

20  
24



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

*TRANSICION EN EL CONSUMO DE  
PRACTICAS MEDICAS EN LA REGION  
TOJOLABAL DE LA SELVA*

UN CASO DE INVESTIGACION MILITANTE

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

**LICENCIADO EN SOCIOLOGIA**

P R E S E N T A :

**FERNANDO LIMON AGUIRRE**

MEXICO, D. F.

1991

**FALLA DE ORIGEN**



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

<b>PROLOGO</b>	1
<b>INTRODUCCION</b>	5
<b>CAPITULO 1. ORIGEN DE LA RELACION CON LAS COMUNIDADES</b>	12
1.1. <i>Después del primer contacto... (Adelante)</i>	14
1.2. <i>El principal problema: La Enfermedad</i>	16
1.3. <i>Condiciones de la inserción</i>	17
<b>CAPITULO 2. 500 AÑOS DE RESISTENCIA TOJOLABAL</b>	20
2.1. <i>Das lógicas en confrontación</i>	20
2.2. <i>El tiempo de El Baldío</i>	24
2.3. <i>La migración hacia la selva</i>	25
<b>CAPITULO 3. REPRODUCCION SOCIAL EN EL CONTEXTO DE LAS COMUNIDADES TOJOLABALES DE LA SELVA</b>	28
3.1. <i>Reproducción Social: Momentos Productivo y Reproductivo</i>	30
3.2. <i>El concepto de CAMPESINO</i>	33
3.3. <i>El Campesino INDIGENA</i>	38
3.4. <i>Momento Productivo en las comunidades tojolabales de la selva</i>	37
3.4.1. <i>Fuerza de trabajo.</i>	37
3.4.1.1. <i>Unidad de producción.-</i>	37
3.4.1.2. <i>Fuerza de trabajo remunerada.-</i>	37
3.4.2. <i>Organización del trabajo.</i>	39
3.4.2.1. <i>División social del trabajo</i>	39
3.4.2.2. <i>Jornada de trabajo.-</i>	40
3.4.3. <i>Producción.</i>	41
3.4.3.1. <i>Agrícola.-</i>	41
3.4.3.2. <i>Ganadera.-</i>	41
3.4.3.3. <i>Manufacturera.-</i>	42

3.4.4. Actividades productivas.	42
3.4.4.1. Agrícolas.-	42
3.4.4.2. Ganaderas.-	45
3.4.5. Medios de producción.	45
3.4.5.1. Tenencia de la tierra.-	45
3.4.5.2. Instrumentos de producción.-	46
3.4.6. Destino de la producción.	46
3.4.6.1. Consumo familiar.-	46
3.4.6.2. Mercado intra e inter comunal.-	46
3.4.6.3. Mercado extracomunal.-	47
3.5. Momento Reproductivo en las comunidades tojolabales de la selva	48
3.5.1. Consumo familiar.	48
3.5.1.1. Alimentación.-	48
3.5.1.2. Vestido.-	49
3.5.1.3. Vivienda.-	49
3.5.1.4. Doméstico.-	50
3.5.2. Ingresos y egresos económicos.	50
3.5.2.1. Pérdida del poder adquisitivo.-	57
3.5.3. Consumo social (servicios).	57
3.5.3.1. Educativos.-	57
3.5.3.2. Recreación.-	59
3.5.3.3. Comunicación.-	60
3.5.3.4. Servicios religiosos.-	62
3.5.3.5. Servicios de salud.-	62
3.5.3.6. Comerciales.-	64
3.5.3.7. De gobierno.-	64
3.5.4. Organización social de la comunidad.	67
3.5.4.1 Política.-	67
3.5.4.2. Religiosa.-	69
<b>CAPITULO 4. TRANSICION EN EL CONSUMO DE PRACTICAS MEDICAS EN LA REGION TOJOLABAL DE LA SELVA</b>	<b>79</b>
4.1. La práctica médica	79
4.2. La práctica médica tradicional de los tojolabales de la selva	82
4.3. La política y la religión factores de la transición en el consumo de las prácticas médicas	85
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>98</b>
<b>EPILOGO</b>	<b>105</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>110</b>
<b>APENDICE ESTADISTICO</b>	<b>113</b>
<b>ANEXO 1</b>	<b>114</b>
<b>ANEXO 2</b>	<b>115</b>

## PROLOGO

Cuando se pretende indagar sobre una problemática de un pueblo determinado, atendiendo a la situación histórica que vive, de manera que su resultado repercuta en beneficio del mismo, inmediatamente se presenta como una posibilidad la inserción (en *tojolab'ul: ya'jel ochuk*, término que implica a dos sujetos activos en relación), lo que significa todo un proceso y un gran reto. En el campo de lo científico, ésto es la posibilidad de allegarse y propiciar conocimiento generado desde lo cotidiano de la realidad de las personas con quien se vive, quienes —por pocas que sean— son parte de la humanidad y, por consiguiente, de interés para la ciencia.

Mas cuando tal *ya'jel ochuk* implica una realidad de pobreza, quiere decir que se hace referencia a personas que no satisfacen sus necesidades básicas. Ellos, en la práctica, constituyen el mayor porcentaje de la humanidad y hablar de ellas en América Latina, es hablar de una gran mayoría en medio de una situación que en cualquier campo les es desfavorable y, a todas luces, injusta.

Nos encontramos en la víspera de la conmemoración del medio milenio de la llegada de los europeos a nuestras tierras, casi ya 500 años de resistencia de los pueblos autóctonos que aún persisten, a pesar de las diversas formas de dominación esclavitud, despojo, marginación y muerte. Estos cinco siglos precedentes han sido un tiempo de victorias para las fuerzas extranjeras y para los hoy herederos del dominio que ostentan.

Mas ese tiempo, acompañado de muerte para millones de hermanos nuestros, para comunidades y pueblos enteros —recordemos a las aldeas de Guatemala destruidas durante el plan de "tierra arrasada" en épocas de Ríos Montt—, para culturas milenarias, modos de relación y respeto a la naturaleza, etc., no ha sido suficiente para arrancar la rebeldía del alma de las víctimas, la capacidad de resistencia, ni el amor por lo propio.

La pregunta que surge entonces es: ¿qué significado tiene para la ciencia tal realidad?; o mejor ¿qué representa, para esta realidad, el trabajo o la producción de la ciencia? La cuestión es ver si le representa o no un elemento más, quizás de los más importantes, en que se sustentan los mecanismos de opresión, represión y enajenación; de la mano y a favor de los grupos, la cultura y la lógica dominantes.

¿Qué significa —entonces— una ciencia que opte por la cercanía a los oprimidos y su liberación? Por consiguiente: ¿qué representa la inserción de un científico en nuestro continente, hoy? ¿Qué significa indagar, investigar, respecto

de alguna problemática, suscitada en medio del pueblo pobre de América Latina? ¿En México, en Chiapas? ¿En medio de un grupo étnico?

Este trabajo surge, no de la pretensión ambiciosa de innovar un modelo metodológico de inserción científica, sino del contacto y el compromiso personal con las comunidades de la región tojolabal de la selva chiapaneca, con las que he estado en relación desde hace varios años y con las cuales he vivido un proceso de concientización privilegiada. O sea, desde su lugar y su realidad.

La idea principal es —considerando la realidad de opresión, pobreza y dominación cultural, con los consiguientes intentos de liberación que éstas conllevan— guardarle fidelidad a la gente con quien se ha generado la relación, a partir de esa *yajel ochuk*; ser fiel a su lucha, a su cultura y, también, a la ciencia y a la sociología en particular.

Esto representa, pues, un intento modesto de desfeticización de la ciencia en el contexto de la vida cotidiana de las mencionadas comunidades tojolabales, y una opción de apertura al conocimiento del pueblo —en concreto en lo que refiere al campo de la medicina indígena—, reflejado en la cotidianidad, como origen del conocimiento científico.

¿Qué significa ésto? Significa considerar el carácter social e histórico de los pueblos y su cultura —producto y obra de las personas— que posibilita la transmisión, la recepción y la reinterpretación de las categorías mentales poco aceptadas y consideradas por la ciencia, de las pautas de su comportamiento, de las expresiones culturales, de las estructuras de convivencia social, de las técnicas conquistadas por el grupo social y cultural. Es aquí, precisamente, donde se puede ubicar el sentido del proceso de inserción y de inculturación.

Significa, además, que vivimos en medio de una realidad geopolítica determinada; es decir, con circunstancias geográficas, políticas, de formaciones socioeconómicas, culturales y religiosas, muy particulares y —en este contexto— la ciencia que recibimos ha estado sustentada en lógicas, métodos, ópticas prácticas y pensamientos importados y los ha reproducido. Muestra de ello es que vamos a la zaga que, ante la realidad de injusticias, de hambre, enfermedad, opresión, muerte..., los “científicos” no estamos haciendo lo suficiente. Nuestra producción de conocimientos no está plenamente vinculada a los procesos sociales de liberación.

Esto se debe en gran parte a que el mundo del intelectual, del científico (eminentemente pequeño burgués —su vida cotidiana, su situación privilegiada, etc.—) es diferente al de la mayoría pobre de nuestros pueblos.

¿Cómo, entonces, poder generar, producir, crear algo en beneficio de ese pueblo, cuando estamos mirando en diferentes direcciones? La respuesta ya la han dado algunos investigadores que con claridad han apuntado en el sentido de los procesos populares hacia los cuales debemos tender.

Al respecto, por ejemplo, Rojas Soriano recuerda que ante la necesidad de inmiscuirse en los procesos sociales y transformar su rumbo, varios investigadores comprometidos con las causas populares, han desarrollado métodos que involucran en tales procesos sociales a la investigación científica.

La Investigación Participativa – los científicos sociales de América Latina – inició el cuestionamiento del “paradigma de investigación” que dominó el ámbito internacional, el cual era considerado como una importación de modelos incapaces de explicar nuestra realidad y, mucho menos, de proponer soluciones o transformarla y, finalmente, ni lo descan.

Hoy en día, una de las situaciones más patentemente observada, es que el proceso de producción de conocimientos, cuando se da en medio del pueblo, no es unilateral, o al menos no lo debe ser. Extraer simplemente datos de la gente sin que al parecer les afecte o repercuta, es totalmente falso; pero que lo haga correcta y positivamente, de acuerdo a sus intereses y necesidades, no se da de manera fortuita. Si, según esto “no les afecta”, cabría preguntarse en su defecto: a quién sí le afectaría y cuál sería la utilidad.

El problema central es la lógica de producción de conocimientos o sea: que esté orientada a generar transformaciones de beneficio popular. La atención debe quedar puesta en la lógica, distinta a la general, de todo ese proceso de producción de conocimientos; en la lógica que trae consigo la respuesta positiva a la propuesta de inserción y en la lógica de los frutos, de los resultados de todo ese proceso (que no han de ser para complacer a las élites intelectuales, ajenas a la realidad, sino a lo que se genera bilateralmente, esto es, socialmente).

En la investigación militante – uno de los modelos metodológicos de la investigación participativa –, el investigador se inserta, pues, con el afán de tener una práctica cotidiana orientada a incorporarse a los intentos de transformación y liberación, y no por mera curiosidad intelectual.

¿Qué es lo que ésto representa? Una alternativa metodológica para producir conocimientos. Está en juego lo que los representantes de la Investigación Participativa consideran como la manera válida de conocer la realidad. Si, como decía, el proceso entero de la producción de conocimientos es bilateral, el investigador no puede, ni siquiera DEBE

pretender ser ajeno a la realidad propia del entorno en que se enmarca su investigación (en su caso, la pretensión de estar ajeno ya le estaría dando un matiz negativo). Su supuesta situación de lejanía, solamente le traería limitaciones.

La bilateralidad, pues, involucra a dos sujetos históricos (no vamos a hacer aquí un tratado de la esencia del ser-gente, sujeto histórico; empero queda manifiesto que es una cuestión epistemológica): el sujeto social investigado y el sujeto que investiga.

Representa, en consecuencia, la incorporación del investigador y la ciencia en el proyecto histórico de transformación de los pueblos. La ciencia no debe regodearse en sí misma, sino en su proyección. El objeto último de la ciencia no debe ser el conocimiento, sino el ser herramienta de transformación; considerando, además, que los cambios traen consigo conocimiento, particularmente a los involucrados, por lo cual se hace real la idea de que: "si quieres saber algo sobre las cosas, intervén en ellas, involócrate, trata de cambiarlas".

Además valdría la pena puntualizar que, en este caso en particular, no es exclusivamente el hecho en sí de coparticipar en un proceso de producción de conocimientos junto con los tojolabales, sino la situación privilegiada de hacerlo junto a ellos como pueblo pobre, desde su lugar y situación, lo que ha hecho especialmente rica esta investigación.



## INTRODUCCION

### Investigación militante, salud y tojolabales

Hablar de un proceso de investigación que se realiza en el pueblo, en un grupo de personas, es hablar de un proceso de relaciones personales; esto es, de relaciones sociales.

Caer en la cuenta del largo tiempo que ocupó la realización de una investigación con cierto grado de dificultad, que se proponía colaborar con la liberación de un pueblo, con el sostenimiento de una cultura y el rescate de una historia, en una región determinada, es caer en la cuenta del prolongado y rico proceso de esas relaciones personales, del intento de aceptación y valoración de todas aquellas condiciones que las conformaron, y de las constantes revisiones autocríticas en función de impedir un resultado negativo.

Cualquiera podría argüir en contra, la necesidad de la producción del conocimiento en el corto plazo; pero en las condiciones históricas que viven nuestros pueblos — los pueblos de nuestra región latinoamericana — no es posible entender una ciencia ajena a ese compromiso concreto y, con mayor razón, no debemos pensar a las ciencias sociales sin asumir un proceso paulatino de investigación, entendido como el que surge de las relaciones entre las personas y los pueblos, condición indispensable para garantizar lo más posible su correcta incidencia.

La investigación relativa a la transición en el consumo de prácticas médicas en dos de las comunidades tojolabales de la selva chiapaneca (Santa Rita Invernadero y Benito Juárez), como se explicará, surgió a consecuencia de un trabajo continuo y en estrecha relación con esas comunidades, desde la plataforma de una Iglesia popular e indígena y en el marco de un proyecto amplio de liberación en situaciones concretas de opresión, como se lo ha propuesto buena parte de la Iglesia Católica de América Latina. En este caso la referencia es — como un problema sumamente serio — la situación constante de enfermedad que padecen estas comunidades.

Este hecho es debido al rechazo del consumo de su propia práctica tradicional, dándose un cambio en la atención a la enfermedad, consumiendo una práctica médica impuesta por agentes externos y dominadores con consecuencias de carácter social y cultural.

Para la elaboración de esta investigación se tomó como modelo metodológica a la investigación militante, ubicado dentro del amplio marco de la llamada Investigación Participativa.

En las conclusiones del Primer Seminario Latinoamericano de Investigación Participativa, se dejó manifiesto que sus características particulares hacen de ella una herramienta necesaria para los programas que buscan la participación de los sectores populares en la producción de nuevos conocimientos (científicos) y en el ejercicio de provocar una práctica transformadora.

La Investigación Participativa en su más amplia acepción comprende varios modelos metodológicos de investigación social, por demás determinados socialmente, a saber:

— La investigación temática, que pretende captar, generalmente mediante el lenguaje, el sentir de la comunidad respecto de sí misma. Surge particularmente a partir de los planteamientos del brasileño Paulo Freire, autor del libro *Pedagogía del Oprimido* y ligada a proyectos de trabajo con los campesinos en la década de los sesenta.

— La investigación acción, que cobró importancia en los años setenta, a partir de los trabajos de Fals Borda, y en México de los de Ricardo Pozas. Borda propone un acercamiento a los sectores populares, ya que distingue la "ciencia dominante" y la "ciencia popular"; que sería el conocimiento práctico, de sentido común, posesión cultural e ideológica de la gente en las bases sociales; aquél que les ha permitido crear, trabajar e interpretar a partir, principalmente, de los recursos de la propia naturaleza.

— La INVESTIGACION MILITANTE que maneja un objetivo ideológico, con un mensaje político explícito, establecido en un contexto en el que se le considera beneficioso para su población. La investigación se integra al mismo objetivo y deriva de allí mismo su propósito.

El objetivo fundamental de la Investigación Militante es que los cuadros políticos, implicados en un trabajo social determinado, vean con más claridad cuales son las causas de los problemas para poder así derivar, con más elementos, las mejores acciones a realizar.

— La investigación participativa pone especial interés en el involucramiento de las personas en que se incide durante la elaboración de la investigación. La idea u objetivo principal de esta propuesta metodológica es que las personas o comunidades mismas sean, a su vez, las investigadoras y, por lo tanto, productoras de conocimientos con los que, consiguientemente, diseñarán las acciones adecuadas de transformación de su misma realidad.

El método de esta modalidad de investigación, llamada investigación militante, está caracterizado por cuatro etapas fundamentales: 1) la inserción del investigador en el grupo o localidad en la que va a trabajar, 2) la observación y el

levantamiento de los datos, 3) la sistematización e interpretación de los datos, 4) la comunicación de la investigación para que se someta al análisis crítico del grupo y se deriven las acciones políticas a realizar (que en este caso se ha de tratar en un futuro cercano).

El objeto es la atención y posible solución de problemas concretos, donde la específica militancia político-ideológica del investigador constituye un elemento central de la propuesta metodológica. La idea es estar vinculado a los procesos de liberación.

Una de las propuestas principales es penetrar en el interior de la vida, en este caso, de las comunidades investigadas. Mas esta cuestión no es una cosa nueva. Hace varias décadas, los antropólogos habían comenzado a saberlo y a tomar actitudes consecuentes de respuesta encaminadas a ello. Es el caso cuando Young escribe a los sociólogos, en 1948, manifestando, por ejemplo, que una de las tareas más difíciles de quien estudia los grupos étnicos es la dominación del lenguaje, sin lo cual es casi imposible penetrar en su interior.

El hecho mencionado de la transición en el consumo de las prácticas médicas se piensa como resultado de la injerencia de agentes ideológicos del sistema dominante — grupos políticos y religiosos — que no sólo se manifiestan contra los tojolabales y sus valores propios, expresados en sus tradiciones culturales y en su sentido comunitario, sino también contra su práctica médica; en concreto el Partido Revolucionario Institucional (PRI), mediante la Confederación Nacional Campesina (CNC), y los grupos religiosos con ideas fundamentalistas: las sectas paracristianas “protestantes”, con su política hegemónica y dominante; particularmente a partir de la segunda mitad de la década de los setenta y más fuertemente en los ochenta.

Los cuestionamientos de la ciencia, que surgen a partir de realidades como ésta — en las cuales hay que penetrarse — son fuertes y a éstos hay que dar respuesta; éste es el caso, por ejemplo, motivo por el cual surge la propuesta de realizar investigaciones participativas.

En lo que respecta a la realidad de enfermedad, este fenómeno interpela, no sólo a las conciencias, sino también al modelo de desarrollo histórico y a sus elementos de fortalecimiento, y presenta un reto concreto para ser resuelto a partir de un planteamiento distinto al de la ciencia tradicional.

Al respecto, la investigación militante se ubica como una investigación aplicada, enfocada a la solución de un problema concreto, como es que a causa del rechazo de una práctica social propia como la médica, se mantiene una situación de enfermedad, probablemente propiciada desde el exterior como forma de dominación.

En el caso de las comunidades de esta región, el grupo de catequistas católicos —promotor principal de la reflexión de los textos bíblicos y de los proyectos organizativos y autogestivos— es un grupo de personas muy conscientes y deseosas de trabajar por sus mismas comunidades, apoyando a los que manifiesten voluntad y deseo de buscar solución a los problemas concretos de su comunidad; de tal manera que ellos se convierten, a su vez, en promotores de esos cuadros políticos implicados en la solución de los distintos problemas, como en este caso la enfermedad.

La idea de la investigación era, y es, dar algunos elementos para fortalecer esa opción de trabajo, por parte de las mismas comunidades y de los catequistas en concreto, en respuesta al problema de la enfermedad y con base en los elementos y las características más cotidianos y culturales del pueblo tojolabal habitante de la selva. Y, por otro lado, hacer una revisión de esta realidad desde la óptica de la dignidad del mismo pueblo, es decir, de sus Derechos Humanos.

El trabajo fue lento. En el proceso de investigación, la gente de las comunidades no estuvo del todo involucrada. El intentar la recopilación de los datos en un tiempo más corto, involucrando a algunas personas para ello, hubiera arrojado, ciertamente, resultados con un enorme grado de falsedad. (La gente de estas comunidades no habla del tema con facilidad, debido principalmente a la satanización de que ha sido objeto esta práctica social.)

Este hecho, por sí mismo, es una característica de la investigación militante en que el papel del investigador es fundamental y no precisa, en cuanto proceso de investigación, de la participación activa y del involucramiento de la población.

Cuando se hubo dado un buen conocimiento de la región y una buena relación; habiendo aprendido el tojolab'al y con la avenencia de las autoridades comunitarias, se realizó una encuesta a la mayor parte de las familias de ambas comunidades, averiguando a que tipo de servicio médico se acude en caso de enfermedad. Esto permitió sacar algunas conclusiones respecto del consumo de las diversas prácticas médicas accesibles a ellos y en concreto descubrir lo que da el título de esta tesis: la transición que se está dando al interior de estas comunidades en lo que refiere al consumo de las distintas prácticas médicas.

Esto es, en consecuencia, la comprobación de las hipótesis, en el sentido de evidenciar que se está dando un cambio en el consumo de las prácticas médicas, y que dicho cambio es motivado y fortalecido por la injerencia de los distintos agentes ideológicos del capitalismo, muy particularmente las sectas paracrísticas, denominadas: protestantes.

Ya se sabe, debido a diversos estudios, sobre la injerencia de las llamadas sectas, particularmente en las regiones fronterizas; mas, este estudio, demuestra un cambio concreto en lo que se refiere al desarrollo y al consumo de una práctica social, donde la consecuencia es que se afecta directamente a la salud del pueblo.

No puedo dejar de mencionar que el grado de dificultad propio del desarrollo de esta investigación, está en relación con el grado de dificultad que tiene el establecimiento de cualquier relación, particularmente de un *katlan* (ladino), con un pueblo indio, aunado al hecho de tratarse de una temática intrínsecamente difícil.

Los tojolabales constituyen un grupo étnico de la familia maya, ubicados en el estado de Chiapas; probablemente, sin contar con ningún dato del todo confiable, ascienden los treinta y cinco mil (según aproximaciones basadas en el censo más confiable realizado en 1974 por Martínez Lavín). En la actualidad, la mayoría se encuentra en el municipio de Las Margaritas, fronterizo con la República de Guatemala. (Ver Anexo 1)

Dentro de toda la zona geográfica donde se encuentran ubicadas las comunidades tojolabales, se pueden distinguir tres regiones. La primera es la denominada planada de Las Margaritas, que además incluye las comunidades que se encuentran en la cañada de La Soledad; la mayor parte de éstas son de fácil acceso y — vale destacarse — son las que tienen un mayor arraigo cultural, el cual se manifiesta en sus celebraciones tradicionales, en su vestimenta y en la práctica de su idioma.

La segunda es la región de la montaña alta: de clima frío, de difícil acceso y, al parecer, la más empobrecida. Finalmente, las comunidades de la región de la selva, que son las que se encuentran más alejadas y, por lo tanto, el acceso a las mismas es más difícil; no es casual que sea en esta región donde hay mayor presencia de las sectas paracristianas (presbiterianos, pentecostales, carismáticos, testigos de Jehová, iglesia centroamericana y adventistas).

En esta última región se encuentran comunidades constituidas como ejidos — compuestas de entre 30 y 80 familias —, ubicadas en las cañadas de los ríos Caliente, Euseba y Jataté. Sus habitantes son campesinos dedicados, en particular, a la producción de maíz y frijol para el consumo familiar, y de café para el comercio. El cultivo de café — en el cual participan todos los miembros de la familia — conlleva un trabajo continuo en condiciones muy difíciles, debido fundamentalmente a las lluvias frecuentes durante nueve meses del año.

Las comunidades referidas en la investigación son: Santa Rita Invernadero y Benito Juárez; la primera representa lo tradicional y la segunda representa el cambio, lo moderno, la injerencia de agentes externos, etc. Ambas se encuen-

tran en la cañada que da cuna al río Euseba, ubicado al suroeste dentro de los márgenes de la denominada Selva Lacandona, en el municipio de Las Margaritas, al norte de Comitán y a unos 70 kilómetros, aproximadamente, de la línea fronteriza con Guatemala.

Las condiciones de vida en medio de la selva (alimentación, vivienda, trabajo, etc.) y de dominación ideológica por parte de una sociedad que los ha tratado de someter desde hace varios siglos, mantiene a estas comunidades indígenas tojolabales en un constante estado de enfermedad que, en no pocos casos, termina con la muerte.

Este proceso de muerte no implica sólo la desaparición física, sino también los intentos de despojo de la tierra, sobre todo durante el largo tiempo que "el baldío", llamado así por ellos mismos, debido a que trabajaban de baldío (gratis); tiempo que finalizó hace apenas cuatro o cinco décadas.

Este sufrido pueblo, al que se le ha pretendido robar contra todo derecho su historia, sus nombres, sus apellidos, su cultura y su tierra, ha sabido conservar varias de sus tradiciones y mucho de su conocimiento. Entre otras cosas, ha conservado múltiples elementos de su práctica médica. Ciertamente, los tojolabales no son la excepción y, al igual que otras sociedades similares, cuenta con una fecunda práctica médica tradicional: agentes poseedores de los conocimientos en el campo de la salud, la medicina y la enfermedad; un vasto material natural para atender los casos de enfermedad; y toda una concepción objetiva y subjetiva del binomio salud-enfermedad.

Más, sus agentes: *ajnanum* (yerbero), *me'xepal* (partero-ra), *tzakb'ak'inum* (huesero), *pitachik'* (pulsador), verdaderos profesionales con un extenso conocimiento, que antaño cohesionaba a la comunidad y que ahora ven atacada su práctica, en especial el *ajnanum* y el *pitachik'* ¿hasta cuándo podrá seguir haciéndolo?

Para el desarrollo de este trabajo se consideran dos conceptos básicos; entiéndase **práctica médica** como la actividad social primaria que se adopta con el objeto de atender y tratar a la enfermedad para restablecer la salud. Entiéndase **reproducción social** como el contexto general en que funcionan los elementos de desarrollo del sistema en cuanto proyecto histórico del sujeto social y en que éste realiza sus relaciones; comprende dos momentos: el productivo y el reproductivo; para la producción de bienes de consumo el primero y para la reposición vital — producción y restablecimiento de la fuerza de trabajo — el segundo. Es en este último en el que se ubica la práctica médica.

El trabajo, además de contar con: un prólogo, introducción, conclusiones y un epílogo referente al quehacer sociológico hoy en día y en las condiciones y circunstancias de nuestros pueblos empobrecidos y oprimidos, consta de cuatro capítulos.

El primer capítulo hace referencia al origen de la relación con las comunidades, debido a que la primer característica de la investigación militante es la inserción y en el se comenta al respecto; el segundo hace referencia al devenir histórico que han venido teniendo las comunidades tojolabales de la selva y su resistencia ante la dominación de que han sido sujetos durante ya casi quinientos años.

El tercer capítulo pretende ubicar la reproducción social de las comunidades referidas, con un breve análisis económico y de la organización comunitaria, particularmente en lo que refiere a la organización de tipo religiosa que determinará el consumo de las prácticas médicas. En el último capítulo se desarrolla y analiza lo referente a las prácticas médicas y a la dicha transición en su consumo.

Finalmente se presenta un apéndice estadístico que apoya al análisis económico y que se refiere a la "canasta básica" de estas comunidades.

## CAPITULO 1. ORIGEN DE LA RELACION CON LAS COMUNIDADES

El origen de esta investigación se ubica a partir de 1983 cuando se dio el primer contacto con dichas comunidades en el Municipio de Las Margaritas. Había llegado a la ciudad de Comitán, en el estado de Chiapas, invitado a colaborar en el trabajo que 21 años atrás había comenzado una comunidad de Hermanos Maristas, religiosos católicos, dentro del trabajo coordinado por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Trabajo de evangelización que ha tomado en cuenta —con mucha seriedad— la situación concreta e histórica de pobreza de los habitantes de esas regiones, en su mayoría indígenas. Su labor se ha fundado en una metodología apropiada a las condiciones en que se ha desarrollado, junto al avance de la Teología de la Liberación, con una opción definida por los pobres y por el respeto, en este caso, a la cultura propia de los grupos étnicos. En esta experiencia vale decir que el aporte de las ciencias sociales se ha considerado fundamental.

A los diez días de haber llegado, tuvimos que salir rápidamente a una reunión, la cual tendría lugar en una comunidad llamada Nuevo San Marcos. Durante los diez días previos a la reunión, los compañeros de equipo nos habían hecho una presentación general de la región donde trabajaríamos, una ubicación de las comunidades, de su situación geográfica, de su acceso y una introducción al conocimiento de los tojolabales.

Por la prisa tuvimos que salir en avioneta desde Comitán; en media hora, aproximadamente, estuvimos en San Marcos. Al salir vimos una gran planicie con cultivos de maíz, principalmente; después sobrevolamos una zona montañosa, con pinos pero muy deforestada, y luego una más arbolada; aparecían de repente, esparcidos en la montaña, algunos ríos y caseríos. Así, más adelante entramos a sobrevolar la región selvática.

Finalmente llegamos a la pista de San Marcos. Cuando bajamos y la avioneta hubo regresado, en un instante se hizo un silencio espectacular; sólo se podía ver el color verde de la selva en todas sus tonalidades, y el azul del cielo; del otro lado de la cañada que habíamos cruzado, una tremenda montaña tupida de árboles. Sentíamos un calor húmedo bastante sofocante. Entonces... a caminar, a estrenar las botas.

Caminamos unos 10 ó 15 minutos, cuando vinieron a alcanzarnos unos niños que bajaban por la montaña corriendo a toda velocidad (habían escuchado aterrizar la avioneta en su "campo").

Así, acompañados por los niños y tras la que muy probablemente ha sido la subida más lenta en toda su vida (más de una hora, cuando el tiempo ordinario para ellos es de unos 20 ó 25 minutos), llegamos a la cima, desde donde se lo-



gra ver, por un lado, una parte de la cañada del *Ensebe* y, por el otro — a unos cien metros — la comunidad de Nuevo San Marcos. Alrededor de 20 ó 30 casitas (sin seguir ningún trazo) con su templo y su escuela (únicas construcciones de paja y madera pintada) y una cancha de basquetbol.

Así fue como llegamos, enlodados, sudados, cansados y muy expectantes. El trato de la gente era excelente, sumamente acogedor; en un par de segundos había muchas personas fuera de la casa donde nos hospedaron viendo quién había llegado y haciendo comentarios respecto de nosotros que era la primera vez que llegábamos.

De inmediato nos ofrecieron agua, pozol (bebida de maza de maíz con agua, muy poco digerible las primeras ocasiones pero muy necesaria después), naranjas y cañas. Todo lo que hablaban con nosotros lo hacían en "castilla" y entre ellos en *tojolab'al*.

Más tarde comenzó a llegar gente de varias comunidades — algunas de las cuales habíamos visto desde la avioneta — que participaban en una reunión. En total llegamos 172 personas, quienes estuvimos desde el viernes en la tarde hasta el domingo en la mañana, sin que faltara comida para nadie: frijoles, tortillas y café 2 veces al día (a las 5:00 am y a las 13:00 hrs.) y pozol otras dos (a las 10:30 y a las 19:00 hrs.).

Ahí pasamos el fin de semana. En la reunión, uno de los miembros de la comunidad comentó que su hijo había muerto, lo cual me impresionó mucho e inició mi larga lista de víctimas de la enfermedad y mi interés por el aspecto de la salud.

El domingo, ya cerca de las 10 de la mañana, salimos caminando y, pasando de largo por B. Juárez, llegamos anocheciendo a Santa Rita a dormir (estas dos comunidades son, precisamente, en las que años más tarde realizaría la investigación).

Al día siguiente salimos temprano para dejar esa cañada caminando todo el día. A la mañana del día que siguió, salimos de nuevo y después de cruzar montañas y ríos, caminando de nuevo todo el día — en medio de nubes de zancuditos — y dejando atrás varias comunidades, llegamos a una comunidad donde comentaban el plan que tenían para cuando — por fin — les llegara la "carretera" que pronto construirían hasta allí.

Este hecho de que la carretera le llegue a una comunidad es de suma importancia, debido a que es una de las cosas que más han estado solicitando y demandando a las autoridades municipales; además de que no es nada difícil de

que a partir de la llegada de la carretera a una comunidad, su vida interior cambie profundamente, entrando de inmediato, aparte de otras cosas, el comercio indiscriminado.

Después de dormir en esta última comunidad, al amanecer comenzamos nuestra última jornada de camino hasta donde llegaba el camión. Allí esperamos el carro de rodilas que nos habría de llevar, tras cinco horas de camino, a la Ciudad de Las Margaritas, que es la cabecera municipal; y después tomaríamos un taxi a Comitán, ya solamente a 18 kilómetros de carretera asfaltada.

### 1.1. Después del primer contacto... ¡Adelante!

Este tipo de salidas y el llegar a estas comunidades, implicaría — en adelante — lo que ya sabíamos y habíamos vivido: largas caminatas en el lodo, bajo la lluvia o el sol, subiendo y bajando cerros, teniendo que pasar hambre, sed e incluso, por la inexperiencia en las caminadas, las consiguientes lastimadas; asumir las condiciones alimenticias, que en condiciones normales (aparte las épocas de escasez y de hambre) se traduce en tortillas y frijoles, acompañados de algún té o café y el pozol; asumir las condiciones de aseo y también las de descanso y, finalmente, asumir una relación con gente que habla otra lengua, que generalmente se encuentra realizando trabajos muy arduos y que tiene otro ritmo de vida y otra concepción de la misma.

Detrás de todo, este tipo de situaciones resultarían por demás positivas, debido a que siempre — en el encuentro con cada una de las comunidades — se producía una ruptura con la concepción de uno mismo, se desvanecía poco a poco la autoimagen, para dar cabida al concepto de *el otro*, de los demás, aparte de saber que tras esas caminatas, siempre hubo un objetivo, una meta: las comunidades indígenas, la gente que vive en ellas. Gente empobrecida, gente dominada, gente con otra cultura, en otra situación, con otros hábitos, etc.

A uno se le presentaba, entonces, una disyuntiva y una invitación, incluso explícita, por parte de la gente: continuar con la relación y el contacto, o no regresar.

Aceptada — pues — la invitación para continuar, después de aquel primer contacto, estuvimos recorriendo y conociendo la mayor parte de las comunidades de la región, la gran mayoría comunidades indígenas — casi todas las comunidades tojolabales de la selva y algunas tzeltales y tzotziles —.

Durante las visitas a las distintas comunidades participamos en una serie de proyectos surgidos en las reuniones al interior de las mismas, como es el trabajo junto con ellos en la instalación de agua potable, así como los trabajos en hor-

talizas comunitarias, participación en pequeños cursos de medicina, de leyes, de análisis de la realidad, de organización comunitaria y catequética, hasta la estancia durante dos meses en Santa Rita Invernadero – una de las comunidades participantes en la investigación – alfabetizando en los distintos niveles escolares.

Este último período fue muy importante y constituyó el conocimiento medular de su vida cotidiana. Este tiempo, debido a la “sequía” del año anterior que afectó las cosechas, calculadas para el consumo exacto familiar, estuvo marcado por una situación de hambre generalizada en toda la región; fueron precisamente los dos meses precedentes a la nueva cosecha, esto es mayo y junio de 1984.

Haber tenido la posibilidad de sobrellevar, junto a ellos y en las mismas condiciones, esta situación y acompañarlos, tanto en su vida cotidiana como en algunos trabajos colectivos, fue una situación de verdadero privilegio.

Al término de este período los frutos de la experiencia eran invaluable, principalmente por la relación que se generó de amistad con cada una de las familias en la comunidad, por encima de las situaciones de división al interior, tanto por motivos políticos como religiosos y, por otro lado, por haber tenido la oportunidad de vivir en carne propia lo que la gente vive siempre, entre otras cosas algunas enfermedades.

Terminada esta etapa que duró un poco más del año, inicié mis estudios universitarios y mantuve el contacto durante los períodos de vacaciones, lo que me permitía estar con ellos por dos ó tres meses al año. Así mantenía un elemento, fundamental para mí, como referencia real de todo lo que estuve aprendiendo a lo largo de la carrera y como exigencia, además, para no estancarme en el pasado o quedarme desvinculado, sino para tener presente que existe una situación real de pobreza y opresión, sistemática y estructural, que demanda colaborar con nuestra presencia para ser transformada según las demandas de la misma gente y a partir de sus necesidades, sentidas y sufridas, y no a partir de los buenos deseos surgidos en las mentes repletas de teoría.

Finalmente, en octubre de 1987, al inicio del cuarto año de la carrera y habiendo cursado la mayor parte de las materias excepto los dos Talleres últimos de Investigación, contando con la anuencia del profesor Gustavo de la Vega, pude regresar a Chiapas e intentar – a través de un contacto mucho más estrecho con una relación más personal y con un cierto bagaje teórico – abordar una problemática específica: la problemática de la investigación.

### 1.2. El principal problema: La Enfermedad

Desde los primeros contactos con las comunidades, se me hizo evidente la situación de enfermedad constante que los aqueja. Se puede decir, sin ser demasiado atrevido, que el 100% de la población de estas comunidades padece alguna enfermedad.

Las malas condiciones de vida, trabajo, alimentación, higiene, los mantiene con la constante de la enfermedad que, en ocasiones no excepcionales, los lleva a la muerte, que verdaderamente conocen de cerca (y que nosotros no escapamos de ver llegar a gente muy querida). Recuerdo al "Tata Tomasíno" de Santa Rita, a quien acompañé en su agonía, como caso especial debido a no pertenecer a su propia cultura; a Zenaida, mi alumna de la misma comunidad, de 17 años, que murió de disentería, dejando a su hijita de 3 meses; y a mi más querida y consentida amiga: la Rosita de San Marcos, quien murió recién cumplidos los 14 años, en el último cuarto del Hospital General de Comitán, después de haber estado 6 días ahí, sin ninguna atención, pero... a fin de cuentas, ¿quién era? una mujer, una niña, una indígena por quien – por supuesto – "no valía la pena gastar tanto en ella", que, ni pagaría. Seis días después la acompañó su hijito de un mes. Y así, como ellos cuatro, tantos más que también están en mi memoria y en mi corazón fortaleciendo mi opción y mi trabajo.

En un curso de Análisis de la Realidad, en enero de 1988, realizado en la comunidad de San Cristóbal Buenos Aires donde estuvimos presentes y a la que asistieron varias comunidades, se llegó a la conclusión de que "el principal problema que aqueja a las comunidades es la enfermedad", por lo cual era el punto más importante a atender. En esa misma reunión se planteó lo costoso de los servicios médicos atendidos por los "loktores" y, en contraste, la riqueza natural de la zona, pródiga en yerbas medicinales y personas poseedoras de los conocimientos en ese campo y que viven en las mismas comunidades, esto es: los "médicos".

En este curso, la gente comentó:

- "Quien tiene un animalito lo vende y [con ese dinero] puede sanar su enfermedad"
- "Si muere... por no tener nada para cómo defendernos de la enfermedad"
- "No hay dinero para comprar la medicina... ahí nos morimos antes de tiempo"
- "Si hay alguien que tiene dinero, lo paga para que quede mejor. Por doscientos mil"
- "Cuando son enfermos no muy graves se atiende con el botiquín, como la calentura con una inyección. Ahora, si se ve no dá resultado, como no hay mucho conocimiento los que están trabajando, lo saben de que en Benito Juárez sí hay

quien conoce, aunque es caro con Don Alberto. En el IMSS *ponen trampa, de como no dimos mano de obra* (para la construcción de la clínica) *no dan medicina*".

El último día, se tomaron los siguientes acuerdos:

- "Mejorar la casa de salud y animar más a los enfermos"
- "Hacer parcelas comunitarias de café"
- "Por la enfermedad hay sufrimiento por no haber atención"
- "Preguntar a la comunidad cómo están por la enfermedad"
- "Hay acuerdo para hacer una organización"
- "Falta maíz, frijol, arroz; necesita organización para liberarnos de la opresión"
- "Siempre unidos en comunidad podemos ver lo malo"
- "Que los catequistas enseñen y pregunten a la comunidad si están de acuerdo por ver del agua potable"
- "Tener unidad en la comunidad y en la zona"
- "Tenemos necesidad de curso para conocer las yerbas".

Así se fue consolidando la idea de abordar el aspecto de los servicios médicos al interior de las comunidades, intentando esclarecerme la respuesta comunitaria en relación a esa problemática que tanto les aqueja.

Simplemente como un intento de reflexión respecto a la respuesta ante el problema de la salud y la enfermedad que lleva al consumo de una práctica médica determinada, al menos de las que tienen a la mano; por un lado, la práctica médica llevada de afuera y con todas sus características ajenas a la cultura y modo de proceder de la gente de esa región o, por el otro, la práctica médica que tradicionalmente han consumido y que posee características eminentemente autóctonas.

### 1.3. Condiciones de la inserción

Estaba consciente que el intento de abordar esta problemática requería de serios esfuerzos de ruptura de imágenes, tanto por parte de la gente como por parte mía como investigador. Pero también estaba consciente que valía la pena. Por un lado yo representaba, en principio, lo que venía de fuera y con mayor razón ante la situación concreta a que me he referido, ya que para los fuertesños, en términos generales, lo concerniente a la práctica médica tradicional "son puras mentiras", "cuestión de poder", "puro engaño", "nada científico"... Y buena parte de la gente de esas comunidades ha introyectado esta idea, al punto que los médicos tradicionales son muy atacados.

Por otro lado, yo debía romper los esquemas y las estructuras impuestas en mi formación, que me llevaban a escepticismos y prepotencias recalcitrantes, difíciles de dejar de lado en mi práctica cotidiana.

La investigación, pues, implicó una serie de actividades a lo largo de toda la relación, sin las cuales no hubiera sido posible llegar a donde se llegó. Por ello tuvo sentido haber asumido los retos propios de estar trabajando en la región, participando —junto con la gente— en muchas de sus actividades cotidianas: el corte de café siempre en época de lluvia, con mucho calor e invadidos de zancuditos; rajar y cargar leña con las mujeres, que así como cargar café o maíz —siempre con mecapan— implica un gran esfuerzo físico; y trabajar en hortalizas comunitarias.

De igual manera tuvo significado el participar en los juegos y deportes de los niños y los adultos; en las fiestas y celebraciones, con música, bailes autóctonos, un poquito de “trago” (alcohol) y cigarillos; en los cultos religiosos, siempre eminentemente participativos, alegres y dinámicos; en las reuniones comunitarias y de zona; en los trabajos de alfabetización, tanto en castellano como en tojolab’al, con niños, adolescentes y mujeres adultas; y en las visitas a distintas comunidades caminando con la gente durante horas.

Implicó además un esfuerzo serio a fin de comprender, respetar, valorar y, en un momento dado, fortalecer los elementos de la cultura propia en la región que en principio se consideran válidos.

No sería posible —ni siquiera cierto— manifestar el deseo de abordar un elemento particular dentro de la cultura, cuando con las actitudes cotidianas, uno se encontrara en posición de ataque a esa cultura; de tal modo que un principio fundamental era partir de un intento por conocer y respetar la cotidianidad de la gente.

Por otro lado se hacía necesaria una relación que partiera de un lenguaje común y una comunicación amistosa que permitiera el flujo de los conocimientos producidos y adquiridos. En mi caso, esto no se hacía posible mientras no hablara la misma lengua que la gente.

El estudio —por consiguiente— del tojolab’al era imprescindible, además que enriqueció las charlas informales y una serie de entrevistas a ancianos, “médicos”, catequistas, promotores, etc.

Tras estas actividades y deseos, obtuve algunos logros que le fueron dando un matiz muy particular a mi experiencia de investigación, tales como: una estupenda relación con la gente de las comunidades; la comunicación en su propia lengua; el no ser, al menos conscientemente, un elemento contrario ni extraño a su identidad; en las relaciones con al-

gunas personas en particular, haber generado una mayor conciencia del valor de sí mismos y de la necesidad del fortalecimiento y la defensa de sus elementos culturales.

Así como también: haber participado con ellos en la recuperación de algunos elementos característicos de su cultura que se habían perdido por ataques de las sectas protestantes, varios años atrás, entre ellos: algunas celebraciones, las banderas propias y distintivas de cada comunidad, y algunos instrumentos musicales como el *wojab'al* (tambor) y el *ajmay* (carrizo o flauta) e incluso algunas marimbas.

Junto a lo anterior, poco a poco se fue posibilitando una cierta indagación en diversas problemáticas propias de estas comunidades, así como una identificación con sus luchas concretas e históricas, conociendo bien a las comunidades y a su gente, conociendo — lo más que me ha sido posible — la cultura tojolabal, conociendo — en consecuencia — algo más de la situación histórica que vive el país y, más en concreto, las comunidades indígenas y campesinas.

Todos estos logros no se dieron sin una serie de dificultades como fue, en un principio, el idioma; las distancias largas, empinadas, lodosas y agotadoras; la idea introyectada de ser un "intelectual", que es uno de los lastres más terribles infundido durante toda la vida en las escuelas; la tendencia al acomodo; la presencia en la región de agentes contrarios a la cultura de los pueblos indios, particularmente las sectas; así como las condiciones mismas de vida al interior de las comunidades (aseo, alimentación, lluvia, lodo, calor, etc.).

Además, se percibe el conformismo fuerte de algunas personas, que no muestran interés en revisar su propia situación, y menos en lo que respecta a la medicina tradicional; subsisten fuertes divisiones al interior de algunas comunidades y, finalmente, de mi parte, la falta de una metodología, adecuada, para el desarrollo de la investigación, al lado de una pobreza teórica.

## CAPITULO 2. 500 AÑOS DE RESISTENCIA TOJOLABAL

El sentido que tiene el acercarse a la situación del pueblo tojolabal en el campo de la salud, se inserta dentro de la profunda razón que tienen los diferentes estudios e investigaciones en torno a la problemática de los indios o indígenas vigente durante los ya casi V siglos de su vida en resistencia. Razón dada por el valor intrínseco a la vida de cada uno de esos pueblos, y maxime tratándose de los pueblos originarios de esta tierra que ahora habitamos

Los tojolabales son un pueblo de campesinos mayas en los Altos de Chiapas, que viven en la montaña — al igual que los otros grupos étnicos e indios, entre escondidos pero a la vez utilizados — en la región norte de Comitán, que es la ciudad más importante de la región fronteriza con Guatemala. Se encuentran ubicados, sobre todo, en los municipios de Las Margaritas y Altamirano — accidentados geográficamente — y muy poco comunicados la mayoría de ellos.

Lo que dice Jan de Vos, al principio de su vasta investigación sobre los lacandones, se puede aplicar perfectamente al caso de los tojolabales en relación a sus prácticas médicas hoy en día:

La aniquilación de los indios lacandones forma parte de un largo proceso de destrucción llevado a cabo por la llamada "civilización occidental" en contra de las culturas autóctonas de América. Este proceso se inició con la conquista de América por España y Portugal, y no ha llegado todavía a su término. Lo que pasaba con los lacandones en el siglo XVIII, ocurre hoy en día *mutatis mutandis* con otras comunidades indígenas de América, de México, de Chiapas. Ya no son los españoles a quienes podemos echar la culpa; somos nosotros mismos los culpables. Para la civilización occidental, violenta y opresora por naturaleza, las culturas indígenas siguen siendo un estorbo que debe ser eliminado... Y no existe ningún país de América en donde el indígena no sea explotado económicamente y oprimido socialmente por sus hermanos mestizos y blancos.(1)

### 2.1. Das lógicas en confrontación

En lo que respecta a este estudio, puedo decir que la aniquilación, por diversos medios, de las prácticas médicas de las culturas autóctonas, forma parte de ese "largo proceso de destrucción" en contra de las culturas autóctonas, "bautizadas" indígenas por parte de la llamada "civilización occidental": por los conquistadores.

El pensamiento de estos, es decir de los opresores, es el que dominó la vida social de nuestros países; este pensamiento — por demás utilitarista — no se limitó a un solo ámbito, sino que abarcó diversos aspectos que van desde la fuerza de trabajo humano hasta la ecología misma. Colón al externar su primer impresión sobre el "Nuevo Mundo"



describe un paraíso y, posteriormente, anota: "Yo digo que toda la Cristiandad podrá hacer negocios. En nombre de la Santísima Trinidad, se podrían enviar desde aquí tantos esclavos como palo de Brasil."<sup>(2)</sup>

Tras Colón — en el llamado siglo de la conquista — llegaron Cortés y Pizarro con multitudes de opresores que diseminaron la muerte rápida por estas tierras. Muerte bajo la espada, por epidemias y enfermedades víricas, por hambre, a consecuencia de trabajos forzados y peligrosos, en la bogueza o ahorcados. ¿Quiénes son y hasta qué momento de la historia llegan estos opresores? Aliviados en su conciencia porque llevan consigo el proyecto del "momento histórico", del "desarrollo", del "NUEVO ORDEN MUNDIAL", de "la cruz", estos opresores permanecen hasta hoy. Pareciera reproducirse por generación espontánea, enarbolando la misma lógica de dominio, control y algarabía por seguir descubriendo a cada momento un "nuevo mundo" por explotar, hacer negocios y esclavizar.

Esta lógica de los que se creen dueños, fundada en el acomodo y el lucro, entra en confrontación directa con la lógica — que identifica, que hace crecer y madurar — de los invadidos y oprimidos durante 500 años, de los que luchan por la vida desde el anonimato y lo cotidiano, de los que han resistido, de los que han sido exiliados, desarraigados y despojados de su propia tierra.

Es bajo el marco de esta última lógica, que el equipo Awijñé del Centro Cultural Mixe de San Juan Guichicovi, en Oaxaca, denuncia que

la aparición de los españoles en nuestro mundo indígena, significó una modificación brutal en nuestras concepciones del mundo y de la vida. Así el fenómeno que ellos llaman conquista, y que nosotros llamamos invasión, ha dado como resultado la destrucción casi total de nuestros valores, ideas y costumbres de nuestros antepasados. Hace 500 años empezamos a cargar con el nombre de indios, y nuestra vida se fue llenando de tristeza. Comienza entonces el atraso y la miseria del espíritu de nuestras naciones. Y ni con la independencia, ni con la revolución, cambiaron mucho las cosas para nosotros. Sin embargo, en todo este tiempo hemos podido conservar varios elementos importantes de nuestra herencia autóctona.<sup>(3)</sup>

Como precisa García de León, para las culturas en la región chiapaneca, la conservación de esos "elementos importantes" de su herencia y

el precio de su relativa independencia interna fue muchas veces alto, tanto como el excedente que estas comunidades tenían que pagar a sucesivos señores y grupos religiosos y militares. Pero el contorno eterno de sus lealtades familiares y territoriales, el usufructo colectivo de la tierra, su *ethos* comunitario, formaría después el enorme subsuelo casi superficial de esta comarca.<sup>(4)</sup>

2 BARR, H. "Las dos reformas del siglo XVI" *Justicia y Paz*, p. 77

3 I Foro Internacional sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indios *Justicia y Paz*, pp. 31-37

4 GARCÍA DE LEÓN, A. *Resistencia y Utopía* (Tomo 1) p. 26

Durante la conquista, y durante doscientos años, la elaborada religión de los sacerdotes indígenas fue totalmente desarticulada y perseguida tenazmente en sus más visibles manifestaciones: en su lugar se implantó el catolicismo. La religión popular antigua siguió sin embargo viva, amalgamándose lentamente con el cristianismo peninsular, reinterpretándose o reacomodándose comunidad por comunidad. Algunos santos católicos penetraron en las mitologías locales, prestaron su nombre a los antiguos héroes culturales, enmascararon sus hazañas o encubrieron sus viejas pugnas bajo los nuevos motivos que la intolerancia española aportaba. Moros, judíos, quimeras y lugares mitológicos de la imagen medieval aparecieron de pronto en los relatos recreados de antiguo por los indios...

Los hombres de maíz, los hombres verdaderos y únicos (los tojolabales), siguieron comunicándose con los dioses idos. En los tiempos arduos de la colonización española se les propició en escondrijos o grutas, se les veneró bajo la forma de santos sustitutos, en espacios y tiempos especiales que evocan las creaciones sucesivas del universo. Se acudió a su encuentro en cuevas, árboles, montañas y templos derruidos que hablan de su antigua presencia entre los hombres. Como dioses ubicuos corrían en la savia de los árboles, hablaban desde los troncos o se manifestaban en las raíces de las ceibas sagradas que sombreaban cada plaza...

Como "cristianos nuevos" eran victimados, perseguidos como falsos profetas mientras se acallaba su palabra y se quemaba su memoria escrita. Desde entonces la alegoría encubierta, la oración clandestina, la adivinanza, el lenguaje cifrado y la parábola se convierten en vehículos de una memoria dominada.(5)

Según la cosmovisión de los tojolabales, que muy rara y difícilmente comentan,

los primeros cuatro señores del cielo crearon el mar y la tierra, y decidieron también crear al hombre. El primero, hecho de barro, no pudo pasar la prueba del agua; el segundo, de madera, se deshizo con el fuego; el tercero fue hecho de oro, pero su corazón era duro y no agradeció a los dioses, sin embargo pudo vivir. Después, descontentos de sus obras anteriores, crearon al hombre recto, al verdadero, *tojol winik*, al de la palabra genuina y correcta, *tojol ab'al*. Este fue moldeado en masa de maíz y vivió de su cultivo sin aspirar a la acumulación ni a la codicia, obteniendo de la tierra lo estricto necesario. Un día, cuando ya habían aprendido los hombres de todas las cosas, "cuando sus palabras se llenaron de significado", se encontró frente a frente con el hombre de oro. Como éste no podía desplazarse fácilmente, pidió a los hombres de maíz que lo cargaran: era el ladino, el *kaxan*, el hombre rico cuyo peso tendrían que soportar de ahora en adelante.(6)

La situación de la sociedad tojolabal antes de la conquista es difícil de definir, pues se cuentan con muy pocos documentos que nos dan solamente algunas nociones, pero es presumible que su situación fuera muy similar a la de todos los pueblos de la región. La producción agrícola — maíz, frijol y chile — era de subsistencia con algún excedente para el tributo y el comercio, teniendo a la familia extensa como unidad básica de producción. Se realizaban algunos trabajos de manufactura como la cerámica y el hilado. Las mismas familias criaban guajolotes.

5 Ibid. pp. 31-34

6 Ibid. p. 34

Debido a los deseos de ampliar zonas de influencia por parte de algunos grupos, como los chiapa, los jacaltecos, los chujes y los aztecos, la guerra era una actividad que los absorbía. En el aspecto moral, era la misma comunidad la que sancionaba. En lo religioso, destacan dos aspectos: el calendario y el naturalismo.(7)

Durante todo el tiempo que va desde la conquista hasta ya entrado este siglo XX después de la lucha revolucionaria, la situación cambio mucho al introducirse modificaciones serias que trajeron consigo desorganización en las comunidades y, sobre todo, entrar en una situación de dominación y opresión que no difícilmente producía enajenación de los elementos propios de su cultura y su cosmovisión.

Después de la llegada de los conquistadores y de la imposición de su lógica sobre la de los naturales,

los misioneros habían realizado algunas conversiones pacíficas, como la de fray Pedro Lorenzo en Tila y Ocosingo o la de fray Tomás Casillas en la región zoque, y siguiendo la tradición latina y el patrón de la gramática castellana de Nebrija habían elaborado un conjunto importante de artes, gramáticas, confesionarios y doctrinas en casi todas las lenguas de Chiapas (zoque de Tecpatán y Quechula, tzotzil de Guardianías, Coronas y Zinacantán, chiapaneco, tzeltal de Copanahuastla, tojolab'al, náhuat-pipil del Soconusco, cholulí, etcétera), así como una cartilla de catequización infantil ideada por fray Tomás de la Torre (8)

Respecto del tojolab'al, conocido anteriormente como *chanabal* (9), los dos documentos más antiguos que se conocen — aparte de otros datos y anotaciones breves de los siglos XVI y XVII — (10) se ubican, uno en el tiempo de la colonia, a fines del siglo XVIII y el otro ya en la independencia, cuarenta y cuatro años posterior al primero.

El primer documento referido, titulado *Confesionario y Doctrina cristiana en lengua chanabal de Comitán y Tachinilla en las Chiapas*, fue escrito por fray Domingo Paz en 1775. El segundo documento, mucho más pequeño que el primero, fue titulado como *Confesionario para confesar a los yndios por su ydidioma. Sacado en lengua chanabal por Marcial Camposca para el uso del M.R.P. fray Benito Correa. En Comitán, a 16 de julio del año de 1819.* (11)

7 Cf. MARTÍNEZ, C. *Los Tojolab'ales*, p. 12

8 García de L. A. Op. cit. p. 52

9 A lo largo de la historia también se le han designado — obviamente desde la sociedad conquistadora o colonizadora — otros nombres al tojolab'al o, en su caso, a lenguas de la región sumamente parecidas como *chababal*, *chanabal*, *chanabal*, *chamabal*, *chamabal*, *chamabal*, *comitán*, *tojolab'al*, *comitán*, etc., y si aceptamos la hipótesis de G. Lenkersdorf — que en lo personal se me hace válida — sería ésta la lengua hablada por la etnia corch, reconocida desde la conquista de la región y el pueblo mismo de Comitán, de lo cual existen documentos que datan de 1557.

10 LENKERSDORF, G. *Los Legítimos Hombres* (Vol. IV), pp. 36-43

11 Cf. *Las lenguas del Chiapas colonial*, Mario Humberto Ruz Editor, pp. 9-26

La fuerza de trabajo y las unidades de producción ya tenían otro fin y se organizaban de otra manera; de una forma eminentemente alienada. Por lo que se refiere al régimen de propiedad, son pocos los documentos que hablan de algunas propiedades colectivas durante la Colonia,(12) como reducciones tojolabales independientes de las fincas. La situación de los tojolabales ciertamente fue muy particular dentro de la región chiapaneca, a diferencia de la situación vivida tanto por los tzotziles y por los tzeltales, a quienes no les fue muy complicado mantenerse dentro de algunas reducciones.

### 2.2. El tiempo de *El Baldío*

No es difícil pensar — además no se posee ningún documento en contra — que los tojolabales, desde el tiempo de los caudillos previos a la Independencia(13) y más en concreto desde *La Reforma*,(14) hasta nuestros días, con los actuales gobernadores finqueros-ganaderos, han estado bajo el dominio de los terratenientes, sujetos al yugo ideológico que fortalece el predominio del capital sobre el desarrollo equilibrado de los pueblos de la región y que da cohesión a los intereses mezquinos del grupo anquilosado en el poder, manifiesto incluso en teorías y preceptos o normas jurídicas.

Durante ese tiempo, la cadena de deudas escritas en los libros de cuentas de los que a la vez podían ser terrateniente-clérigo-mayordomo, era una carga para cada uno de los "baldianos" (peones) por supuestos préstamos, en las llamadas "tiendas de raya", por tributos y rentas. Semejantes en lo impagables y en la manera de contraerlas a la actual deuda exterior de nuestro país, estas podían alargarse hasta nuestros días, atando a las generaciones actuales y — antes que haber sido pagadas — seguramente comprometerían a cinco generaciones más.

En ese largo tiempo además, quedan "perfectamente" constituidos: el sistema de servidumbre agraria; el término "finca" de la región chiapaneca y centroamericana, sinónimo de la hacienda mexicana en la que los baldianos rentan tierra ajena para su cosecha y tienen la obligación de trabajar algunos días (1, 2 ó 3) para el *ajwalal* (patrón).

La memoria que conservan algunos ancianos de la región y que vivieron aquel tiempo del *baldío*, en el que tenían que pagar al amo por todo, es el de una opresión muy fuerte, en el que no recibían ningún beneficio, y permanecían en

12Cfr. Martínez L. Op. cit. p.13 y Leukersdorf Op. cit.p.13-102

13Cfr. García de L. Op. cit. p.99.

14Cfr. Martínez L. Op. cit. p.15

un sistema cuasi feudal al interior de la finca y de gran comercio hacia el exterior de la región (particularmente Tabasco, Campeche y Guatemala).(15)

La esencia fundamental del sistema se hallaba (y se halla allí donde persiste) en la relación de producción que se estableció entre propietarios y sujetos. Estos, peones acasillados y aparceros, pagan una renta fija en especie que fluctúa entre treinta por ciento y la mitad de la cosecha (de la tierra que cultivan en el interior del predio); además, una renta en trabajo cultivando las tierras del patrón tres días y en labores domésticas los domingos (lo que aún se llama *fajina*). Hay una división en tiempo y espacio entre el trabajo necesario (los tres días en "su" parcela) y el trabajo superfluo entregado al patrón.(16)

Este tiempo del *baldeo* ciertamente constituye para los tojolabales un tiempo en el que les quitaron buena parte de su conciencia histórica, muchos elementos propios de su cultura y hasta sus nombres y apellidos. Ahora, los comentarios de todos los tojolabales respecto de su pasado no van más allá de este tiempo y de los momentos en que tuvieron que luchar, incluso a favor del patrón, durante la "Revolución".

Otros elementos que los tojolabales perdieron y que los podemos encontrar en otros de los grupos mayances del Estado son sus oraciones rituales para su ciclo agrícola, muchas de sus fiestas de carnaval, buena parte de su música y sus ceremonias de cambio de poder.

### 2.3. La migración hacia la selva

Con la Reforma Agraria y, particularmente, durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, momento durante el cual se repartió la mayor cantidad de tierra, terminó este largo tiempo para muchos —entre ellos, los fundadores de Benito Juárez y Santa Rita— saliendo de las fincas para ir a ocupar "tierras nacionales".

Para otra significativa cantidad de tojolabales se ha venido acabando en las últimas décadas (setentas y ochentas) al fundar sus comunidades, principalmente en la zona de la selva, en un proceso que Martínez Lavín lo denomina "en forma de cascada", debido a que la colonización de la selva ha llevado un proceso paulatino según el nacimiento y desarrollo de nuevos centros de población o ejidos en un mismo sentido: de noroeste a sureste y de poniente a oriente; del lugar en que se ubicaban las fincas hacia la parte más baja y adentrada en la selva.

Ciertamente este proceso de colonización de la selva, ubicado principalmente en las cuencas de los ríos Euseba y Jatáté en el municipio de Las Margaritas, no fue simple y su realización requirió de hombres muy valerosos y decididos,

15Cfr. García de L. Op. cit. pp. 101-122

16Ibid. p. 121

resistentes a las inclemencias propias de la selva. Muchos de los que intentaron vivir en la selva fracasaron por imposibilidad física, temor o incluso por muerte.

Este proceso de migración ha traído consigo muchas modificaciones a los elementos propios de la cultura tojolabal, los cuales son mencionados por Martínez Lavín, a saber: contribuyó a la desaparición de la indumentaria tojolabal; en algunos sitios abatió el monolingüismo autóctono; colaboró levemente a la desacralización de su mundo propio; abrió nuevos canales a la penetración del sistema capitalista en la cultura tojolabal, lo que ahora vemos como causa de la transición en el consumo de sus prácticas médicas; provocó que en algunas zonas fueran menos rígidos los sistemas de control comunitario; debilitó las relaciones de parentesco; modificó casi siempre las relaciones de producción, haciendo que de una economía de autosubsistencia se pasara a una economía de mercado, principalmente por la producción del café, con la consiguiente injerencia del sistema de mercado capitalista. (17)

Ciertamente el proceso de migración y colonización de las llamadas "tierras nacionales" no es lo mismo para los tojolabales que para los otros pueblos de la región, como los tzeltales, tzotziles y ch'oles, al menos en esta región de Las Margaritas. Las Margaritas, Altamirano, Comitán e Independencia han sido las tierras propias de los tojolabales durante muchas décadas, a diferencia de los otros grupos.

La colonización de las tierras selváticas y montañosas por parte de los tojolabales, se da a partir, como mencionaba, de la terminación de *el baldío*, esto es cuando dejaron de ser mozos y de trabajar para un patrón. Ahora los tojolabales tienen de nuevo la posibilidad de constituirse y vivir en comunidad. Aunque el cambio no fue fácil, y menos colonizar la selva, de cualquier manera el cambio significa — en algún sentido — libertad.

Para los indígenas originarios de los Altos de Chiapas, particularmente de los municipios de San Juan Chamula, Huixtán, Tenejapa y San Cristóbal de las Casas, así como también para algunos de los tojolabales que ya vivían en ejidos en la región más alta del mismo municipio e, incluso, para algunos campesinos de otros estados de la República desposeídos de tierra, la migración hacia la selva se da a partir de la década de los sesenta.

Habitar estas tierras se presenta como una gran oportunidad para algunos campesinos desposeídos de tierra o para los campesinos poseedores de pocas hectáreas cuyo producto no satisface las necesidades de subsistencia familiar,

17Cfr. MARTINEZ, C. *Migración tojolabal y destribalización*.

debido a que las mejores tierras están acaparada por los grandes terratenientes o por los empresarios agrícolas; todo esto como consecuencia de la estructura agraria imperante en nuestro país, que afecta especialmente a los indígenas que viven en las zonas altas, frías y pedregosas, como los Altos de Chiapas.<sup>18</sup>

Es necesario apuntar, además, que estas migraciones siempre implican: nuevas condiciones de vida y de trabajo; desarraigo familiar y social; domesticación de un nuevo espacio natural y cultural; incorporación a un nuevo mercado de trabajo a partir de su actividad económica principal, como es en este caso la producción de café; nuevas relaciones con autoridades e instituciones públicas o privadas, como son: las agrarias, educativas, de salud, de crédito, de mercado, transporte, etc.; incluso relaciones nuevas con vecinos de comunidad y de otros ejidos.

Como es posible percatarse, para los tojolabales, particularmente los de la selva (sin excluir a los de las otras regiones), la historia no ha estado precisamente a su favor, sino que por el contrario, las situaciones que han tenido que enfrentar ha golpeado fuertemente a su cultura y su cosmovisión. Pese a ello, han podido conservar muchos de sus elementos propios a partir de una fuerte resistencia. Sus elementos de identidad, continuamente se han visto atacados y lo seguirán siendo, pero la misma confrontación ciertamente los ha ido fogueando.

<sup>18</sup>Cfr. Calvo, Gerza, Paz, Ruiz *Voces de la Historia*

### CAPITULO 3. REPRODUCCION SOCIAL EN EL CONTEXTO DE LAS COMUNIDADES TOJOLABALES DE LA SELVA

El campo propio en que se desarrollan y realizan las prácticas médicas, entra en el ámbito en que se produce y restablece la fuerza de trabajo, por lo cual resulta necesario hacer un esbozo que nos ayude a ubicarlas dentro de los procesos de reproducción social propios de los grupos.

Existen una serie de conceptos que pueden dar luz a la ubicación de la temática concerniente a los servicios médicos, como un referente para el acercamiento a dicha temática. A partir de ellos se puede hacer el intento de abordar la situación de vida: producción y reproducción de las comunidades tojolabales.

La categoría "reproducción social", noción importante en el sistema teórico de Marx y que ha sido utilizada por diversos autores, nos es de utilidad en tanto da cuenta de nuestro objeto de estudio, y de la posibilidad de entender el consumo de las prácticas médicas dentro del contexto propio de desarrollo de los campesinos, indígenas tojolabales de la selva, considerando sus aspectos económicos, políticos y culturales específicos.

Marx precisa que... el primer movimiento de una ciencia de la historia era la de reducir la continuidad de la historia, en la que se fundamenta la imposibilidad de "cortes" claros y constituir la historia como la ciencia de modos de producción discontinuos, como la ciencia de una variación... Así, el problema de la localización del objeto del cual la ciencia del modo de producción es ciencia no se plantea en el interior de la teoría misma: ella es sólo producción de modelos; se plantea en la frontera de la teoría o, más exactamente, obliga a suponer que la teoría tiene una frontera, en la que se encuentra un sujeto de conocimiento... Es preciso abandonar el análisis teórico y complementarlo por el análisis "empírico", es decir, por la designación de los objetos reales que obedecen efectivamente a las leyes enunciadas.(19)

Etienne Balibar anota también:

Si retomamos El Capital para tratar de leer una teoría del paso de un modo de producción a otro, encontramos primero un concepto que aparece como el concepto mismo de la continuidad histórica; el de reproducción. En efecto la teoría de la reproducción parece asegurar una triple conexión o una triple continuidad:

1) La conexión de los diferentes sujetos económicos, en este caso capitales individuales, que, en realidad, constituyen un único "entrelazamiento" o un único movimiento. El estudio de la reproducción del capital es el estudio de este entrelazamiento.

2) La conexión de los diferentes niveles de la estructura social, porque la reproducción implica la permanencia de las condiciones económicas del proceso de producción, especialmente de las condiciones jurídicas.



3) Por último, la reproducción asegura la propia continuidad sucesiva de la producción que está en la base de todo el resto. La producción no puede detenerse y su continuidad necesaria está inscrita en la identidad de los elementos, tal como salen de un proceso de producción para entrar a otro.(20)

"Se podría decir también que la pareja conceptual producción-reproducción contiene en Marx la definición de la estructura de la que se trata en el análisis de un modo de producción".(21) No es posible, pues, hacer una separación entre la producción y la reproducción; se mantienen mutuamente y su ligazón es irrompible, de modo que "en el plan que instituye un análisis de la reproducción, la producción no es producción de cosas, es producción y conservación de relaciones sociales".(22)

Marx — recuerda Balibar — escribe que "todo proceso de producción social es al mismo tiempo proceso de producción. Las condiciones de la producción son también las de la reproducción"; y son, al mismo tiempo, las que la reproducción reproduce: en este sentido, el "primer" proceso de producción es siempre ya proceso de producción.

El concepto de la reproducción no es así solamente el de la "consistencia" de la estructura, sino el de la determinación necesaria del movimiento de la producción por la permanencia de esta estructura; es el concepto de la permanencia de los elementos iniciales en el funcionamiento mismo del sistema.(23)

La reproducción biológica de un pueblo hace referencia a una serie de fundamentos naturales: la contextura física de los hombres mismos, las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las genealógicas, las oro-hicrográficas, las climáticas y las de cualquier otro tipo, son condiciones que determinan su desarrollo sucesivo y, en consecuencia, su reproducción social y cultural.(24)

Se tiene que considerar al ser humano en comunidad y determinar lo mejor posible el ámbito de su desarrollo, es decir, el contexto general en que se desenvuelve y en donde confluyen los elementos de desarrollo — bueno o malo, armonioso o en conflicto, libre o dominado — del sistema, considerado éste como proyecto histórico de los sujetos y en donde los hombres y las mujeres realizan sus relaciones y desarrollan su vida y sus prácticas sociales.

20 Ibid. pp.281-282

21 Ibid. pp.292-293

22 Ibid. pp.293-294

23 Ibid. pp.296

24 "FEUERBACH OPOSICION ENTRE LAS CONCEPCIONES MATERIALISTAS E IDEALISTAS" (¡ copiado de la biblioteca alemana) en Marx y Engels, *Obras Escogidas* Tomo I. C. Marx y F. Engels, cuando desarrollan las Premisas de las que arranca la concepción materialista de la historia

Para referirse a cualquiera practica social, se tienen que considerar aquellos fundamentos naturales y su realización histórica. Es decir, se trata del modo determinado de su actividad, del modo determinado de manifestar su vida: de su producción y su reproducción.

Es necesario, entonces, que se especifique con claridad la relación existente entre la estructura social y política y la producción; que se definan bien los individuos tal y como realmente son; es decir, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales e ideológicas, independientes de su voluntad (25)

### 3.1. Reproducción Social: Momentos Productivo y Reproductivo

"La reproducción social es la categoría que nos permite sistematizar el estudio de los condicionantes directos de la calidad de vida de los miembros de una cierta colectividad o de sus clases sociales".(26)

La reproducción social del hombre o reproducción del sujeto social tiene una diferencia con la cíclica reproducción natural de los animales y consiste en que posee, además de la dimensión natural (económica), una dimensión de realización del proyecto histórico del sujeto. Ya no se trata de reproducir a un sujeto que ya está definido sino realizar sus relaciones. El hombre ya no es un proto-sujeto, es un sujeto autárquico, político. Para cumplir estas dimensiones de la reproducción tiene que lograr producir objetos que sean finalidades, objetos prácticos al servicio de una finalidad por eso a la vez que productos, son bienes.(27)

Se necesita, pues, ubicar al hombre como ser social que necesita de relaciones para su producción y en consecuencia, para su reproducción; estas relaciones son transformadas según el grado de desarrollo histórico.

En las primeras etapas del desarrollo histórico el momento reproductivo fue predominante, y la realización del producto se sujetó a la reproducción del sujeto global, unitario. Este se producía en el consumo como sujeto social de consumo en sus dos dimensiones: económico (natural) y social (política)... No existía el interés privado... El momento productivo, subordinado, se divide en tres procesos: producción para el consumo, lo productivo propiamente dicho cuyos productos, más tarde, cuando el sujeto social se atomiza en productores privados servirá para generar productos como valor de cambio y un consumo mediado por la distribución; el trabajo inmediatamente realizado en el disfrute natural-económica y, político-social; y, producción de mercancías para el intercambio y relaciones indirectas de la naturaleza y el depósito de contaminantes y detritus (o desechos).(28)

25 Ibid. cuando se refieren a la Etapa de la concepción materialista de la historia. El ser social y la conciencia social

26 BRENELI, Jaime "La Reproducción Social y el Proceso Epidemiológico" Epidemiología, Economía, Medicina y Política, p. 183

27 Ibid. p.188

28 Ibid. p.191

Posteriormente se fueron generando cambios durante el desarrollo y, así, se marcó la diferencia primordial:

en los inicios de la historia social, en la relación dialéctica entre consumo y producción, o sea entre las demandas de consumo surgidas en la estructura y la generación de productos/bienes el momento determinante era el consumo... Pero ocurrieron cambios históricos que determinaron la aparición de las etapas en las que el momento productivo pasó a ser hegemónico.(29)

#### El sujeto social

produce una mercancía que es su propia fuerza de trabajo (y lo hace en las dimensiones del consumo simple o ampliado que se establece en el espacio de la vivienda, de la recreación, de los servicios, del reposo, etc.) y la lleva a la circulación. De acuerdo a leyes económicas, esa mercancía tiene un determinado valor que es el valor del conjunto de medios de subsistencia que se requieren para la reproducción de la fuerza de trabajo. Valor que expresa una necesidad mercantil y no la necesidad integral de una reproducción social inscrita en un trance de perfeccionamiento.(30)

Encontramos, ya con mucha claridad, la fuerte determinación del momento productivo para con el momento reproductivo; todo el consumo del sujeto social es para generar fuerza de trabajo al servicio de las necesidades mercantiles.

Este es el caso de los tojolabales de la selva que, dentro del ámbito del consumo, sigue produciendo su propia fuerza de trabajo encaminada a satisfacer las demandas de la producción de su mercancía. Esta es en síntesis la reproducción del sujeto social en función de la reproducción social.

En relación al proceso productivo encontramos que la producción se encuentra en relación general con la distribución, el cambio y el consumo.

"La idea que se presenta por sí, es ésta: en la producción, los miembros de la sociedad se apropian los productos de la naturaleza para las necesidades humanas; la distribución determina la proporción en que los individuos participan en esta producción; el cambio le trae los productos particulares en los cuales quiere convertir el *quantum* que le ha correspondido por la distribución; finalmente en el consumo los productos se convierten en objetos de disfrute, de apropiación individual. La producción facilita los objetos que responden a las necesidades; la distribución los reparte según las leyes sociales; el cambio reparte de nuevo lo que ya está distribuido según la necesidad individual y finalmente, en el

29 Ibid. p.193

30 Ibid. p.198

consumo, el producto desaparece del movimiento social, se convierte directamente en objeto y servidor de las necesidades individuales y las satisface con el disfrute... En la producción el sujeto se objetiva; en el - consumo - el objeto se subjetiva".(31)

El resultado a que llegamos - declara Marx - no es que la producción, la distribución, el cambio y el consumo, son idénticos, sino que todos ellos son miembros de una totalidad, diferencias en una unidad. La producción abarca tanto a sí misma y supera en la determinación antitética de la producción, como el resto de los momentos.(32)

En lo concreto clasifica Breilh a la producción de la siguiente manera:

- Trabajo productivo: Proceso valorizador del valor que se efectúa por consumo de trabajo que al desgastarse se objetiva, agregándose al objeto de producción que va a circular. Posee valores de cambio. Tiene las siguientes variantes:

Extensivo: prolongación absoluta de la jornada laboral;

Intensivo: Densificación del trabajo.

Dependiente: Desgaste de acuerdo a tiempos y ritmos impuestos.

Mixto: Combina las anteriores.

- Trabajo improductivo: cuyo producto es automáticamente realizado en el disfrute o se materializa antes de disfrutarse pero no circula. Posee valor de uso y no de cambio. Se divide en natural-económico: trabajo gastado en la preparación de alimentos de la vivienda, puericultura y otras formas de producción doméstica y recreativa y trabajo político-social: trabajo empleado en la formación política, organización y movilización.(33)

El consumo, por su parte, "es la producción del sujeto a partir de bienes o valores de uso mediados por la producción... Unos se obtienen en la esfera de la circulación y otros provienen de la naturaleza como bienes natural-sociales. Igualmente, el bien político que comparte el sujeto individual cuando se organiza. Se reproduce un sistema de capacidad de asimilación de valores de uso y rechazo de contravalores". (34)

El mismo Breilh, habla de dos formas de consumo:

- Natural-Económica. Con tres tipos:

Restauración simple: reponer condiciones en igual magnitud que lo desgastado en jornada anterior.

Perfeccionamiento cualitativo: permite mejorar cualitativamente condiciones de consumo. i.e. capacidad técnica, nivel de instrucción, etc. Se realizan en el nivel de las "clases en sí" y en el individuo.

31 MARX, C. "Introducción General a la Crítica de la Economía Política" Contribución a la Crítica de la Economía Política. Introducción General a la Crítica de la Economía Política p.259

32Ibid. p.267

33Breilh, Op. cit. p.213

34BREILH, J. "La reproducción Social y el Proceso Epistemológico" Epidemiología, Economía, Medicina y Política, p. 211

Perfeccionamiento cuantitativo: permite mejorar cuantitativamente de condiciones de consumo.

— Política (Organizacional o Institucional) Se realiza a nivel de "clase para sí". Tiene dos dimensiones: la organizativa y la de incremento de conciencia sobre la realidad y posibilidad de cambio.(35)

Entre las comunidades tojolabales de la selva, el consumo también se da en ambas formas y con los distintos tipos para distintas personas o familias, de cualquier manera es necesario vislumbrar con claridad cual es el verdadero grado de reproducción y consumo de bienes y/o servicios.

Existen dos grandes mediciones acerca del consumo: la que se refiere a la distribución en tiempo de jornada (jornada de trabajo necesaria y excedente y jornada de reposición vital, física, cultural, política); y la que enfoca el valor, cantidad y calidad de los medios de subsistencia.(36)

Consumo familiar y social, movimiento monetario y organización social-política comunitaria presentan la panorámica de el momento reproductivo tojolabal.

Es, precisamente, dentro del momento reproductivo donde encontramos las acciones tendientes a la "reposición vital física, cultural, política"; dentro de todos estos campos se encuentran las prácticas pertinentes, consecuentes para su atención y satisfacción.

### 3.2. El concepto de CAMPESINO

Puesto que el sujeto histórico sobre el que se realiza la investigación es el campesino indígena, se hace necesario hacer una conceptualización breve de éste.

En lo que refiere a lo campesino, han sido diversos autores quienes han abordado el tema desde diversas perspectivas y con distintos intereses; mas, en cuanto a su definición, existe acuerdo sobre sus elementos constitutivos principales.

Tanto Arturo Warman como Héctor Díaz-Polanco, enumeran algunas características, con las que se puede concluir que al hacer referencia al campesino se hace alusión a un segmento o sector social que mediante su relación con la tierra, tiene la intención de subsistir sin pretender acumular riqueza, lo que no excluye la ocupación en otra actividad productiva complementaria. Su "tecnología" o su "empresa", se fundamenta en la explotación de su propia fuerza de

35Ibid.

36Ibid. p. 212

trabajo y la de su familia. Todo el excedente que pueda realizarse es transferido a otros sectores de la sociedad, con quienes se encuentra en una relación de subordinación; estos otros sectores, que extraen su excedente, descansan en lés campesinos, con lo cual mantienen su condición de dominadores.(37)

Díaz-Polanco, de acuerdo con otros autores, considera a "lo campesino" — en tanto que sector — como secundario, debido a su relación estructural con otro sector mayor. De aquí que lo considere como un "modo de producción secundario y subordinado" y tratando de ubicarlo, comenta: "se pueden sintetizar dos rasgos fundamentales del sistema campesino en general, como objeto abstracto: a) que éste supone el predominio numérico de la población rural sobre la población urbana; y b) que una parte predominante del producto agrícola ha de ser consumido directamente por sus productores campesinos".(38)

Warman habla en términos de dependencia de "un complejo social más poderoso que lo priva sistemáticamente de todo su excedente productivo en beneficio de otros segmentos".(39)

Quizá — anota Díaz-Polanco — se puede caracterizar precisamente la naturaleza de la forma campesina y de su nexo con la sociedad total en las diversas formaciones sociales, no tanto por el modo particular de producir con sistemas e instrumentos determinados, como por la manera en que la sociedad mayor extrae — sus — excedentes a los campesinos para financiar su propio funcionamiento.(40)

Por lo que toca a esto, Bartra comenta algunos modos respecto de esta situación del campesino, cuando dice:

Existen también muchísimos pequeños agricultores campesinos que cultivan productos de exportación, pero cuando esto sucede son las empresas agroindustriales o agrocomerciales, que refaccionan, compran y procesan su producción, quienes controlan de hecho estas ramas de la agricultura, mientras que el campesino obtiene del comprador apenas lo necesario para subsistir y seguir produciendo. Tal es el caso de los pequeños y medianos productores de café... no faltan — además — explotadores y especuladores de toda laya que se enriquecen a la sombra de esta situación sin ser ni agricultores capitalistas ni grandes empresarios agroindustriales o agrocomerciales: acaparadores y usureros locales que acumulan vendiendo caro y comprando barato".(41) [precisando y masificando en boga la llamada Ley de San Gervasio para los campesinos que compran caro y venden barato]

En lo que atañe a las relaciones de esta forma campesina con la sociedad global, en cuanto a lo político, se presenta un desequilibrio siempre patente. Al respecto, el mismo Díaz-Polanco dice que "están definidas en el ámbito político

37 Cfr. Warman *Ensayos sobre el campesino en México* pp.116-129 y Díaz-Polanco, *Teoría marxista de la economía campesina* p.140

38 Díaz-Polanco, *Op.cit.*, 86

39 Warman, *Op.cit.*, 117

40 Díaz-Polanco, *Op.cit.*, 82

41 BARTRA, A. *Apuntes Sobre la Cuestión Campesina* p.26

por el sello que le imprime la condición de dependencia... La sociedad global, en efecto, deja sentir su peso, su influencia tremenda sobre la forma campesina en el nivel político. Tal poder se manifiesta en las formas de decisiones: en general, éstas no se toman por acuerdos equilibrados entre ambas partes, sino casi siempre, por unilateral voluntad de la sociedad global".(42)

No sólo en lo referente a la dependencia y al sometimiento nos encontramos con el aspecto político; también se encuentra sometido a las ideas "religiosas, filosóficas, las ideas científicas; asimismo penetran en la forma campesina los usos tecnológicos".(43)

Coinciden diversos autores como A. Bartra, Díaz-Polanco, Sánchez Burgos y Warman, al decir que la existencia del campesinado en nuestro contexto capitalista dependiente, no es sino obra del mismo sistema que, antes de querer desaparecerlo, lo reproduce, dejándolo en posesión de la tierra para que produzcan mercancías baratas, se les pueda extraer su excedente y reproduzcan la fuerza de trabajo.(44)

### 3.3. El Campesino INDIGENA

Hacer referencia al campesinado indígena o indio nos lleva a considerar los elementos distintivos o característicos de éste o éstos grupos sociales en relación al campesino simple y llanamente dicho. De entrada, se advierte una diferencia en cuanto a que este último es parte integral, aunque subordinada, de la cultura dominante. Los grupos indígenas – o mejor llamados, en cuanto a sus características diferenciales, grupos étnicos – representan colectividades con cultura distinta a la de los grupos dominantes.

Esta cuestión ya ha sido abordado por diversos autores. Valga recordar el primer capítulo del libro *Los Indios en las Clases Sociales de México*, de los maestros Pozas(45), donde se menciona algunos "Conceptos Generales Sobre el Indio". Varias de esas posturas son las que siguen presentes en la actualidad, incluso de manera reforzada, al haber sur-

42Díaz-Polanco, Op.cit., 97

43Ibid., pp.98-99

44Cfr. Bartra, Op.cit., *La Exploatación del Trabajo Campesino por el Capital y El Comportamiento Económico de la Producción Campesina*; Díaz-Polanco, Op.cit., SÁNCHEZ BURGOS, Guadalupe. *La región fundamental de Economía Campesina en México* y Warman, Op.cit., *Los Campesinos, Hijos Primitivos del Régimen*

45POZAS, R. e HIRCASTAS, I. *Los Indios en las clases sociales de México*

gido la propuesta presidencial de reforma constitucional para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas.<sup>46)</sup>

Ciertamente, remitirse al campesino indígena no es hacer referencia a grupos sociales con "ciertas" reminiscencias del pasado, sino a grupos poseedores de un legado cultural y social sumamente rico. Se tiene que anotar — aunque sea marginalmente — y por qué no decirlo, que las generaciones actuales son las herederas de una situación económica de explotación, que las mantienen en un continuo estado de dominación, dentro de los escalones más bajos de la estratificación social nacional.

Valores, lenguas, pensamientos, costumbres, fiestas, historia, recursos territoriales, formas de gobierno, prácticas médicas, cosmovisiones son elementos de su identidad, de su ser propio. Esto es, pues, la médula: su identificación como parte de un grupo, el cual es parte de su ser propio. Un indígena nunca se define a sí mismo como un ser individual sino como un ser esencialmente comunitario; mas las características de la comunitariedad tienen muy diversos matices de manifestación, tanto al interior como hacia el exterior, aunque algunos vean estas manifestaciones y las definan siempre con rasgos negativos de aferramiento, inconsciencia, resistencia a la integración, etc.

Junto a todos estos elementos característicos de su identidad, que entran en confrontación con los de la cultura y el proyecto dominador y hegemónico de la sociedad mayor o global, aunados a su propia situación, generalmente de campesinos, los indígenas han permanecido en una situación de total subordinación y dominio que (no difícilmente) han introyectado, pero que también ha traído consigo mayor identificación entre ellos mismos.

En lo que concierne a los tojolabales encontramos estos rasgos propios de los grupos étnicos, como uno de los elementos fortalecedores de su propia identidad histórica y cultural, aunque tristemente se constate que en varias de sus comunidades el idioma se comienza a perder, las fiestas y algunas costumbres tradicionales de celebración se han dejado de lado, el conocimiento de su propia historia es demasiado pobre y sus prácticas médicas se están perdiendo.

De cualquier manera ciertos valores: identificación entre ellos mismos y otros grupos en tanto que pobres, sentido comunitario, capacidad de ayuda mutua, reflexión y solución conjunta de problemas, así como cosmovisión, pensamien-

<sup>46)</sup> El documento presidencial es la "Iniciativa de decreto que adiciona el artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos para el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas", firmada en el Palacio Nacional el 7 de diciembre de 1990 por el Presidente Carlos Salinas de Gortari, para adicionar un primer párrafo al artículo, recorriendo en su orden los actuales párrafos



tos y lo que se conserva de su historia, su idioma, sus recursos naturales, su práctica médica, su práctica religiosa comunitaria, etc., siguen siendo parte de su propio ser.

En cuanto a su lugar en relación con la sociedad mayor y dominante es ciertamente de subordinación, de pérdida de todo excedente de producción, de subordinación en el comercio y en el establecimiento de los precios de sus productos, así como utilización de recursos tecnológicos muy simples y condiciones de producciones deplorables. De hecho la forma de producir es eminentemente anticológica y está colaborando con el deterioro de la selva.

Más, ciertamente, dicho modo (forma) de vida al interior de estas comunidades es el ámbito en el que se están reproduciendo. Su producción está enmarcada en un ámbito mayor al de sus propias comunidades; llega, incluso, a niveles internacionales en tanto que su producción está destinada a la exportación y las condiciones de su mercado son dadas a ese mismo nivel.

Esta producción está condicionando o determinando su reproducción, y esta última está reproduciendo tales condiciones de producción; en este sentido, una y otra se están produciendo y reproduciendo, generando continuamente, en estas comunidades, las condiciones propias para seguir siendo siempre "pobres productores pobres".

### 3.4. Momento Productivo en las comunidades tojolabales de la selva

El caso de las comunidades tojolabales es un caso en el que se presenta el trabajo productivo mixto: los campesinos trabajan, incluso más de doce horas, en ciertas épocas de la producción tiene que trabajar toda la familia a un ritmo sumamente intenso y, aunque no de manera directa, pero la necesidad de venta en condiciones definidas y preestablecidas les marca los ritmos de su trabajo.

Fuerza de trabajo, organización del trabajo, producción, actividades productivas, medios de producción y destino de la producción se conjugan en una sola realidad en las comunidades tojolabales de la selva, creando todas ellas lo que constituye el momento productivo tojolabal que media al consumo y condiciona la reproducción.

#### 3.4.1. Fuerza de trabajo.

3.4.1.1. Unidad de producción. - La principal unidad de producción que encontramos en los ejidos observados durante la investigación es la familia nuclear. Tanto los hombres como las mujeres participan en las actividades productivas. Los niños van a trabajar con los padres y hermanos mayores desde temprana edad; a los seis años empiezan a trabajar con machete en las tareas "fáciles", como rozar el cafetal y la milpa, limpiar el solar y cortar frijol y café; a los

diez o doce años participan, casi por completo, en el trabajo de la familia y a los catorce años ya se insertan como adultos en el trabajo productivo.

Las niñas -- al igual que los varones -- también comienzan desde temprana edad a salir con sus mayores; los trabajos productivos propiamente dichos los inician entre los siete y ocho años en el corte de café y a los nueve o diez años en la milpa.

En Benito Juárez, hombres y mujeres -- a los doce años -- asumen compromisos formales de trabajo, mientras en Santa Rita comienzan a los diez.

Aparte, se da el trabajo de familia extensa en que se juntan hermanos o primos para realizar alguna faena. En el caso de Benito Juárez hay cinco personas que aglutinan a su familia extensa en los trabajos del café, la milpa, el potrero y el frijol. En Santa Rita solamente hay una persona.

Otro tipo de trabajo es el mancomunado, en el que participan todos los hombres de la comunidad para beneficio de la misma. Son generalmente esporádicos, pero en fechas ya establecidas, en la reunión ejidal de fin de mes; estos trabajos son obligatorios y se sanciona con multa a al que no participa. Para los hombres de Benito Juárez, la incorporación formal a estos trabajos es a la edad de 15 años y para los de Santa Rita a los 14.

Finalmente encontramos también los trabajos que ellos llaman colectivos. En ambas comunidades, las personas que pertenecen a la religión católica tienen trabajos de participación y beneficio común, algunos de ellos realizados por las mujeres y otros por los hombres.

**3.4.1.2. Fuerza de trabajo remunerada.** - Generalmente cada quien trabaja su propio terreno (milpa y cafetal), mas en algunos casos -- que son pocos -- se vende o contrata fuerza de trabajo; este hecho se da en casos de extrema necesidad económica o de alimentos.

Cuando se contrata trabajo, se paga (de mediados del 88 hasta febrero del 90) a razón de 5 mil pesos el día (de 6 a 14 hrs.) o con maíz. Estos pagos se hacen de inmediato (mano-vuelta).

Otra forma de pago se da en la limpia del cafetal, que se realiza en aproximadamente 6 días y se paga a razón de 50 ó 60 mil pesos por hectárea; o en el trabajo realizado en el potrero, durante tres días a 30 mil pesos.

Tanto en Benito Juárez como en Santa Rita, solamente son unas 6 personas las que trabajan por conseguir una remuneración, siempre dentro de sus propias comunidades y generalmente entre los meses de mayo y enero. En Benito Juárez son — por lo general — 4 personas las que pagan gente que llega del ejido Balboa, regularmente durante la época del corte de café; en Santa Rita una persona contrata a gente de Diez de Abril y de San Francisco, pagando a 20 manos el día.<sup>(47)</sup> Pero de estas comunidades, nadie sale a trabajar fuera.

### 3.4.2. Organización del trabajo.

3.4.2.1. *División social del trabajo.* - FAMILIAR: En estas comunidades, todos son campesinos ejidatarios y viven del trabajo en sus parcelas. El tipo de trabajo más común es el de la familia nuclear. Padres e hijos participan en todos los trabajos cotidianos. Las mujeres cargan agua y leña, realizan los trabajos de la casa, se encargan de los alimentos y también participan en la producción agrícola, mientras los hombres cotidianamente se encargan del ciclo productivo.

Además, tienen trabajos en los cuales participa la familia extensa: padres e hijos casados marcan ganado y, en ocasiones, realizan juntos actividades productivas, ganadera en particular, aunque — como ya lo mencionamos — también agrícolas.

El trabajo de la familia puede comenzar desde las tres de la mañana para las mujeres, en la temporada de corte de café, ya que tienen que preparar el bastimento de toda la familia, que laborará hasta las cinco o seis de la tarde. Las mujeres a los tres o cuatro años degranran la mazorca y barren la casa; a los cinco trasladan agua y leña, a los seis muelen maíz y lavan ropa; a los 7 "tortean" (hacen las tortillas) y además se comienzan a incorporar a los trabajos productivos. Los hombres realizan el trabajo ya especificado.

MANCOMUNAL: Existen también trabajos comunitarios, en que participan todos los hombres adultos, para beneficio de la comunidad: limpiar el solar de la escuela y de la casa ejidal, limpiar calles, caminos y brechas<sup>(48)</sup>, así como la pista de avioneta y el panteón; arregiar la cancha deportiva (de basketbol) y las hamacas<sup>(49)</sup>, levantar cercos, construir casas (escuela, casa ejidal, casa de salud), y alguna otra cosa esporádica. Estos trabajos son acordados desde la junta mensual del ejido en la que participan todos los hombres; por ello, si alguien no asiste al trabajo se le cobra multa.

<sup>47</sup> 100 mazorcas o un cuarto de zote, el zote son 400 mazorcas

<sup>48</sup> Así se denominan a los límites con otros ejidos

<sup>49</sup> Las hamacas son puentes colgantes sobre los ríos de madera o palitos amarrados con alambre de púas

OTROS: Además, existen algunos trabajos colectivos solidarios, impulsados por el mismo ejido, por los maestros de la escuela o por la organización religiosa, dichos trabajos son de participación y beneficio común. Algunos de ellos se realizan por iniciativa de las mujeres y otros de los hombres. Cuando alguna de las mujeres se enferma y no puede realizar su trabajo familiar, las demás lo hacen de manera organizada.

En Benito Juárez los hombres trabajan lo que llaman "parcela escolar", que es un terreno de 5 hectáreas de café con 5 mil matas; las ganancias que genera esta parcela escolar quedan: una mitad para el servicio de la escuela y los maestros y la otra pasa al servicio del ejido.

De esta misma manera, según la religión de cada uno, se organizan los grupos para construir sus casas. Aparte, los católicos: tienen 7 hectáreas de milpa y otras tantas de zacate para el ganado, mientras las mujeres de esta religión trabajan una hortaliza. Finalmente, los que participaban en la Unión de Ejidos de la Selva, tienen una Conasupo.

En Santa Rita todo el ejido tiene 5 mil matas de café. Los católicos tienen dos y media hectáreas de milpa, que producen, aproximadamente, 80 zontes de maíz -- después de dar, de la cosecha, un poco a quien no tiene, el resto lo venden a un precio favorable: 10 mil pesos el zonte al interior de la comunidad y 20 mil a los de otras comunidades, no obstante su precio normal es de 25 mil pesos el zonte --. Las mujeres católicas, por su parte, atienden una hortaliza y un arrozal en común.

3.4.2.2. *Jornada de trabajo* - La jornada de trabajo en estas comunidades varía según la época del año, de acuerdo al trabajo que se esté realizando. El trabajo puede ser desde 8 hasta 14 horas, particularmente en la época de corte del café, cuando participa toda la familia; en ocasiones, durante los 7 días de la semana, aunque -- por lo general -- son jornadas que duran hasta los sábados al medio día (una o dos de la tarde).

Durante la época del corte de café, los hombres trabajan de 5 a 18 hrs.; en la cuareama<sup>(50)</sup> dejan de trabajar a la una de la tarde, debido al fuerte calor. Las mujeres, por su parte, durante ese tiempo y la temporada de corte de café, comiezan a trabajar a las 3 de la mañana, durante el resto del año a las cuatro y media de la mañana.

<sup>(50)</sup>Al tiempo de secas que comprende los meses de marzo y abril, e incluso parte de mayo, se le denomina cuareama debido a que coincide con el tiempo marcado en el calendario religioso previo a la Semana Santa

### 3.4.3. Producción.

3.4.3.1. *Agrícola*- Dentro de las actividades agrícolas encontramos unas dirigidas al consumo familiar y otras al comercio. Dentro de las primeras, las principales son la producción de maíz y frijol, bases de su alimentación, y la producción de caña de azúcar como complemento, así como también de calabaza, pepitorio<sup>51</sup>, camote y ajopuerro.

Respecto al maíz y el frijol en lo particular, la tierra selvática de clima tropical lluvioso los es generalmente gratificante, con la salvedad de que — como su siembra siempre es calculada de acuerdo al consumo familiar — si se atrasa mucho la época de lluvias, si llueve en exceso o si hay vientos fuertes, como en 1988, la cosecha se ve afectada y con ella el consumo, la economía y la salud.

Además, las familias obtienen otros productos que complementan la dieta diaria, aunque no son cultivados de manera generalizada; algunas personas los producen y otras no. Dichos productos son: plátano (distintas variedades), naranja, limón, lima, cacao, aguacate, jocote, sidra, guanábana, guayaba, nispero, mamey, piña, chile, yuca, tomate, *kuir* (hoja similar a la espínaca), mostaza, chayote, xizote, tabaco, té de limón, yerbabuena, hinojo, ruda, orégano, epazote; además, cultivan algunas verduras y legumbres propias, tales como: repollo (parecida a la col), lechuga, zanahoria, rábano, cebolla y ajo. Finalmente, algunos pocos comienzan a sembrar arroz.

De las actividades agrícolas que realizan, la única dedicada eminentemente al comercio es la producción de café; la venta de este producto les permite adquirir el sustento económico monetario familiar.

El trabajo que demanda la producción de café tiene que ser constante, durante todo el año, sin importar las condiciones climatológicas. (Más adelante se detallará su proceso de producción).

3.4.3.2. *Ganadera*- En esta rama la principal producción es de ganado vacuno y, en menor grado, porcino. Tradicionalmente, las comunidades tojolabales se dedicaban a la crianza de cerdos; en la actualidad, debido a las condiciones antihigiénicas de su producción — causa de muchas enfermedades — y la necesidad de dedicarse a la producción de café, así como por la escasez de maíz, se han dejado de producir y solamente algunos los crían para el consumo familiar.

<sup>51</sup> El pepitorio es una especie de calabaza con muchas pepitas

Ahora, la mayoría de las personas tienen ganado vacuno en potreros trabajados por varias familias. Por lo regular tienen alrededor de cinco cabezas, son pocos los que poseen 10 o más.

Aparte, los habitantes de estas comunidades, tienen gallinas y guajolotes que crían en el solar de la casa y cuyo cuidado les corresponde a las hijas. Además, algunos crían patos.

3.4.3.3. Manufacturera.- Hablamos de manufactura porque la gente de esta zona no produce ningún tipo de artesanías para el comercio, pero sí una serie de artículos de uso familiar como son: canastos, redes, ollas, comales, mesas, sillas, *taxpar*, *mecapal* (uso de iste y otro de cacro) y batzas.

Para el canasto se usa *ayéno'oh* o *oh'tó'*; para la red: *oh'ij*(52) o *aylon* que compran en la cabecera municipal; y para las ollas y los comales se ocupa barro que hacen con una piedra llamada *b'ax*. Son particularmente algunas personas de Santa Rita quienes se dedican a la producción de estas manufacturas; muy rara vez salen a venderías en las comunidades aledañas.

#### 3.4.4. Actividades productivas.

3.4.4.1. Agrícolas.- MAIZ: Esta actividad de producción del maíz, se inicia generalmente — salvo excepciones — con la roza-quema, debido a que anteriormente los árboles grandes han sido talados. Consiste en rozar los acabuales(53) y quemarlos con el objeto de calentar la tierra y abonarla con la ceniza.

Este trabajo se realiza a finales del mes de marzo y principios del mes de abril, época en que no llueve nada y permite que lo rozado se seque de inmediato. Así se puede quemar más fácilmente. Al terminar la roza y durante la quema, casi siempre hacia el día 20 de abril, toda la comunidad esta pendiente del fuego y el viento, a fin de que no se vaya a producir un incendio.

Después de la quema — cuando el terreno se ha enfriado lo suficiente — se procede a sembrar durante el mes de mayo. Algunos esperan la primera lluvia, otros no. La cantidad de siembra, repito, depende de la cantidad de personas que integran la familia que ha de alimentarse de la cosecha.

52 Estos nombres son de diversas bejuco que se dan en la región

53 Los acabuales son los terrenos que fueron ya sembrados y cosechados — 3 ó más años antes —, en los que ya creció la vegetación silvestre a base de arbustos y árboles de madera muy corrientes

Actualmente en Benito Juárez ha habido una serie de cambios en la manera de sembrar el maíz, mientras en Santa Rita se mantiene la siembra de un almud (4 cuartillas) en una hectárea por ductio, lo que representa de 8 a 10 granos cada brazada y una cosecha de 30 zontes. Por su parte, algunos en Benito Juárez han comenzado a sembrar de 3 a 4 granos cada vara (80 cms.), lo que hace que ocupe exclusivamente media hectárea y medio almud para obtener la misma cosecha de 30 zontes.

Entre la siembra y la cosecha es necesario limpiar la milpa varias veces. La limpia consiste en cortar todas las yerbas que aparecen junto al maíz y que le impiden un buen desarrollo. La primera limpia se hace al mes de haber sembrado.

Antes de la cosecha se realiza la dobla del maíz, cuando la milpa ya está madura, con el objeto de que no se pudra el grano. Esto sucede a fines de julio y durante el mes de agosto. Al terminar la dobla se construyen los "ranchos".(54)

La tapizza (cosecha) es un trabajo que dura cerca de 6 días por hectárea con la participación de los mayores. Esta se realiza durante el mes de septiembre.

FRUJOL: Este trabajo se realiza al tiempo que se desarrolla el de la milpa. El frijol se siembra en mayo. Es de dos tipos: uno de "mata" y otro de "enredo"; este último requiere de algunas varas (de más o menos un metro y medio de altura) para que en él se enrede la planta. Las varas se colocan al momento de la siembra. En esta actividad productiva, también se requiere la limpia y después, en el mes de agosto, se corta, contando con el de toda la familia, incluso los niños.

Cuando se ha cortado el frijol, de inmediato se aseca para que se seque; cuando ya está bien seco se "maja".(55) Para su consumo, casi siempre siembran 2 cuartillas en media hectárea para poder cosechar 1 ó 2 bultos de pergamino.(56) Si falta un poco, vuelven a sembrar en diciembre para cosechar en marzo.

CAFE: El ciclo de trabajo de este producto comienza a finales del mes de enero o en febrero, con la limpia del cafetal; en esos mismos meses se desembran los cafetales, produciendo los árboles grandes que están dando sombra a las

54 Pequeñas trojes construidas dentro de la milpa para almacenar el maíz después de la tapizza

55 Operación consistente en meter las vainas de frijol en costales y golpearlos, para que las semillas se desprendan de la vaina y puedan peregrinar

56 Cada bulto de pergamino pesa aproximadamente 20 Kgs.

tas de café; además, se podan los arbustos y se deshijan para facilitar un mayor crecimiento y una mejor producción de las matas principales.

La limpieza del café debe ser frecuente, aproximadamente cada dos meses. Cuando alguien va a fertilizar su cafetal (que son los menos), lo hace en el mes de junio. En julio se vuelven a cortar los retoños para que no le quiten fuerza al fruto. A finales de agosto se realiza la primera pepena del café que empieza a colorarse.

En el mes de septiembre toda la familia se dedica a trabajar en el primer corte fuerte; a principios de octubre se limpia el cafetal, para que a finales del mes y durante los meses de noviembre y diciembre e, incluso, en ocasiones hasta principios de enero, toda la familia despliegue un esfuerzo arduo en en el corte.

Diariamente, después de cada corte, es necesario despulpar el café (separar la semilla de la cascara) de inmediato; después las mujeres lo lavan para terminar de quitarle las cáscaras, ramas y hojas pequeñas que lo puedan humedecer y, finalmente, extenderlo en un piso de cemento o — como la mayoría — en secadoras de madera, para su secado mediante su movimiento frecuente de manera que quede perfectamente bien seco. Si algún paso de estos se atrasa, el café queda húmedo y se pudre o, en su defecto, al momento de su venta disminuye considerablemente el precio por la humedad.

Cabe mencionar que, generalmente, los cafetales se encuentran bastante retirados del poblado, en lugares altos, sombreados y húmedos, y que se traslada el café, por lo regular, con *kaxpat* o *mecapal*.

Durante los meses de marzo y abril se realizan las ventas pues durante ese tiempo no llueve y los caminos están secos, en el caso de sacarlos por tierra, o el cielo está despejado, cuando se saca en avioneta. Esta última forma es considerablemente más cara, pero necesaria cuando se ha obtenido una buena cosecha y la carga es mucha para ser trasladada desde las comunidades hasta el punto más accesible y cercano de la carretera, en un medio en donde escasean los semovientes (animales de carga) y el terreno es muy accidentado.

A todo lo anterior se debe añadir la dificultad que se presenta a la hora de vender a una institución, a una persona particular o a los coyotes.

Finalmente, queda decir que las matas de café comienzan a producir a los 3 ó 4 años de haber sido sembrados y que son plantas vulnerables ante diversas plagas; es el caso de la roya que — desde 1985 — va tirando las hojas y no deja crecer al fruto, por lo que la cosecha ha menguado hasta una cuarta o quinta parte. En la actualidad sufre los efectos de



otra plaga llamada broca que se mete dentro de la almendrita y se la come; así, el cultivador se da cuenta hasta que ya cortó la fruta y la está limpiando o incluso ya la está secando.

3.4.4.2. Ganaderías.- El trabajo en los potreros comienza al momento de cercarlo, enterrando los postes y engrapándoles alambre de púas; posteriormente, se roza el potrero para que el ganado se alimente de pasto y zacatón, que siembran generalmente durante el mes de junio. El ganado requiere un mínimo de atención y cuidado, a saber: vacunación, desparasitación, baño de garrapaticida y alimentación con sal, particularmente en la cuarcama, cada 15 o cada 30 días. Además, en caso de ausencia de toro es necesario conseguir un semecotal hacia el mes de mayo para que las crías nazcan en febrero del año siguiente.

### 3.4.5. Medios de producción.

3.4.5.1. Tenencia de la tierra.- El total de hectáreas de estos ejidos (Santa Rita 1,180 has. y Benito Juárez 3,010 has.) se distribuyen, según la Reforma Agraria, de la siguiente manera: temporal (580 y 620.20 has. respectivamente) ocupadas para la siembra; agostadero (1,210 has. exclusivamente en Benito Juárez) utilizadas para potrero; de monte (580 y 1,151.80 has. respectivamente), esto es terreno de montaña, y tierras "indefinidas" (20 y 28 has.).

En Santa Rita, aún no teniendo terreno expreso de agostadero, tienen algunas de las hectáreas de temporal junto al río dedicadas al ganado; para ello fue necesario desmontar bica y rozar de continuo a fin de mantener los pastizales. El resto de terreno productivo es dedicado a la agricultura, en milpas, cafetales, cañaverales y platanares.

Cada uno de los ejidatarios tiene un certificado por 20 has. que va heredando a su gusto, casi siempre al hijo menor. En términos generales cada familia trabaja un total de entre 8 y 9 has.: una o una y media hectárea de cafetal, un promedio de una hectárea para potrero, media hectárea para caña y plátano, y alrededor de 6 para la milpa (entre una y una y media por año). La siembra de la milpa va rotando año con año, de modo que la gente de Santa Rita vuelve a sembrar la misma tierra a los 4 años y los de Benito Juárez a los 6.

Cada quien tiene sus propios achuales. Ahora, el terreno que nunca habían trabajado y que quedaba como montaña, lo están solicitando los recién casados al comisariado ejidal para poder sembrar; ya no sucede como antes, cuando el que lo necesitaba comenzaba a trabajar por su propio gusto, adueñándose del terreno. Ahora, la asamblea sólo otorga media hectárea.

Para los jóvenes que cumplían 14 y 15 años, el padre solicitaba su tierra y el ejido le concedía una o una y media hectáreas y al momento de casarse un solar de 40 mts. cuadrados. Esto último sí lo siguen entregando.

**3.4.5.2. Instrumentos de producción.** El instrumental técnico que se ocupa para la producción es muy precario. Se limita, según el caso:

- en el del café, a: machete, lima, coa, hacha, morral (elaborado por ellos mismos), costales, *kuxpar*, (de ixtle), mecapan (de cuero), pulpero;
- en el de la milpa, a: machete, lima, coa, hacha, morral, canasto, costales, *kuxpar*, mecapan;
- en el del ganado, a: machete, lima, sogá o cuerda, martillo y jeringa;
- en el de la manufactura, a: cuchillo, machete y lima.

De manera muy especial, algunas personas de Santa Rita se dedican a la elaboración de los canastos, morrales, redes y *kuxpar*.

#### 3.4.6. Destino de la producción.

**3.4.6.1. Consumo familiar.** En las comunidades, para el consumo, se cultivan una serie de árboles frutales, verduras y legumbres mencionados con anterioridad. Vale la pena reiterar que la producción de maíz y frijol es exclusiva para el consumo familiar y constituye la base de la alimentación; en relación al café, algunos lo consumen todo el año y de muy buena calidad, en tanto que otros guardan muy poco y de mala calidad para su consumo; y, finalmente, otros lo venden todo y por consiguiente no lo consumen.

La producción animal generalmente se da dentro del solar, criando - para el consumo - gallinas, guajolotes (muy expuestos a las enfermedades) y algunas otras especies (patos y/o cerdos). Respecto de la cría de semovientes, ésta se realiza con el objeto, exclusivo, de ayudarse en el transporte de las cosechas. En cuanto a la producción manufacturera, con el fin de la elaboración de utensilios de uso cotidiano en el hogar o en el trabajo productivo. En Santa Rita producen incluso con un excedente, en tanto que en Benito Juárez salen a comprarlos.

**3.4.6.2. Mercado intra e inter comunal.** Al interior de las comunidades encontramos una serie de productos que son vendidos entre sus miembros y que les sirven tanto para la alimentación como para la producción.

Este tipo de comercio resulta del excedente que tienen las personas que venden el producto, por ejemplo el maíz, que en 1988 alcanzó un precio de hasta 40 mil pesos el zonte, cuando antes su precio normal había sido de 20 mil y a fi-

nales de 1987 -- el año anterior -- de 5 mil pesos. El café que se vende al interior de las comunidades siempre es mucho más barato que en el mercado; en agosto ya hay quienes, por necesidad, lo están ofreciendo.

Cuando llega a escasear el frijol, es intercambiado por la misma cantidad de café; el ganado que se comercia en la misma comunidad, siempre es vendido en "ko'tak'in". (57)

Otro tipo de productos vendidos al interior de las comunidades son las frutas: plátanos o guineos (5 por cien pesos en 1988), aguacates (2 ó 3 por cien pesos), chile (una tasa por 500 pesos), tabaco (5 hojas por cien) y naranjas. En ocasiones, también se venden huevos y gallinas.

En cuanto a las manufacturas, las más vendidas son: los canastos, la red para 200 mazorcas, las ollas, los comales y las bateas.

3.4.6.3. Mercado extracomunal.- Los únicos productos que son vendidos a personas no pertenecientes a las comunidades son: el ganado y el café. Todavía -- debido a que nunca han sido comercializados -- están pendientes tanto el cardamomo que cultivan en Benito Juárez como el cacao.

El ganado (vacuno) se vende a los compradores de los ranchos de la región, que llegan hasta las comunidades por los becerros, generalmente de entre 6 meses y un año.

En cuanto al café -- el producto más importante de la economía de estas comunidades -- sabemos que es un producto sujeto a mucha especulación y a cambios de precio en el mercado internacional. Antes, el comprador era el Instituto Mexicano del Café (INMECAFE), en un medio en donde la presencia de los intermediarios (coyotes) era considerable. En 1987, el INMECAFE no pagó el remanente que había prometido; por ello, al siguiente año, nadie le vendió y todo fue a para a manos de los coyotes. La venta, pues, de este producto depende de fuera: a quién se lo van a vender, en dónde, en qué condiciones, a qué precio, etc. No es difícil encontrar situaciones inverosímiles en este aspecto, como el hecho de que nunca les terminen de pagar una venta.

57 ko'tak'in significa que toda la gente de la comunidad lo paga y lo consume en partes iguales

### 3.5. Momento Reproductivo de las comunidades tojolabales de la selva

#### 3.5.1. Consumo familiar.

3.5.1.1. Alimentación.- En las comunidades, para consumir, se cultivan una serie de árboles frutales, verduras y legumbres, referidos anteriormente, y cuya calidad alimenticia no es uniforme. Estos productos ayudan durante el año a complementar la pobre dieta cotidiana a base, primordialmente, del maíz, el cual es consumido en diferentes formas, principalmente como tortilla o en pozol, pero también en atole, tostadas, tamales, jilotes (clote tierno) y elotes.

Una familia compuesta por 8 personas consume aproximadamente 40 zontes al año y una pareja sin hijos alrededor de 12. Para su consumo es necesario ponerlo a cocer con cal, la cual es obtenida quemando una piedra especial que encuentran en la región.

El principal producto con que acompañan al maíz es el frijol, que es consumido durante todo el año; mas, en ocasiones, no dura la cosecha para el consumo anual de cada familia. Aproximadamente, una familia de 8 integrantes consume 40 kilos por año.

En la época de quema, complementan su dieta con algunas yerbas silvestres que crecen en la milpa, como son: yerbamora, mostaza, momón y yerba dulce. Leche no toman y el huevo lo comen en ocasiones (cuando hay mucho lo hacen cada cuatro días); la carne de pollo, guajolote y/o pato se consume dependiendo de de los que posean (una, dos o tres veces al mes). La carne de ganado la comen tres o cuatro veces al año en *ko'tak'in*. Para conservarla, la parten en rajitas, la salan, la secan al sol y la ponen colgada sobre el fogón.

Hay ocasiones en que, además de esta carne, ellos consumen la carne de algún animal que cazan en la milpa, el cafetal, el potrero o la montaña; ésta puede ser, generalmente: venado, jabalí, armadillo o tepescuintle.

En particular durante la época de cuaresma algunos comen pescado y caracol. Cuando es época de corte de café, las mujeres — desde temprano — preparan pozol y tostadas o tortillas con un puñado de frijoles que llevan al cafetal para comerlo al medio día.

Muy pocas personas hierven el agua; algunos la sacan al sol como tratamiento en lugar de hervirla. Ultimamente se exige hiervan tan necesario líquido.

Únicamente, respecto de todas las comunidades de la región, en Benito Juárez el Instituto Nacional Indígena (INI) hace 10 años apoyó la construcción de un tanque de agua que ahora no sirve; ahí, al igual que en Santa Rita, la co-

munidad con el apoyo de los Hermanos Maristas ha instalado su sistema de agua potable, primero colocando únicamente una llave en el centro de la comunidad adonde recurrían todas las mujeres por el agua y, posteriormente, una llave en cada casa.

Fuera de todo lo que se produce, o al menos se consigue dentro de las mismas comunidades, tienen que comprar algunos productos para complementar su alimentación. Los productos, cuya compra y consumo son más generalizados, son: sal (granulada y fina), aceite, un poco de azúcar y, en ocasiones, galletas, maizena, leche en polvo para los niños, pan y refresco para las fiestas.

3.5.1.2. Vestido.- En su movimiento migratorio hacia la selva, estas comunidades perdieron su vestimenta tradicional de manta, aunque todavía se ven algunos ancianos con su ropa tojolabal<sup>(58)</sup>, pero —por lo general— ahora mujeres y hombres compran ropa de algodón y polyester. En la mayoría de los casos compran los cortes de tela en la cabecera municipal o Comitán; o, en su defecto, en las tiendas CONASUPO o particulares al interior de las mismas comunidades, para que las mujeres se encarguen de su confección.

Las mujeres usan telas muy floreadas para sus vestidos; algunas usan mandiles y muy pocas tienen zapatos de hule. Los hombres, por lo regular, usan pantalones de color verde o azul, algunas playeras rojas o azules, y camisas generalmente blancas, que compran ya hechas. La mayoría de los hombres mayores usan botas de hule, particularmente cuando van a trabajar o cuando salen al pueblo. Suéteres y chamarras casi no hay, debido a lo cálido del clima.

Esta ropa la vemos igual tanto en los adultos como en los menores de edad. En términos generales la gente tiene dos mudas completas —aunque algunos no—: una para el trabajo de toda la semana y otra más nueva para el domingo o para cuando salen al pueblo.

3.5.1.3. Vivienda.- Las paredes de casi todas las casas son de tabla o simples palitos; el techo de cuatro aguas de joma (palma) y el piso de tierra. En Benito Juárez, de manera particular, se han introducido cambios en el techo de joma, al utilizar láminas, ya que la palma se gasta más rápido.

En Santa Rita, de las 47 casas que hay, 16 tienen techo de lámina y las demás son de joma; solamente una de ellas tiene el piso de madera; 11 tienen paredes de palos y las demás son de tablas serradas o taladas. En Benito Juárez 32 de las 49 casas tienen techo de lámina, el resto es de joma; solamente 5 del total utiliza palos delgados como paredes de

<sup>58</sup>A la ropa tradicional se le denomina mero ku'utz; tojol wex —pantalcón— y tojol joma —falda—.

la casa y el resto utiliza tablas, la mayoría aserradas. Las casas no tienen más que una o dos camas y un pequeño armario donde guardan la ropa y alguna otra cosa. Casi siempre tienen un solo cuarto.

Las cocinas se encuentran junto a la casa. En el caso de las parejas que recién se han separado de vivir con los papás del muchacho, la cocina y el lugar donde duermen son una sola construcción de cuatro paredes. Estas — las cocinas — son siempre de palo, con techo de joma para la ventilación. En ellas hay un fogón, a veces una pequeña mesita y dos o tres banquitos de palo o algunas sillas muy bajas, además de una tabla con el molino para el maíz y el café, una pequeña base para tortear, algunas cacharas y cacerolas colgadas en la pared, algunas mazorcas arrinconadas, unos bultos de sal o azúcar, unas cuantas yerbas y ajos colgando de los travesaños.

Las puertas no tienen cerraduras; el hecho de encontrarlas cerradas significa que no hay nadie en casa y solamente se aseguran con algún mecate para evitar que algún animal entre.

Ambas comunidades se encuentran bien trazadas, con sus calles bien definidas y las manzanas compuestas por cuatro solares. En Benito Juárez los trazos se hicieron en 1973, por recomendación del INI precisamente cuando terminaron la producción de los cerdos (quienes aún los crían, los tienen guardados en algún corralito dentro del solar y ya no sueltos como antes.

En el caso de Santa Rita, los trazos se hicieron con la ayuda de los Hermanos Maristas, cuando cambió de lugar el asentamiento de la población.

3.5.1.4. Doméstico.- Para las labores en casa se utilizan distintos objetos de manufactura local o comprados en el pueblo. Los de manufactura local son: fogón, cántaros, ollas y comales de barro; mecapal, *kuxpat* y canastos. Los comprados son: metal, molino, cubetas, cántaros de hule vendidos por los "chapines" (guatemaltecos), calderas, ollas de peltre, sartenes, platos, cucharas, machetes, limas, hachas, costales y cobijas.

### 3.5.2. Ingresos y egresos económicos.

En cuanto a las relaciones comerciales, hablar de ingresos y egresos monetarios en estas comunidades, así como en cualquier zona marginal, es hacer referencia a una situación completamente distinta a la que presentan ciudades y pueblos.

Es por ello que se difiere del análisis económico que tradicionalmente se hace cuando se intenta medir la pérdida de poder adquisitivo de un sector de la población urbana. Este método generalmente compara el incremento en los sa-

arios mínimos (o los salarios del sector analizado en cuestión) con el incremento de los precios de una canasta básica de productos, medido por el crecimiento en el Índice Nacional de Precios al Consumidor o "Inflación".

Es evidente que el concepto de canasta básica utilizado a nivel nacional, difiere mucho de la "canasta básica" consumida por los campesinos tojolabales de la selva. Esta última es mucho más reducida, limitándose a: alimentos básicos, ropa, transporte, jabón, medicinas y algunos utensilios de cocina y trabajo.(59)

Para análisis de ingresos, la metodología propuesta se establece a través de la comparación en el tiempo de dos índices adaptados a las condiciones particulares de la zona. Esto es, comparar un índice de "ingresos" (construido fundamentalmente por los ingresos provenientes de la venta de café) contra el índice de "egresos" (construidos a partir de su canasta básica).(60)

Los datos que presento a continuación fueron recabados a lo largo de los últimos cinco años. Como se puede observar, son muy variables pero reflejan una situación real enfrentada por los tojolabales. Dichos datos nos ayudarán a comprender cómo se dan efectivamente las relaciones de intercambio entre sus ingresos y sus egresos.

Antes de confrontar índices de ingresos y egresos, haré una serie de comparaciones de productos concretos, con el objeto, por un lado de familiarizarse con los datos recabados, y por otro, de permitir observar el cambio en la capacidad de compra (adquisición) de la población durante el periodo indicado.

Como mencioné antes, la fuente de recursos económicos de las familias tiene como base principal la venta del café. Es por eso que las variaciones negativas en el precio de este producto repercuten directamente en el nivel de vida de las mismas, ya que su poder adquisitivo se ve afectado. Cabe aclarar que los recursos económicos en sí mismos, no dan la medida del nivel de vida; lo que da son los productos que se pueden adquirir con estos recursos.

Ciertamente los precios del café pueden haberse incrementado(61), pero lo relevante es saber si adquirieron mayor o menor valor con respecto a los productos que se compran. Para saber esto se construyen diferentes precios relati-

59 La canasta básica considerada en el Índice Nacional de Precios al Consumidor de México, contiene 1,200 artículos y servicios (Cfr. Beristain Javier, Katz Isaac, "El Ingreso Nacional de México", Departamento Académico de Economía, ITAM, México, 1987)

60 En el apéndice estadístico, puede consultarse la construcción de estas canastas de ingresos y egresos y sus respectivos índices.

61 Consultar el Cuadro 1, donde se puede observar la Evolución de los precios del café en el periodo considerado.

vos del café con respecto a los demás productos. Es decir, medidas del valor de cambio<sup>62</sup> del café con respecto a los demás productos.

Al hacer una relación de la variación en los precios durante algunos años, de las mercancías o productos que más comúnmente son comprados o vendidos y tomando como punto de comparación el precio del café, ya sea por kilo o por quintal, se pueden observar las relaciones comerciales a las cuales están sujetos y ver — con mucha claridad — la tendencia al empobrecimiento, debido a que el poder adquisitivo va menguándose cada vez más.

Las tablas comparativas que se presentan hacen referencia, en primer lugar, a los otros productos que los campesinos mismos venden y que en ocasiones tienen que comprar, como son — en particular — el maíz y el frijol, aunque se añaden también los precios del ganado. Después, los productos necesarios para su alimentación que requieren comprar, como son la sal y el azúcar. En seguida se analizan los precios del transporte y, finalmente, de los materiales que utilizan y que también tienen que comprar. (Ver CUADRO 1.)

En el primer cuadro, únicamente se muestran los precios de los productos básicos producidos en las comunidades, sin hacer referencia a los productos que compran. Esto, solamente con el propósito de mostrar los cambios que han experimentado.

En los siguientes cuadros se puede observar, con más claridad, que aunque haya aumentado el precio del café, los precios de los productos tales como la sal y el azúcar — ambas de vital importancia para la dieta — aumentaron mucho más.

<sup>62</sup>Para una mayor comprensión, podemos identificar el término "precio relativo" con lo que Marx desarrolla en el Vol. 1 de El Capital como "valor de cambio".



EVOLUCION DE LOS PRECIOS DEL CAFE

FECHA (Institución)	KILO	BULTO
marzo '85	526.31	30,000
dic.	333.33	19,000
enero '86	701.75	40,000
Instituto	807.01	46,000
feb.	800.00	45,000
Instituto	840.00 + 50 R	50,650
mar. Cerdain	877.19	50,000
febrero '87 Instituto	1,275.00 + R	72,675
	1,315.00	75,000
mar.	1,400.00	76,450
may. adelantado	526.71	30,000
	1,500.00	85,500
oct.	1,929.82	110,000
nov.1.	1,403.50	80,000
nov.25	1,929.52	110,000
dic.1. Instituto	2,300.00	131,100
dic.	1,754.30	100,000
	2,350.00	134,000
	2,550.00	145,000
dic.31 Instituto	3,130.00 + R	178,410
Unión	3,150.00	179,550
	2,700.00	153,800
Unión	2,900.00 + R	165,300
enero '88 en ejido	1,754.78	100,000
	3,130.00	178,410
Instituto	3,200.00	182,400
mar	3,511.77	200,000
Tapachulteco	3,947.36	225,000
abr.	3,859.84	220,000
oct.	2,807.01	160,000
abril '89	3,300.00	188,100
dic.	1,040.00	57,280
febrero '90	2,500.00	142,500

Fuente: Investigación Diceda

CIUDAD

**CUADRO 2.**  
**PRODUCTOS BASICOS(63)**

PRECIOS DE LOS PRODUCTOS BASICOS					
Fecha	café kg	café bulto	maíz zote	frijol cuatilla	torote 8-9 meses
1986 mar	800	45000			
1987 mar	1275	73000			
oct	1900	110000			
nov	2300	130000	10000		
dic	3130	176000	5000		150000
1988 ene	3200	182000			100000
jun	3200	182000	40000		
jul	3200	182000	30000		
oct	3200	182000		10000	
nov	3200	182000			1000000
1990 feb	2500	140000	10000	10000	450000

Fuente: Investigación Directa.

El incremento del azúcar en un 255% con respecto al precio del café, nos indica que para obtener la misma cantidad de azúcar es necesario dar a cambio, hoy, dos veces y media más de café de lo que era necesario dar hace 28 meses. Similar resulta el incremento del 230% para la sal en el mismo período.

63 El zote de maíz son 400 mazorcas, en tanto que una cuatilla equivale a 5 kilos

**CUADRO 3.**  
**PRODUCTOS ALIMENTICIOS COMPRADOS(64)**

fecha	azúcar 50kg	Precio * relativo	sal 50kg	Precio relativo
1987 nov	15000	6.52	5000	2.17
dic	26000	8.30	22000	7.02
1990 feb	58000	23.20	18000	7.20
incremento (%)		255.73		231.80

FUENTE: Investigación Directa.

En cuanto al transporte los incrementos también son muy esclarecedores, de manera particular el aéreo (avioneta), indispensable en caso de alguna enfermedad en que requiera una intervención quirúrgica o simplemente hospitalización; o también cuando la cosecha del café es abundante y el transporte con semovientes(65) es imposible.

El aumento en el precio relativo del transporte terrestre en un 66% se queda corto al lado del incremento de las tarifas aéreas (213%), que, cada vez más se va convirtiendo en algo prohibitivo. Esto implica una reducción en los ingresos familiares por la venta del café, en una cuarta parte del total, al haberse incrementado en 150% su precio relativo.

**CUADRO 4.**  
**TRANSPORTE(66)**

fecha	carro	Precio relativo	avión viaje	Precio relativo	avión bultocafé	Precio relativo
1987 oct	3500	1.80				
dic	4500	1.43	120000	38.34	25000	7.99
1988 ene	6000	1.87	180000	56.25	30000	9.36
1990 feb	7500	3.00	300000	120.00	50000	20.00
incremento (%)		66.67		213.00		150.40

FUENTE: Investigación Directa.

64 Precio relativo hace referencia al cociente del precio del producto en cuestión con respecto al precio del café

65 Animales de carga.

66 Nota: El carro es el camión que llega a la comunidad de Veracruz y en el que ellos mismos se transportan; el avión se refiere a la avioneta de un solo motor que sale de Comitán o de Las Margaritas y que llega a cualquiera de las dos comunidades por el mismo precio; avión-café se refiere al precio que se cobra en el transporte aéreo por cada bulto de café.

El último grupo de productos analizado, se refiere a los utensilios de trabajo, de cocina y materiales de construcción; en todos estos productos se observaron incrementos en los precios relativos con respecto al café. Sin embargo, unos se incrementaron mucho más que otros. El precio que menos se incrementó fue el de las cabetas (16%) en contraste con el del mecate (1,329%). Sobre los materiales de construcción, destaca el aumento del 101% en el lio de lámina y del 213% en el rollo de alambre. Además, se observaron incrementos de un 177% en el precio relativo de los machetes y de un 379% en los molinos para el maíz. Todos estos productos son muy necesarios en la vida diaria de los campesinos. El encarecimiento de los mismos, evidenciados en su comparación con el precio del café, nos proporciona una idea de la medida en que ha ido aumentando el costo de su vida.

CUADRO 5. MATERIALES COMPRADOS(67)

fecha	lámina	Precio relativo	alambre	Precio relativo	foco	Precio relativo	cabeta	Precio relativo
1986 mar			8500	10.62	700	0.87		
1987 mar	38000	29.20	25500	20.60	1500	1.17		
oct	72000	37.89						
nov	85000	36.56					4000	1.73
dic							7000	2.23
1988 ene	110000	34.38						
1990 feb	150000	60.00	83000	33.20	50000	2.00	8000	2.10
incremento (%)		101		213			130	16

fecha	machete	Precio relativo	mecate	Precio relativo	pastalúa	Precio relativo	molino	Precio relativo
1986 mar								
1987 mar								
oct								
nov	3000	1.30	500	0.21	7000	3.04	5000	2.17
dic	8000	2.55	1300	0.41	10000	3.19	25000	7.98
1988 ene								
1990 feb	9000	3.60	7500	3.00	18000	7.20	26000	10.40
incremento (%)		177		1329			137	379

FUENTE: Investigación Directa

67Nota: Un lio de lámina son 10 hojas de ésta, de 1.80 mts., que se utilizan en los techos. Los rollos de alambre de púas son de 34 kg. y se usan en las porteros. Los focos son las lámparas de mano normales, con dos pilas. Los molinos son los instrumentos en los que muelen el maíz, como el café y el cacao.

3.5.2.1. Pérdida del poder adquisitivo.- Hasta el momento he realizado un análisis del precio relativo de cada producto en relación al café. Queda de manifiesto como ha variado el precio del café con respecto a cada uno de los productos consumidos. Sin embargo, eso no explica la pérdida general del poder adquisitivo de la población, pues no es lo mismo que aumente el precio de un producto que ocupa un lugar preponderante en el presupuesto familiar a uno que no lo hace. Además, la elevación del precio de un producto como el maíz —que también es fundamental— puede ser mucho más grave que la de un producto del que se pueden encontrar sustitutos o, incluso, prescindir temporalmente.

Estos efectos los contempla la canasta básica construida, pues, ésta, considera no sólo los precios de los productos, sino también las cantidades consumidas. (Ver GRAFICA 1.)

Como se puede observar, durante diciembre de 1987 y enero de 1988, su poder adquisitivo aumentó debido a que el precio del café se incrementó un 38%, mientras que los precios de los demás productos aumentaron tan sólo en 3%; sin embargo, ésta fue una situación pasajera, pues en toda la primera mitad de ese año, los tojolabales experimentaron un agudo empobrecimiento, debido a que los precios de su canasta básica se dispararon más de 150%, mientras que el precio del café se mantuvo constante.

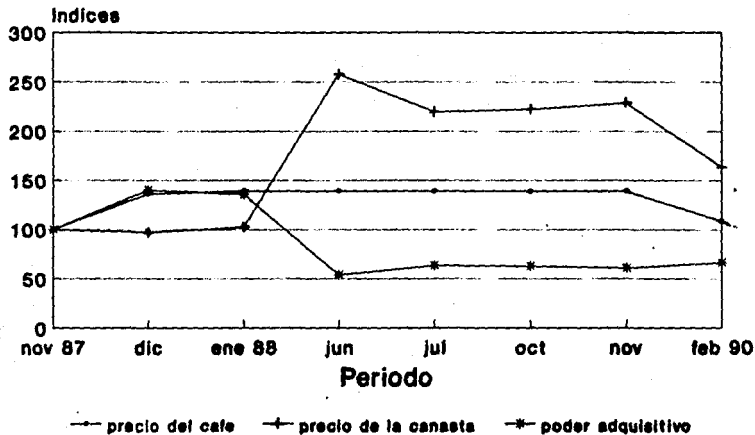
Esto causó que su nivel de vida cayera casi en un 50%. De esta caída, la recuperación ha sido muy parcial y, aún queda una brecha muy considerable para alcanzar el nivel de vida que tenían al principio del periodo estudiado.

### 3.5.3. Consumo social (servicios).

3.5.3.1. Educativos.- EDUCACION INFORMAL: Los niños desde muy temprana edad (a los cuatro o cinco años) comienzan a colaborar con sus padres, en el marco de la educación que deben tener, como ya ha sido mencionado. A los cinco años, las niñas ya tienen que cuidar y cargar a sus hermanitos menores cuando la mamá no lo puede hacer.

El niño debe aprender a respetar a los mayores. Por ejemplo, cada vez que llegan a un lugar deben saludar (dar los buenos días) a todos; los más pequeños llegan ofreciendo la cabeza, para que el adulto o la persona de respeto le ponga la mano sobre ésta, si el menor es de brazos, la mamá se acerca a tal persona y le ofrece la cabecita del niño para que le sea tocada. Tal imposición de manos no la hacen todos los adultos; sólo los más ancianos o el abuelo. Con los únicos que, sin ser viejos y sin ser de la comunidad, practican esta costumbre es con los miembros del equipo de los maristas.

## Empobrecimiento económico de los tojolabales de la selva



GRAFICA 1. PÉRDIDA DEL PODER ADQUISITIVO

• FUENTE: Investigación Directa

Desde muy temprana edad comienzan a inculcarles el sentido de *Comunidad* y, en la medida de lo posible, de participación, así como el sentido religioso de la vida y los valores propios de su cultura.

**EDUCACION INSTITUCIONALIZADA:** El campo de la educación institucionalizada es uno de los que, junto al de la salud, ha sido elemento de fuertes confrontaciones culturales, además de traer consigo desintegración y aculturación y de mantener sujetos, oprimidos, a todos los pobladores de la región en general (incluso pareciera un proyecto así definido y bien planeado).

En su mayoría, los adultos y los jóvenes — particularmente en Santa Rita — son analfabetas; los demás sólo saben leer. Muy pocos saben escribir y lo hacen muy mal. Son contados los que lo hacen en *tojolab'ul*.

Actualmente, la comunidad de Santa Rita tiene 4 maestros oficiales, federales bilingües, de preescolar y hasta tercer grado de primaria, todos ellos tojolabales.<sup>(68)</sup> La escuela se fundó — ya en forma — en el año escolar 84-85. Anteriormente estuvieron sin maestros; sólo contaban con algunas personas de la misma comunidad que habían dado clases, por algún tiempo, con la asesoría de los maristas, mientras los otros hombres les ayudaban con su trabajo en la tierra.

Por su parte, en Benito Juárez, la escuela — que comenzó mucho antes, fundada por el INI — también cuenta en la actualidad con maestros federales bilingües, pero incluye preescolar y la primaria completa. En esta localidad, los niños ya hablan mucho más el castellano.

En ambas escuelas existe un promedio de 145 a 150 alumnos: entre 100 y 110 en primaria y hasta 40 en preescolar, comprendidos entre los 3 y 14 años.

Los profesores — quienes a los sumo pasan en las comunidades un promedio de 15 días por mes — a pesar de ser bilingües todo lo enseñan en castellano y siguen en estricto apego el programa del Texto Único de la SEP; además, tienen la costumbre de enseñar a los niños mediante la represión (golpes).

**3.5.3.2. Recreación.** Para satisfacer sus necesidades recreativas, sólo tienen canchas de basquetbol en donde generalmente juegan los jóvenes durante los fines de semana u otro día festivo, fuera de algunos torneos organizados por los profesores. Estas son de tierra y con postes de madera para las canastas. Hay épocas difíciles para jugar pues se ha-

<sup>68</sup> En esta comunidad impartimos clases durante cuatro meses, en el primer semestre de 1984

cen muy lodosas; pero cuando es mucho el deseo, eso no importa ya que de todos modos juegan con su peculiar estilo: acostumbra a casi no botar el balón.

En época de cuaremas — cuando no llueve — los hombres tienen la costumbre de ir a montar o linternear (ir de cacería).

Anteriormente — hace 15 años aproximadamente — tenían el hábito de tomar mucho cada fin de semana, pero con el desarrollo de sus organizaciones religiosas ha disminuido considerablemente, incluso está prohibida la venta del trago al interior de las comunidades. Son muy pocos los que, de vez en cuando, toman algo. Hoy, casi sólo se toma en los días de fiesta.

Como se notará, todo hace referencia a los hombres, pues las mujeres no tienen algún modo particular de esparcimiento. Ellas tienen que estar en la casa, cuando son casadas y no están trabajando; si son niñas, van con alguna amiga, pero generalmente aprovechan para reunirse cuando van a lavar ropa en "la zanja" (algún riachuelo cercano) e incluso cuando van a cortar y cargar leña. Esto es igual en ambas comunidades.

3.5.3.3. *Comunicación*. En este aspecto, son varios los puntos a considerar. En primer lugar, en cuanto al acceso, se puede decir que existen dos formas: por aire o por tierra. En el caso de hacerlo por aire, se utiliza alguna avioneta (aerotaxi) de un solo motor para 5 pasajeros, que se toma en Comitán o Margaritas y que tarda alrededor de 25 minutos. Es muy cara y, además, expuesta a los estados del tiempo, del cual depende su salida o no. Es usada en casos extremos de enfermedad grave o para sacar el café y meter mercancías, así como el traslado de los maestros.

Por otro lado, en caso de entrar por tierra, hay que hacerlo por un camino rural de terracería que sale de la cabecera municipal. Este camino comienza atravesando una gran planicie, para después atravesar varias cañadas. En un primer momento se baja considerablemente por una ladera y luego se comienza a subir a tierras altas y frías, para después bajar a la zona de la selva.

Este camino ha ido avanzando, aunque muy lentamente; en 1983 apenas llegaba a una comunidad llamada Cruz del Rosario, en el mismo municipio, distante dos horas de la cabecera municipal, desde donde había que comenzar a caminar dos o tres días para llegar a Santa Rita o Benito Juárez; posteriormente siguió avanzando hasta llegar a la comunidad de Veracruz (anexo del ejido San Carlos, siempre dentro del mismo municipio), en donde paró su construcción. Desde ahí, ya por caminos distintos, se podía dirigir a cualquiera de las dos comunidades.



Actualmente el camino llega — aunque todavía en malas condiciones, incluso en ocasiones imposible de pasar — hasta un lugar llamado Cerro Quemado (a punto de entrar al ejido de La Realidad Trinidad), donde van los de Benito Juárez, pues les queda más cerca y, sobre todo, el camino no tiene tanta subida. Los de Santa Rita se siguen quedando en la comunidad de Veracruz.

Para llegar a Veracruz, repito, un buen coche, — con el camino en condiciones normales — tarda unas cinco horas, recorriendo aproximadamente unos 72 kms. Para Cerro Quemado unas 5:45 hrs.

La salida de los coches más probable — pero nunca asegurada — es a la una de la mañana<sup>(69)</sup>. Salir a esas horas implica no dormir e ir padeciendo un frío inaguantable. En el coche se suben los que quepan, con todo y bultos. Así se viaja parado — en dos pios o en uno —, sentado o recargado en otra persona, no importa se vaya enfermo o sano.

No se puede decir que exista un riguroso monopolio del transporte, aunque sí se le acerca, ya que los otros vehículos que llegan a tales comunidades son particulares, de bajo tonelaje, que hacen viajes especiales pero a un elevado costo.

Otro medio de comunicación es la radio. Anteriormente sólo escuchaban la XEUI de Comitán, cuya programación es de música comercial; en ella — cuando era necesario — pagaban un aviso para su gente. Esta práctica duró hasta el 30 de abril de 1987, cuando fue inaugurada la XEVFS (la Voz de la Frontera Sur), emisora del INI ubicada en Las Margaritas; en ella se escucha música tojolabal, chiapaneca, mexicana y latinoamericana, especialmente. La mayoría de sus programas son culturales y transmiten avisos gratuitos en dos momentos del día, durante una hora cada vez; los transmiten en *tojolab'al*, *b'atzikop'* (*tzeltal*) y/o castellano.

A esta emisora tienen acceso las personas de las comunidades para hablar acerca de su historia, de su modo de vida, o de sus culturas, etc.

Además, se escuchan las radios de Comitán, Guatemala — que transmite música ranchera, salmos y predicaciones de las sectas — y en la noche se puede escuchar estaciones del resto de México, Nicaragua, El Salvador, Estados Unidos, la URSS, Alemania, Holanda y muchas otras. De Costa Rica se escucha mucho en las comunidades un programa

<sup>69</sup>La salida bien puede ser a los 12 o 12:30 de la noche o hasta las 2 ó 3 de la mañana, de la casa de doña Bella Luz, la señora que les vende la mayor parte de las cosas que desean comprar, quien deja abierta la puerta del patio de su casa para pasar. En ese lugar reposa la gente, durmiendo en el suelo, pero en un lugar seguro y gratuito.

llamado "Escuela Para Todos", que transmite a las 4:00 y a las 16:00 hrs., donde se contestan distintas preguntas respecto de temas religiosos, medicina, agricultura, etc., y está dedicado a los campesinos.

3.5.3.4. Servicios religiosos. - Estos hacen referencia a servicios que llegan de afuera, pues en relación a lo interno se le dará más énfasis posteriormente al hablar de la Organización Social de la Comunidad.

Lo único que les llega de afuera, como acción concreta, dependiente y totalmente relacionada con la organización propia de los católicos, es la visita del Obispo cada 3 años a alguna comunidad de las dos observadas en la investigación u otra cercana. Pero eso, también se desarrollará más adelante. Todo lo demás surge eminentemente del interior de las comunidades, incluso las acciones de las sectas protestantes.

3.5.3.5. Servicios de salud.-ORGANISMOS QUE SE OCUPAN DE LA SALUD PUBLICA: Respecto a estos organismos se puede señalar que en Benito Juárez hay una clínica del IMSS-Coplamar y otra particular establecida por el Instituto Lingüístico de Verano, atendida por el señor Alberto Gómez (tzeltal). Por otro lado, existe en Comitán un Hospital Regional de la Secretaría de Salud, además de los consultorios particulares y en San Carlos Altamirano otra institución privada de unas religiosas.

Al Hospital de Comitán no les gusta ir, pues los doctores no atienden a los campesinos, por darle prioridad a las personas económicamente acomodadas de Comitán —según comentan ellos—. Diferente es el caso del Hospital de Altamirano a donde sí les gusta ir, ya que las religiosas los tratan mucho mejor y en caso de no tener dinero no les cobran los servicios. Pero, aunque no les guste ir a Comitán de todos modos, en los casos de mayor urgencia, siempre van ahí; en ocasiones les cobran mucho y en otras no, dependiendo de la suerte y de los trabajadores sociales que los atiendan.

Sobre las clínicas en Benito Juárez, habla la familia López García del mismo ejido: "Hay una clínica; es una clínica de los gringos, de presbiterianos. La atiende el hermano Alberto. Es donde viene más gente, de lejos vienen. La vende la medicina. Antes traía la medicina de San Cristóbal de las Casas porque no le cobraban el I.V.A. Ahora va a Comitán".

La gente va a esa clínica porque en el IMSS no les dan medicina o porque, generalmente, está cerrada y no hay doctor. La clínica del IMSS-Coplamar fue levantada en el 85 y algunos doctores han permanecido muy poco tiempo en el lugar. No fue solicitada por la comunidad, ni por ninguna organización política; "llegó un helicóptero y preguntó si la queríamos", comentan en Benito Juárez.

La clínica del IMSS-Coplamar ha traído consigo una situación de conflicto con algunas comunidades vecinas; por ejemplo, comenta la gente de San Cristóbal Buenos Aires, ejido aledaño: "antes estábamos trabajando con la clínica de Guadalupe los Altos (comunidad vecina también con clínica del IMSS-Coplamar), luego los de Benito Juárez vinieron a ofrecer la clínica porque queda más cerca; el acuerdo fue de apoyarla, sin trabajo de mano de obra para la construcción de la clínica, pero luego sí pidieron el trabajo y como la gente tanto aquí como en las demás comunidades no lo dimos, ahora no dan medicina y nos quedamos sin el servicio de ninguna de las dos".

Algunas personas dicen que el doctor sí quisiera dar la medicina y hay otros que dicen que no, que "hasta se pone bravo". En Benito Juárez, de cualquier forma, existe el acuerdo de no dar servicio a los que no trabajaron, que son casi todas las familias de las comunidades cercanas a las que les correspondería el servicio. En 1988 se podía que llevaran "dos o tres tablas de caoba de 25 cms., para que así se ganen el derecho al servicio", cosa que nadie hizo.

El doctor Carmelino Moreno que está en la clínica de Guadalupe, en una ocasión manifestó "que aunque sea a chingadazos les tienen que dar la medicina". Pero no fue así y, en términos generales, el servicio de esta clínica es casi nulo.

**PERSONAS QUE SE OCUPAN DE LA SALUD COMUNITARIA:** Para curar enfermedades o lesiones, en las comunidades existe un grupo de personas que tradicionalmente han atendido los distintos casos; así encontramos: el *ajnanum* (yerbero o curandero), el *pitachik* (pulsador), el *tsat'bat'inum* (huesero) y la *me'cepal* (partera). En Santa Rita todavía se encuentran todos éstos y en Benito Juárez, solamente algunas mujeres parteras.

Antes — se comenta — "casi hay clínica, sólo hay *ajnanum*", pero comenzó a desaparecer por la conflictiva creencia de la existencia de brujos que mandaban la enfermedad; el único modo de aliviarla, era la muerte del brujo, lo que traía una consiguiente venganza. "Cuando se comenzó con la organización de la Palabra de Dios, se dejó eso de la brujería. El *ajnanum* sabe mucho de las yerbitas, lo que no nos gusta es cuando hablan por otros males de enemigos", comenta Genaro Jiménez.

Hay también algunas personas que atienden los botiquines de sus comunidades que han tomado algunos cursos con los maristas o con la Unión de Ejidos de la Selva. Además, en Benito Juárez Luis López, quien ha aprendido con Alberto Gómez, vende medicina y receta. A él también lo buscan algunas personas, principalmente de otros ejidos.

En Benito Juárez también existe un tipo de organización para la salud: la de los Promotores Voluntarios de la Escuela, impulsada por los maestros, que vigilan la limpia de las letrinas, el fogón en alto y la limpia del solar cada mes. En Santa Rita, este trabajo lo realiza el Consejo de Vigilancia del ejido.

3.5.3.6. **Comerciales.** Con el dinero obtenido por la venta de su producción compran, cada uno o dos años, según sea el caso: un bulto de sal granulada y 25 kgs. de sal fina; una caja de jabón en polvo y una cajita de jabón de pan en barra; dos mudadas de ropa para cada uno de los integrantes de la familia, si consiguen buena cantidad de dinero a la hora de la venta; dos pares de zapatos para cada hombre; dos cubetas de plástico de 18 litros; un machete para cada hombre; cuatro o cinco limas para afilar cada machete; un bulto de azúcar; algunas morraletas; un mecate y algunos costales, según sea la producción.

Lo anterior representa las compras más comunes; además, hay otra serie de artículos que también son indispensables, como: ropa interior para hombre, mandiles para mujer, prensas para hacer la tortilla, hachas, monturas para los caballos, alambre, clavos, grapas para el alambre, garrapaticidas, hilo, petróleo, sombreros y medicina, que también compran cuando es necesaria, así como la comida cuando sale al pueblo.

En términos generales, se puede decir que la mayoría hace las compras en los mismos lugares; la vendedora más fuerte es la señora Bella Luz, quien les da posada en el garage de su casa y de su tienda; a ella le entregan muchas personas su dinero — como una especie de banco en que reciben mayores intereses y su dinero cuando lo solicitan —. Algunas personas comentan que los amenaza con negarles la posada si los ve con artículos que ella vende (que son la mayor parte de los productos que la gente necesita, con excepción de los artículos de ferretería y de salud) y que no se los hayan comprado allí mismo; si esto sucede, los corre. (Su tienda de abarrotes, sólo ocupa un salón — un cuarto — de la casa.)

Para el comercio de distintas mercancías al interior de las comunidades, se encuentran varias tiendas. Tanto en Santa Rita como en Benito Juárez, por medio de la Unión de Uniones, consiguieron tiendas Conasupo, donde se vende: sal, sardinas, jabones, pilas, baldes, tinas, chicles, ollas de peltre, azúcar y maizena. En Benito Juárez hay, además, cuatro tiendas particulares donde venden un poco más caro, pero tienen también más mercancía (machetes, limas, morteros y refrescos).

3.5.3.7. **De gobierno.** Conviene empezar por mencionar la actitud de los tojolabales para con ellos mismos y así poder entender mejor su respuesta hacia las interferencias del gobierno. Entre ellos, hay un deseo claro de mantener el

sentido comunitario y no profundizar la desigualdad social; las decisiones, en cualquier situación que incumba a toda la comunidad, son por acuerdo comunitario.

Quien ocupa un cargo, tanto a nivel técnico o manual, como a nivel intelectual, sabe muy bien que lo desempeña como un servicio a la comunidad, que para eso lo eligió y que no puede hacer otra cosa más allá de lo que la comunidad le encomiende; es el caso de los enfermeros o curanderos, los catequistas, los comisariados, los agentes municipales, los encargados del agua o de la escuela, los comisionados para arreglar algún asunto fuera de la comunidad, etc.

La situación histórica de relación con el gobierno ha sido sumamente distante o, en su defecto, por medio de organizaciones intermediarias (INI, CNC, etc.). El primer momento que se puede ubicar en ambas comunidades, de dicha relación, es el de su constitución como ejidos. Habiéndose fundado ambas en los años treinta (Santa Rita siete años antes que Benito Juárez), su dotación fue declarada para las 1,800 has. de Benito Juárez el primero de agosto de 1967 y para la 1,180 has. de Santa Rita el 31 de enero del siguiente año. Posteriormente, a Benito Juárez se le concedieron 1,210 has. de ampliación el 11 de diciembre de 1984 (cuando el representante de la CNC en la región era de esta comunidad).

Desde esas fechas, ellos han tenido sus autoridades ejidales. En primer término se encuentran el comisariado ejidal y su secretario, que son los que hacen los viajes a Tuxtla Gutiérrez, capital del Estado, o a la agencia agraria en Comitán, para arreglar los papeles del ejido; además, para asuntos judiciales directamente vinculados con el juez municipal y la agencia judicial de Comitán, están el agente y su suplente, que "arreglan los enredos y hacen la justicia", así como dos comisiones para vigilar el orden.

La comunidad elige cada año al agente, su suplente y a las comisiones, y cada tres años al comisariado y su secretario.

Estos ejidos, cabe mencionar, habían pagado durante varios años por concepto de contribuciones (ilegales según la Ley de Hacienda), entre 20 y 25 mil pesos cada año hasta 1990, cuando les quisieron cobrar 13,786,000 pesos; mediante la movilización para manifestar su desacuerdo, les dijeron que sólo les cobrarían 5,786,000 y, finalmente, quedaron (en febrero) en 786,000 pesos. Un aumento ilegal a un cobro ilegal de más de un 3,000 %.

En relación a otros aspectos, tenemos que en el campo de la educación — como ya mencionamos antes — ambas escuelas están dirigidas por maestros federales bilingües (valga recordar que la de Santa Rita fue inaugurada en el ciclo

64-85); por otro lado, ambas tienen unas muy pequeñas y mal surtidas tiendas Conasupo, conseguidas por los que participan en la Unión de Uniones.

Como también se mencionó, en Benito Juárez, el INI ayudó al trazo de la comunidad y les puso un tanque de agua inservible.

Además, hay otros dos servicios que se encuentran por mediación de la CNC: el registro civil y el registro electoral. Debe aclararse que en Benito Juárez vive el representante de esta agrupación y que de no estar en buenas relaciones con él, se dificulta el goce de dichos servicios. Al respecto, por ejemplo, la gente nunca había votado antes de las elecciones del 1968, pues ni siquiera sabían sobre la existencia de tal obligación ciudadana y por no contar con alguna casilla cercana para hacerlo. En ese año, ya algunos pocos lo hicieron en una comunidad cercana llamada El Porvenir, donde se encontraba la casilla correspondiente (aunque, valga mencionar, no les hayan hecho caso a su voto, ante un fraude patente).

Otro aspecto, es el caso de los servicios bancarios que no son utilizados, ya que las pocas personas que tienen algo de dinero y lo desean incrementar, recurren a la dicha señora que les da posada en Las Margaritas.

La construcción de la carretera hasta las comunidades ha sido una promesa electorera desde hace 7 u 8 años, hasta ahora incumplida, pero que —al menos— se ha ido acercando, no obstante las pésimas condiciones de ésta y a que en ciertas épocas, se vuelve intransitable.

En ese marco, resulta oportuno comentar que en noviembre de 1967 les querían cobrar 5 mil pesos por bulto de café que sacaran, "por el servicio de carretera" (fue precisamente la época de incremento en el precio del café).

En cuanto a promesas electorales se refiere, por supuestos servicios públicos, están los ofrecimientos de material para la construcción de canchas deportivas, casas ejidales y aulas escolares. Hasta ahora, tampoco se han visto realizadas.

Sólo resta recordar la situación de los servicios médicos impulsados por el gobierno —IMSS-Coplamar y el Hospital Regional de la Secretaría de Salud en Comitán— y su situación en cuanto a servicios concretos se refiere y que ya se mencionaron.

### 3.5.4. Organización social de la comunidad.

3.5.4.1 Política.- Hablar de la organización política como organización social de la comunidad, es un tanto irreal. En estas comunidades el aspecto político es algo muy distante de su vida cotidiana. En ambas comunidades encontramos dos facciones políticas: el PRI (CNC) y la Unión de Ejidos de la Selva perteneciente a la Unión de Uniones Ejidales y Sociedades Campesinas de Producción de Chiapas, constituida por 6 Uniones de Ejidos y 2 Sociedades de Producción Rural. Esta tiene su origen a nivel nacional en la Unión de Uniones.

Además existen personas no afiliadas o que no participan en ninguna de esas organizaciones, que son la mayoría. Realmente la gente es casi ajena a cualquier tipo de lucha política organizada.

Hasta ahora no ha habido un momento en la historia de la región en que hallan tenido que organizarse para enfrentar algún tipo de lucha política. Probablemente, la única excepción se dio en el mes de diciembre de 1987 cuando hubo un rechazo generalizado al mencionado cobro de cinco mil pesos por bulto de café sacado por la carretera, mandando una comisión hasta Tuxtla para presentar una denuncia, ya que los que procuraban la organización para manifestar su inconformidad fueron amenazados.

La participación en algunas de estas organizaciones tiene mucho que ver con el aspecto religioso; valga decir que — aun sin acciones concretas, políticamente hablando — el discurso de la CNC es demagógico y desmovilizador, además de ofrecer una serie de paliativos como son el prometer conseguir láminas para las escuelas y para las casas ejidales, conseguir el agua potable (cuando no la tenían), incluso regalar a sus agremiados picos, palas, molinos y machetes, pero no, sin acompañar estos ofrecimientos con amenazas a los que no están con ellos, diciéndoles que no les van a dar el registro civil a sus niños ni a los adultos que aún no lo tienen.

A este respecto, la gente — particularmente los de la Unión — comentan: “el gobierno nos regala cosas para que nos juntemos con él, nos regala herramientas y materiales para que no estemos en contra de él, nos tenga debajo de él, lo que diga lo vamos a respetar y menos que nosotros vamos a luchar, que no nos vamos a organizar”.

Todo esto, al grado que el gobernador Absalón Castellanos Domínguez amenazó en diciembre de 1987, en la colonia San Quintín (cercana a estos ejidos), a los de la Unión, diciéndoles que ya la dejaran y se tranquilizaran, porque lo estaban cansando y que lo que pidieran por parte del PRI sí se los iba a dar.

Por su parte, la Unión también tiene un discurso demagógico que, sin ser movilizador, al menos concientiza. Mucha gente ha dejado esta organización, en particular la mayoría de los santariteños que estaban afiliados a ella hace 5 años.

Con la Unión formaron unos botiquines con la participación de ambas comunidades, que asistían a algunos cursos de salud. Los proyectos que tenían, eran: vender el café todos juntos, pagar el avión entre todos, tener comisiones de vigilancia para la venta y para conseguir el remanente, y luchar para conseguir las Conasupo (cosa que sí lograron).

Los de la Unión, además, les enseñaban a cuidar la madera, a transplantar árboles y a tener viveros. Ellos consiguieron semillas de cardamomo para los habitantes de Benito Juárez y, finalmente, también les enseñaron un nuevo modo de sembrar el maíz que posibilitará obtener un mayor provecho en la cosecha.

El dirigente de la Unión en la región es el señor Jorge Jiménez quien vive en una comunidad cercana llamada Guadalupe Tepcyac; los asesores pertenecen a la Universidad Autónoma de Chapingo.

Actualmente a la CNC están afiliadas 19 personas padres de familia de Santa Rita y 27 de Benito Juárez y en la Unión de Ejidos de la Selva 2 y 17 personas, respectivamente.

En cuanto a la filiación religiosa de los integrantes de estos grupos políticos, se ve claramente el acuerdo —implícito o explícito— entre algunos de de estos dos agentes ideológicos; la tabla de filiación es la siguiente:

Sta. Rita.	católicos	presbiterianos	pentecostés	carismáticos
CNC	2	2	8	11
Unión	2	—	—	—
—	27	—	—	—
<hr/>				
B. Juárez	católicos	presbiterianos	pentecostés	—
CNC	3	21	1	2
Unión	15	—	2	—
—	3	—	3	3



Como podemos ver, en Santa Rita la CNC tiene incorporados en sus filas a todos los pertenecientes a las sectas paracristianas y a dos de los católicos. Antes, todos los pertenecientes a la religión católica de esta comunidad pertenecían a la Unión; hoy sólo dos pertenecen a esta organización. El resto no pertenece ni a la CNC ni a la Unión. En Benito Juárez, la situación cambia un poco: la CNC en su mayoría aglutina a presbiterianos; la Unión está conformada por los de la religión católica principalmente; de los que no profesan religión alguna, ninguno está con la Unión, y de los pentecostales la mayoría no participa con ninguna organización.

Con esto se establece como gran parte de los afiliados a la CNC son personas cuya creencia religiosa es la de las sectas paracristianas, con lo cual se manifiesta la similitud en proyectos e ideas por parte de estos dos grupos ideológicos.

Respecto de las actividades de estos grupos, ambos tienen juntas mensuales donde deben dar cooperaciones económicas; en cuanto a la elección de sus "representantes", ellos no tienen nada que ver pues en ambas son impuestos (el de la CNC por el presidente municipal y el de la Unión no saben por quien).

**3.5.4.2. Religiosa.** Divergente al aspecto de su organización político, ocurre en su experiencia organizativa religiosa. Estas comunidades son eminentemente religiosas, característica que permea sus actitudes y actividades desde las más trascendentes hasta las más cotidianas, lo cual genera la pauta para la ingerencia política — en cuanto agentes ideológicos que son — de los grupos religiosos.

Tradicionalmente, los ancianos — poseedores de los legados históricos — son los encargados de seguir transmitiendo las distintas creencias y valores que, debido a la vida con los patrones durante todo el baldío, son eminentemente cristianizados. Los ancianos, en su mayoría, se asumen como católicos.

En Benito Juárez, sólo una persona (mayor de 50 años) está con los presbiterianos, en tanto que los católicos cuentan con 7; en Santa Rita también hay un presbiteriano mayor de 50 años, otro que está con los carismáticos y 8 católicos.

De cualquier forma, es patente la fuerza de las creencias positivas del bien y las negativas del mal. Las del bien provienen de "tata diosito" y las del mal del "pukuj" (demonio). Esto se percibe, por ejemplo, en las enfermedades, ya que existen tres tipos de ellas: "hay *chamel* (enfermedad) de dios, que no nos pega muy recio y con poco remedio se compone; también hay *chamel* de pukuj como cuando nace una criatura y se muere y también hay *chamel* de brujo, que es mal echado, como: el currimiento (diarrea), el aire...".

Las distintas denominaciones religiosas que encontramos son: los presbiterianos, los pentecostales, la iglesia Renovación en Cristo (carismáticos), además de los católicos. En Santa Rita hay: 2 familias presbiterianas, 8 pentecostales, 11 carismáticos y 31 católicos. Sólo una familia (un hombre con dos mujeres) no está con ninguna denominación por haber sido expulsado de varias de ellas. En Benito Juárez son 21 presbiterianos, 6 pentecostés y 21 católicos. 9 no están con ninguna (3 de ellos, recién salidos de los católicos por no estar de acuerdo en el proyecto de trabajo colectivo).

**LAS SECTAS:** Antes de referirnos a sus particularidades, conviene aclarar, y para nadie es nuevo, que todas ellas son producto de una escalada de desestabilización instrumentada por los Estados Unidos de Norte América con el objeto de imponer con más fuerza las relaciones capitalistas, la estructura de clases y fortalecer su proyecto de mercado. El número de denominaciones de estas sectas sigue creciendo y sus campañas para conseguir adeptos no se detiene. Cuentan con mucho apoyo económico, manifiesto de manera especial en la publicación de millares de ejemplares en atractivos colores y en papel de primera calidad, que venden o regalan. Estas son editadas en Estados Unidos o Guatemala.

Con el objeto de presentar elementos para entender mejor su situación dentro del estado de Chiapas — sin profundizar —, sirva solamente mencionar algunos datos: la Iglesia Nacional Presbiteriana y los Presbiterianos Independientes son probablemente los protestantes más antiguos (desde la década de los veinte) y los más numerosos (unos 80,000 seguidores). Las diferentes denominaciones pentecostales (Asambleas de Dios, Iglesias Carismáticas, Elim, Eudocer) inicialmente penetraron desde el vecino Estado de Tabasco a la Zona Chol, pero últimamente su proselitismo se ha intensificado desde Guatemala y han aumentado considerablemente (quizás lleguen a 40,000). En tercer lugar están los Adventistas del Séptimo Día y los Sabáticos (28,000), que tienen ya 50 años de antigüedad en la región. Su radicalismo bíblico, al igual que el de los anteriores, ha llevado a enfrentamientos doctrinales y a un rechazo de la cultura indígena. Los Testigos de Jehová (20,000) tienen también medio siglo trabajando en Chiapas.

En esta misma región, hay otras denominaciones menos importantes, aunque — en ocasiones — fuertes a niveles locales. Estas son: la Iglesia Reformada (presbiteriana), Iglesia de Dios de la Profecía, Iglesia de Dios Pentecostal, Iglesia de Dios del Evangelio Completo, Iglesia del Evangelio Cuadrangular, Iglesia Luz del Mundo, Alfa y Omega, Príncipe de Paz, Nueva Jerusalén y Alianza (todas estas pentecostales); Seguidores de Cristo, Nuevo Cristianismo, Verdadera Iglesia de Cristo, Iglesia Cristiana Interdenominacional, Galvanistas, Misión Centroamericana, Iglesia Nacional Bautista

ta, Iglesia del Nazareno, Iglesia de Jesucristo de los Santos del Último Día, Mormones, Iglesia Evangélica Independiente, Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa, de San Pascual; Espiritualistas y afines.

Dentro del Municipio de Las Margaritas, durante el periodo que corresponde al actual presidente municipal, las sectas han hecho alianza con la presidencia y por lo consiguiente con la CNC, como grupos de contrapeso a las nacientes organizaciones populares e independientes. Esto se evidenció más el 20 de noviembre de 1989, cuando los sectarios, exclusivamente, hicieron la marcha conmemorativa de tal fecha frente al Palacio Municipal y en total acuerdo con los funcionarios municipales.

Los presbiterianos comenzaron a trabajar en los ejidos estudiados en 1973. Por su parte, la comunidad de presbiterianos de Benito Juárez constituye lo que ellos llaman una "iglesia". Las iglesias están comprendidas dentro de un Presbiterio, que en este caso tiene su sede más importante en el pueblo de Tenejapa. Las iglesias coordinan "congregaciones" y "misiones". En este caso, Benito Juárez coordina a los fieles de San Cristóbal Buenos Aires, con 12 familias como congregación, y a las misiones de Santa Rita (con sólo 2 familias), Tierra y Libertad y Las Perlas (con una y dos familias respectivamente). Es de acuerdo a la cantidad de fieles participantes como se constituyen las iglesias, congregaciones o misiones).

En las iglesias hay un "pastor" — el más conocedor de las Escrituras Bíblicas y de los más antiguos — que coordina a 9 "ancianos"; el pastor, además, tiene como tarea el visitar las congregaciones y las misiones. Existen: un "anciano gobernante" que es la persona encargada de "dar consejos", un "diácono" encargado de "hacer la comida en reuniones", un "presidente" que "toca la mano" (ya que no tienen campana) para convocar a la reunión, y los demás "predicadores" que se van turnando en su predicación, siempre en castellano. Ellos tienen sus reuniones, una los miércoles y dos el día domingo (una por la mañana y otra por la tarde).

Los distintos cargos duran tres años con la posibilidad de ser reelegidos si los acepta el "Pueblo de Dios" (los fieles). Aparte, se nombran "salmistas" que dirigen los cantos en las reuniones. Además, en ocasiones los llegan a visitar los "misioneros" que vienen de fuera, que "son más capaces" y que llegan a animar el trabajo en las comunidades.

Ellos realizan Bautizos (cada vez que se necesite de acuerdo a la cantidad de niños) y "Celebraciones de la Bendita Cena" (cada tres o cuatro meses).

Los pentecostales comenzaron a partir de 1983 en la región. En Santa Rita estuvieron participando, hasta el '87, sólo dos familias; en ese año, conjuntamente con los carismáticos, comenzaron a atacar fuertemente a los católicos y a hacer proselitismo para conseguirse más adeptos.

Los pentecostales de estas comunidades trabajan con los de Francisco Villa, Santo Tomás y Margaritas Las Reinas (anexo de Benito Juárez). Ellos son más independientes que los presbiterianos y tienen en cada comunidad a sus "obreros", que son los que predicán. Siempre, las predicaciones se hacen en castellano. En sus reuniones, los asistentes son verdaderos oyentes, ya que nunca participan con su palabra; sólo participan cantando y aplaudiendo. Obviamente los cantos no son en *tojolab'äl*. Sus reuniones son los miércoles, los sábados y los domingos, también dos veces.

Sobre los carismáticos se aclaró que son una denominación pentecostal, con las mismas características que los anteriores: sus predicaciones también son dirigidas por "obreros", en castellano, sin la participación de la gente. Las ideas que recalcan son similares: solamente ellos se van a salvar; no es buena la organización; es Dios quien los salva, sin la necesidad de hacer nada (solamente participando con ellos); no se deben adorar imágenes (religiosas o símbolos patrios); no son buenas las fiestas; no es bueno el trago y el cigarro; Dios cura con la oración, etc.

En consecuencia los métodos de los carismáticos son los mismos que los de los anteriormente mencionados. Ellos comenzaron a trabajar en la misma época del fortalecimiento de los pentecostales; llegaron a Santa Rita en 1986 llevados por uno de los maestros que estuvo en la comunidad con la idea clara de atacar y desarticular a los católicos y sus tradiciones. Así es que éstos, junto con los anteriores, se atrajeron primeramente a los catequistas católicos más antiguos. Ellos dicen que son católicos renovados y no falsos católicos como los otros. Lo primero para la renovación es el bautismo en agua (en algún río o riachuelo).

Los carismáticos de Santa Rita en ocasiones tienen reuniones "para escuchar la Palabra de Dios y cantar" en otras comunidades -- La Nueva Providencia, San Quintín, Emiliano Zapata, Santa Margarita Agua Azul y Santa Lucía Ojo de Agua --. Al igual que los pentecostales, sólo tienen dos obreros y sus reuniones son los mismos días.

En términos generales se puede decir, respecto de éstas -- las llamadas sectas --, que se implantan con mayor facilidad dentro de los medios populares, en el ámbito social de los más marginados, los que viven experiencias verdaderamente duras, con problemas sin la posibilidad de ser resueltos en el corto plazo. Ellas, plantean respuestas religiosas a los problemas sufridos en esta ámbito social rechazado.

Las sectas, ciertamente, tienen mucha cohesión interna y ofrecen una verdadera acogida a quienes se integran a sus grupos, a los "convertidos". Sus espacios son verdaderos lugares de relajación de los problemas cotidianos, "islotas de paz" para los que esperan algún acontecimiento divino.

El contenido de su comunicado proselitista, consiste en que: el mundo está en un caos y pronto viene el fin, lo cual es apoyado por algunas citas bíblicas; Jesús vendrá pronto para juzgarnos y condenar a los que estén en pecado; es necesario convertirse "aceptando a Cristo" para prepararse a su venida y su juicio.

Los contenidos de estas doctrina están en franca oposición a las propuestas de "este mundo malo y pervertido", de ahí que como consecuencias prácticas se tenga, ante una situación de cierta esperanza y "liberación" de angustias, una clara desmovilización, conformismo y alienación fatalista. La realidad de injusticias no merece la pena ser atendida.

La doctrina es ofrecida, más que por medio de literatura, por medio de la predicación de los dirigentes, enfatizando el próximo fin del mundo y la necesidad de convertirse para ser "salvos". Mas ¿por qué todo este trabajo en una región indígena con catequistas propios elegidos por sus mismas comunidades debido al deseo y convicción de estas mismas de vivir su fe y celebrarla?

Uno de los primeros doce misioneros norteamericanos que llegaron a la región de la Diócesis de San Cristóbal, manifiesta su idea, afirmando que la razón de su llegada y trabajo se encuentra en el hecho de que los indígenas no conocen a Dios.(70) Esto deja implícitas dos cosas: por un lado, en el aspecto religioso, no se aprecia ni valora, la fe de los indios, ni su trabajo de Iglesia y, por el otro, su injerencia tan impositiva con un proyecto predefinido de sociedad.

El trabajo y las propuestas de las sectas queda bien definida en su planteamientos y en los términos y contenidos de sus aportaciones. Entre los tojolabales se pueden encontrar algunos ejemplos que ayudan a clarificar esto. Uno de ellos se aprecia en las traducciones de la Biblia (o del Nuevo Testamento) realizadas por ellos mismos a los idiomas indígenas.

En la traducción del Nuevo Testamento que han hecho al *tojolab'al* se encuentra el caso esclarecedor del texto de I Juan 2, 1 en que hace referencia, en algunas de las traducciones al castellano, a Jesucristo como un "intercesor". Los traductores, en este caso, decidieron emplear la palabra, prestada del castellano, "*lisensyado*". Si se le pregunta a cualquier tojolabal qué representa un licenciado para ellos, la respuesta invariable será que es un señor que les hace mu-

70Cfr. LEINKERSDORF, Carlos, *Sectas Religiosas*

clase promesas de ayudarles, alguien que habla mucho, pero que no cumple lo que dice, sino que sólo engaña. Es alguien rico, que les pide mucho dinero pero que no resuelve nada.

Independientemente del motivo que tuvieron al emplear esta palabra, el hecho es que están haciéndolo desde una situación de clase muy concreta, con la que se identifican, divorciada de la realidad del pobre. Esto evidencia el hecho real de la división de clases y la propuesta de cada una de ellas con consecuencias, en este caso, tremendamente desorientadoras para los tojolabales, puesto que si Cristo es un licenciado, entonces es alguien identificado con, y partidario de, los ricos, "los de arriba". Para poder ser de los suyos, debemos negar lo nuestros, nuestra étnia, nuestra clase, la de "los de abajo".

Las repercusiones profundas, no sólo religiosas sino políticas, económicas, sociales y culturales, de hechos como este, son obvias y fuertes. Cristo, el Dios, no aprecia la estructura propia de los tojolabales, su sentido colectivo y comunitario, su ayuda solidaria y fraternal, sus elementos culturales y de identificación sino la de los otros, "los señores", los que no están, ni son como ellos.

Esta identificación de clase, de los dirigentes e impulsores de las sectas, no sólo se presenta en las traducciones, sino por otros muchos medios, como: volantes, imágenes, literatura "bonita", bien hecha y muy cara y, primordialmente, en las predicaciones.(71)

La identificación de clase — pues — no es inconsciente y está definitivamente marcada por el individualismo propia de una cultura que no sólo les es ajena, sino contraria. Su propuesta condena a la comunidad, lo colectivo y la costumbre.

Su posición política queda clara ante las cosas que condena, que son las mismas — no por casualidad — no apreciadas, desintegradas y desarticuladas por parte de la clase y cultura dominantes con las cuales, consiguientemente, tienen afinidad. La organización de los pobres, su colectivismo, su culto y costumbres son consideradas peligrosas. Hay que suprimirlo y "superarlo".

71 Otro ejemplo es el de un volante repartido entre los tojolabales en el que aparecen dos dibujos contrapuestos que explican la pérdida por un lado, y la salvación por el otro. Del lado de los que se están condenando está un grupo de personas, hombres y mujeres — tojolabales —, que están quemando copal, tienen unas botellas en la mano (seguramente de trago), un poco de dinero y una pistola. Todos ellos son elementos propios, que les son de utilidad y parte de "la costumbre" (su tradición cultural); por ejemplo el copal que es usado en las celebraciones de culto y en las prácticas de los médicos; así como el alcohol, que incluso es tomado como símbolo para cerrar un acuerdo, como una firma. Del lado de los que son salvados se encuentra exclusivamente una familia de tres miembros totalmente pasivos y sin ningún elemento de costumbre, identificación o culto.

En otras palabras, hay que destruir todo aquello que los pobres e indígenas valoran, reproducen y fortalecen como estructuras, relaciones y prácticas sociales que los defienda económica, política y culturalmente. Uno de los dirigentes de estas grupos, dejó esto de manifiesto en una reunión de indígenas e indigenistas en San Cristóbal hace varios años, comentando algo así como: "Ustedes tienen un problema. Para superarlo o salvarse tienen que liberarse de los lazos que los ligas con sus comunidades".

La postura es clarísima: lo colectivo y los valores propios de las comunidades indígenas y sus elementos de desarrollo e identificación tradicionales y culturales son el principal obstáculo para imponer con más fuerza el capitalismo en estas comunidades. La solución ofrecida es el individualismo. La pérdida de la identidad propia.

Lo peor de esto es que el socialismo se vale de recursos políticos y de atomizar con la pérdida y la condena para desarticular la organización popular pero, de no resultar esto, es cuando se emplea el recurso de las armas en manos de verdaderos criminales encargados de exterminar la organización.

**LOS CATOLICOS:** La religión predominante en la región es la católica, que intenta lograr la participación activa de toda la gente, desde los ancianos hasta los niños. Ellos han sido tradicionalmente católicos y han pasado por varias etapas dentro de esta religión.

El tiempo de el bafelo fue católico. Durante los años posteriores, es decir, desde la fundación de las comunidades — al rededor de cuatro décadas atrás — ellas continuaron con su religión de una manera particular; con visitas de algún sacerdote que llegaba a impartir sacramentos, viviendo su catolicismo a la manera tradicional (muchos ritos y rezos), celebrando las fiestas con grandes bailes, música y comidas dentro del mismo templo. Además, mantenían una relación con la brujería, que los llevaba a fuertes rivalidades entre ellos, aún también dentro del templo.

El año de 1974 representa un parangón en la manera de vivir su religión. Es en este año cuando llegaron los Hermanos Maristas<sup>72</sup>; la gente de las comunidades recuerda a estas fechas como aquellas "cuando entramos en la Palabra de Dios" y la consideran también como: "cuando empezamos la organización".

<sup>72</sup>Grupo de personas pertenecientes a la congregación de los Hermanos Maristas de la Enseñanza, congregación de religiosos católicos que lleva a cabo trabajando en las diócesis de San Cristóbal de Las Casas, desde el año de 1962, y a quienes se les encomendó el acompañamiento pastoral de toda esa región, que abarca gran parte del municipio de Las Margaritas: 169 comunidades, en mayor parte de ellas indígenas.

Esta etapa ha estado permeada por esfuerzos en pro de su organización y del fortalecimiento de la identidad comunitaria; en ella, los actores principales han sido una serie de catequistas escogidos y nombrados por la comunidad misma, quienes han buscado animar y apoyar a las comunidades hacia trabajos concientizadores de tipo colectivo.

La organización del total de las comunidades se dió a partir de la formación de zonas que comprenden a varias comunidades (entre 4 y 12 cada una) relacionadas geográficamente entre sí. En toda la región hay un total de 10 zonas. Estas zonas fueron establecidas por las mismas comunidades para facilitar la organización y las reuniones que se comenzaron a generar.

Cada una de las zonas está en relación con otras, a partir de la organización por regiones (cada región comprende 3 ó 4 zonas). Además, periódicamente se tienen reuniones generales, en las que participan todas las regiones.

Las comunidades de Santa Rita Invernadero y Benito Juárez pertenecen, ambas, a una misma Zona en donde participan, además, otras 10 comunidades. Cada mes hay reuniones de zona, que van cambiando de lugar, a las que asisten todas las personas que así lo deseen de cada una de las comunidades, desde los más ancianos hasta los más pequeños, además de los catequistas que tienen el compromiso de asistir y un conjunto de "salmistas" (conjunto de guitarreros que coordinan los cantos) de alguna de las comunidades visitantes. En cada reunión, que dura un fin de semana, se tienen cuatro "Servicios de la Palabra de Dios".(73)

El sábado por la mañana, después del Servicio, se quedan todos los catequistas — y cuantos así lo deseen — en una reunión en la que se tratan los asuntos que quedaron pendientes para ella — previstos desde la reunión anterior — y que cada comunidad llevó como tarea para sacar sus acuerdos, con el objeto de hacer un consenso.

En estas Reuniones siempre los alimentos corren por cuenta de la comunidad anfitriona que, en ocasiones, llega a recibir más de 200 visitantes.

Entre estas reuniones (es decir a los 15 días), generalmente tienen las que ellos llaman "visitas"; esto es, que una de las comunidades — la que así lo desee — solicita la animación por parte de las demás comunidades que llegarán el sábado por la tarde y terminarán el domingo por la mañana. En estas visitas no se toman acuerdos, exclusivamente se

73 Reuniones colectivas para reflexionar algún texto bíblico y comentario sobre la base de lo que se vive cotidianamente al interior de las comunidades



reflexiona algún texto bíblico. La gente de estas comunidades le da mucha importancia a la presencia y visita de gente de otras comunidades, para ellos es motivo de muchísima alegría.

La organización de las zonas está coordinada por un presidente, un secretario y entre cuatro y seis catequistas de distintas comunidades que forman la "mesa". Estos puestos duran tres años, su elección, al igual que todos los acuerdos, son llevados y discutidos en cada una de las comunidades para finalmente tomar el acuerdo general en una de las reuniones de zona.

El trabajo de todas estas personas, así como de la zona en general, es animar a las comunidades que comienzan a "desmayarse" y procurar que todas vayan avanzando en su organización lo más parejo posible.

Es en estas reuniones en donde se acuerdan las celebraciones de los sacramentos (bautismos, matrimonios, eucaristía...) que serán presididos por un *kotianum* (predicador), quien ejerce el ministerio de impartir esos sacramentos. En la zona a la que pertenecen las dos comunidades hay un *kotianum* que vive en San Marcos y está a punto de ser nombrado uno de Benito Juárez.

La comunidad de Santa Rita es la única comunidad de toda la montaña que tienen nombradas a un grupo de 4 mujeres como catequistas. Todos los demás son hombres. El trabajo de estas mujeres le ha dinamizado mucho, de manera particular, los trabajos de tipo colectivo y cultural.

El trabajo al interior de cada una de las comunidades es un trabajo muy paulatino y requiere de mucha claridad y tenacidad. Los catequistas, escogidos por la comunidad de católicos, pueden ser entre 6 y 12; ellos se encargan de estudiar la Biblia y preparar los Servicios. En estos, con la misma dinámica ya mencionada, al momento del comentario se procura que la mayor parte de la gente diga sus comentarios, es cuando la comunidad trata de tomar acuerdos y concretar los trabajos necesarios, que redunden en beneficio de todos, insistiendo mucho en la idea de que todo trabajo debe beneficiar a toda la comunidad, particularmente a los más empobrecidos de entre ellos.

La presencia de agentes externos, se da: cuando llega el obispo cada tres años a alguna comunidad de la zona en donde, además de animar y reforzar su trabajo y organización propia, aprovecha para celebrar el sacramento de la confirmación; cuando llega algún sacerdote solicitado por ellos muy de vez en cuando (esto puede ser cada dos años) para que celebre alguna misa y la presencia por parte de los ya mencionados maristas (no sacerdotes).

Esta presencia se da en varios niveles: el primero a nivel de visitas particulares a cada una de las comunidades, acompañando los trabajos comunitarios. Otro se da cuando se hace alguna gira por toda la zona con diversos motivos. Otro es asistiendo a las reuniones de zona.

Otro nivel se da cuando se realiza algún curso en una de las comunidades. Estos cursos son de distintos tipos y en distintos aspectos, como pueden ser: Bíblicos — para los catequistas —, de medicina natural o alópata, de hortelizas, de leyes, a salmistas, de alfabetización, talleres de análisis de la realidad, y algunos más de tipo técnico. Y otro nivel puede ser colaborando en distintos proyectos comunitarios como la instalación de aguas potables, trabajos colectivos, en hortelizas, de educación, etc.

Este tipo de trabajos es común a todos los grupos de Iglesia — no sólo en América Latina sino en todo el llamado "Tercer Mundo" — que han visto motivada su experiencia en las reflexiones de la Teología de la Liberación, la cual es elaborada con base en la realidad misma, quepa decir: realidad de opresión, dominación y empobrecimiento sistemático y rompimiento de los elementos culturales.

En consecuencia con el desempeño de esta labor, por parte de los catequistas, no faltan los comentarios agresivos de que "lo único que están haciendo es política y eso no lo quiere Dios" o "nada más están siguiendo a los maristas y esos son comunistas, al igual que el obispo"; y así como estos un sin fin.

**FESTIVIDADES RELIGIOSAS:** Las fiestas más importantes que celebran son la de la Santa Cruz (3 de mayo), la Semana Santa, Todos Santos (del 31 de octubre al 2 de noviembre), la Virgen de Guadalupe, particularmente en Santa Rita y la Navidad. Además de la fiesta de Santa Rita en este lugar.

La Fiesta de Todos Santos, que es la más importante para los tojolabales, la celebran comiendo pan, prendiendo velas a sus muertos, dejándoles: pollo, calabaza, trago, chocolate, naranjas..., y, además, bailan al ritmo de la marimba, o del violón y la guitarra.

**LUGARES SAGRADOS:** Se recuerdan todavía como lugares sagrados, principalmente los pozos de agua y las cuevas, a donde se dirigen en ocasiones para rezar o depositar alguna ofrenda. Esto ya no es una práctica tan generalizada en la región de la selva. Fue uno de los elementos que se perdieron en la migración.

## CAPITULO 4. TRANSICION EN EL CONSUMO DE PRACTICAS MEDICAS EN LA REGION TOJOLABAL DE LA SELVA

### 4.1. La práctica médica

Dentro del ámbito de la reproducción social y más en concreto dentro del momento reproductivo, se encuentran los aspectos relacionados con la medicina y la salud en su aspecto más general.

Ubicar la situación de reposición física dentro de este contexto, es ubicar en él las prácticas tendientes a la atención y el tratamiento de la situación de enfermedad que se encuentran dentro de la dialéctica del binomio salud-enfermedad, cuyo objetivo es "emprender actividades y acciones encaminadas a mantener y restablecer las condiciones de salud mínimas indispensables que exige el entorno social, de aquellos que conforman su universo de trabajo".(74)

Karel Kosik aborda el concepto de práctica y expresa:

La actitud que el hombre adopta primaria e inmediatamente hacia la realidad no es la de un sujeto abstracto cognoscente, o la de una mente pensante que enfoca la realidad de un modo especulativo, sino la de un ser que actúa objetiva y prácticamente, la de un individuo histórico que despliega su actividad práctica con respecto de la naturaleza y los hombres y persigue la realización de sus fines e intereses dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales. Así, pues, la realidad no se presenta originalmente al hombre en forma de objeto de intuición, de análisis y comprensión teórica; se presenta como el campo en que se ejerce su actividad práctico sensible y sobre cuya base surge la intuición práctica inmediata de la realidad.(75)

El hombre busca, en consecuencia, dentro de su contexto social y ante un problema concreto, el enfrentarse de forma inmediata, "objetiva y prácticamente". Darle una respuesta sin más, utilitaria, no cuestionada.

Esto es que "la práctica utilitaria inmediata y el sentido común correspondiente ponen a los hombres en condiciones de orientarse en el mundo, de familiarizarse con las cosas y manejarlas, pero no les proporciona una comprensión de las cosas y de la realidad",(76) como sucede ante el problema de la enfermedad, cuando las prácticas médicas no siempre están encaminadas a la comprensión de su ámbito y su transformación.

En la relación práctico-utilitaria con las cosas, en la cual la realidad se manifiesta como un mundo de medios y fines, instrumentos, exigencias y esfuerzos para satisfacerla, el individuo "en si-

74 PAOZ, J. Protocolo pág. 18.

75 KOSIK, K. "El mundo de la Pseudokoncreción y su Destrucción" *Dialéctica de lo concreto* Ed. Grijalbo, México, D.F., 1985 p. 25

76 *Ibid.* p. 26

tuación" se crea sus propias representaciones de las cosas y elabora todo un sistema correlativo de conceptos con el que capta y fija el aspecto fenoménico de la realidad.(77)

El aspecto fenoménico que se refiere a la atención de la situación que trae consigo el binomio salud-enfermedad puede ser — como mencionaba — una práctica no cuestionada ni cuestionante, o bien una práctica transformadora, que cuestiona la realidad y que plantea una propuesta integral al proyecto de clase.

Incluso esta práctica se presenta como un Derecho Natural del hombre, como algo que ha estado presente a lo largo de toda la historia de la humanidad; esto es, en el desarrollo de todas y cada una de las sociedades que han ejercido su Derecho con elementos propios y característicos, determinados por aspectos económicos, culturales, de desarrollo de las fuerzas productivas, etc. No es algo nuevo que haya surgido con el nacimiento del sistema en que vivimos y el consiguiente desarrollo de las industrias farmacéuticas, con su proyecto de hegemonía expansiva en el campo de la salud. ¡Qué bondad inverosímil sería esa! Una empresa capitalista "preocupada" por la salud mundial. (Tal vez sería más objetivo decir "interesada" en la enfermedad mundial).

En el caso de nuestro país, ninguno grupos étnicos que han logrado resistir hasta hoy día, constituye una excepción; cada una de ellas, como es natural, desde su origen ha tenido que dar una respuesta a dicha situación de salud-enfermedad, con su interpretación y sus elementos e instrumentos propios.

En este campo, necesariamente surgen compromisos entre los cuales, "en el ámbito del compromiso científico, el proceso de formalización de la medicina tradicional mexicana deberá consistir en el establecimiento de las bases conceptuales, teóricas y metodológicas del saber popular que por centurias ha sido la respuesta social a la enfermedad entre grandes sectores de la población nacional".(78)

En más de un caso, sino es que en todos, el conocimiento al respecto y su tratamiento constituyen una gran riqueza, herencia ancestral de propiedad popular. "Así, el estudio sistemático de las entidades nosológicas de filiación tradicional; del status de prestigio social conferido al terapeuta tradicional; del poder simbólico del ritual terapéutico en el acto de la cura; o de las propiedades terapéuticas intrínsecas de sustancias contenidas en vegetales, minerales o animales, se inscriben en la perspectiva de formalización del saber popular".(79) Y en nuestro caso, el impacto social del con-

77Ibid. pp. 25-26

78HERRERO R. *La medicina tradicional en México y su presencia* UNAM-EN.E.P. Zaragoza, México, D.F. 1989, p. 7

79Ibid. p. 6

sumo de las diversas prácticas sociales — ahora fuertemente confrontadas por las diversas prácticas occidentales — también queda inscrito dentro de la misma perspectiva.

A este respecto, Salazar retoma y considera a “la concepción de la práctica médica como el conjunto de actividades teóricas y prácticas que tienen lugar en una sociedad para cuidar la salud y atender la enfermedad”.(80)

La práctica médica propiamente dicha es, pues, la práctica que responde a la situación que demanda la solución del problema de la enfermedad. En particular, Areno Vázquez y Villaseñor comentan: “Por un lado existe una respuesta ideológica en el sentido de definir con base en la realidad Saber-Práctica Médica, lo que una sociedad debe aceptar como salud o enfermedad; y por otra parte existe una respuesta práctica que se traduce en reacciones objetivas tendientes a eliminar la enfermedad”.(81)

Es claro, entonces, que el campo de la enfermedad es el campo propio de la práctica médica, el campo en que se “actúa objetiva y prácticamente”; se ataca la enfermedad de manera práctica e inmediata, con base en un concepto de ella misma surgido de la realidad.

Las circunstancias de la producción y de la reproducción de los hombres en la sociedad constituyen la determinación objetiva sobre el proceso salud-enfermedad, en tanto la inserción clasista en el proceso social productivo y el concomitante disfrute diferencial de los medios de subsistencia y reproducción determinan perfiles patológicos distintos entre grupos humanos. Y estos, a su vez, caracterizan el perfil epidemiológico particular de cada sociedad en un período histórico dado.(82)

Esta práctica, como componente del momento reproductivo, es considerada, por lo consiguiente, “como una parte de la totalidad social y como un factor del desarrollo histórico”;(83) “no es en realidad una instancia separada, autónoma o aislable de la sociedad (un ‘subsistema’), sino su parte inherente en la cual se reproducen de manera particular

80 SALAZAR, H. “Práctica médica y política sanitaria” *Salud Problema* No. 1, UAM-Xochimilco, Verano 1985, p. 35

81 ARENO, H., VAZQUEZ, G. y VILLASEÑOR, A. “La práctica médica en el Modo de Producción Capitalista” *Aguafuertes de sociología médica* de: Rodríguez Ortiz, Imelda Ana, UNAM, México, D.F., 1985, p. 157

82 Salazar Op. cit. p. 32

83 Ibid. p. 31

y singular sus mismas características generales y tienen efecto sus mismas determinaciones históricas. Por ende, debe ser estudiada, comprendida y transformada".(84)

Raga, por su parte, se refiere a la práctica médica como "una respuesta social, y -- aclara que -- como tal ha de ser ubicada en el conjunto de una estructura social concreta. Es la organización de la sociedad en un momento histórico, su propia estructura y dinámica social específica la que determina el tipo de práctica médica desarrollada".(85)

Vázquez Ochoa, citando a Fassler, coincide con Raga, y expresa: "La comprensión, explicación, organización y funciones de los servicios de salud no se encuentran en ellos mismos, sino en la sociedad en que están insertos. Las características de la sociedad determinan las modalidades que asumen los servicios de salud",(86) y por ello afirma que la práctica médica "reproduce" sus relaciones sociales.(87)

Las relaciones -- comenta Salazar -- entre:

la práctica médica y el todo social no son de modo alguno fortuitas o aleatorias. El marxismo ha demostrado que ello está determinado por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y el modo de producción, por un lado, y por la conformación de las clases sociales y la lucha entre ellas, por otro lado.(88)

Muestra de ello es que en nuestro país son los indígenas quienes resultan más afectados por la enfermedad. Aún siendo poseedoras de una práctica médica propia y muy rica, estas sociedades son las más enfermas, viven con la constante del sufrimiento a consecuencia de un proyecto dominador, de enormes dimensiones, que los ha permeado en muchos aspectos y que los mantiene sumidos en una precaria situación socio-económica.

#### 4.2. La práctica médica tradicional de los tojolabales de la selva

Los tojolabales no son la excepción. Al igual que cualquier otra sociedad, cuentan con una muy rica práctica médica propia y tradicional; consistente en agentes poseedores de los conocimientos en el campo de la medicina, de la salud y la enfermedad; una materia prima natural, riquísima para atender los casos de enfermedad y para buscar el

84Ibid. pp.37-38

85RAGA, R. "La lucha por la salud en Cuba" *Salud Problema* UAM-Xochimilco, México, Invierno '86, pp. 65-66

86VAZQUEZ, L.E. *Participación de la comunidad en salud* Tesis Maestría, UAM-Xochimilco, México, D.F., 1980, p.3

87Cfr. Vázquez Op. cit., p. 35

88Salazar Op. cit., p.38.

restablecimiento de la salud; así como toda una concepción (objetiva y subjetiva) del binomio salud-enfermedad y de su tratamiento.

Las condiciones de vida en general dentro de la selva, sobre todo las de trabajo y alimentación, así como su estado de dominación ideológica que los ha sometido desde hace varios siglos, mantienen a los habitantes de estas comunidades en un constante estado de enfermedad que en muchos casos termina con la muerte.

Esto es consecuencia de las relaciones económicas imperantes, del bajo desarrollo de sus fuerzas productivas y de mantener una forma productiva sujeta y determinada por la situación en que se encuentran dentro del espectro social.

Por otro lado, este pueblo —al que se le robó su historia, nombres y apellidos, así como sus tierras— sigue conservar varias de sus tradiciones y muchos de sus conocimientos, entre ellos muchos de los elementos de su práctica médica. Pero, ¿hasta cuándo lo podrá seguir haciendo?

Antes mencione que el concepto de enfermedad que tienen los tojolabales es que "ja charnei" (la enfermedad) puede ser: de Dios, en el caso de que sea benigna y que con poco "remedio" se alivie; o del "pukuj" (diablo), en caso que llegue a una muerte rápida e inevitable, o que sea un "mal echado" (cuando la curación es muy difícil y tardada, y la enfermedad va consumiendo poco a poco a quien la padece).

Esto nos revela la importancia que tiene para los tojolabales la concepción teocrática de la vida y la frecuente confrontación de los elementos del bien (ja lekil) y los del mal (ja pukuj). Los primeros siempre son de Dios y se presentan como conquistas de beneficio comunitario, en tanto que los del mal son elementos desarticuladores y —por consiguiente— destructores; estos últimos no son aceptados y vividos de manera fatal, pero sí provocan situaciones de profunda tristeza.

Las enfermedades que más comúnmente padecen son aquellas propias de quienes viven en condiciones de opresión y "marginación", en tierra caliente y húmeda; las enfermedades de la pobreza agravadas por las condiciones que implica el trabajo de producción del café. Estas enfermedades son: diarrea (siempre causada por parasitosis), disentería, catarro, dolores de cabeza, reumatismo, tuberculosis y demás enfermedades respiratorias, así como el "aire" (considerada como la enfermedad más difícil de tratar).

Sus agentes: *ajnanum* (yerbero), *me'xepal* (partero/a), *tzakb'akinum* (huesero) y *pitachik'* (pulsador) verdaderos profesionales, tanto en su conocimiento como en su práctica, que antaño cohesionaban a la comunidad, ahora están viendo muy atacada su labor, particularmente el *ajnanum* y el *pitachik'*, ya que a los otros no hay quien "les dé batalla".

En términos generales, toda la gente de la montaña sabe curar las enfermedades más leves y comunes con las yerbas que tienen cerca, o al menos han escuchado como se curan pues la gente mayor — los ancianos fundadores de las comunidades — lo sabían de por sí. Ello, sin negar la especialización por parte de algunas personas.

La gente continúa creyendo en el trabajo de estos especialistas, lo cual se comprueba, de manera muy particular, cuando se dan casos de enfermedades a los que la medicina moderna o alópata no puede dar solución, como lo son: "el aire", "el susto", "el mal de ojo"; es entonces cuando se dirigen irremisiblemente con el *ajnanum* o donde el *pitachik'*, cuando consideran que es un "mal echado".

Ciertamente, el pensamiento que comienza a imperar por parte de las personas que no están de acuerdo con el trabajo de los médicos tradicionales, es que éstos "no hacen un análisis exacto", reforzado con la idea inculcada — tanto por algunos de los catequistas católicos, como por los predicadores sectarios — de que "no está bueno ir con ellos, ya que eso es pura brujería".

La pregunta es que si está siendo atacada su práctica médica debido a que ésta representa la posibilidad de un trabajo concientizador y transformador, verdaderamente cohesionador de la comunidad y cuestionante de un sistema productor de enfermedades; o está siendo desarticulada en razón de lo contrario, en el sentido de no poseer una propuesta socialmente transformadora y solamente dar una respuesta inmediata a una situación de enfermedad que es cada vez más atroz; o es combatida por el simple hecho de ser un elemento constitutivo de la cultura de uno de tantos pueblos indios secularmente atacados *per se*.

En cuanto al trabajo del *pitachik'* (pulsador) consiste en sentir el pulso a la altura de la muñeca, del contracodo, en el cuello, en la frente, en las rodillas o en el tobillo, ya que en esos lugares puede escuchar lo que la sangre "dice" respecto de la enfermedad que se padece.

Por parte del *tzakb'akinum* (huesero), el modo de curación más común es el rezo. La persona que está afectada, simplemente le indica en que parte está el mal y, si no es necesario acomodar el hueso, éste se dedica exclusivamente a rezar, soplando en ocasiones la parte afectada. De esta manera, la persona queda perfectamente curada.



En algunos casos los médicos piden que se les lleve un poco de trago (alcohol), gallina, chocolate, atole, cigarros y algunas velas para poder hacer el trabajo, que en muchos de los casos se realiza en la casa del mismo enfermo.

Algunos sostienen que como actualmente las personas ya tienen más dinero, entonces prefieren comprar la medicina, cosa que los pobladores de la región estudiada generalmente hacen en la comunidad de Benito Juárez, con algunas de las personas que venden medicina y con quien mucha gente se va a atender.

Existe una gran cantidad de plantas medicinales que, repito, la gente conoce y, a pesar de ello, en ocasiones mejor decide compra medicinas. Valga nada más mencionar algunas que son usadas en los casos más comunes, como son el catarro, el dolor de cabeza, la diarrea, el dolor de cuerpo. Estas son, con sus nombres regionales: *pajal, susak, santo domingo, orasuyo, ch'ik'in-chitam, marabiya, bregonya, pis-cho'o, po'jwil-may, pat-b'oyalte', kajte', sanantora, momón, kopalte', k'ik'il-nusak, payte', wank'ul, platanijo, kordonajo, san marín, yoj-yom, guayaba agria, warumbo, palo rayado, chakaj, bejuco pimienta, mosote, clavel, frutita de rosa, raíz del té de limón.*

#### **4.3. La política y la religión factores de la transición en el consumo de las prácticas médicas**

Los agentes ideológicos del sistema dominante —grupos políticos y religiosos— que se manifiestan en contra de estos pueblos (hago referencia muy en concreto a la Confederación Nacional Campesina —CNC—, sin dejar de lado muchas de las actitudes poco liberadoras de la iglesia católica y a las sectas protestantes con su política —tendencia—dominadora y hegemónica) están terminando por lograr que desaparezca la práctica médica propia de estas comunidades tojolabales.

Esto lo confirmamos al echar una mirada comparativa a las dos comunidades estudiadas —Santa Rita Invernadero y Benito Juárez—, ambas con características similares en varios aspectos: fundadas hacia la misma época de la década de los treinta por tojolabales que salieron libres de las fincas en tierras más altas, colindantes entre sí, de similares características geográficas, con la misma situación respecto de los medios de comunicación y constituidas ambas como ejidos con igual número de habitantes (331 y 330 respectivamente) y de familias (53 en cada caso).

Con el fin de visualizar la transición que se está dando en el consumo de las prácticas médicas y la influencia que tienen para ello los dichos agentes ideológicos, realicé —entre fines de 1989 y principios de 1990— una encuesta en ambas comunidades. Cabe mencionar que esta actividad fue realizada en el mismo idioma *tojolab'al*, con el fin de menguar en lo posible el grado de desviación y malinterpretación. (Ver Anexo 2)

En la encuesta busqué indagar sobre algunos indicadores propios de la cultura de estas comunidades como la filiación religiosa y política del jefe de familia (entendido éste como la persona con quien están y a quien obedecen todos en el núcleo familiar), el número de integrantes de la misma, si saben leer, la cantidad de matas de café que cultivan y si elaboran sus propios instrumentos de trabajo; por otro lado, como una cuestión central, indagué respecto a: qué se consume y con quién o a dónde se dirigen en caso de presentarse alguna enfermedad; esto evidenciaría la preferencia hacia alguna práctica en específico según el grado de posibilidad de alivio en que se encontrarán.

La pregunta planteaba tres momentos o intentos de curación distintos; esto es, si después de un primer intento por encontrar el alivio no lo consiguen, a dónde se dirigen en un segundo momento y si todavía no logran su propósito, a dónde en un tercero dentro de las diversas posibilidades que se les presentan (consumo de hierbas autorrecetadas, la farmacia, el *ajmanum*, al médico alópata y el promotor comunitario). Esta pregunta era abierta y ciertamente las personas hacían referencia a las enfermedades que más comúnmente padecen. Nunca mencionaron algún caso atípico.

Cuando planteaba la pregunta en relación a la persona a la que acuden en caso de embarazo o alumbramiento, o de alguna fractura de hueso, la respuesta siempre fue que con la *me'xepal* (partera) que hay en cada comunidad y con el *tzakb'akim* respectivamente. En este último caso siempre con el de Santa Rita.

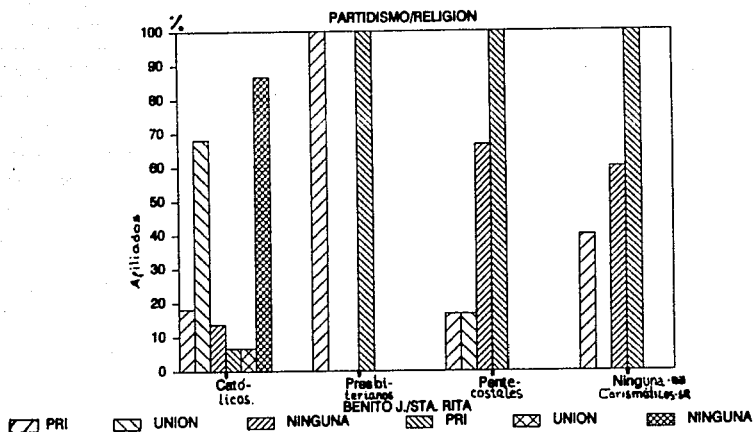
Las respuestas a estas preguntas confirman la diferencia de consumo que existe entre las dos comunidades y dejan de manifiesto la influencia de los mencionados agentes externos para que se haya dado esa transición.

En Santa Rita, el 61% de la población es católico y el resto (39%) sectario (3% presbiteriano, 17% pentecostal y 19% carismático); se debe considerar que del total de los sectarios, el 80% — que antes era católico— no tiene más de 5 años de pertenecer a dichos grupos, de tal manera que éstos (los católicos) constituyan más del 95% de la población. En relación a la CNC, sólo el 7% del total de los católicos pertenecen a dicha agrupación; en cambio, todos los sectarios son "oeneceistas". Si se pensara en más proselitismo por parte de los sectarios, se teadría que pensar en este 7% como la población a "trabajar".

En Benito Juárez, por su parte, el 41% es católico y el 50% sectario (38% presbiteriano y 12% pentecostal); el resto (9%) no se ubica en ningún grupo. El grupo de los presbiterianos tiene cerca de 20 años en la comunidad y todos pertenecen a la CNC, al igual que el 18% de los católicos, el 17% del grupo de los pentecostales y el 40% del total de los que no pertenecen a ningún grupo. En esta comunidad vive el que es, desde hace varios años, representante regional de la CNC.

CUADRO 6.

## RELACION ENTRE LA FILIACION PARTIDISTA Y LA RELIGIOSA

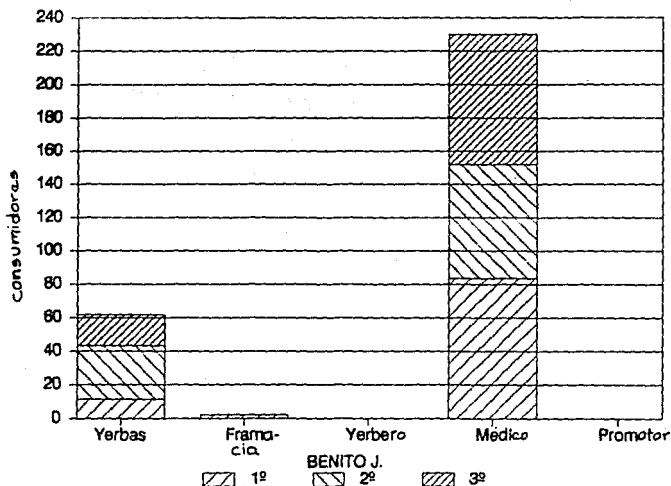


En este cuadro como se puede apreciar, las sectas protestante y la CNC están coaligadas; para corroborar esto, sirva mencionar nuevamente que en la marcha del 20 de noviembre de 1989, todos los participantes en el desfile conmemorativo realizado en la cabecera municipal, eran exclusivamente sectarios de diversas comunidades cercanas. Por otro lado, la presencia de las sectas en Benito Juárez tiene mucho más tiempo y por tanto su influencia se ha dejado sentir de manera más clara y perceptible.

En lo que se refiere al consumo de las diversas prácticas médicas se confirma como en la comunidad de Benito Juárez nadie – absolutamente nadie – busca los servicios, en ninguno de los tres momentos, de sus agentes propios: el yerbero o los promotores comunitarios. Sí van con el médico alópata en los tres momentos (84, 68 y 78 por ciento, respectivamente) y se auterretan yerbas (12, 32 y 19 por ciento).

CUADRO 7.

**CONSUMO GENERAL DE LAS DISTINTAS PRACTICAS MEDICAS  
ENCONTRADAS EN BENITO JUAREZ**

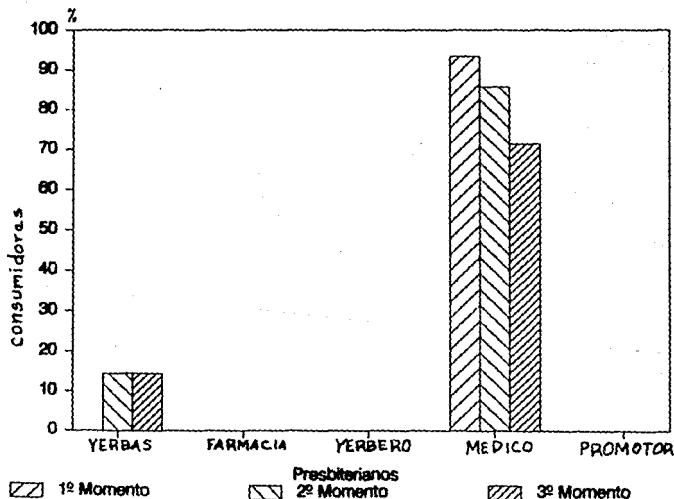


Los anteriores resultados, que empiezan a esclarecer el panorama, pueden desmenuzarse todavía más. La población sectaria actúa de la siguiente manera. Los presbiterianos: en el primer momento, el 93 por ciento va con el médico alópata y el 7 por ciento restante se trata de curar mediante la oración; en el segundo y tercer momentos, el 86 y el 71 por ciento, respectivamente, se remiten al médico alópata; y sólo el 14 por ciento recurre a la oración en el tercer momento. En este caso se evidencia el absoluto rechazo tanto a los agentes tradicionales como a los promotores comunitarios; además se ve como, aunque levemente, va menguando la consulta con el médico alópata incrementándose el intento de alivio mediante el uso de la oración como mecanismo de mejoramiento de la salud. Esto habla por sí mismo de la idea que se tiene de los servicios o beneficios de Dios mismo para con ellos como "privilegiados".

CUADRO 8.

EL CONSUMO POR PARTE DE LOS PRESBITERIANOS DE BENITO

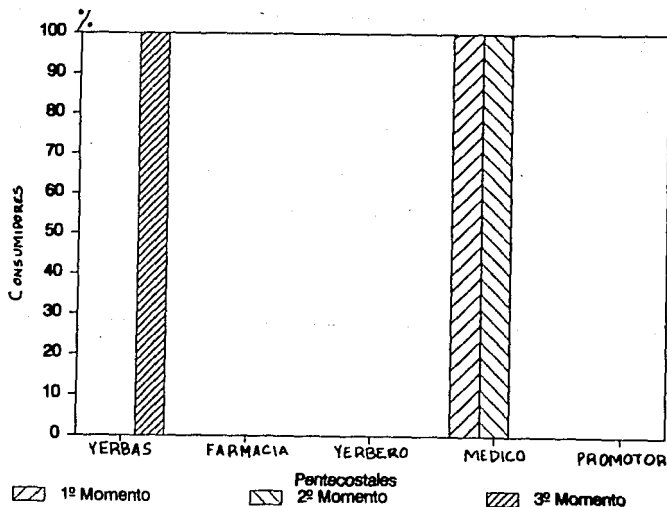
JUAREZ



Los pentecostales: el 100 por ciento acude al médico alópata en los dos primeros momentos y en el tercer momento todos utilizan las yerbas que conocen. En este caso se esclarece la homogeneización en el pensamiento y en la formación por parte de esta secta para con sus adeptos, en el sentido del acudimiento absoluto a la misma alternativa por parte de todos. Es significativo el hecho de que en el tercer intento todos recurran a las yerbas conocidas por ellos mismos descalificando cualquier otra posibilidad de apoyo por parte de alguno de los agentes propios de la misma comunidad.

CUADRO 9.

## CONSUMO DE LOS PENTECOSTALES DE BENITO JUAREZ

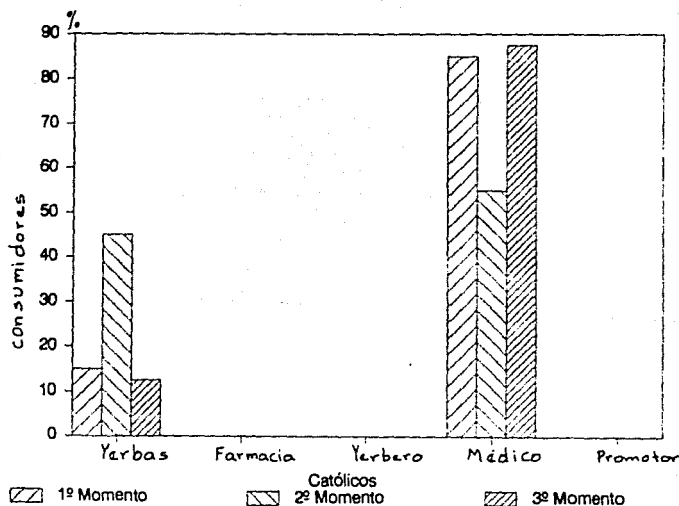


Los católicos: en el primer momento el 85 por ciento acude con el médico alópata, mientras el otro 15 por ciento recurre a la yerbas que conoce. En el segundo momento hay un intento de recurrir más a la curación por medio de yerbas y a ellas acude el 45 por ciento, el resto continúa con el médico alópata; y para el tercer momento se regresa a una situación semejante, acudiendo el 87.5 por ciento al médico alópata y el resto (12.5 por ciento) intenta con las yerbas.

En este caso, por experiencia corroborada, puedo decir que de haber preguntado por una cuarta oportunidad, muchos de ellos responderían que asisten al yerbero. También se manifiesta una menor homogeneización en el pensamiento de estas personas al recurrir de manera más diversa a las alternativas que se les presentan.

CUADRO 10.

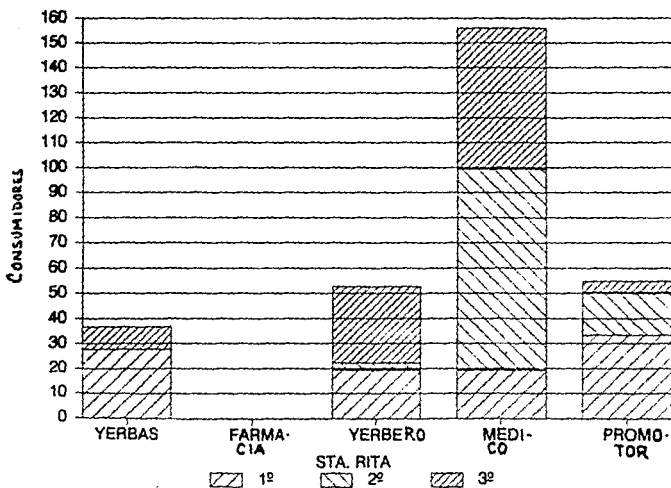
EL CONSUMO EN EL CASO DE LOS CATOLICOS DE BENITO JUAREZ



En la comunidad de Santa Rita, los resultados de la investigación divergen mucho en relación a los de Benito Juárez. Aquí, en el primer momento acude al promotor comunitario un 33 por ciento, a las yerbas auterretadas un 28 por ciento y al yerbero un 19 por ciento. En el segundo momento, al médico alópata va el 80 por ciento, al promotor comunitario el 17 por ciento y el resto (el 3 por ciento) va con el yerbero. En el último momento, el médico alópata atiende al 57 por ciento, el promotor comunitario al 4 por ciento y el yerbero al 30 por ciento, mientras el resto consume yerbas. Es claro que en el caso de Santa Rita, los servicios de los agentes locales todavía siguen siendo muy solicitados y en términos generales es mucho más diversificada la demanda de las distintas prácticas.

CUADRO 11.

**CONSUMO GENERAL DE LAS DISTINTAS PRACTICAS MEDICAS  
ENCONTRADAS EN SANTA RITA**

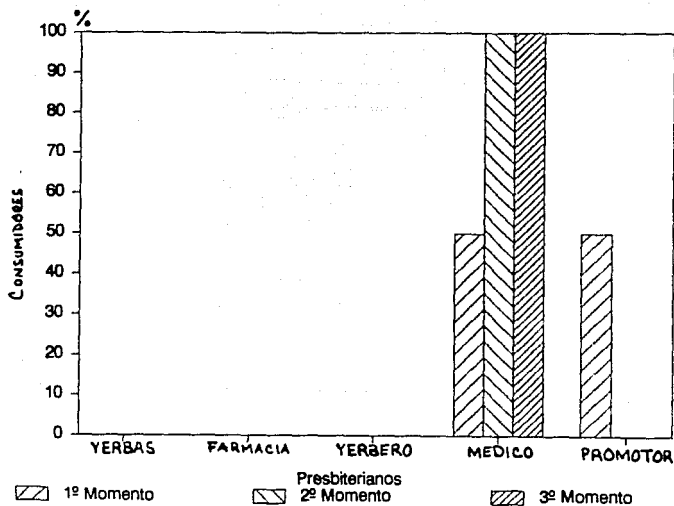




Los sectarios de Santa Rita actúan de la siguiente manera. Presbiterianos: en el primer momento acude el 50 por ciento al médico alópata y el otro 50 por ciento al promotor comunitario; para que en el segundo y tercer momentos, el 100 por ciento se dirija exclusivamente con el médico alópata. He de recordar que en este caso solamente son dos familias las integrantes de esta secta y, de hecho, los dos padres de familia son personas muy integradas y bien relacionadas con el resto de la comunidad. De cualquier manera el consumo absoluto es de la medicina alópata.

CUADRO 12.

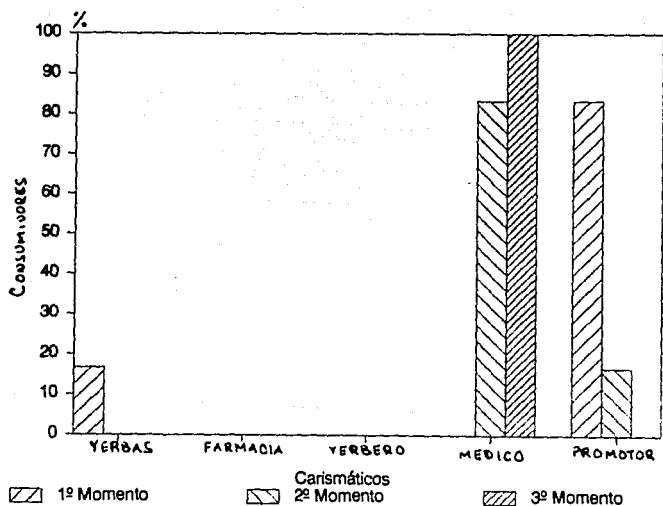
EL CONSUMO DE LOS PRESBITERIANOS DE SANTA RITA



**Carismáticos:** en el primer momento el 83 por ciento va con el médico alópata y el resto consume yerbas; en el segundo momento, también el 83 por ciento recurre al médico alópata y el resto al promotor comunitario; y en el tercer momento, todos *utilizan* los servicios del médico alópata. Aquí todavía se ve algo de diversificación en cuanto al consumo de las distintas alternativas de atención a la enfermedad, aunque se percibe una cierta tendencia a tener un consumo homogeneizado.

CUADRO 13.

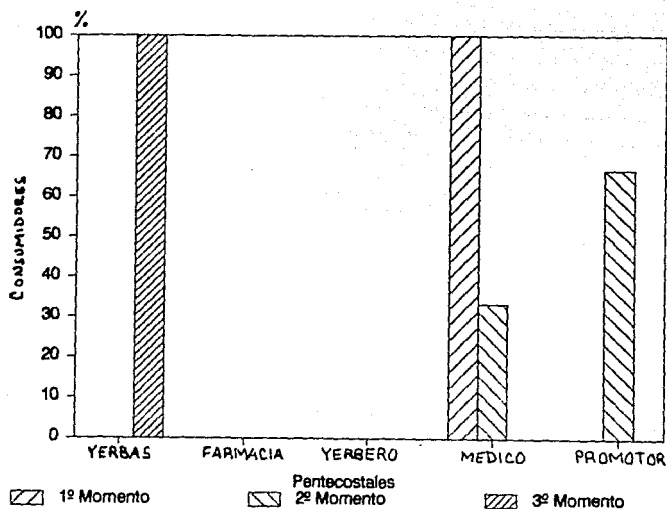
CONSUMO POR PARTE DE LOS CARISMATICOS DE SANTA RITA



**Pentecostales:** el 100 por ciento va con el médico alópata en un primer momento; en un segundo, el 67 por ciento se dirige al promotor comunitario y el resto al médico alópata; mientras que el 100 por ciento opta por el consumo de yerbas en el tercer momento. Al igual que en el caso de los carismáticos se presenta todavía una diversificación en cuanto al recurrir a las distintas alternativas, mas las opciones en general es muy semejante entre ellos mismos.

CUADRO 14.

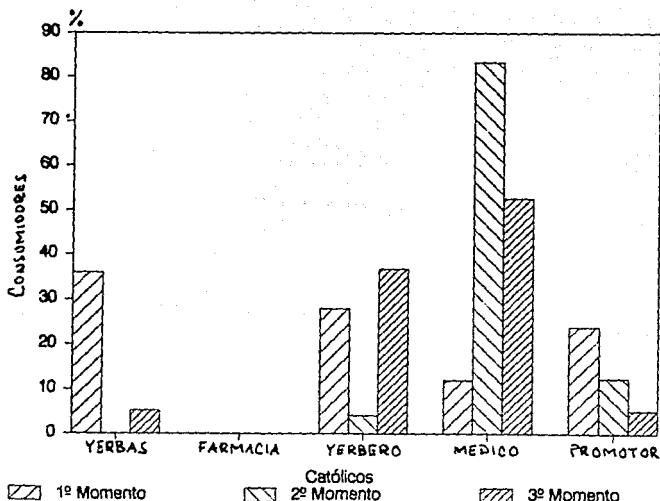
## CONSUMO DE LOS PENTECOSTALES DE SANTA RITA



Católicos: un 28, 4 y 37 por ciento recurren en los tres momentos respectivamente a la atención del *ajnanum*; los servicios del promotor comunitario son requeridos en un 24, 12.5 y 5 por ciento; los del médico alópata en un 12, 83 y 53 por ciento. Sólo consumen yerbas en el primer momento el 36 por ciento y en el tercero el 5 por ciento. Este es el caso en que se da la mayor diversificación tanto en el recurrimento a las alternativas como en las diferencia al interior de ellos mismos. Es el único caso en que se da el recurrimento al *ajnanum* con una tendencia creciente en el último caso y, lo mismo que en Benito Juárez, ciertamente en los últimos casos, en las situaciones extremas, es seguro que es a él a quien acuden invariablemente.

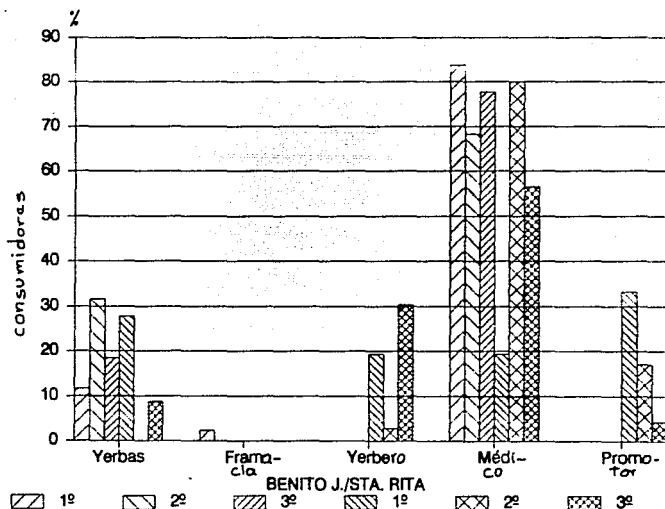
CUADRO 15.

## EL CONSUMO POR PARTE DE LOS CATOLICOS DE SANTA RITA



Como se puede apreciar, y en términos generales, en Benito Juárez los dos rubros principales son el de la auterreta por medio de yerbas y, muy particularmente, el acudir con el médico alópata; son pocos quienes en un primer momento compran la medicina en la farmacia, en tanto que en Santa Rita se diversifican más las acciones de la comunidad acudiendo considerablemente tanto al yerbero como al promotor comunitario, con una tendencia a que si se necesita y existe alguna oportunidad más de buscar remedio a la enfermedad — siempre en Santa Rita, como en algunos casos de Benito Juárez que no quedaron registrados — se dirijan a solicitar el servicio del yerbero.

**CUADRO 16. CONSUMO GENERAL DE PRACTICAS MEDICAS  
EN AMBAS COMUNIDADES**



Resulta que, en ningún caso, los sectarios de ambas comunidades recurren al yerbero. Solamente los católicos de Santa Rita lo hacen con una fuerte tendencia al aumento en su consumo durante el último momento. Benito Juárez — con una mayor presencia de las sectas — no consume, en ninguno de los tres momentos, el servicio de los yerberos.

## CONCLUSIONES

A partir del contacto con estas comunidades indígenas tojolabales del estado de Chiapas, inmersas en la región de la selva, metidas en una dinámica de plustrabajo — particularmente en la producción de café— aprovechado por los compradores de su producción — los intermediarios — y que más adelante terminará en el mercado internacional — por ende un trabajo en buena medida enajenado —, me ha sido posible ver la realidad que enfrentan de manera cotidiana. Realidad actual, de opresión, que no dista mucho de la que han venido viviendo y sufriendo como pueblo desde hace cinco siglos.

La historia de estos quinientos años de resistencia, ha traído consigo la pérdida o el debilitamiento de muchos elementos culturales que son la causa de que estas comunidades se encuentren en la situación en que están: pérdida o debilitamiento de varias de sus prácticas sociales, pérdida de varios vocablos *tojolab'ales*, pérdida de celebraciones, ritos y festividades, pérdida de nombres y apellidos, pérdida de buena parte de sus propias tierras, pérdida de buena parte de su conciencia histórica, pérdida de valores comunitarios.

El contexto de su Reproducción Social no es ajeno al del sistema en que se encuentran inmersos, en cuanto proyecto histórico, en el que se evidencia la negación de la alteridad — desconocimiento del otro en tanto que OTRO —, por lo cual su ubicación en todos los ámbitos es secundaria y subordinada.

La dinámica de vida cotidiana, en la que desde la edad de los diez o doce años se incorporan a la fuerza comunitaria o familiar de producción, teniendo que realizar los arduos trabajos propios de los campesinos indígenas, y utilizando instrumental técnico poco desarrollado; hacinado — algunos — un esfuerzo por lograr modos de organización propios e independientes, es una dinámica de empobrecimiento.

Esta dinámica de empobrecimiento en que se encuentran inmersas estas comunidades, como se puede ver, es fuerte (50% de pérdida en su poder adquisitivo en un periodo de menos de un año y medio); de seguir metidos en ella, pese a encontrarse en una zona pródiga como es la selvática y teniendo la tierra en posesión, el grado de pobreza extrema aumentará en forma grave y, por ende, la vulnerabilidad de sus habitantes ante situaciones críticas, particularmente en el campo de la salud, será más grave.

La creciente caída de su nivel de vida en relación a la capacidad adquisitiva de sus ingresos económicos, es un dato alarmante que debe cuestionar a todos los que creen en las bondades de nuestro sistema económico y en los "progre-

tos" de la política neoliberal.

El hecho de que dos de las comunidades tojolabales de la selva se encuentren en esta situación: ausentes de la vida política y del desarrollo; careciendo de la posibilidad de satisfacer plenamente sus necesidades primarias como: vestimenta y alimentación; realizando un trabajo tan arduo como el que realizan sin la remuneración justa; etc., no es fortuito, se debe al desarrollo histórico de la formación social mexicana que ha puesto contra la pared a todos los grupos étnicos del país, con sus elementos culturales y de identidad.

Hoy día, la capacidad de subsistencia de estas comunidades no está garantizada; mucho menos elementos tales como su práctica médica, atacada por el sistema en que vivimos — y si no somos conscientes reproducimos — a través de sus instrumentos ideológicos, entre los que destacan los grupos políticos y religiosos, debido a que todavía no se ve la influencia que, y seguramente no falta mucho tiempo, tendrán los medios masivos de comunicación, particularmente la televisión.

En su penetración cultural, el sistema dominante ha incidido en este campo, de manera concreta los grupos sectarios — sin que con esto descarte alguna participación de los católicos — propiciando la pérdida o debilitamiento de algunos de sus elementos culturales que los define económica, política y culturalmente, entre ellos lo que refiere al desarrollo y consumo de su práctica médica.

La incidencia de estos grupos en estas regiones no es un hecho aleatorio; su planteamiento de respuesta religiosa a los problemas vividos en el ámbito de la pobreza se presenta como paliativo y para enajenarlos respecto de su situación de clase oprimida. El ser "de los elegidos", y por tanto separados de "los lazos de este mundo", se presenta verdaderamente como una situación de privilegio intransferible.

Las sectas, pues, — y el sectarismo en sí — utilizan el Evangelio para tergiversar el proyecto liberador y transformador de vida intrínseco a la doctrina cristiana — motor de los promotores de la defensa cultural — buscando el mantenimiento de la situación vigente. Su doctrina es el reflejo ideológico de su cometido práctico: político, económico, social y cultural.

La separación de la organización comunitaria y el menosprecio del trabajo realizado por los mismos agentes promotores de la reflexión religiosa, son hechos inminentes, sin mayor importancia para "los elegidos". De la misma manera ocurre con la consiguiente pérdida del sentido colectivo y comunitario, así como de la ayuda y los trabajos solidarios y fraternales, propio de su cultura.

La propuesta política y de clase que hay en todo esto es algo que desgraciadamente no ven quienes se dejan cooptar por estos grupos, dejando de lado la identificación con su propio proyecto histórico, por demás antagónico respecto del que ellos apoyan y fortalecen inconscientemente, el cual está fundado en el individualismo, contrario a sí mismos, a su propio culto y a sus costumbres.

Santa Rita, por ejemplo, aún conserva la producción de manufacturas con elementos y recursos "alternativos" al alcance de sus manos, con un conocimiento que es herencia de sus antepasados, en tanto que en Benito Juárez ya no lo hacen.

Una sola es pues la propuesta, tendencia y lucha de estos grupos: el desarrollo y consolidación del proyecto capitalista, antagónico a la propuesta de desarrollo comunitario de estas comunidades y de los oprimidos en general y, además, finiquitar todo elemento de relación y organización comunitaria, valores propios, elementos de desarrollo, pautas de desenvolvimiento tradicional y características socioculturales. Más claramente se trata de la implementación del capitalismo en todas sus formas y con todas sus consecuencias. Se trata de un proyecto político.

La conclusión es que a mayor injerencia de los agentes definitivamente del lado y a favor del sistema es mayor la pérdida de los elementos de identidad y de tradición cultural.

El de los tojolabales, por su parte, es el caso de un pueblo con una práctica médica tradicional muy rica como elemento objetivo del desarrollo de su propia cultura, esto es: cuentan con agentes poseedores de los conocimientos en el campo de la medicina, la salud y la enfermedad, así como de los medios necesarios: un material natural riquísimo para atender a las personas enfermas buscando su restablecimiento, aparte de los consiguientes elementos conceptuales de la salud, la enfermedad y su tratamiento.

Esta práctica, por demás, tiene como objetivo concreto el atender a una situación concreta de desestabilización y malestar de la vida comunitaria, amén de identificar, aglutinar, cohesionar y curar; mas, por la mencionada injerencia de los intereses del sistema capitalista, se está perdiendo y ocurre una tendencia fuerte al consumo de la práctica médica importada, ajena, hegemónica que despersonaliza, parcializa, individualiza y enajena.

Esto ha quedado de manifiesto en el estudio comparativo entre las dos comunidades estudiadas: Santa Rita Invernadero y Benito Juárez, las cuales, teniendo un origen, condiciones geográficas e históricas y circunstancias económicas comunes, ahora presentan condiciones muy divergentes en varios aspectos; uno de ellos es el del consumo de las diversas prácticas médicas que tienen a su alcance.



El consumo en los distintos momentos de intento de curación por parte de la comunidad de Benito Juárez, mayormente influenciada por las sectas protestantes y el partido oficial, es principalmente el de la medicina alópata dejando completamente de lado a la medicina tradicional. Esto ocurre de la misma manera con la población sectaria de Santa Rita Invernadero, a diferencia del caso de los católicos en ésta última que son los únicos —de estas dos comunidades— que siguen consumiendo la práctica médica tradicional especialmente al dirigirse a solicitar la atención del *ajayunim*.

De la misma manera se comprueba esto al ver como solamente en Santa Rita se encuentran, aún, todos los agentes encargados de atender y de dar una respuesta a las demandas sociales de atención a la enfermedad en busca del restablecimiento de la salud.

Así, la gente que tradicionalmente había consumido su propia práctica, solicitándola en caso de enfermedad y reproduciéndola, ahora está dejando de hacerlo para darle preferencia al consumo de la práctica médica dominante, lo cual no significa que ésta sea utilizada para todas las necesidades requeridas, debido a que ni siquiera se cuenta con todas las posibilidades de su consumo, en tanto que las autoridades oficiales no han proporcionado dicho servicio en las cantidades demandadas.

Por otro lado, los agentes comunitarios que aún quedan en Santa Rita, poseedores de los conocimientos tradicionales en el campo de la salud y la enfermedad, han visto atacada su labor en el marco de una menor demanda de sus servicios y en la tergiversación, por parte de los agentes externos, de los elementos intrínsecos al desenvolvimiento de su práctica, por lo que —poco a poco estos agentes— van siendo menos (cantidad) y con conocimientos más limitados (calidad).

Por el contrario, el desarrollo —y la reivindicación en el consumo— de su práctica médica, significa una mayor identificación y una concepción de la salud y la enfermedad más adecuada a su realidad y a su historia; significa la seguridad de que en su consumo la gente encuentra una relación mucho más estrecha, personal y colectiva, con el *curador*, lo cual se va perdiendo con el deterioro de estos elementos.

Indudablemente la práctica médica, en tanto que práctica social y práctica cultural, es un elemento que identifica a quienes sustentan y reproducen la cultura propia, máxime cuando se lleva un proceso de autogestión, de defensa y reivindicación cultural como se está dando al interior de varios —si no en todos— los pueblos indios, como es el caso de los tojolabales. No es extraño que conlleve una concepción del binomio salud-enfermedad, en este sentido, adecuada a su propia cosmovisión y a su lucha de resistencia y desarrollo y ambas cosas están siempre condicionadas según el con-

texto en que se desenvuelve (realidad e historia).

No es de extrañarse, además, que la atención del enfermo sea mucho más cariñosa y cuidadosa por parte de alguien que lo conoce y comprende y que le importa profundamente su salud, como es el médico tradicional, que —por otro lado— entiende a la enfermedad del paciente como una enfermedad de la comunidad toda y —por qué no decirlo— del pueblo (tojolabal) todo. (El *ajnarum*, en caso de que el enfermo no viva en su propia comunidad, deja su familia y se va unos días a estar con él, en su propia casa, hasta que se halla restablecido mínimamente y ya no requiera de su presencia constante.)

En el contexto de la práctica médica tojolabal, el concepto de salud y enfermedad, así como su explicación y por ende la organización y función de los servicios, son —de acuerdo al entorno en que se generan y reproducen— mucho más sociales que los que se dan al adoptar como nueva una práctica médica impuesta, en donde se produce una alienación muy marcada tanto en la relación con el curador, como en la idea misma de la manera de curarse.

Con todo esto, también concluyo que tanto el desarrollo como el consumo mismo de las prácticas médicas propias de los distintos pueblos, como es el tojolabal, constituyen un **derecho inalienable** que no está reconocido como tal; que, además, ha sido atacado sin ninguna consideración, y cuya negación no ha sido compensada con algún servicio correspondiente que se presente como alternativa viable para el grupo con posibilidades de apropiársela, desarrollarla y consumirla sin rupturas de tipo ideológico y cultural.

La reivindicación de la práctica médica tradicional se enmarca dentro de la lucha de los pueblos indios hoy, que se plantea cinco campos para la recuperación de sus elementos de identidad: lenguaje, comunicación y arte; historia; espacios sociales, étnicos y políticos, así como organización social; identidad étnica y conocimientos. Entre estos últimos se encuentran conocimientos respecto a: ecología, etnogeografía, flora, fauna, agricultura tradicional, diversas tecnologías apropiadas y ecológicas, alimentación, plantas medicinales, tratamiento médico, etcétera.

Estas recuperaciones tienen planteamientos, claros y objetivos en cuanto a las luchas, las demandas y las exigencias para con la cultura y la clase dominantes. Se ve la necesidad de dejar establecidos y bien reconocidos los Derechos Humanos y —de manera muy particular— el Derecho Indígena considerando, como base, la igualdad en la diferencia —la alteridad—. La práctica médica como tal, representa un derecho humano en doble sentido: por un lado en cuanto al derecho del desarrollo de una práctica social y cultural y, por el otro, el derecho de los pueblos indios, como cualquier otro pueblo, a la protección de su salud.

El derecho al desarrollo de la práctica médica y el derecho al consumo de la práctica médica propia y tradicional, en tanto que derechos, no se pueden comprender aislados del respeto y la satisfacción de otra serie de derechos fundamentales del hombre, de las culturas, de los pueblos y de los indios, como son particularmente los derechos a la autodeterminación, a la posesión de la tierra, al derecho propio, a los derechos políticos en general y a los derechos tanto económicos, como sociales y culturales.

Ante esto se van estableciendo una serie de políticas provenientes de distintos sectores que pretenden tener una ingerencia "en beneficio" de los indígenas mas, al parecer, no han logrado nada, ni siquiera que se les nombre en la Constitución Política, mucho menos que se les respete y se les garantice el disfrute de sus derechos. En este sentido es que se presenta la organización propia como alternativa, quizá única viable, para defenderse y luchar por los propios derechos.

La organización que se presenta en las comunidades tojolabales de la selva sí está apuntando en este sentido; ella requiere de mucha fortaleza y claridad para determinar prioridades y ser muy realistas y objetivos en la planeación de las tareas a realizar. El acuerdo tomado en el curso de Análisis de la Realidad, en enero de 1988, realizado en la comunidad de San Cristóbal Buenos Aires, de colocar en primer lugar la atención al problema de la enfermedad no es absurdo, por el contrario, efectivamente se presenta como uno de los problemas prioritarios a ser atendidos que, por otro lado, les plantea la posibilidad del redescubrimiento de muchos elementos propios y de identidad cultural.

Ubicándome desde el interior de las comunidades, considero y constato que el problema fundamental, en este caso, no radica en el hecho de que no se acuda a los yerberos, sino en el ataque contra estos y la desacreditación de su trabajo, pero, de manera particular, es que la enfermedad es un problema serio presente en la vida cotidiana de estas comunidades, en tanto que su práctica médica propia podría dar una respuesta eficaz, y en buena medida eficiente, a dicho problema.

Sin embargo, y a pesar de ello, todo el trabajo que continúan realizando los curadores que quedan, sigue siendo el de verdaderos agentes comunitarios preocupados por quien está afectado en su salud. (No hago referencia al aspecto ideológico del trabajo de los yerberos, pero tampoco he mencionado lo difícil y costoso que resultan — tanto económica como socialmente — los servicios de los médicos alópatas, ante los cuales el paciente queda totalmente despersonalizado.)

Todo esto significa una mayor dominación y dependencia de otra práctica médica, la sujeción en caso de enfermedad a dicha práctica ajena y enajenante y, por consiguiente, la aceptación de la constante de la enfermedad. Significa el fin de un elemento de organización e identificación propias. Significa, una vez más, que lo suyo —la posesión cultural de su pueblo—, en la situación de dominación y sojuzgamiento en que se encuentran, no vale; que lo propio es malo, está mal y no tiene sentido.

La situación, pues, es doble: por un lado, la destrucción y pérdida de uno —entre muchos otros que sufren la misma suerte— de los elementos culturales y, por el otro, la sujeción de un pueblo a la situación de enfermedad.

El deterioro, no sólo de lo médico sino de lo cultural en términos generales, es cada día mayor en la actualidad debido a la presencia de los citados agentes ideológicos que traen consigo mensajes enajenantes y descontextualizados que dividen a las comunidades.

Queda claro, además, como las sectas y el partido político con el poder en la región tienen un mismo proyecto histórico y sus propuestas son las mismas; además, han tenido una fuerte influencia en la transición que se está dando respecto al consumo de las prácticas médicas como lo comprueba el resultado de las encuestas realizadas en las dos comunidades. Su injerencia en estas comunidades deja de lado el reclamo y la lucha por el respeto, tanto del derecho indígena en general, como, en concreto, del derecho al desarrollo y consumo de las prácticas médicas tradicionales.

Las propuestas por parte de los partidos políticos en la región, y su postura ante la causa de los indígenas, no son en manera alguna favorables a la lucha y al derecho de la autodeterminación tojolabal. Sus propuestas no plantean en lo más mínimo el fin de la situación de colonialismo imperante hasta nuestros días. Los candidatos siempre les han prometido —y lo seguirán haciendo— que los ayudarán y que atenderán a sus demandas para satisfacer todas sus necesidades, esto con el único objetivo de conquistarse los votos que los beneficien, mas ninguno de ellos, ni sus partidos, tienen la intención y, hasta ahora, ni la posibilidad real de hacerlo.

Por eso es que la propuesta real, como quizás única alternativa viable, es fortalecer la autogestión y la organización propias.

## EPILOGO

Con base en el proceso que significó el desarrollo de la investigación, en el ámbito de las comunidades del pueblo tojolabal asentado en la selva, reafirmo —de acuerdo a la vocación propia del desarrollo de las ciencias sociales y ante la posibilidad de finiquitar su situación de relación con los grupos y clases dominantes, para quien en gran medida ha producido— que el desarrollo de los métodos de investigación participativa presentan una posibilidad real de concretar su compromiso con las luchas populares, a partir de su realidad concreta, intereses y cultura que, en esencia, son diferentes a los de la cultura dominante en la que se desarrolla la ciencia.

Además, constato que en mi caso y quizás en términos generales, en las investigaciones a realizarse dentro del ámbito de los grupos étnicos, la metodología propia de la investigación militante y —para ser más preciso— la inserción (como actitud), es una de las alternativas más viables y más comprometidas que, obviamente, implica la definición de la postura del investigador y en la cual no caben, ni se admiten, indefiniciones (imposibles, debido a todas las condiciones que supone la inserción).

Este trabajo se pudo realizar a partir del contacto cotidiano y de la presencia en las comunidades, con un objetivo definido y explícito por parte del investigador. Su sentido fue fortalecer las acciones liberadoras, fundadas en la reflexión de la fe y el espíritu comunitarios, lo cual me permitió una mayor penetración con las comunidades de la región.

El hecho, como ha sido en este caso, de la convivencia cotidiana con este pueblo y de las condiciones y elementos que la caracterizaron, como pueden ser: las dificultades para entrar a la zona, las largas caminatas, las condiciones de higiene y de alimentación propias del lugar que traen consigo, irremediablemente, algunos padecimientos y enfermedades, etcétera, significa adoptar una postura distinta y contraria a la que, durante cinco siglos, se ha adoptado de manera generalizada por los agentes externos.

Concluyo, en consecuencia, que es imprescindible hacer trabajos de base, paulatinos y permanentes de concientización y recuperación de la etnicidad, en el sentido de fortalecer las acciones pertinentes encaminadas al servicio comunitario; en concreto, en lo que a condiciones indispensables para el desarrollo de la vida humana, plena en dignidad, se refiere y que es el campo propio de la actividad y el desarrollo de las prácticas médicas.

Así, de la misma forma, se puede propiciar la producción de conocimientos con base en la realidad, que nos ayuden a comprenderla y a fortalecer nuestras acciones, con clara opción por el pueblo mismo, su desarrollo y evolución, según su propia cultura, encaminados a una liberación de los elementos de opresión y muerte que los han mantenido sojuzgados a lo largo de siglos.

Este tipo de investigación adquiere relevancia de servicio, en su intención por revalorar y fortalecer los elementos culturales propios de los pueblos oprimidos, marginados y sojuzgados. La resistencia de los elementos culturales que aún están vigentes, es el logro de mantenerlos como una propuesta viable, a pesar de los debates, en el desarrollo actual de las propias comunidades — como es el caso de la práctica médica tradicional —.

El investigador — como agente externo con la posibilidad de insertarse —, tiene el deber de apuntar en este sentido; como ha sido la pretensión en este caso al ser una primera aproximación para concretar la opción de recrear su práctica médica, ante esta problemática tan complicada, en donde se encuentra en juego la salud, y por consiguiente, la vida de un pueblo. Es, pues, una forma de atender un problema social y, por ende, sociológico.

Dentro de todo, no se puede decir de ninguna manera, que ésta sea una situación o un fenómeno nuevo; constituye una realidad vigente durante cinco siglos. Pueblos que, así como han sido masacrados, han sido mutilados, reprimidos ante sus intentos de organización y autogestión, mantenidos bajo el yugo del trabajo enajenado, ideologizados, enfermos, hambreados. Su vida ha constituido una verdadera resistencia ante la penetración de los sistemas dominantes; la vigencia, o en su caso la recuperación de elementos propios no se debe a que se les haya permitido mantenerlos, sino al aferramiento por defenderse de su exterminio.

De hecho, en gran medida, el trabajo ha consistido en la realización de la que es la propuesta principal: apoyar el fortalecimiento de una organización propia, que esté fundamentalmente preocupada por la toma de conciencia de la situación de clase en que se encuentran y de su tarea histórica en tanto que pobres.

El hecho de ser penetrados por instancias ideológicas del régimen y del sistema, y transformados por las relaciones nuevas que establecen con los grupos ideológicos referidos, los debe poner alertas en tanto que su opción sea verdaderamente étnica y autogestiva. La lucha, a fin de cuentas, ha de ser la conquista y puesta en marcha de su derecho a la autodeterminación.

Constato que la organización es la verdadera, única alternativa viable, para enfrentar cualquier situación semejante a ésta. Los esfuerzos de la gente por la organización de trabajos colectivos, por la revaloración de los elementos de su

propia cultura, la revisión crítica y colectiva de su vida y sus relaciones, les presentan la posibilidad de su vigencia, no sólo en el mundo actual, sino, inclusive, en el panorama político de liberación de toda la clase, y en concreto, de los grupos más oprimidos y despreciados como son los pueblos indios.

La propuesta que queda finalmente es la de poder asumir como propio ese proyecto de autodeterminación de los pueblos indios en una actitud de verdadera conversión y respeto, impulsando en los diferentes sectores un espíritu solidario para que de ninguna forma se atropelle la dignidad, la identidad, las organizaciones y aspiraciones indígenas.

Denunciar, con toda valentía, decisión y convicción, todo tipo de explotación, de genocidio y etnocidio, así como los despojos de sus tierras y cultura actual, la destrucción y explotación irracional de sus recursos naturales.

Fomentar la verdadera organización propia de los indígenas, particularmente en lo que concierne a la atención del problema de la enfermedad y, con un sentido de complementariedad, se establezcan servicios de atención médica en sus regiones.

En el ámbito de la capacitación de los científicos sociales: que exista un verdadero involucramiento del estudiante en las luchas sociales y no sólo contacto a partir de las escasísimas prácticas que actualmente son consideradas como privilegio para quienes las logran arrancar, después de verdaderas súplicas, a los maestros y a las autoridades de la propia Facultad.

Desde un principio de la formación los estudiantes deben involucrarse en investigaciones — de preferencia participativas en cuanto a que presentan mayor posibilidad de conocer desde ellas los procesos y conocimientos populares — en las que vivan todo el proceso de indagación y de sistematización de los hechos, sucesos y problemas sociales.

El fundamento de este tipo de estudios se encuentra en el compromiso (¿caso deseo?) histórico de coadyuvar en el esfuerzo por transformar la estructura social vigente en la que se desenvuelve — para ser más preciso en que lucha por la sobrevivencia — la mayor parte de la población mundial, y de manera muy concreta los pueblos indios.

La idea de hacer de la sociología una herramienta al servicio de los procesos populares — a mi parecer — no es una idea descabellada mas sí difícil; en tanto que las tendencias profesionales, en términos generales, son al acomodo, al privilegio, al prestigio y a la buena o excelente remuneración y eso, ciertamente, sólo se logra en tanto cuanto haya identificación y complicidad con la clase, sociedad y cultura dominantes desde el trabajo en beneficio de estas últimas.

Ante este panorama el esfuerzo por hacer de la sociología una ciencia popular se presenta no sólo bueno sino también urgente. Mi experiencia en este sentido me confirma que, en tanto que haya distanciamiento o simplemente no exista un contacto estrecho con los procesos y las problemáticas populares, no es posible aportar algún fruto realmente fértil que sirva al pueblo para cambiar su situación objetiva de opresión y dominación: hambre, enfermedad, condiciones y relaciones de trabajo, condiciones de vida, relaciones sociales, etc.

La realización de un estudio como este es necesariamente lenta, debido al proceso propio de las relaciones humanas, del conocimiento mismo y de la compenetración en una cultura y una realidad diferentes a las del investigador, pero eso no debe ser impedimento para poder comprometerse en algo similar.

En lo que refiere a la cultura y realidad propias del pueblo pobre y, en concreto, de los pueblos indios constato el hecho cotidiano de defensa de la vida misma, del esfuerzo por la supervivencia y un constante ataque, por parte de la sociedad y cultura dominantes, a sus propias prácticas sociales y culturales, que necesariamente están trayendo consigo dominación y pérdida de la identidad propia.

Los pueblos — la gente misma — por este tipo de hechos ahora son sumamente discretos y temerosos. Discretos en el sentido de no estar dando a conocer elementos de su propia identidad a personas que posteriormente se les volteen y utilicen esa información en favor de un proyecto distinto. Temerosos en cuanto a que históricamente esos mismos datos han sido tergiversados y, a partir de ello, se les ha juzgado injustamente aprovechándose de esta situación para tacharlos de ignorantes y supersticiosos.

En concreto se demanda una mayor profesionalización del compromiso, cuyo objetivo sea la producción de conocimientos de beneficio popular, que conlleva: conocimiento, implicando justificación y buena fundamentación de la propia práctica sociológica; capacitación en la misma práctica de hacer sociología; sistematización (disciplina) respecto de la información, documentación y la nueva conceptualización de la temática sociológica, tratada a partir de la visión y experiencia propias del pueblo.

Esto no es posible de no ser con una visión definida de hacia a dónde se va, de qué es lo que se pretende en últimas cuentas, de un mínimo de iniciativa propia fundada en la idea de servicio al pueblo y a sus propios procesos. Todo esto de la profesionalización al servicio del pueblo, además, no es posible si no se tiene como base, como parámetro, la dignidad propia de los pueblos y las personas y la realidad misma, de manera que se trabaje en función de ella.



De tal manera que corresponde a las universidades crear los espacios, en acuerdo con las organizaciones civiles o estatales — de preferencia las primeras —, donde se realicen investigaciones y actividades de docencia-investigación-servicio, que posibiliten: tanto una relación desde una perspectiva científica con la comunidad, con objeto de realizar una planificación coherente con la realidad social, como la educación y sensibilización así de los futuros profesionales como de la comunidad misma.

Uno de los propósitos en el ámbito propio de las étnias es la realización de las investigaciones, con el objeto de registrar, sistematizar, evaluar, aplicar y divulgar la información relevante de los procesos propios de las distintas prácticas sociales de las comunidades donde se realice el trabajo.

Así pues se debe fortalecer un proceso pedagógico que permita reforzar y complementar los conocimientos y destrezas de los alumnos que egresen de la Facultad y generar espacios de trabajo donde los alumnos puedan realizar prácticas y desarrollar destrezas en el ámbito de una investigación comprometida.

Todo esto, finalmente, debe estar reforzado por un verdadero Servicio Social en consonancia con el proceso de formación y capacitación de profesionistas al servicio de la transformación de nuestra realidad, lo cual no resultaría difícil de constar desde un principio de la formación con los espacios antes mencionados.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENO, H., VAZQUEZ, G. y VILLASEÑOR, A. "La práctica médica en el Modo de Producción Capitalista" Apuntes de sociología médica de: Rodríguez Ortiz, Imelda Ana, Ed. UNAM, México, D.F., 1985
- BAHR, H., "Las dos reformas del siglo XVI", Justicia y Paz, Año 3, No. 3 y 4, Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco de Vitoria O.P.", México, D.F. Julio-Diciembre 1989
- BALIBAR, Etienne y ALTHUSSER, Luis, "La Reproducción", Para leer El Capital, Ed. Siglo XXI, 20a. ed., México, D.F., 1985
- BARTRA, Armando, Apuntes Sobre la Cuestión Campesina, Universidad de Yucatán, DEES, Yucatán, México., 1978;
- El Comportamiento Económico de la Producción Campesina Ciencias Sociales 3, Colección de Cuadernos Universitarios, Universidad Autónoma de Chapingo, México
- La Explotación del Trabajo Campesino por el Capital, Ed. Macehual, México, D.F., 1979 y
- BERISTAIN, Javier y KATZ, Isaac, "El Ingreso Nacional de México", Departamento Académico de Economía, ITAM, México, D.F., 1987
- BREILH, Jaime, "La Reproducción Social y el Proceso Epidemiológico" Epidemiología, Economía, Medicina y Política, Ed. Fontamara, 3a. ed., México, D.F., 1986
- CALVO, GARZA, PAZ, RUIZ, Voces de la historia, Ed. DESMI, A.C.—CEI, UNACH, San Cristóbal de las Casa, Chiapas, 1989
- DIAZ-POLANCO, Héctor, Teoría marxista de la economía campesina, Ed. Juan Pablos, México, D.F., 1981
- GARCIA DE LEON, Antonio, Resistencia y Utopía (Tomo 1), Ed. Era, México, D.F. 1981
- HERRERO Ricaño, Rodolfo, La medicina tradicional en México y su pervivencia, UNAM-E.N.E.P. Zaragoza, México, D.F., 1989

JUSTICIA Y PAZ, "I Foro Internacional sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indios", Justicia y Paz, Año 3, No. 3 y 4, Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco de Vitoria O.P.", México, D.F. Julio-Diciembre 1989

KOSIK, Karel, Dialéctica de lo concreto, Ed. Grijalbo, México, D.F., 1985,

LENKERSDORF, Carlos, Sectas Religiosas (Una aportación), (Mimeografiado), México, D.F. 13 de agosto de 1986.

LENKERSDORF, Gudrun, Los Legítimos Hombrera (Vol. IV), Ed. UNAM, México, D.F. 1986

MARTINEZ Lavín, Carlos, Los Tojolab'ales, (Mimeografiado), Comitán, Chiapas. Julio de 1974

Migración tojolab'al y destribalización, (Mimeografiado) Comitán, Chiapas. Mayo de 1976

Migración tojolab'al (Mimeografiado) Comitán, Chiapas. Enero de 1976

MARX, Carlos, "Introducción General a la Crítica de la Economía Política", Contribución a la Crítica de la Economía Política. Introducción General a la Crítica de la Economía Política Ed. Quinto Sol, 7a. ed., México, D.F., 1984

MARX, C. y ENGELS, F., Obras Escogidas, Tomo I, Ed. Progreso, 6a. reimpresión, URSS, 1986.

PAGE Pliego, Jaime, Protocolo de Investigación, (Mimeografiado), San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1989.

POZAS, Ricardo y HORCASITAS, Isabel, Los indios en las clases sociales de México, Ed. Siglo XXI, 14a. ed., México, D.F., 1985

RAGA, Remes, "La lucha por la salud en Cuba", Salud Problema, UAM-Xochimilco, México, Invierno '86

RUZ, Mario H. (Editor), Las lenguas del Chiapas colonial, Ed. UNAM, México, D.F. 1989,

SALAZAR Holguín, Héctor, "Práctica médica y política sanitaria", Salud Problema No. 1, UAM-Xochimilco, Verano 1985

SANCHEZ Burgos, Guadalupe, La región fundamental de Economía Campesina en México, Ed. Nueva Imagen, México, D.F., 1980

VAZQUEZ Ochoa, Luz Estela, Participación de la comunidad en salud (Tesis Maestría), UAM-Xochimilco, México, D.F., 1980

VOS, Jan de, La Paz de Dios y del Rey, Ed. Fonapo, Chiapas, 1980

WARMAN, Arturo, Ensayos sobre el campesino en México, Ed. Nueva Imagen, México, D.F., 1980

Los Campesinos. Hijos Prefectos del Régimen, Ed. Nuestro Tiempo, 11a. ed., México, D.F., 1983

### APENDICE ESTADISTICO

Como se mencionó en la parte de "Ingresos y Egresos Económicos", la pérdida del poder adquisitivo de una persona puede medirse al observar la diferencia entre el aumento de sus ingresos y el aumento de precios de los bienes y servicios que consume. Para efectos de este análisis suponemos que la fuente de ingresos monetarios en las comunidades totolapales de la sierra está dado por el precio del café, mientras que el aumento de su gasto estará dado por el incremento en los precios de la canasta de bienes y servicios que se consumen tradicionalmente en la región. Para captar el aumento de precios de esta canasta se utiliza un índice de Laspeyres construido de la forma siguiente:

$$\left[ \frac{\sum_{i=1}^n P_{it} + Q_{it}}{\sum_{i=1}^n P_{it} + Q_{it}} \right] \cdot 100$$

Donde  $P_{it}$  significa el precio del bien "i", en el periodo t.  $Q_{it}$  es la cantidad consumida del bien "i". La sumatoria de precios por cantidades representa el costo total de la canasta de bienes que son consumidos tradicionalmente.  $P_{t+1}$  es el precio del bien "i" un periodo después. Sabiendo estos elementos es fácil interpretar la fórmula de dicho índice. En el numerador se encuentra el costo de la canasta básica en un periodo posterior (febrero 1997), en el denominador está el costo de la misma canasta, pero en el periodo base (noviembre 1987). Restarle una unidad y multiplicarlo por cien nos proporciona finalmente el aumento en términos porcentuales de costo de la canasta básica.

Por otro lado tenemos que construir un índice de ingresos. Esto es mucho más simple. Dado que consideramos el café como la principal fuente de ingresos, el índice tiene que captar el incremento en el precio de este único bien:

$$\left[ \frac{P_{cafet+1} \cdot Q_{cafet}}{P_{cafet} \cdot Q_{cafet}} \right] \cdot 100$$

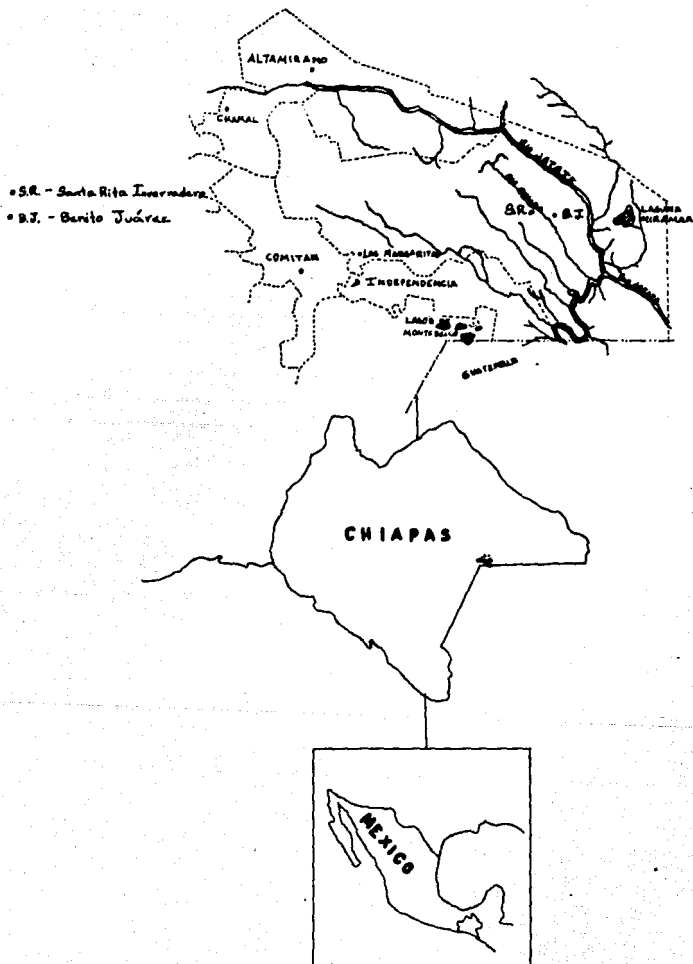
Donde  $P_{cafet+1}$  es el precio del café en el periodo futuro,  $P_{cafet}$  es el precio del café en el periodo base, y  $Q_{cafet}$  es la cantidad de café vendida. También expresado en términos porcentuales.

Para saber el cambio en el poder adquisitivo, simplemente se resta el valor del índice de ingresos al de egresos. Si el resultado es positivo, por ejemplo 3%, esto quiere decir que el poder adquisitivo ha aumentado un 3% en el periodo considerado. En cambio una cifra negativa representa una pérdida del poder adquisitivo en el mismo monto de la cifra encontrada.

En nuestro análisis la canasta básica familiar promedio consumida al año, por una familia de ocho integrantes contiene los siguientes bienes y servicios:

1. Café	25 Kilos
2. Maíz	40 Zontes
3. Frijol	20 Cuartillas
4. Carne de res	1/10 de Torote
5. Sal	25 Kilos
6. Azúcar	40 Kilos
7. Carro	8 Viajes
8. Avión	1/10 de Viaje
9. Avión por bulto de café	8 Bultos
10. Lámina	0.15 de Lit
11. Alambre	1/5 de Rollo
12. Foco (lámpara de mano)	2.5 piezas
13. Machete	3 piezas
14. Mecate	2 Kilos
15. Pantalón (piezas de vestir)	16 piezas
16. Cupeta	2 piezas
17. Molino	2 piezas

## ANEXO 1



member de la comunidad \_\_\_\_\_ número de encuesta \_\_\_\_\_  
 jas b'i'il ja komon \_\_\_\_\_ yajtab' sjob'talajel \_\_\_\_\_  
 nombre de la persona \_\_\_\_\_  
 jas b'i'il ja swinkil \_\_\_\_\_  
 cuántos años tiene \_\_\_\_\_  
 jaye jab'iil ja yi'oj \_\_\_\_\_ jas relijyon ja yi'oj \_\_\_\_\_  
 sabe leer \_\_\_\_\_ en qué organización política participa \_\_\_\_\_  
 wa ma' una a ju'un \_\_\_\_\_ wan a t'el sok jas organizasyon politika \_\_\_\_\_  
 cuántas personas viven en la casa \_\_\_\_\_  
 jaye swinkil ay ja b'u ja naji. sok spetsanil \_\_\_\_\_  
 cuántas unidades (plantas) de café tiene \_\_\_\_\_ elabora sus productos de café \_\_\_\_\_  
 jaye kajpe ja yi'oj ti b'a yalajil kajpe \_\_\_\_\_ wa ma' uk'ulan ja ya tijub'aj \_\_\_\_\_

**TIPO DE SERVICIOS MEDICOS QUE CONSUME LA POBLACION:**  
 cuando alguno de la familia está enfermo, a dónde van primero...  
 si ta ay jun chamei -ja kermana ma jun yudin ma ye'na- b'a wa la waje'  
 encuesta de que no se pudo activar, a dónde van ahora... si en esta ocasión tampoco se activó,  
 b'ajtanil... si ta mey lamxi, b'u oj waje'... si ta otro welta mey lamxi,  
 a ponde van, como un tercer intento...  
 (ni tojpe asuk) b'a oj waje' p. primero...

Posibilidades con una yerba sok yal k'uli a torrese yda ke wi'una a	b'aitanil	segundo shab'iil	tercero voxil
a la farmacia a ti b'a pargasyi comprar medicina man lun an			
sok ja pjanam, comprando medicinal de xep, suk'b'ak.			
con el doctor sok ja loxtori ti en la clínica (hospital) o b'a klinika, ospit-			
con el promotor com- unitario sok ja promotori			

ENCUESTA REALIZADA PARA IDENTIFICAR  
 CONSUMO DE PRACTICAS MEDICAS

ANEXO 2