

Entre el cambio y la permanencia

Los embates del pasado: la identidad en cuestión.

El Zapotal.

Maestría en Antropología Social

IIA-UNAM.

Guillermo Castillo Ramírez.

Director de tesis:

Dr. Rafael Pérez Taylor.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

A Gonzalo por las ausencias que nos constituyen.

A Ciria y Artemio por las presencias que marcan.

Agradecimientos.

Para que este trabajo pudiera realizarse intervinieron directa e indirectamente muchas personas. En primer término quiero agradecer a los pobladores del Zapotal, quienes desde finales de 1996 me permitieron participar ocasionalmente de su vida y sus anhelos, de su cotidiana y ardua manera de “hacer la comunidad.” Este trabajo estaría incompleto sin Artemio y Ciria y sus hijos: Eunice, Bersilai, Jessica, Manuel, Samandra y David, ellos son parte de mi familia. Esta tesis es la prolongación de la larga y grata convivencia con ellos y de las conversaciones con Artemio.

En el transcurso de la maestría encontré muchos rostros atentos y voces receptivas. Mi director de tesis, el Dr. Rafael Pérez Taylor quien a través de múltiples asesorías y consultas, me ayudo a entender la complejidad de los diversos grupos e individuos de la comunidad; en él encontré un oído atento y una voz sugerente para la difícil comprensión de los “otros” a través de su pasado. Así mismo me facilitó los trámites y me puso en contacto con la Dra. Fernández Martorell para la realización de una estancia de investigación.

A mis maestros del posgrado por su paciencia y reflexiones.

A los lectores de la tesis. El doctor Guido Munich Galindo que me ayudo con los trámites y me estimuló a seguir el proceso. La maestra Abigail Meza Peñalosa quien estuvo al tanto del proceso del trabajo durante el último año. La maestra Ana María Salazar Peralta quien con sus sugerencias me hizo enriquecer el trabajo y reforzar el carácter de continuidad histórica del mismo. El doctor Julio Amador Bech quien me hizo ver que la comunidad no era una voz homogénea y que la diferencia no va en detrimento del sentido grupal.

Mi agradecimiento también para el personal administrativo del IIA: Luz, Verónica, Hilda y Tere que pacientemente me ayudaron en los trámites administrativos necesarios y no se cansaron de aclarar y resolver mis preguntas.

Al CONACyT que me otorgó la beca que me permitió hacer esta investigación. A la DGEP-UNAM quien mediante múltiples apoyo posibilitó la realización del trabajo etnográfico y la estancia de investigación.

A los compañeros de la maestría.

A Rafaela quien me ha acompañado a lo largo de estos dos años y ha compartido los cielos grises y los ocasos; con ella aprendí el sentido de la escucha y lo que significaba estar con alguien.

A mi madre quien me ha apoyado incondicionalmente, aun pese a mí. Con ella empezó todo y gracias a ella fui a Chiapas por primera vez.

A mis hermanos por lo sangre y la historia en común: Iago por tantos senderos que hemos recorrido juntos, sin su compañía el camino sería estéril; por su comprensión en la que me encuentro cuando me pierdo. A Valentín que a través del humor y del dúo de las ardillas hace patente su amor fraterno; por el ímpetu compartido que nos une.

A mis tíos y tías.

Índice.	Contenido.
Agradecimientos.	
Introducción.....	1
Capítulo I. Marco teórico y el problema.	7
Capítulo II. El Zapotal, breve descripción de una comunidad. De la finca a la comunidad.	39
Capítulo III. Comunidad y sentido de comunidad.	79
Capítulo IV. La comunidad hoy.	121
Capítulo V. Entre el cambio y la permanencia, La identidad en cuestión.	170
Bibliografía y listado de materiales Etnográficos.....	209

Introducción. Entre el cambio y la permanencia, los embates del pasado. La identidad en cuestión.

El planteamiento del problema.

El presente estudio tiene por tema de investigación la identidad comunitaria de un pequeño poblado (el Zapotal) en el municipio fronterizo de las Margaritas,¹ Chiapas fundado en mayo del 2000 en tierras liberadas en 1994 y que anteriormente fueron una finca cafetalera pero sobre todo dedicada a la crianza y venta de ganado vacuno. Casi la totalidad de los miembros del Zapotal procede de la comunidad de san Juan fundada a inicios de la década de los 80s por varias personas que trabajaron como peones acasillados en la antigua finca el chico Zapote, a su vez la totalidad de los miembros tiene ascendencia tojolabal directa o indirecta. Para abordar el tema mencionado se plantea dos ejes temporales y de análisis, por una parte se trata la historia previa que llevo a ciertos miembros de la comunidad de san Juan a la conformación del poblado el Zapotal y se tratan los procesos sociales que dieron lugar a la génesis de esta comunidad, pero también se plantea indagar las prácticas comunitarias actuales y la vida comunitaria cotidiana tanto familiar como comunitaria.

Hay diversos mecanismos y procesos de participación comunitaria que crean y reafirman una identidad comunitaria fuerte, un complejo simbólico supraindividual que conforma una imagen de sí mismos como grupo dentro de un entorno social más amplio,

¹ Las Margaritas es un municipio fronterizo del suroeste de la entidad federativa que tiene una población de 98,374 habitantes según el último censo del INEGI y de los cuales 37,611 son menores de 14 años y 50,374 tiene entre 15 y 64 años de edad; esto acorde con los datos del último censo del INEGI (www.inegi.gob.mx). La mayoría de la población se encuentra en el área rural y es uno de los principales municipios, junto con Altamirano, donde se concentran los hablantes de tojolabal, que acorde con los últimos datos del INEGI asciende a 42,798.

que da sentido a sus vidas y que por añadidura aglutina las motivaciones y significados – colectivos e individuales- de sus acciones sociales, además de dotarlos de una mayor capacidad de acción social. La identidad comunitaria surge de la articulación de las prácticas sociales comunitarias –las asambleas comunitarias, trabajos comunitarios, fiestas comunitarias, foot-ball, trabajo de la tierra- y de una serie de procesos simbólicos y discursivos que se manifiestan en ciertos espacios comunes durante actividades comunitarias –en la ermita durante los servicios religiosos, en las discusiones de las asambleas comunitarias, en las fiestas comunitarias – y es justo de este entramado de símbolos que se asientan en actividades sociales y discursos que surge la imagen de sí mismos como colectivo que tienen los miembros de la comunidad. Ahora bien como la comunidad no es una unidad homogénea donde todos los miembros encajan en el mismo perfil, sino diversos subgrupos los que la constituyen, habría que ver como se particulariza este proceso en los sectores de la comunidad.

Estructura de la tesis.

Debido al tema de la tesis y a su carácter tanto histórico como presente, el trabajo se estructura conforme a dos ejes, uno diacrónico que se enfoca en la historia de la comunidad (y dentro de ésta la de algunos miembros en tanto representativa del colectivo) y la elaboración de su adscripción e identidad grupal y otro sincrónico que se aborda las prácticas sociales actuales sobre las que se asienta y manifiesta el proceso de adscripción comunitaria. Así, los capítulos dos, tres y cinco tratan diversos procesos y hechos históricos de la comunidad, mientras que el cuatro y cinco se avocan al estudio de los aspectos de la vida comunitaria actual en los que se expresa la identidad del sí mismo grupal. Lo anterior se explica con mucho más detalle en el capítulo uno.

Capitulado.

Para llevar acabo lo anterior se plantea el siguiente orden a seguir. En el primer capítulo se formula y delimita el tema de investigación además de exponer y tratar las herramientas teóricas para el análisis e interpretación de los datos.

En el capítulo dos se elabora una breve etnografía donde se describen las principales prácticas e instituciones comunitarias así como la composición y organización del poblado y las redes de parentesco. En una segunda parte de este apartado se narra la historia de explotación que sufrieron los acasillados en el chico Zapote y que, posteriormente, los condujo a salida, retorno y ocupación de las tierras donde se fundo el Zapotal. Aquí se trata someramente la relación de los miembros con el territorio y los recuerdos de su historia que en él anidan.

En el siguiente capítulo se abordan dos dinámicas sociales que han marcado la identidad del Zapotal, por una parte, la experiencia de una cooperativa de producción y consumo de maíz y café de mediados a finales de la década de los 90s denominada el Colectivo y por otro lado el proceso social religioso comunitario y de la diócesis de San Cristóbal de las Casas que, desde poco antes de la década de los 80s y hasta la actualidad, ha marcado la identidad comunitaria, el caminar de la Palabra de Dios.

En el cuarto capítulo se abordan tanto las prácticas comunitarias –trabajos ejidales, fiestas comunitarias, diversiones comunitarias- que ayudan a crear entre los miembros del poblado de manera simbólica y de facto mediante la acción conjunta una imagen se sí como grupo. Además se trata las instituciones comunitarias de planeación y decisión de la vida comunitaria, las asambleas comunales, que es otra de las formas en que los miembros se articulan como grupo.

En el último capítulo se aborda el fenómeno de la recuperación de su historia y raíz tojolabal y la forma en que la revaloración de ciertas prácticas socioculturales comunitarias y familiares actuales, aunados a su pasado en común en tanto grupo así como a su común ascendencia tojolabal, les permite recrear su identidad comunitaria y dotarla de una vertiente étnica.

Metodología y técnicas de recolección etnográfica.

Para el presente trabajo se realizaron varias temporadas de campo en el transcurso del programa de maestría en antropología del IIA-UNAM: agosto del 2004, enero del 2005, julio de 2005 y se redactaron los respectivos diarios de campo, se elaboró un genealogía; sin embargo el autor del presente trabajo conoce la región y la gente del Zapotal desde el año de 1996, de esa fecha a mediados del año 2004, realizó visitas periódicas a la comunidad (alrededor de dos veces por año). También se hizo una revisión bibliográfica en diversas bibliotecas, no obstante en la literatura etnográfica hay un hueco significativo respecto a la región y particularmente en torno a la comunidad estudiada. En el transcurso de las temporadas de campo se realizaron múltiples entrevistas abiertas y semiestructuradas a diversos miembros y autoridades de la comunidad: el comisario municipal, el comisario ejidal, el promotor de educación, el diacono, los catequistas, la directiva de iglesia entre otros. El dialogo con las autoridades ejidales y civiles de la comunidad permitió identificar la situación actual de la tierra, la toma de la finca y las condiciones de explotación de la gente que en ella trabajo, así como el papel del territorio. El intercambio con las autoridades religiosas ayudo a reconstruir la historia de la práctica de la religión en la comunidad y sus miembros y el papel que está práctica desempeño en la historia e identidad de la comunidad. La información sobre la educación comunitaria y la relevancia

de ésta en la vida comunitaria se obtuvo gracias a las conversaciones con el promotor de educación. Pero también se entrevistó a miembros sin cargo de diversas generaciones y a aquellos que, dentro del estrato generacional mayor, trabajaron o conocieron las circunstancias de vida en la finca el Chico Zapote.

Estado de la cuestión y el propósito del trabajo.

La región en la que se encuentra la comunidad es una de las más pobremente estudiadas en el municipio de las Margaritas desde una perspectiva antropológica. Tras una revisión bibliográfica en diversas bibliotecas, entre ellas las del CIESAS-Sureste en San Cristóbal de las Casas, las del IIA-UNAM, no se encontró documento o texto alguno acerca de la comunidad. Otras zonas geográficas relativamente cercanas y tradicionalmente identificadas como Tojolabales han recibido mayor tratamiento: la planada de las Margaritas y las fincas que estaban en tierras aledañas, las comunidades del municipio de Altamirano y de la independencia, en estos destacan los trabajos de Ruz Mario Humberto y Lenkersdorf, Carlos.² No obstante la zona en la que se encuentra el poblado³ no ha sido estudiada desde una perspectiva antropológica.

Este trabajo tiene propósitos múltiples: por una parte recoger la historia de los peones acasillados que vivieron, trabajaron y fueron explotados en el Chico Zapote, pero también reflejar una serie de cambios sociales de carácter regional que se han ido aconteciendo en la comunidad: el inicio y consolidación del proceso religioso así como la

² De Ruz, Mario Humberto: (1983), (Editor) *Los Legítimos Hombres. Aproximación Antropológica al grupo Tojolabal. Volumen III*, UNAM-IIF, Centro de Estudios Mayas, México, DF, también los volúmenes I y II; (1991), *Historias Domésticas. Tradición oral en la Sierra Madre de Chiapas*, UNAM-IIF, UNACH-CEI, México, DF. Y de Lenkersdorf, Carlos: (1979-81), *Diccionarios tojolabal-español y español-tojolabal*, 2 vols, México, Editorial Nuestro Tiempo.

³ El área geográfica entre el poblado-ejido de la Conquista y el poblado-ejido de San Carlos Veracruz siguiendo la carretera que va de las Margaritas a San Quintín.

experiencia del Colectivo. Pero sobre todo, y este propósito engloba a los otros, mostrar como los habitantes de la poblado, en tanto colectividad actuante y como comunidad han ido modificando sus condiciones de vida y apropiándose de su historia y circunstancia a través de varios procesos sociales: la religión, la política, la organización alterna del municipio, la educación comunitaria.

Las profundas raíces del pasado.

A semejanza de otras poblaciones y comunidades en otras regiones y épocas históricas de la entidad, varios de los fundadores de esta comunidad fueron peones acasillados de una finca en la cual trabajaron y vivieron desde su niñez hasta la edad adulta. En este sentido esta comunidad es una extensión, pero con las características peculiares que le dan su especificidad, de una estructura social y económica que caracterizo a múltiples zonas del Estado desde poco después de la colonia hasta bien entrado el siglo XX. Como destaca Gómez Hernández y Ruz en *Memoria Baldía. Los tojolabales y las Fincas. Testimonios* (1992) las fincas desempeñaron un papel fundamental en la conformación del actual territorio chiapaneco. En muchos casos y el del Chico Zapote no es la excepción, la finca antecedió a la economía campesina de autosubsistencia o al parcial desarrollo capitalista de una economía de producción para la venta. De hecho hasta antes de constituirse como comunidad, los habitantes del Zapotal que para aquel entonces vivían en San Juan, vivían casi exclusivamente de la cultivo del café para venta, pues su tierras eran escarpadas e insuficientes para la producción de maíz.

En el ámbito de las vivencias e imaginarios socialmente compartidos, la finca contribuyó a constituir lo “ladino” y su contraposición con la comunidad. Dentro de lo anterior está el trabajo dentro de la finca como representación de la explotación que sufrían

los peones, particularmente el trabajo baldío. En el caso particular de las personas que trabajaron en el Chico Zapote resaltan las semejanzas de trabajos, vivencias y percepciones de su vida respecto a las impresiones de peones acasillados de otras fincas de zonas y municipios aledaños, como por ejemplo el caso de Pablo Cruz Méndez de finca la Floresta.⁴ Así es posible observar y destacar una serie de rasgos en común que nos permiten pensar en la continuidad histórica y social.

⁴ Gómez Hernández. Antonio y Ruz, Mario Humberto (1992), *Memoria Baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, UNAM, UNACH, México, DF.

Capítulo I. Marco teórico y el problema.

El problema a investigar.

El tema que interesa tratar es la conformación de la identidad comunitaria –con atención peculiar, entre otras, a la finalizada experiencia del trabajo colectivo de la tierra- en una pequeña comunidad campesina de ascendencia indígena tojolabal del municipio de las Margaritas, Chiapas. Para esto surge la cuestión de cuáles son las prácticas sociales y los mecanismos presentes que delimitan la construcción de la identidad comunitaria del pequeño poblado tanto en el presente como en curso de su reciente historia. Las preguntas a indagar son ¿Cuáles son las manifestaciones concretas de la identidad comunitaria? ¿A través de que actividades se construye este proceso comunitario y como se da la articulación las diversas acciones para generar ese proceso? ¿Qué papel juega la historia reciente de la comunidad en ese proceso y que parte corresponde a sus vivencias previas, cuando los pobladores de esta comunidad formaban parte de otro poblado? ¿Qué ámbitos sociales y cómo se ven involucrados en este proceso? Se pretende abordar la identidad a través de dos de sus manifestaciones concretas: las practicas discursivas de ciertos espacios sociales y las practicas sociales de la comunidad.

Marco Teórico.

La noción que interesa tratar y desarrollar para analizar e interpretar el material etnográfico del pequeño poblado el Zapotal, es la de identidad comunitaria, el proceso de construcción de este proceso identitario en la vida de la comunidad así como las formas en que se recrea y manifiesta. Sin embargo para arribar a tal punto es necesario recorrer un camino en espiral y progresivo que proporcione los elementos necesarios para la configuración de la herramienta conceptual requerida. En este rodeo, en un principio, se revisan las nociones de etnicidad, grupo étnico e identidad étnica de ciertos autores – Barth, Epstein, Poutignat et Streiff-Fenart, Dimitri D´Andrea-, para extraer de ahí algunas estructuras y articulaciones teóricas útiles para ir ensamblando la matriz teórica para la identidad comunitaria.

Además algunas de las ideas de estos autores podrían contribuir a caracterizar y comprender un proceso social –de recuperación y valoración de la herencia indígena de sus antepasados- relativamente reciente que está inserto en la edificación de la identidad comunitaria. Aunque ciertos planteamientos de los autores pudieran parecer repetitivos, es necesario desarrollar un bosquejo general de sus ideas porque, como se verá, un elemento que para un autor juega un papel secundario otro puede otorgarle un valor mucho más destacado, dando lugar a una óptica significativamente distinta. Sobra decir que tampoco es una revisión exhaustiva sobre nociones como grupo étnico, etnicidad o identidad étnica pues no es el cometido del texto, el criterio para la elección de dichos autores fueron las aportaciones con las que podrían contribuir para la conformación de la noción de identidad comunitaria. De cada autor se expondrá esquemáticamente las ideas generales, después se destacaran y adaptaran algunos puntos de interés, así sucesivamente con cada pensador, para finalmente elaborar una especie de síntesis de los elementos recogidos, con lo cual se esbozará la noción que se pretende utilizar.

Barth¹ parte de la crítica a la opinión simplista –en la que se ha basaron numerosas investigaciones antropológicas anteriores- acerca de que el aislamiento geográfico y social es uno de los factores críticos en la conservación de diversidad cultural de los grupos étnicos. Hay dos descubrimientos que contradicen lo anterior: (1) las distinciones étnicas no dependen de cierta inmovilidad social, de falta de contacto o información, más bien implican procesos de exclusión e incorporación de diversa índole, además (2) las distinciones étnicas no implican una ausencia de intercambio y aceptación social, las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia entre grupos. Por este tipo de omisión es que el autor se aleja de la definición de un grupo étnico (Narroll,1964) como aquel que se autoperpetúa biológicamente, que comparte valores culturales fundamentales e integra un campo de comunicación e interacción, además de que los miembros se identifican así mismos y sean identificados por otros. Frente a esto Barth

¹Barth (1969) *Ethnic groups and boundaries*. Y la traducción al español *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. FCE, México.

propone un planteamiento que si tenga en cuenta el carácter relacional de esta entidad social, los grupos étnicos (1) son categorías de adscripción e identificación utilizados por los actores mismos y tienen la característica de organizar interacción social entre los individuos. Por ello, (2) hay que explorar los procesos de generación y conservación de los grupos étnicos, lo cual supone –según el autor- (3) el desviar el foco de la investigación de la constitución interna y la historia de los grupos étnicos, para concentrarlo en los límites étnicos y su persistencia. Acorde con lo anterior, la cultura en común –rasgo diferenciador- del grupo tiene que considerarse más como un resultado de ciertas relaciones o prácticas sociales que como una característica primaria. Lo cual implica no suponer una sencilla relación de paridad entre las unidades étnicas y las similitudes y diferencias culturales, pues el grupo puede conservarse a pesar de cambios culturales, para el autor la continuidad de la unidades étnicas depende de la conservación de un límite; la diferencia o semejanza cultural puede decrecer, pero mientras se mantenga el límite el grupo persiste. De hecho el que subsista la dicotomía entre miembros y ajenos permite indagar también la forma y los contenidos culturales que se modifican. Los grupos étnicos son una forma de organización social, cuyo rasgo crítico es la autoadscripción y adscripción por otros. Los actores del grupo étnico utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros con fines de interacción social. Y de los rasgos –culturales diferenciadores- son tomados en cuenta aquellos que los actores mismos consideran significativos. El foco de investigación es el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra. Así el hecho de que el grupo conservé su identidad étnica ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión. La gran carencia del planteamiento de Barth es su falta de profundidad histórica, pues los límites étnicos como criterios de conservación de un grupo étnico están sujetos y se construyen a través de la historia del grupo.²

Del planteamiento anterior hay varias puntos a resaltar. (1) En ves de optar por una perspectiva

² Son varias la críticas a éste y a los otros autores sin embargo no se cuenta con el tiempo y tampoco es el propósito.

de posesión de rasgos culturales compartidos y diferenciadores para el caso de identidad comunitaria, es más adecuado una de carácter relacional –como la planteada por Barth- donde la comunidad en tanto grupo social, está vinculada a diversas alteridades –otras comunidades, grupos étnicos, ciudad, etc.- y donde los nexos son de diversa índole y variados ordenes –intercambio de bienes, de personas y de mensajes; tratos económicos, sociales, políticos-, lo cual permite reconocer y caracterizar la movilidad y cambio característico del proceso identitario comunitario. La noción de límite étnico nos permite identificar con que otras alteridades se está en contacto, así como el gradiente de semejanza-diferencia que vincula a los grupos, lo cual no lleva a la cuestión de, en que medida, la relación con el otro determina la manera en que el grupo se ve y define a sí mismo; sólo que aquí, al ser la comunidad el espacio social de referencia, se incorpora otro nivel de alteridad, las comunidades. Aquí el principio de exclusión –aquello que queda fuera- es más acentuado pues se incluye en este universo de la alteridad a otras comunidades que, por estar divididas –política o religiosamente- o ser muy grandes, no poseen una cohesión comunitaria fuerte, aunque no por ello se omite el mayor gradiente de semejanza que hay con ellas. (2) En el caso de la identidad comunitaria, hay que retroceder un paso atrás de la adscripción que señala el autor para los grupos étnicos y que supone cierto grado conciencia al elegir y enunciar ciertos rasgos culturales significativos en detrimento de otros. No obstante para el caso de la identidad comunitaria, antes de esta adscripción más o menos consciente, nos topamos con el sentimiento de pertenencia al grupo de los miembros, esto se da con bastante antelación de que el individuo sea capaz de percatarse de que hay ciertos atributos culturales que preferentemente representan su pertenencia o reflexionar sobre su participación en la comunidad. Este “formar parte de” –que tiene una fuerte carga emotiva- se inicia a una edad muy temprana y se va consolidando en el curso de la actividades comunitarias en las que el niño y adolescente participa –fiestas, trabajos comunitarios, etc-. La idea a destacar es que, de manera paralela a la adscripción, hay diversas prácticas comunitarias y familiares que fomentan la pertenencia al grupo y de las que se nutre la identidad. (3) La identidad comunitaria es más que el reconocimiento de una serie de atributos culturales –aunque sean señalados por los

miembros- que los constituyen como unidad. Así como la identidad étnica se basa en el reconocimiento de un límite con el exterior, la identidad comunitaria no se funda ni surge sólo de la conciencia del límite, sino además, de ciertas formas de organización comunitarias y de la realización de prácticas comunitarias que crean un proceso de autoidentificación como grupo, así como la conciencia de ser parte del mismo, sin que esto se determine exclusivamente en función de otro grupo social.

Epstein³ considera que la etnicidad sirve como un sistema de clasificación social y siempre tiene un aspecto dual, la percepción de los actores y la de los observadores, la visión de los grupos étnicos “desde afuera” y la de “desde dentro” de los miembros que constituyen el grupo. Así la formación de la identidad étnica está en función del rejuego de variables internas y externas según se configuren éstas en un ambiente social específico. Dicho proceso no está dado de una vez ni es innato, la manera en que se genera es siempre un proceso psicosocial. En este entendido una cuestión crítica es como la identidad se mantiene mantenida a través de las generaciones. La historia cobra una especial relevancia en la formación de la identidad comunitaria, pero, más que dotando a la gente con una percepción de su pasado, habilitándolos a través de el reforzamiento selectivo de ciertos valores para hacer identificaciones positivas con sus antepasados, ideando un vínculo de continuidad con quienes los precedieron. La cuestión de la continuidad trae aparejada la interrogante sobre la transmisión de la identidad étnica, según el autor, es en la experiencia de la niñez que las raíces de la identidad étnica se asientan. La etnicidad es un asunto de clasificación, la disociación y congregación de población en una serie de categorías definidas en términos de “nosotros” y “ellos”. La identidad es fundamentalmente un concepto de síntesis, un proceso mediante el cual las personas –o los grupos- pretenden integrar sus diversos estatutos y funciones, así como sus diversas experiencias, en una imagen coherente de sí mismos. En este entendido, la identidad étnica abarca e integra un espectro de roles y ordenes dentro de lo cuales el afecto ocupa un sitio muy destacado, de la misma manera que este proceso tiene un aspecto consciente, también tiene raíces profundas en el inconsciente y el orden emotivo. La identidad como

percepción del sí mismo implica permanentemente una relación de oposición o contraste. El autor observa que la identidad puede oscilar entre dos polos, es positiva cuando se funda más en conceptos internos de exclusividad y en la fuerza y recursos propios de la colectividad y, por el contrario, es negativa cuando la imagen del sí mismo depende principalmente en evaluaciones hechas por otros e internalizadas por el grupo y donde, consecuentemente, mucho del comportamiento del grupo es incitado por el deseo de evitar la censura o las miradas coercitivas de los otros. Respeto a la cuestión de la continuidad, lo que sería más importante en la transmisión de la identidad, no serían exclusivamente las prácticas en sí mismas –que recuperan el pasado y la imagen de sí-, sino el significado que une a las personas con esas actividades precisas y la manera en que se apropian de ese sentido. Así, en relación con la importancia de la experiencia de la niñez en la formación y mantenimiento de la identidad étnica, habría que considerar el “afecto” y la “circunstancia” no como variables manejadas de manera independiente, sino tratadas en la compleja interacción con que se presentan.

Del presente autor hay varios puntos a destacar. (1) Para el caso de la identidad comunitaria hay que reconocer que tampoco es dada de una vez o innata, sino que, a su vez, es proceso psicosocial en donde hay un rejuego constante entre las variables internas –actividades de la comunidad- y externas – conexiones con las múltiples alteridades-. Y que, debido a su carácter histórico y por tanto de cambio, habría que buscar en el historia reciente de la comunidad la construcción de este proceso de identificación comunitaria. (2) Relacionado con esto aparece la cuestión de la permanencia de la identidad ¿cómo se logra la continuidad en un proceso sujeto al cambio histórico? Habrá que indagar esto en el contacto de las generaciones maduras con las venideras, específicamente en el desarrollo de las generaciones relevo, los vínculos entre adultos y jóvenes, entre padres e hijos. La transmisión –o recreación de la imagen de sí del grupo- habría que rastrearla en la zona de contacto entre dos generaciones, justo en el periodo de formación y en la etapa de inserción de los jóvenes al mundo pleno

³ Epstein (1973) *Ethos and Identity: three studies in ethnicity*. London, Tavistock Publications.

de responsabilidades de la vida comunitaria como adultos. Dentro de la dinámica de cambio y permanencia a la que alude la continuidad en su afán de rescate de la tradición, sería insuficiente quedarse más en las prácticas conservadas por si mismas, habría que escrutar los significados y valores que los miembros del grupo les atribuyen. (3) Finalmente la idea de que la identidad, comunitaria en este caso, tiene un carácter sintético y aglutinador, que está lejos de ser exclusivamente un ejercicio de decisión racional, por el contrario en él también entran en juego el poderoso elemento del afecto, los deseos y las motivaciones y por ello sería erróneo plantear la falsa dicotomía razón –consciencia- vs afecto y emoción.⁴ De paso y para dar cuenta de un subproceso que está inserto en la construcción de la identidad comunitaria, las nociones de identidad negativa y positiva serán de utilidad.

Por su parte Poutignat y Streiff-Fenart⁵ plantean que la etnicidad es una forma de organización social fundada en una atribución categorial que clasifica a los individuos con base en su supuesto origen común y que se convalida en la interacción social por la puesta en práctica de signos culturales socialmente diferenciadores. Esto supone el estudio de los procesos variables por los cuales las personas –de un grupo- se identifican y son identificados por los demás con fundamento en dicotomizaciones de tipo Nosotros / Ellos; oposiciones que se fundan en rasgos culturales derivados de la idea del origen común y que se realizan en la interacción social. Según los autores, la etnicidad tiene cuatro grandes ejes temáticos: (a) La atribución categorial por la que los actores se identifican y son identificados por otros, (b) las fronteras de grupo que sirven de base a la dicotomización Nosotros / Ellos, (c) la fijación de símbolos identitarios que funda la creencia en el origen común y (d) la saliencia.⁶ (a) En relación a la atribución categorial hay una relación dialéctica entre las definiciones exógenas –externas- y endógenas –internas-, donde la etnicidad es proceso dinámico sujeto a redefinición, donde hay una negociación áspera entre la endo y exodefiniciones del grupo. La

⁴ Para tratar la adscripción y sobre todo la pertenencia el orden afectivo y las experiencias compartidas como grupo son fundamentales, antes que “saberse miembro de”, uno se “siente parte de”.

⁵ Poutignat Philippe et Streiff-Fernat Jocelyne (1995) *Théories de l'ethnicité*. París: Press Iniversitaires de france. Capítulo VI. El ámbito de investigación de la etnicidad: cuestiones claves.

⁶ Este último punto, debido a que no es de utilidad directa para tema de investigación, no se desarrolla en este espacio.

imputación étnica implica criterios decisivos de pertenencia en función de los cuales se elaboran los juicios de semejanza y diferencia respecto a otros. Así, la identidad étnica no se impone como datos culturales (las distintas prácticas sociales nos refieren en último término a grupos distintos), sino como una división culturalmente elaborada del mundo social, de hecho, los indicios de pertenencia siempre son probabilistas y sujetos a contradicción, equívocos. En lo que (b) respecta a las fronteras, la atención al límite étnico apunta que la pertenencia étnica sólo puede determinarse en relación con una línea de demarcación entre los miembros (nosotros) y los no miembros, los otros. La identidad étnica se moviliza por referencia a una alteridad y, así, la etnicidad implica siempre la organización de grupos dicotómicos Nosotros / Ellos, la etnicidad sólo puede concebirse en la frontera de un “nosotros”. Retomando a Barth, los autores asientan que las fronteras étnicas y no el contenido cultural interno, son los que definen al grupo étnico y permitan explicar su persistencia, así la dilucidación de los fenómenos de etnicidad pasa por el análisis generativo de las condiciones de instauración, mantenimiento, y transformación de las fronteras entre los grupos. La conservación de las fronteras étnicas reposa en el reconocimiento y validación de las diferencias étnicas en el curso de la interacción social. Las fronteras étnicas se extienden o se contraen en función de la escala de inclusividad en que se hallan situadas. Las fronteras étnicas tienen necesariamente dos caras –interior y exterior- y el significado que le confieren los actores cambia según el lugar donde estos las consideren, la frontera que los separa de otros grupos sociales está determinada por fuerzas que actúan desde el interior y el exterior. Según (3) la cuestión del origen en común, los grupos étnicos se diferencian de otros grupos sociales organizados (religiosos, clases sociales, etc.) por su modo de incorporación de miembros realizado según el principio de nacimiento. Es la creencia en el origen en común la substancializa y naturaliza atributos tales como el color, la lengua, la religión y la ocupación territorial, haciendo que se les perciba como rasgos fundamentales e inmutables del grupo, aquello que lo distingue y lo particulariza. La idea de un origen ancestral común debe ponerse en relación con los rasgos culturales compartidos para explicar los procesos de reificación y substancialización de atributos y cualidades como posesiones innatas,

naturalizadas por una historia mítica. Estos rasgos únicamente se transforman en atributos étnicos sólo cuando son utilizados como marcas de pertenencia por parte de los que reivindican un origen común. La identidad étnica puede nutrirse de signos diferentes y estos pueden variar en la vida del grupo. Los grupos étnicos se constituyen y permanecen sólo cuando asumen porciones de historia sedimentada.

Hay varias cuestiones a rescatar del planteamiento previo. (1) En un paralelo entre etnicidad e identidad étnica, la comunidad, y no la identidad comunitaria, es una forma de organización social, basada en cierta medida, en la atribución categorial, pero también y probablemente en mayor proporción, en procesos de organización internos correspondientes a diversos ámbitos comunitarios – autoridades, la asamblea comunitaria, las fiestas patronales, etc.-, lo que se traduce en todas aquellas prácticas e instituciones comunitarias que ordenan, reproducen y trazan la vida socialmente compartida de la comunidad y también, en alguna medida, las actividades familiares o individuales. Para la atribución categorial -de esta comunidad- habría que ver si la alteridad juega un papel tan destacado como lo plantean los autores para la etnicidad.⁷ (2) A semejanza de la identidad étnica, la identidad comunitaria no es un inventario contrastado de rasgos culturales diferenciadores, sino una manera de ordenar el mundo en colectividades humanas diferenciadas, es la construcción social de un grupo por individuos que comparten una vida en común –ciertas actividades comunitarias- y una visión del mundo social semejante. La identidad comunitaria no sólo se activa por referencia a una alteridad, sino y quizás principalmente, por relación hacia sí mismo como grupo; no obstante la alteridad no refiere a un solo grupo, puede ser múltiple y reflejarse en diversos pares dicotómicos: nosotros/ellos, adentro/afuera, originarios/extranjeros, comuneros(comunidad)/caxlanes.(3) Junto con Barth, otro de los puntos a tomar es la idea de centrarse más en una perspectiva relacional que en una óptica acumulativa de marcadores culturales diferenciadores que no deja de fetichizar ciertos indicios de pertenencia –en detrimento de otros-, pero la novedad aquí residiría en que no sólo hacia el exterior hay

un red de vínculos que determinan la identidad, sino también al interior, en el espacio intracomunitario, hay una madeja de nexos entre los distintos subgrupos que conforman la comunidad. (4) Sin duda la idea del origen común está presente en la comunidad –muy vinculada a ésta están los estrechos vínculos de parentesco- y juega un papel importante en el proceso de la identidad comunitaria, pero, a diferencia de la etnicidad, difícilmente puede ser el eje articulador de otros rasgos culturales particularizantes. La identidad comunitaria, a semejanza de la étnica, se nutre de varios signos diferenciadores, sólo que aquí más que considerar rasgos precisos, se consideran las prácticas sociales –especialmente las intracomunitarias- y ni si quiera el interés fundamental es el valor per se que éstas puedan tener, sino lo que representan para los miembros del grupo y que papel juegan dentro de la visión que de sí mismos tienen y del mundo social.

Para D’Andrea⁸ el grupo étnico es aquel en el que la pertenencia se funda, en última instancia, en la representación subjetiva de un vínculo de parentesco, aquel que entre las semejanzas más variadas entre los miembros del grupo mismo, cree en la ascendencia de antepasados comunes y se delimita con respecto a los demás grupos en función de la representación del vínculo de sangre. Así encontramos grupos étnicos en los casos en que las modalidades –individuales y colectivas, públicas y privadas- de delimitación del gremio social remiten al elemento puramente “objetivo-natural” del nacimiento. La naturaleza creída de la consanguinidad va a sobreponerse a la naturaleza arbitraria de cualquier otro tipo de marcador de identidad. Por ello, la identidad étnica es más la adopción de una frontera –motivada pero indemostrable- cuyas razones no residen en la naturaleza de los objetos sino en las exigencias de definición y de autolimitación del sujeto colectivo. La importancia de los criterios que definen la pertenencia –al grupo étnico- se fundan en su capacidad para definir la naturaleza del vínculo comunitario y la percepción de la alteridad. La especificidad de la pertenencia étnica radica en la

⁷ De antemano se insinúa que si la bien la alteridad y su contraste con ella tiene importancia en la construcción de la identidad comunitaria, difícilmente se le puede atribuir un papel tan importante cuando, según los muestran los datos etnográficos, la vida y organización interna de la comunidad determinan la pertenencia de los individuos a la colectividad.

⁸ Dimitri D’Andrea (2000) *Las razones de la etnicidad entre globalización y eclipse de la política* en Furio Cerutti y Dimitri D’Andrea *Identidad y conflictos*, Franco Angeli, Milán 2000, pp 83-91.

negación de su carácter arbitrario. La identidad étnica propone la paradoja de una elección natural: es la invención subjetiva de un fundamento cuya característica es la de ser, para todos los actores implicados, algo objetivo. La etnicidad tiene por base una manera de ser que –acorde con los actores involucrados- no está sujeta a cambio. El nacimiento define lo que es único e inmutable, la pertenencia se da de una vez por todas. En consecuencia la referencia al origen –a un hecho natural y objetivo- determina la naturaleza cerrada del grupo social, porque acaba excluyendo de modo definitivo la posibilidad generalizada de ingreso. La pertenencia se define con base en criterios rigurosamente no electivos y por principio no universalisables. La identidad étnica posee la capacidad de confinar al otro en una condición de extranjería de la cual no puede liberarse de ningún modo. Así, la identidad étnica permite la biologización de la tradición. Los contenidos de la tradición vienen anclados en la naturaleza de un pueblo y de este modo adquieren un fundamento que los substraen a cualquier contingencia.⁹

Hay algunos señalamientos a precisar. (1) A diferencia de la identidad étnica que se proyecta hacia el pasado de un origen común, la identidad comunitaria como proceso histórico resultante de la vida comunitaria se proyecta hacia el presente –hacia la conservación del gremio-, pues es en las prácticas e instituciones comunitarias donde se produce y recrea la imagen que, de se sí mismo como grupo, tienen los miembros. (2) La pertenencia a la comunidad no está dada de modo definitivo por el origen común, no es resultante de un dato supuestamente natural “el nacimiento”. Tiene que renovarse y convalidarse en la participación en las labores que demanda la comunidad, de hecho hay gente, que sin haber nacido ahí, forma parte de la comunidad, siempre y cuando cumpla con los deberes comunales, pero la inversa no sucede. La pertenencia a la comunidad se recrea constantemente en la reproducción de la vida comunitaria. (3) La identidad comunitaria, más que la adopción de una frontera, es la organización del mundo social circundante en diversas colectividades con las que se tiene relación, pero también una forma de organización del universo propio de interacción del grupo

⁹ Aparte de la utilidad que tengan los autores que aquí se retoman para delimitar la comunidad y los ámbitos de la identidad comunitaria, serán útiles para la caracterización de un subproceso relativamente reciente que está inserto dentro de la

por parte de los miembros. Las fronteras son importantes en la medida en que delimitan grupos, pero no por sí mismas.

Antes de conjuntar las ideas destacadas, será conveniente señalar algunas de las vertientes a evitar, pero en las que se recae recurrentemente, cuando se trata del tema de las identidades colectivas. Por una parte distinguir que los grupos no tienen autoconciencia, voluntad o psicología propia en el sentido de una mente supraindividual y homogénea, hay que abstenerse de personalizar a un grupo, que, por definición, es la reunión de individuos diversos con fines comunes; detrás del grupo hay que ver individuos con semejanzas y diferencias y no comportamientos normativos y perfilados. Por ello las colectividades no son homogéneas, ni nítidas, pues incluso en su interior hay una notable diferencia social (dentro de la comunidad no es lo mismo ser un hombre que una mujer o un niño que un anciano, su nivel de participación varía). Por eso hay que eludir la reificación o sustancialización, no ver al grupo como un bloque monolítico, está compuesto de una diversidad delimitada y sujeta al cambio histórico. A causa de lo anterior, no pueden ser consideradas como un componente natural del mundo social, sino como un acontecimiento contingente y precario, construido socialmente por los actores en curso. Dicho lo anterior se retorna al sitio previo.

En un esfuerzo de síntesis articulamos los puntos extraídos de la reflexión de cada autor para delinear la postura propia sobre la identidad comunitaria: (a) nos desplazamos de una perspectiva que se fija en la posesión de rasgos culturales diferenciadores compartidos a una óptica de carácter relacional. Esta última se da a dos niveles, el externo, con aquella diversidad de alteridades con que se vincula la comunidad y para ello es útil la noción de límite pues la referencia al otro fomenta aquel contraste que ayuda a definir al grupo; a nivel interno, en la medida en que hay diversos grupos –niños, mujeres, hombres, etc.- al interior de la comunidad, así como variadas actividades que se asignan y desempeñan según criterios de diferenciación social –edad, género, estado civil-. (b) Previa a la

identidad comunitaria y que tentativamente se denomina “reindianización”.

adscripción e identificación –consciente- con los miembros de la colectividad, los personas de la comunidad experimentan un sentimiento de pertenencia al grupo, un “formar parte de” que surge de la participación en la actividades comunitarias y que puede remontarse a la infancia y adolescencia. (c) La identidad comunitaria es más que el reconocimiento de rasgos culturales –aunque sean señalados por los miembros mismos- que delimitan una unidad social y que se basan en la emergencia de la conciencia del límite, surge además de formas de organización intracomunitarias y de practicas colectivas que crean un proceso de autoidentificación como grupo. (d) Dicho proceso no puede decirse que sea dado de una vez, ni de manera innata, esta imagen de sí mismos como grupo no permanece inmóvil ni exenta a las transformaciones –sociales, políticas y económicas-, hay un constante rejuego de factores internos y externos en los que se asienta el carácter histórico (de cambio) de este proceso psicosocial de identificación. Por ello, es que hay que rastrear en la historia del grupo cómo se ha ido creando y modificando el proceso identitario comunitario. Sin la biografía de la comunidad no puede entenderse la manera en que se ha creado una imagen de sí misma. (e) Lo cual nos lleva de la mano a la cuestión de la permanencia ¿Cómo se logra y constituye la continuidad en proceso de cambio histórico como éste? Para dar cuenta de esto habría que indagar en las áreas y actividades de contacto de las generaciones –las maduras y venideras-, pero también en la formación e inserción de la nuevas generaciones en la vida comunitaria –en las actividades laborales y de responsabilidad-, dentro de esto entraría la incorporación de nuevos miembros en las instituciones comunitarias. No obstante más allá de la detección de las prácticas y rasgos culturales conservados, habría que ver que significados les atribuyen las personas de la comunidad. (f) La identidad comunitaria por ser un concepto que integra diversas prácticas comunitarias, relaciones internas y externas, vivencias, rasgos culturales y por la diversidad de ámbitos que toca es inadecuado plantear una dicotomía entre conciencia e inconsciencia que sólo permita considerar aquellos actos motivado voluntaria y conscientemente; el afecto y las emociones tiene un papel muy destacado, como en la pertenencia, los miembros antes de saberse “parte de”, sienten que son parte de la comunidad. (g) La comunidad como forma de organización social está

basada, en cierta medida, en la atribución categorial (adscripción), pero también en procesos de organización internos correspondientes a diversos ordenes comunitarios –autoridades, asambleas, fiestas-, prácticas e instituciones comunitarias que ordenan y trazan la vida socialmente compartida de la comunidad.¹⁰ (h) La identidad comunitaria es una manera de ordenar el mundo social por colectividades humanas, pero también es la configuración de la comunidad como un espacio social propio y diferenciado, la reconstrucción de un grupo por individuos que comparten una vida en común –ciertas actividades comunitarias- y una visión del mundo socialmente semejante, no obstante la diversidad social que caracteriza a los sectores internos de la comunidad. (i) La identidad comunitaria como proceso histórico de la vida comunitaria se proyecta hacia el presente en la medida en que realización periódica y actual de las prácticas e instituciones comunitarias es donde se producen y recrean los referentes para la imagen que de sí mismos como grupo tiene los diferentes miembros de la comunidad. (j) Así y no obstante que el parentesco juega un papel importante en la cohesión de la comunidad, la pertenencia a la comunidad no está dada de un modo definitivo por un origen común, tiene que actualizarse y convalidarse en mediante la participación en las labores que demanda la comunidad.¹¹

La identidad comunitaria también puede ser considerada como el reflejo –consciencia- de la constitución de un espacio social construido colectivamente por un grupo de individuos en el transcurso de la vida en común y al que no necesariamente corresponde un territorio geográfico definido. Dicho dinámica de identificación en tanto práctica social autodefinitoria se sustenta en otras prácticas sociales colectivas como los discursos en las instituciones comunitarias –iglesia, asamblea, autoridades- y las acciones sociales que posibilitan la existencia social del grupo. La identidad como autodefinición se encarna en un “modo de vida” –que se lleva acabo cotidianamente- , decir que soy “X” –si soy “X”-

¹⁰ Aquí no se plantea disociar la atribución categorial y la procesos de organización internos de la comunidad, van entrelazados y se determinan mutuamente, pero si arrojar más luz sobre estos últimos.

¹¹ De hecho hay gente que sin haber nacido ahí forma parte de la comunidad y cumple con los deberes comunitarios, pero de alguien que nació ahí y no cumple con los deberes comunitarios no puede decirse lo mismo.

implica no sólo autodefinirse mediante un discurso, sino vivir como “X”, lo cual equivale a realizar el universo de actividades y poseer una visión del mundo semejante a “X”. Así, más que una autodefinición –o exodefinición- discursiva con base en rasgo culturales, la identidad comunitaria es un proceso que corresponde y refleja la articulación de diversas prácticas sociales –sobre todo comunitarias, aunque también familiares¹²- encaminadas a la reproducción de las condiciones sociales de vida del grupo –desde las básicas hasta la culturales o religiosas- y que en su conjunto constituyen un modo de vida. Y como se mencionaba previamente, detrás de dichas actividades comunitarias hay una serie de motivaciones, sentidos y significados que el grupo atribuye y asigna a dichas labores, y que constituyen elementos imprescindibles mediante los cuales los miembros de la comunidad edifican la imagen de si mismo como grupo. Los desarrollos anteriores nos permiten plantear y precisar algunas ideas fundamentales en torno al problema de investigación y la hipótesis, por ello se hará un paréntesis y después se continuará con la otra parte del marco teórico.

Entre el problema y la hipótesis.

Hay diversos mecanismos y procesos de participación comunitaria que crean y reafirman una identidad comunitaria fuerte, un complejo simbólico supraindividual que conforma una imagen de sí mismos como grupo dentro de un entorno social más amplio, que da sentido a sus vidas y que por añadidura aglutina las motivaciones y significados –colectivos e individuales- de sus acciones sociales, además de dotarlos de una mayor capacidad de acción social. La identidad comunitaria surge de la articulación de las prácticas sociales comunitarias –las asambleas comunitarias, trabajos comunitarios, fiestas comunitarias, foot-ball, trabajo de la tierra- y de una serie de procesos simbólicos y discursivos que se manifiestan en ciertos espacios comunes durante actividades comunitarias –en la ermita durante los servicios religiosos, en las discusiones de las asambleas comunitarias, en las fiestas comunitarias –

¹² Como referentes directo de la construcción de la identidad comunitaria estarían las prácticas sociales comunitarias –todas aquellas labores o deberes de carácter comunitario- y como referente indirecto las prácticas sociales familiares e

y es justo de este entramado de símbolos que se asientan en actividades sociales y discursos que surge la imagen de sí mismos como colectivo que tienen los miembros de la comunidad. Ahora bien como la comunidad no es una unidad homogénea donde todos los miembros encajan en el mismo perfil, sino diversos subgrupos los que la constituyen, habría que ver como se particulariza este proceso en los sectores de la comunidad. En la vida comunitaria, tanto en las actividades comunitarias como en las familiares, los dos principales ejes que trazan la cuadrícula de la diferencia social al interior del grupo y por tanto delimitan una especie de subgrupos son el género y la edad y en menor medida la diferencia entre solteros y casados. Así, en las actividades y espacios comunitarios en que participan hombres, mujeres y niños hay un acceso diferenciado al uso del espacio comunitario y de las funciones a desempeñar -aquí se entremezcla el criterio de edad o de ser casado o soltero-, entre estos destacan: el servicio religioso, las asambleas comunitarias, las fiestas comunitarias, otros espacios serían el río, la escuela, la casa (los cuartos) y la cocina entre otros.¹³ La forma de adentrarse en la cuestión de la identidad es adentrarse en las prácticas y espacios en las que se encarna y manifiesta. Por ello se plantea un gran proceso que abarca varios ámbitos y un subproceso menor y más reciente que se inserta en el primero y que tiene que ver con la reivindicación de su herencia indígena. El primero se denomina “**la comunidad y sentido de comunidad**” tiene como eje el pasado en común y la conciencia de una historia colectivamente compartida y para su tratamiento –que comprende desde antes de los 70s hasta el presente donde centra su atención- se divide en las siguientes secciones:

- Historia de explotación parcialmente compartida -que se vinculaba a la falta de tierra- y constitución de la comunidad de San Juan en la que se va gestando el sentido de comunidad e incluye la lucha y demanda reciente por más tierra (1994), la recuperación de una antigua finca y su vínculo con el territorio.

individuales.

¹³ En el caso de los tres primeros las mujeres junto con los niños de brazos se sientan en un lado y los hombres en otro, y estos últimos son los que detentan los cargos generalmente. En el caso de la distribución de los cuartos en el hogar, una habitación es para los padres, otra para las mujeres y niñas y el otro para los varones.

- La experiencia del “colectivo”, una especie de cooperativa de producción, distribución y consumo en el que los miembros del Zapotal estuvieron participando –de hecho los fundadores de este proyecto fueron algunos de ellos- de poco antes de 1994 hasta el 2000, año en que salen de San Juan y se funda El Zapotal. Esta experiencia es sumamente relevante para indagar el sentido de comunidad, pues en ella participaron todos los miembros de la comunidad de San Juan de 1996 hasta el 2000.
- El proceso de la Palabra de Dios -los católicos que se adhieren a la diócesis de San Cristobal- en la comunidad (desde la fundación de San Juan en 1983 hasta la actualidad en el Zapotal pasando por su fundación en el 2000). Esto incluye los servicios religiosos en la actualidad.¹⁴
- Para indagar el sentido de comunidad en la actualidad (2000-2005), se recurre a las actividades e instituciones comunitarias vigentes. Las fiestas comunitarias que organiza la comunidad y que son el 30 de mayo –día de la fundación de la comunidad-, Navidad, año nuevo y semana santa.
- Los trabajos ejidales y las Asambleas Comunitarias.
- Los pasatiempos comunitarios: el foot-ball, el baile en las fiestas comunitarias, las visitas de las mujeres a sus parientes o comadres de la comunidad etc.
- El parentesco y la familia, la forma en que se constituye esta última y la manera como organiza el trabajo del grupo familiar son estructuras modeladoras para la actividades comunitarias y las formas de organización –asambleas- de la comunidad. La experiencia del colectivo estaba inspirada en la idea de una familia unidad que ve por el beneficio de todos sus miembros.
- Por último, el proceso político y la resistencia.

¹⁴ Estos tres procesos de duración media representan esa parte fundamental de pasado en común y de historia colectivamente compartida y son fundamentales para desentrañar la identidad comunitaria pues en ella se va gestando el sentido de comunidad. Y debido a su significativa relevancia es que son determinantes en la configuración del capitulado.

El siguiente subproceso, que se integra dentro de la dinámica antes descrita, tiene que ver con las raíces y herencia indígena -que hasta hace pocos años permaneció muy poco valorada por los miembros del grupo- y que se ha dado en llamar “re-indianización, el embate de la tradición:

- re-indianización la toma de conciencia y valoración de su diferencia cultural, en lo cual juegan un papel muy importante dos procesos de amplio alcance en los que se involucraron muchas comunidades de esa región del municipio y otras áreas del estado: el caminar de la Palabra de Dios que en esa región inicia a mediados de los 70s y continua en la actualidad –en la comunidad este proceso inicia después, a principios de los 80s- y la militancia política como bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que es un poco posterior y también se remonta hasta nuestro días.
- No meros tojolabales, pero tojolabales. Con esto se delinea que si bien han perdido la lengua, costumbres y tradiciones tojolabales y no pueden asumirse como los Tojolabales que si la conservaban, tampoco son caxlanes o gente de afuera, ellos se ubican en un sitio intermedio –pero más próximo a los tojolabales- en donde no es posible establecer una rígida jerarquía de indígena puro hasta llegar progresivamente hasta caxlan o desindianizado. La idea es que ellos son grupo diferente y que no representa una especie de resabio incompleto de los otros dos –indígenas y caxlanes-.
- El reconocimiento de la raíz es la recuperación del pasado. Aquí se considera que argumentos e ideas arguyen los pobladores para sentirse tojolabales (indígenas) y se alusión a factores como: la sangre –ascendencia indígena, “raza” como ellos dicen”-, pertenencia a la comunidad, el territorio, el modo de vida parecido a los tojolabales –trabajo de la tierra, alimentación, constitución de la familia-, factores distintivos que se resignifican a partir de la revaloración y aparece como legado tojolabal, incluso se incluye en este repertorio actividades que antes no se reconocían como tales.

Los anquilosados hechos de su historia se revisten de nuevos significados. Dentro de esto, más adelante en otra parte del texto se explica como el ser tojolabal, que en las década pasadas tenía una connotación peyorativa –generada por agentes externos, finqueros, gente de la cabecera municipal, el gobierno, etc-, se resignifica –a través de la acción de la(s) comunidade(s)- y adquiere un valor positivo e importante para ellos. Ahora regresamos a otro autor que provee elementos para completar la definición de identidad comunitaria esbozada previamente.

La identidad comunitaria como comprensión de sí mismo, identidad y hermenéutica.

Antes de retomar de lleno el problema de la identidad, se exponen alguno de los conceptos claves que Hans George Gadamer¹⁵ desarrolla para abordar la hermenéutica. Para Gadamer las ciencias del espíritu (entre ellas la historia, y para el texto la antropología en tanto trata fenómeno de orden histórico) tiene un herencia humanista que la acerca más a experiencias extracientíficas –como el arte- que al modelo de conocimiento de las ciencias naturales. La comprensión, en tanto modo de ser del hombre, es el rasgo característico de dichas ciencias, pero en este planteamiento la comprensión está lejos de ser un comportamiento meramente subjetivo sobre el “objeto”, es parte del influjo del devenir histórico humano que determina tanto lo que se comprende como el intérprete. El problema hermenéutico remite al fenómeno de la comprensión y la correcta interpretación, pero haciendo justicia a la historicidad de lo comprendido. La interpretación inicia con conceptos previos que deberán ser sustituidos paulatinamente por otros más adecuados, este constante re proyectar es en lo que consiste el sentido móvil del comprender e interpretar. Dentro del elaborar proyectos (más) adecuados como tarea de la comprensión, hay que intentar mantener a distancia todo lo que pueda dificultar el comprender (lo interpretado y la tradición dentro de la que está inmerso), hacerse cargo de las propias anticipaciones con el fin de que lo interpretado pueda presentarse en su alteridad. Son lo prejuicios no percibidos los

¹⁵ Gadamer, Hans George *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2001.

que con su influencia nos vuelven sordos a hacia la cosa de que no habla la tradición. La perspicacia del problema hermenéutico radica en el reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión. Más que una connotación peyorativa, el prejuicio refiere un juicio que se constituye antes de la convalidación definitiva de la serie de momentos que son objetivamente determinantes. Prejuicio no alude a un juicio falso necesariamente, sino que puede ser valorado positiva o negativamente, los prejuicios son las preestructura de la comprensión, aquellos conceptos que permiten que iniciar. Para Gadamer la idea de una razón absoluta –libre de prejuicios- no es una posibilidad de la humanidad histórica. La razón únicamente puede existir como real e histórica, tampoco es dueña de sí misma sino que se remite constantemente a lo interpretado en lo cual se ejerce. Así, como la razón, la historia no nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Por ellos los prejuicios de una persona son la realidad histórica de su ser y mucho más numerosos que sus juicios. La tradición es esencialmente conservación, nos encontramos siempre en tradiciones, el estar dentro de ellas no es algo extraño o ajeno, es más bien algo propio. Y al reconocer el influjo de la tradición la hermenéutica – histórica- debe difuminar esa forzada oposición abstracta entre tradición e investigación histórica. En este sentido no hay que considerar la conciencia histórica como algo radicalmente nuevo, sino como un momento nuevo dentro de lo que siempre ha sido la relación humana con el pasado. Así en las ciencias del espíritu no puede hablarse de un “objeto idéntico” de la investigación del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza. En las ciencias del espíritu el interés del investigador que se vuelve hacia la tradición está motivado de una manera especial por el presente y sus intereses. La investigación histórica está asentada por el desplazamiento histórico en que se encuentra la vida misma. La movilidad histórica del tema de estas ciencias no es un rasgo restrictivo de su objetividad, sino una condición constitutiva, más no sólo interpretado sino también el intérprete está bajo el influjo de la tradición. Por ello la autocrítica de la conciencia histórica reconoce que, a semejanza de lo que se quiere comprender, el comprender tienen movilidad histórica. El comprender tiene que concebirse menos como una acción

de la subjetividad que como moverse uno mismo hacia el acontecer de la tradición, en el que la tradición y el presente se hallan en constante mediación. El movimiento circular hermenéutico describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. El círculo de la comprensión no es un círculo metodológico, sino muestra un momento estructural de la manera en que se realiza la comprensión. Así la tarea de la hermenéutica no es crear o mejorar un procedimiento de la comprensión, sino develar las circunstancias bajo las cuales se comprende. La distancia en el tiempo –entre el intérprete y lo comprendido- no es un obstáculo a vencer, sino una posibilidad positiva y productiva del comprender. El verdadero sentido de lo comprendido no se agota al llegar a cierto punto final, la comprensión es un proceso sin fin, inacabado pero no incompleto, permanentemente aparecen nuevas formas de comprensión que sacan a flote nuevas relaciones de sentido insospechadas. La comprensión inicia allí donde algo nos interpela y la exigencia hermenéutica es suspender los propios prejuicios. Más la suspensión de todo juicio y prejuicio tiene la estructura lógica de la pregunta, pues la esencia de la pregunta es abrir y mantener expuesta las posibilidades. Por ello, un pensamiento verdaderamente histórico tiene que poder reflexionar al mismo tiempo su propia historicidad. Así la conciencia de la historia efectual –de la manera en que la tradición determina al comprender y lo comprendido- es ante todo conciencia de la situación hermenéutica, esto es la situación en que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender y la situación representa una posición que limita las posibilidades de ver. Dicha posición es el horizonte, que es ámbito de visión que contiene y cierra todo lo observable desde un determinado punto, los horizontes están en movimiento, no se cierra. Uno está siempre en un horizonte. Resumiendo lo señalado, una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios del intérprete y estos forman el horizonte de un presente. Comprender es proceso de fusión de los horizontes –del intérprete y lo interpretado-, esta fusión en orden de la tradición. Como se dijo, la comprensión es esencialmente histórica, por ello, cuando se comprende algo, siempre es comprendido en cada caso de manera diferente. La movilidad histórica de la comprensión es el quid del planteamiento hermenéutico

adecuado a la conciencia histórica. La comprensión es menos un método que un proceso que tiene como supuesto el estar dentro de un acontecer tradicional, la comprensión misma es un acontecer, por ello es inadecuado trazar la división entre la subjetividad del interprete y la objetividad del sentido que se trata de comprender. El problema hermenéutico se aleja explícitamente de un saber puro, se parala de las condiciones concretas. Las ciencias del espíritu con “ciencias morales”. Se puede hablar de comprensión cuando se ha conseguido desplazarse cabalmente en el juicio a la completa concreción de la situación en la que el otro tiene que actuar, por lo tanto, se trata de un saber concreto y momentáneo. Es por ello que la conciencia histórica tiene que considerar su propia historicidad, la tradición no limita la libertad de conocer sino que la hace posible. El fenómeno hermenéutico contiene en su interior el carácter original de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta. Comprender algo quiere decir comprender la pregunta o motivación a la cual responde y esto acontece cuando se gana el horizonte hermenéutico. Los acontecimientos históricos se comprenden sólo cuando se reelabora la pregunta a la que en cada caso pretendía responder la actuación histórica de las personas. La estrecha relación que aparece entre preguntar y comprender es lo que le da a la experiencia hermenéutica su verdadera dimensión, justo este poner en suspenso que acontece en la pregunta es la esencia del preguntar. Pero como se menciona, el que pregunta también es alcanzado e interpelado por la misma tradición, lo cual es la verdad de la conciencia de la historia efectual.

Con base en los conceptos previamente esbozados, se esboza una noción de identidad comunitaria complementaria, (a) como la comprensión de sí mismos como grupo por parte de los integrantes de la comunidad dentro del proceso histórico de dicho grupo social. (b) Es decir el autoconocimiento por parte de los integrantes de las relaciones y prácticas sociales que les permiten formar y mantener una entidad social. (c) Lo que implica una toma de conciencia del espacio social que se ocupa dentro del mundo social y de la propia visión del mundo, y que por contraste y diferenciación hace alusión a otro exterior, ser consciente de la situación precisa que en el momento histórico se detenta y que se modifica tras el acontecer histórico, pues dicha situación (el horizonte hermenéutico)

es la que determina no sólo la visión social del mundo y la imagen de sí mismo del grupo, sino también la capacidad de acción social sobre sus entorno. (d) Por estar sujeta al influjo de su tradición –historia- la identidad comunitaria se plantea como un especie de arqueología –de génesis- de la imagen de sí mismos que se cimienta en la vida del grupo, la búsqueda del proceso histórico de construcción de los individuos como grupo, de los elementos e interacciones que los han constituido. La tradición se manifiesta a través de diversos ordenes –elementos e interacciones- que articulados conforman la imagen del grupo y que funcionan como preestructuras de la comprensión (los prejuicios)¹⁶: la familia, la tierra, el pasado (su raíz indígena), la religión, la comunidad, la relación con el exterior, los cuales se concretan en acciones y es ahí donde se generan los vínculos de pertenencia. Estos tienen dos niveles temporales de aparición, (1) la historia reciente y (2) –la actualidad- vida cotidiana, se contemplan los ejes diacrónico y sincrónico. Según la manera en que los miembros del grupo se incorporen a las acciones concretas estas pueden ser: (a) prácticas encaminadas a reproducir la vida comunitaria –fiestas comunitarias, asambleas comunitarias, servicios religiosos, el colectivo, etc- o bien (b) prácticas sociales encaminadas a producir las condiciones de vida familiares o individuales –cultivo de la tierras, trabajo doméstico, etc.-. La identidad comunitaria viene a ser un proceso simbólico complejo que incorpora, como previamente apuntaba Epstein, diversos ordenes de la conciencia de los individuos: el racional y consciente, pero también los afectos, las motivaciones inconscientes y/o irracionales, las emociones, como en el caso de la pertenencia, que más que reflexionarse es algo que primero se experimenta emotivamente.

El embate del pasado, la identidad en cuestión: la tojolabalización.

Para el análisis e interpretación de los datos con que se elaborará el quinto capítulo se retoman y refinan algunas ideas de los autores previamente tratados –Gadamer, Epstein, Dimitri D’Andreas- y se

¹⁶ Los prejuicios no en sentido peyorativo sino como las estructuras a través de las cuales se comprende y que constituyen la “situación”, el horizonte desde el cual se ven –y definen- y ven al mundo.

aunarán algunos planteamientos sobre los símbolos y los proceso de significación –modificados para el propósito del presente estudio- del antropólogo Víctor Turner.¹⁷ Para entender de que manera el proceso comunitario identitario del Zapotal puede tomar la forma de identidad étnica –en la medida en que sus miembros de autoadscriben como tojolabales, como una comunidad tojolabal más precisamente-, recurrimos a la noción de símbolo dominante del autor antes mencionado, sólo que con la aclaración de que, en este caso, no se refiere ni principal ni exclusivamente a los contextos rituales de la prácticas religiosas, sino al complejo universo simbólico de la totalidad de la vida comunitaria –en especial al tiempo y ámbitos profanos-. La utilidad del término reside en que el significado que se le atribuye es altamente constante y consistente a través del sistema simbólico; dicho símbolo, en la medida en que tiene múltiples, posee una cierta autonomía respecto a las expresiones concretas en que se manifiestas, además está simultáneamente anclado –fijado- tanto en ciertos puntos de la estructura social –por ejemplo en la manera en que los pobladores organizan ciertas actividades comunales como las asambleas- como en la cultural – las fiestas comunitarias, los servicios religiosos-, de hecho, según el autor, estos símbolos conforman puntos de unión entre ambos tipos de estructura.¹⁸ En este caso el símbolo dominante o central sería la adscripción por parte de los miembros del poblado como tojolabales –como comunidad con ascendencia tojolabal-, lo cual funge como una especie de matriz semántica de variados significados que abarca desde rasgos culturales, prácticas sociales hasta condiciones biológicas selectivas – vínculos ascendentes de sangre- que, por tanto, posibilita que la identidad comunitaria de dicho poblado tomé, con relativa cercanía, una vertiente étnica; esta adscripción propicia que se reconfigure el orden de los límites sociales y de las alteridades circundantes. Es un símbolo complejo y aglutinador, un eje de síntesis que puede atraer dentro de sí referentes a veces dispares –desde el color de la piel hasta manera en que se conforma una familia- y

¹⁷ *La selva de los símbolos*, 1967; y *Image and pilgrimage in christian cultura, anthropological perspectives* (1978).

¹⁸ Las fiestas comunitarias es un buen ejemplo de lo anterior pues en ellas se sobrepone las estructura social que permite planear y programar las fiestas, las asambleas comunitarias y también la estructura cultural –distribución y asignación de labores, trabajo comunitario- mediante la cual se lleva acabo la fiesta.

que subsume símbolos menores que delimitan la matriz. Así, este tipo de entidades simbólicas tiene múltiples niveles de referencia: (1) el significado manifiesto, aquello a lo que (a los miembros del poblado) les refiere conscientemente el símbolo, por ejemplo su ascendencia tojolabal; (2) el nivel del significado latente, aquello de lo que se percatan marginalmente, pero pueden indagar y profundizar más si así lo desean, las semejanzas en la manera en que forman familia ellos y los tojolabales más tradicionales es ilustrativa de esto; (3) por último, el significado oculto o inconsciente, aquello que refiere el símbolo y el sujeto cotidianamente no registra y para lo cual es necesario un análisis detenido y profundo, un caso este es la compleja noción de grupo (comunidad) inmersa en los valores comunitarios o la idea de la presencia permanente del grupo como eje orientador y referente para el individuo.

Como se señaló con anterioridad (1) el símbolo central es polisémico y posee un diverso espectro de dispares referentes conectados entre sí por asociación, a la acción de adscribirse como miembros de una comunidad y tojolabales se articulan formas de organización social como las asambleas, relaciones estrechas de parentesco entre ellos, antepasados tojolabales, una manera peculiar de alimentación –el maíz y el frijol-, el cultivo de la tierra. (2) Lo anterior nos remite a la segunda característica de esta clase de entidades simbólicas, la unificación de significados dispares, pero no el sentido de una homogeneización que lime las diferencias, sino de que los variados “sentidos” estén interrelacionados entre sí –por cualidades análogas, por los hechos o por el pensamiento- y posibiliten un nivel de interpretación simbólica superior.¹⁹ Por último, según Turner, está la polarización de sentidos, en este tipo de símbolos pueden distinguirse dos polos de significado, el primero es el ideológico –que aquí se denomina ideológico/cultural- que alude al abanico de reglas sociales y valores morales grupales, a los principios de organización social. El otro polo es el sensitivo –llamado aquí biológico sensitivo- y refiere usualmente fenómenos naturales y fisiológicos. Para el caso del presente

estudio el primer polo esta cargado de un carácter predominantemente social y prescriptivo normativo para abordar las pautas sociales de comportamiento de la comunidad, la idea constantemente presente de privilegiar el beneficio común sobre el individual, el modo de organización grupal e incluyente mediante asambleas, la vida comunitaria, la organización familiar, el cultivo de la tierra, las actividades y pautas sociales que se asocian al adscribirse como tojolabales y comunidad. Por su parte al polo sensitivo biológico se adhieren rasgos o condiciones individuales y biológicos como el color de piel, el vínculo de sangre y parentesco, la ascendencia y la raza –según la conciben los miembros del Zapotal, que normalmente la asocian con el nexo sanguíneo y la posesión de antepasados tojolabales-. A diferencia de lo que acontece en un contexto ritual (en el que los polos se tocan e invierten pero especialmente en ese momento), para el presente caso -que supone tanto lo sacro como lo profano, el plano secular y religioso- el símbolo central alude simultáneamente a ambos polos o estratos de sentido. Esto además de ser una dinámica socialmente construida está determinada históricamente y por tanto sujeta a la compleja dinámica del cambio y la permanencia. Por ello volvemos a algunos puntos del planteamiento de Gadamer pues ayuda a destacar la historicidad de lo comprendido. Recuerda que el identificarse de cierta manera y en contraste y cercanía a otros –como comunidad y tojolabales en oposición a los rancheros, la ciudad y los caxlanes, pero con semejanzas a los tojolabales- se asienta sobre un entramado de preconcepciones constitutivas, “prejuicios” dirá Gadamer,²⁰ que posibilitan, en este caso, la formulación de una imagen del sí mismo. Toda comprensión – e identificación- posee un carácter “prejuicioso” en el sentido de que se realiza a través de ciertas estructuras de comprensión – asociadas a la “tradicición” en que se fundan-, vinculadas a conciencias particulares pero históricas y socialmente determinadas, ancladas en realidades concretas. Para el caso de la adscripción descrita hay varias temas que funcionan como estructuras de la comprensión: el vínculo de sangre y ascendencia

¹⁹ En el capítulo 5 se utiliza la noción modo de vida que resulta ser más que la suma de rasgos o atributos culturales, sino la forma en que el grupo social organiza su vida y la lleva a cabo así como la manera en que la colectividad percibe su entorno social.

²⁰ Recuérdese que según el autor el término “prejuicio” no tiene necesariamente una connotación peyorativa, no significa juicio falso, sino es un juicio que se forma antes de una convalidación definitiva.

tojolabal, la noción de la comunidad como grupo actuante y activo, las labores comunitarias –trabajos ejidales, asambleas comunales-, las fiestas comunitarias, la familia, el modo de producción y subsistencia basado en el cultivo de la tierra entre otras.²¹ El propósito de esto es subrayar las condiciones bajo las cuales se comprende.²² Las preestructuras de la comprensión –prejuicios- están ancladas en la tradición propia, por eso el proceso identitario de la comunidad atraviesa por el reconocimiento de sí a través de la comprensión de “su historia” particular, de verse identificado en esa vida grupal común pasada que antes les estaba enajenada. La apropiación y posterior resignificación de la historia vivida como grupo es uno de los ejes fundamentales que les permite concebirse como una comunidad cohesionada y con clara ascendencia tojolabal, en este entendido es útil destacar que atributos biológicos –vínculos de sangre- y culturales –formas de organización por ejemplo- que antes pasaban desapercibidos o por los cuales los discriminaban e intentaban ocultar o que pasaran desapercibidas, ahora se revaloran y se transformen en relevantes marcadores identitarios que delimitan en cierta medida su imagen como colectividad. Es interesante constatar que, tiempo atrás hace unos veinte años, previo a dicho proceso de apropiación de su pasado en común, las semejanzas y herencia tojolabales –fisiológicas y culturales- eran motivo de recriminación por parte de cierta alteridades –caxlanes, finqueros, rancheros, personas de la cabecera municipal- y que parte de la visión que de sí tenían algunos de los actuales y más maduros²³ miembros del Zapotal se nutría de valoraciones externas que sobre ellos tenían las alteridades previamente mencionadas. Retomando las ideas de Epstein de los polos positivo y negativo de la identidad, parece que cuando algunos de los presentes integrantes eran acasillados del Zapotal o miembros de otras comunidades la imagen que de sí mismos tenían se basaba, en buena medida, en evaluaciones externas –hechas por otros- internalizadas y donde

²¹ Los “prejuicios” seleccionados para el análisis de la comprensión se corresponde con los el abanico de referentes (ideológicos y sensitivos) del símbolo central.

²² La noción de Gadamer de “situación” ayuda a entender la manera en que los “prejuicios” están enlazados entre sí para realizar la acción del comprender, en que sitio social e histórico se encuentra el sujeto para identificar de que manera la tradición influye, lo cual alude al vínculo constante de mutua determinación entre la tradición (historia activa) y aquel que comprende.

²³ Las generaciones jóvenes, de menos de veinticinco o treinta años experimentaron otro proceso de autovaloración.

lo que se buscaba era eludir o deshacerse de aquellos rasgos o comportamientos por los cuales se les discriminaba o censuraba, un ejemplo de esto es el complejo proceso de destojolabalización particularmente el caso de la lengua donde, como se verá en el capítulo cinco, las otras alteridades los impulsaban y obligaban directa o indirectamente a que hablaran “castilla” –español- en lugar de tojolabal, o de que, como comenta la autoridad ejidal, antes, veinticinco años atrás o más, no se sentían tojolabales ni había una adscripción étnica, sino que se veían a sí mismos como mestizos.²⁴ Décadas después y tras un intenso proceso de apropiación del control de sus condiciones de vida y recursos se observa que en el Zapotal hay una “identidad positiva”, como diría Epstein, la cual se asienta en los propios conceptos de exclusividad –su delimitación como grupo asentado en un espacio, como “comunidad”- así como en la propia fuerza y recursos internos, ésta se construyó sobre una autoestima grupal sólida así como de la valoración de los comportamientos y valores del grupo, lo cual ha venido ocurriendo más claramente en años recientes cuando se resaltó su vínculo con lo tojolabal, no obstante que han perdido una serie de prácticas culturales que ellos asociación tradicionalmente a los tojolabales –las romerías, las fiestas de la siembra, la fiesta de las cruces, la manera de antaño de celebrar todos los santos-. También desde que la identidad toma una vertiente marcadamente étnica las reflexiones de Dimitri D’Andrea acerca del eje de este proceso psico-social son útiles. Según el autor la representación colectiva de un nexo de parentesco juega un papel muy destacado, las creencia en la ascendencia de antepasados comunes y la idea de delimitarse respecto a los demás grupos en virtud de la representación del vínculo de sangre, así como ocurre en ciertas familias que distinguen entre miembros y extraños en función de quienes tienen o no el linaje, la sangre en común. Desde la óptica del grupo los límites (sociales) que los definen como colectividad se remiten al elemento puramente “objetivo-natural” del nacimiento –de ser descendiente de- dirá el autor.²⁵ No obstante, el planteamiento parece demasiado reducido, pues lo que define a los miembros del Zapotal frente a

²⁴ Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

²⁵ Según el autor alude a la percepción –desde el interior de grupo- de un fundamento natural y objetivo de pertenencia.

otras alteridades no es sólo “la raza tojolabal”, ni la “sangre”,²⁶ sino también, como señalan varios de los miembros de la comunidad, una herencia cultural y una serie de prácticas sociales de que se compone su vida cotidiana y las celebraciones civiles o religiosas.²⁷ No obstante la pertinencia del planteamiento anterior reside en el rescate del pasado y del origen –biológico y cultural- del grupo, no sólo en la medida en que se recrean genealogías y se descubren, basándose en el vínculo de sangre, antepasados comunes entre ellos y los tojolabales tradicionales²⁸ o mero tojolabales como ellos los nombran, sino también porque al apropiarse de lo que les ha acontecido como grupo –y no sólo se refiere al Zapotal, sino también a los grupos a los que algunos miembros de este poblado previamente han pertenecido, la comunidad de don Juan por ejemplo-, al valorarlo y dotarlo de una significación propia, el pasado se vuelve un punto de encuentro entre ellos –y otros- que les permite re-agruparse –actualizar y renovar el gremio- y regenerar vínculos de cercanía con ciertas alteridades circundantes – los meros tojolabales- con base en las semejanzas actuales así como el pasado en común y a partir de este proceso de autoreconocimiento.

Antes de concluir es necesario añadir algunas reflexiones en torno a la memoria colectiva y su manera de articularse con la identidad comunitaria, pues a lo largo de varios capítulos se recupera los testimonios de los miembros de mayor edad de la comunidad para reconstruir la historia del grupo y su proceso de adscripción. Para esto se recurre a los desarrollos teóricos sobre el tema de Pérez Taylor.²⁹ De acuerdo con el autor la memoria colectiva que asienta las pautas de conocimiento desde la perspectiva del sujeto social en estudio. A través de los testimonios orales que remiten a un pasado grupal e individual, la memoria colectiva puede ser comprendida como la oportunidad para el investigador –historiador o antropólogo- de recuperar en el tiempo y espacio social del grupo, las creencias, enseñanzas y tradiciones que la significan, de acceder a las normas culturales que la definen.

²⁶ Entrevista con doña María, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

²⁷ La configuración familiar, el cultivo de la tierra y su vínculo a ella, su modo de alimentación –maíz, frijol-, su organización en asambleas comunitarias, las fiestas comunitarias.

²⁸ Por ejemplo doña María con sus primas tojolabales de Tabasco.

Desde el gremio social, la memoria colectiva se convierte en la elaboración de un relato cronológico veraz del grupo sobre sí mismo, cuyas manifestaciones se dan en el discurso interno iniciando en el diálogo un intercambio de saberes que alimentan los procesos de enunciación de la memoria;³⁰ así ésta última en su carácter personal o gremial, es la oportunidad que tiene un sujeto o gremio social de traer a conciencia los sucesos acaecidos en el pasado reciente y remoto que han vivido los sujetos. De este modo la memoria colectiva se torna en representación, entendida ésta como el nodo que se ubica en espacio de la construcción de lo intangible, en el lugar donde el discurso se torna en la posibilidad de comprensión de lo real, este espacio de manifestación de la tradición está inmerso en el terreno de la ideología y de la política principalmente.³¹ La representación es el espacio simbólico en que se entrelazan lo real y el imaginario social, sólo ahí se da la convergencia de esos dos órdenes. Por lo anterior, el autor señala, que la memoria colectiva y su representación social se mueven en el devenir de la significación temporal, recuperando del pasado las formas de interpretación de los sucesos que se necesita traer a colación, registrándolos mnemotécnicamente en los detentadores del poder de la palabra. La memoria colectiva se expresa a través de testimonios de diversa índole y bajo diversa formas de registro, puede ser una representación personal o colectiva y es oral o escrita. La memoria se transforma en el rescate de los recuerdos de los procesos sociales que alguna vez acontecieron³² y abre la puerta para que, entre otros mecanismos sociales, la tradición – presente y lejana- se convierta en un parte activa del presente social del grupo. En la medida en que se trae el pasado social desde el presente y los intereses del grupo social y el individuo, Pérez Taylor resalta que la memoria es la producción y reproducción de la identidad social, que marca en su concreción el acercamiento hacia la interpretación del mundo. Así se logra trazar un vínculo entre memoria colectiva e identidad, donde ésta última es

²⁹ Pérez-Taylor, Rafael (1996), *Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva* México, UNAM-IIA. El desarrollo teórico sobre la memoria colectiva se encuentra sobre en la introducción y en el 1er capítulo.

³⁰ *Ibid*, p 12.

³¹ En un nota a pie el autor aclara: “Se entiende por Ideología, en este trabajo, un conjunto de enunciados que expresan creencias que cumplen una función de domino de un grupo sobre otro”. Pérez-Taylor, Rafael (1996), *Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva* México, UNAM-IIA.

³² *Ibid*, p 19.

entendida como el proceso generador de *habitus* y prácticas que cohesionan a una determinada formación social, son éstos últimos los que integran en la identidad las diferentes representaciones que se puede tener en el contexto histórico social.³³

Por último y respecto a la metodología seguida en la recopilación de testimonios, se hacen unas breves reflexiones acerca de la historia oral. Si bien es cierto que los testimonios orales han sido parte integral de los métodos y técnicas de la antropología en la construcción del dato etnográfico, conviene hacer unas breves reflexiones sobre el uso y virtudes de este método de indagación. La historia oral es un procedimiento de nuevas fuentes establecido para la investigación histórica con base en testimonios orales obtenidos en investigaciones específicas.³⁴ Según Lutz Niethammer, se trata de un campo de métodos específicos para un tiempo determinado y apoyado en un trabajo interdisciplinario, que posibilita la ampliación de la tradición y la percepción histórica y que se diferencia de otros campos de heurística histórica por el hecho de que las fuentes no son directamente accesibles –no son textos escritos- y que la forma de explorarlos determina su carácter.³⁵ Acorde con el autor esta técnica específica de investigación actual es un instrumento metodológico que posibilita un entendimiento más amplio del pasado inmediato y de su conformación sociocultural como historia. No obstante una vez obtenidos los testimonios apenas se terminado la fase inicial, pues a semejanza de las fuentes escritas falta la crítica y análisis de la fuente –quién es el entrevistado, a qué grupo pertenece, cuál es su posición ideológica y socioeconómica-, la interpretación y ubicación histórica de los testimonios y evidencias orales.³⁶ La historia oral a través de la entrevista del recuerdo enriquece la perspectiva histórica de la investigación con las perspectivas de la experiencia subjetiva de un espectro variado de sujetos sociales. Pero a su vez no sólo el entrevistado juega un papel activo sino también el investigador pues es el quién formula las preguntas y define el grupo de personas, es él también quien

³³ *Ibid*, p 19.

³⁴ Aceves Lozano, Jorge (1996), *Historia Oral e historias de vida. Teoría, métodos y técnicas. Una bibliografía comentada*, CIESAS, Colección Miguel Otón Mendizábal, p 18.

³⁵ Niethammer, Lutz (1989), “Para qué sirva la historia oral?” publicado en *Historia y Fuente Oral*, núm. 2, pp 3-25.

conjuntamente con el sujeto define la construcción de la fuente oral, esto lo señala Thomson al resaltar que los historiadores orales pueden escoger a quién entrevistar y que preguntarles, lo cual les permite buscar la evidencia que necesitan.³⁷ Así, piensa este autor, la historia oral tiene el merito, a diferencia de otras fuentes, de permitir la reconstrucción de la multiplicidad de puntos de vistas de los actores sociales lo cual refleja el carácter complejo y plurisémico de la realidad social acontecida y estudiada. Parte frecuente del trabajo de historia oral es la elaboración de una “historia de vida” que en sentido estricto es la narración autobiográfica del sujeto entrevistado o informante clave además del trabajo de investigación y análisis por parte del investigador: contextualización de la entrevista, recreación del marco histórico social de los acontecimientos de la vida del sujeto. Hay una serie de lineamientos carácter práctico y de conducción en la realización de las entrevistas que por falta de espacio no señalamos.³⁸ Para este estudio se realizaron entrevistas semiestructuradas (abiertas) y estructuradas (cerradas) según ejes temáticas a informantes clave: autoridades civiles y religiosas, ancianos, comisariado municipal y ejidal, curanderos y médicos tradicionales.

³⁶ Aceves Lozano, Jorge (1996), *Historia Oral e historias de vida. Teoría, métodos y técnicas. Una bibliografía comentada*, CIESAS, Colección Miguel Otón Mendizábal, p 20

³⁷ Thomson, Paul (1998), “The voice of the past. Oral history” en *The oral history reader*, Edited by Robert Perks and Alistair Thomson, Routledge London and New York.

³⁸ Alguno puntos son:

* Dejar hablar al entrevistado, un buen entrevistador es una escucha atenta.

* Elaborar preguntas abiertas y no del tipo si o no, no ofrecer alternativas prefijados y permitir al entrevistado crear su propia opción.

* Entrelazar lo dicho por entrevistado con los puntos de interés del entrevistador, aclarar los puntos oscuros y preguntar y buscar ejemplo de las generalizaciones dadas por entrevistado.

* Buscar el detalle, preguntar por ejemplos y perseguir que el entrevistado ilustre y clarifique sus puntos de vista.

* Preguntas puntuales y breves. Dejar al entrevistado ir a su propio ritmo, no presionarlo. Estas sugerencias prácticas se encuentran en Morrissey, T Charles (1998), "On oral history interviewing" en *The oral history reader*, Edited by Robert Perks and Alistair Thomson, Routledge London and New York.

Capítulo II. El Zapotal, breve descripción de una comunidad. De la finca a la comunidad.

La comunidad el Zapotal¹ está ubicada en el municipio de las Margaritas, Chiapas, próximo del poblado Vicente Guerrero, en la cañada de la Soledad cerca de la carretera que va de la cabecera municipal, las Margaritas, al pueblo de San Quintín en el vecino municipio de Ocosingo. Es una zona templada que tiene una altura aproximada de 1,250 metros y en la cual la temporada de lluvias va de mediados de mayo a finales de agosto, aunque sigue habiendo lluvias menos intensas y frecuentes hasta febrero. La geografía es muy accidentada y no hay valles o llanos de dimensiones significativas en el área, que es el espacio de transición donde termina la vegetación de sierra y tierras templadas y comienzan las inmediaciones del bosque tropical. Esta es una región principalmente productora de maíz, frijol fundamentalmente para autoconsumo y se cultiva café para comerciar y también hay algunos ranchos y comunidades que tienen crianza de ganado para venta. La zona está poblada principalmente por comunidades –ejidos-, aunque también hay algunos ranchitos y algún que otro pequeño propietario. La comunidad se fundó el 30 de mayo del años 2000 con el asentamiento permanente de algunos pobladores del ejido San Juan en tierras laborables que fueron liberadas –desalojadas- durante el conflicto armado de 1994 y que antes habían pertenecido a un finquero. El poblado, que es parte de un ejido de 650 hectareás, está formado por diez familias y diversos jóvenes – hombres y mujeres (solteros)- en edad de trabajar, próximos casaderos e hijos de las cuatro familias de mayor edad, además de adolescentes recientes y de un buen número de niños; por lo general, a los solteros y solteras, jóvenes de quince años o más, ya se les considera como un miembro más de la comunidad y trabajadores activos, ya tienen participación completa en las responsabilidades laborales, familiares y comunitarias. A continuación se presenta una tabla de los grupos familiares y miembros

¹ Tanto el nombre de la comunidad, la finca y los pobladores han sido modificados, esto a petición de las autoridad ejidal, de los representantes del pueblo y de las personas entrevistadas. Esto no pretende ser una etnografía

de la comunidad con el propósito de mostrar la composición del poblado, después se destacan los vínculos entre los distintos grupos y se esboza una idea somera de estos grupos. La tabla resalta uno de los posibles criterios de diferenciación social, el estado familiar. Lo anterior insinúa que la comunidad no es una colectividad homogénea donde todos los miembros obedecen un patrón general y normativo de comportamiento o de posesión de características distintivas, por el contrario, la heterogeneidad de miembros e intragrupos conforma al poblado, así lo manifiestan y comprueban las insoslayables diferencias de género, edad, estado civil, estado familiar, entre otras.

Tipología familiar: Cada letra corresponde a un miembro del Zapotal y cada nivel es un grupo familiar.²

G-D. Padres de 45 años o más // Y más de 20 años de casados.

Matrimonios.	Fuera de la comunidad.	En la comunidad.
1) T y C, 6 hijos.	2 casadas, 1 soltero	/ 1 soltero, 1 soltera y 1 niño.
2) DB y A, 6 hijos.	2 casadas	/ 3 casados, 1 soltero.
3) DC.	1 casada, 1 soltero	/ 1 soltero y 3 niños.
4) DI y E, 7 hijos.	1 casada, 1 soltero	/ 1 casado, 1 soltero, 1 soltera, 2 niños.

G-C Padres entre 40 y 30 años // Y con 10 o más años de casados.

- 1) M y V, 2 hijos.
- 2) E y E, 2 hijos.
- 3) B y Ma, 3 hijos.
- 4) BC y E, 2 hijos.

G-B Padres de entre 25 y 20 años // Entre 4 o 5 años de casados.

- 1) C y E, 2 hijos.
- 2) J y E, 2 hijos.

G-A Solteros. Jóvenes entre 20 y 15 años. Más los solteros 1 y 2 tiene 25 y 26 años respectivamente.

- 1) Solteros: (1)M, (2)N, (3)D y (4)T.
- 2) Solteras: (1)S, (2)Sn.

G-A1. Niños de 15 años para abajo. Podría elaborarse otra subdivisión, pero no hay información suficiente.

- 1) Niñ@s 19.

exhaustiva, sino una somera descripción que proporcione información etnográfica para interpretaciones y análisis posteriores.

² Con las negritas se destacan los hijos del grupo D que ya no viven en la comunidad. Varios de los hijos casados de los matrimonios del grupo D, que están en la comunidad, constituyen parte del grupo C y la totalidad del grupo B. Para ver las relaciones de parentesco se designa a la persona con una letra y número y su grupo respectivo, por ejemplo, para el esposo del matrimonio 1, sería T(1) del grupo D.

Los lazos de parentesco sanguíneo y social son muy fuertes y están muy presentes entre los miembros de la comunidad, formando una red de relaciones muy intensas que dan lugar a una sólida cohesión social. Las líneas de vínculos sanguíneos atraviesan todos los grupos, creando una compleja red de nexos familiares directo o indirectos.³

El que haya una red de vínculos familiares tan estrechos en una comunidad tan pequeña supone, entre otras cosas, que hay ciertos rasgos de apoyo, como la ayuda mutua y frecuente en las labores del campo entre hermanos, nueros con sus suegros o primos entre sí o con sus tíos. Este tipo de prácticas solidarias se presenta en las faenas del campo, principalmente en el cultivo del maíz y el frijol⁴ -sobre todo en la época de pisca-. No pocas veces se ponen de acuerdo para trabajar juntos primero en una parcela y luego pasan a terminar la parcela del que ayudo, la cantidad de jornales que se ayuda a alguien es la cantidad que se recibe de compensación, hay una suerte de justa simetría. También es usual que se presten maíz o frijol, ya sea por bultos o por otras unidades de consumo más pequeñas, cuartillas, calderas. Pero por otro lado, hay ciertas restricciones como consecuencia de esta

³ Para la relación de padres a hijos –descendencia en línea directa-, el matrimonio 1 del grupo “D” son padres del soltero 4 y la soltera 1 del grupo “A” y también tiene un niño dentro del grupo “A1”. El matrimonio 2 del grupo “D” son padres de los esposos de los matrimonios 2 y 4 del grupo “C”, también son sus hijos el esposo del matrimonio 2 del grupo “B” y el soltero 2 del grupo “A”, lo cual implica que a su vez de los 19 niños que hay, 7 de ellos son sus nietos. La mujer del matrimonio 3 del grupo “D” es madre del soltero 1 del grupo “A” y tiene 3 hijos dentro del grupo “A1”. El matrimonio 4 del grupo “D” son padres del esposo del matrimonio 1 del grupo B, del soltero 3 y la soltera 2 del grupo “A” y de dos niños del grupo “A1”, a su vez 2 de los niños del grupo “A1” son sus nietos. Para el caso de otro tipo de nexos familiares, la relación entre hermanos o de tío a sobrino y parentesco secundarios,³ tenemos que en el grupo “D”, C(1) es hermanita –hermana menor- de DI(4) y T(1) es cuñado de DI(4). En el grupo “C”, M(1) es hermanito –hermano menor- de T(1) del grupo D y tío de T y S del grupo “A”; B(3) es tío segundo de V(1) de su mismo grupo y primo de C(1) y de DI(4) del grupo D; Bc(4) es hermano de E(2) de su mismo grupo de J(2) del grupo “B” y N(4) del grupo “A”; V(1) es sobrina segunda de B(3) del mismo grupo, prima de C(1) del grupo B, de D, T y S del grupo “A” y su vez sobrina de C(1) y DI(4) del grupo “D”. En el grupo “B” C(1) es sobrino del matrimonio TyC del grupo D y sobrino segundo de B(3) del grupo C; J(2) es hermanito de E(2) y Bc(4) del grupo C y también de N del grupo “A”. En el grupo “A”, T es primo de D de su mismo grupo y de C(1) del grupo B, así como sobrino del matrimonio DIyE del grupo D; M es sobrino de B(3) del grupo C y sobrino segundo de C(1) y DI(4) del grupo D; D es primo de T y S de su mismo grupo y sobrino del matrimonio TyC del grupo D y también sobrino segundo de B(3) del grupo C; S es prima de D y Sn de su mismo grupo y también de C(1) del grupo B, además es sobrina de DI(4) del grupo D; Sn es prima de T y S del mismo grupo y hermanita de D también del grupo y de C(1) del grupo B, sus tíos son TyC del grupo D.

⁴ En la temporada de campo de Julio del 2005, me tocó oír como un tío y un sobrino de la comunidad de San Juan se ponían de acuerdo entre sí para trabajar en la parcela de uno al día siguiente. También el nuero de la autoridad ejidal del Zapotal fue ayudarlo a pisca frijol a principios de agosto del 2005; también supe de un hombre de la comunidad de San Juan que fue ayudar a su suegro de otra comunidad a recoger el frijol. A mediados de julio B(3) del grupo C ayudo a T(1) del grupo D por lo menos un día en la limpia. En otras ocasiones que fui, en agosto del 2000, vi como un hermano ayudaba a terminar la parcela del otro, posteriormente él otro le ayudo.

condición, las reducidas dimensiones sociales de la comunidad hacen que los solteros tengan que buscar a su futura esposa fuera de la comunidad, pues todos son familia.⁵ A su vez, las mujeres son cortejadas por hombres de otros poblados. Es decir, las posibilidades de formar nuevos matrimonios entre los mismos miembros de esa comunidad –donde el varón y la mujer sean de ahí- son muy restringidas. A diferencia de los hombres que generalmente se quedan en la comunidad con su parcela, las mujeres jóvenes y casaderas, regularmente salen de la comunidad cuando se casan o se las roban, los novios no suelen ser la comunidad. Todos pobladores hablan español, y la esposa de uno de los matrimonios más viejos -E(4) del grupo D- puede hablar y entiende Tojolabal. Todos los habitantes vivían antes de la fundación del Zapotal en la comunidad de San Juan. Buena parte de los matrimonios del grupo D tiene ascendencia tojolabal directa, ambos padres de DI(4) y C(1) –recuérdese que son hermanos- fueron tojolabales, aunque al parecer ya no utilizaban el vestido tradicional. Los abuelos paternos de DB(2) eran tojolabales y su padre todavía lo entendía y parece que lo habló de pequeño. Y aunque no se sabe sobre la ascendencia de E(4), ella si habla y entiende tojolabal, así que por lo menos uno de sus progenitores, la madre, es o era tojolabal, aunque por el hecho de que aún pueda hablar tojolabal, es muy probable que sus dos padres fueran tojolabales. Hasta la fecha la comunidad conserva algunas prácticas sociales y formas de organización indígena de los tojolabales de zonas vecinas,⁶ dentro de las primeras destacan la forma y periodos del cultivo del maíz y el frijón, algunas fiestas comunitarias –la del santo patrono, la semana santa, entre otras-, la forma de casarse o de robarse entre los novios y constituir la familia. Por lo que respecta a las formas de organización estarían las asambleas comunitarias, la forma de hacer y organizar los trabajos ejidales, la organización de las fiestas comunitarias. No obstante, la lengua y el vestido se han perdido por completo, tampoco se realizan ya las romerías y se han perdido fiestas tradicionales como la del día de las cruces –el tres de

⁵ A mediados de julio de 2005, un joven esposo, me decía que como ahí eran todos familia, pues había que buscar mujer fuera de la comunidad. Diario de Campo julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas..

mayo-, la de el día de los santos –de menos en la manera en que antes se hacía, aunque alguno si visitan a sus difuntos en el panteón-, la fiesta de la tapisca del maíz entre otras. Tienen principalmente una economía de auto subsistencia basada en el cultivo –de temporal- de maíz y fríjol, ejes primordiales de su alimentación. También siembran chile, calabaza y algunas frutas como plátano –de diversas variedades-, naranjas, limones, caña entre otras, complementan su alimentación con la crianza en la inmediaciones de su casa –en el solar- de diversas especies animales domesticas: gallinas, patos, cerdos y algunos cuentan algunas cabezas de ganado, aunque por lo general éste es para venta y no para consumo. En las comunidades que componen esta área –y en general en gran del municipio a excepción de la planda de Margartias- la venta anual en las Margaritas del café cultivado en las comunidades representa el principal medio de procurarse alguna cantidad de dinero, con la cual se adquieren diversas mercancías que las comunidades no pueden producir o intercambiar: ropa, calzado, herramientas, comida –sal, aceite, arroz, pasta-, jabón, etc. Sin embargo, esta comunidad todavía no cosecha ni vende café debido a que sus cafetales aún son muy jóvenes y escasos, aunado a esto la frecuente oscilación del precio del café a causa de las fluctuaciones del mercado internacional ha hecho que disminuya la rentabilidad económica de dicha actividad. A causa del ciclo metereológico anual de la región, el principal cultivo de maíz es de temporal e inicia a principios mayo y termina en agosto –dobla, pizca y almacenamiento en la troje-, aunque previamente hay que preparar la tierra para la siembra. En el caso del fríjol se cultiva una vez al año, la siembra comienza a mediados o finales de mayo, poco después de que se sembró el maíz; hay dos formas de sembrar fríjol, dependiendo de la especie, el de suelo, que se siembra en surcos y las matas crecen a ras de tierra, y el de enredo, que siembra junto al maíz recién germinado para que conforme crezca la planta de fríjol se enrede en la caña del maíz. La tapisca de fríjol coincide más o menos con la primera semana de agosto, en esta labor y debido a la urgencia de levantar las vainas de fríjol para que no se pudran a causa del agua –

⁶ Las comunidades circunvecinas con las que tiene relación ninguna habla ya tojolabal ni usan el vestido típico

pues aún es temporada de lluvias-, participan algunas mujeres en la faena. El ciclo del maíz inicia poco antes que el del frijol y tiene varias etapas, lo realizan, casi siempre, exclusivamente los hombres. Entre marzo y abril se rosa el lugar a sembrar, es decir, principalmente con machete largo se corta casi a ras de suelo cualquier tipo de vegetación, antes podía ser acahual, monte alto o montaña. Actualmente no se tumba monte alto y únicamente se trabaja en acahuales que previamente han sido designados para el cultivo. Dependiendo de la cantidad de gente que trabaje y del área a limpiar o desmontar y del tipo de monte a rosar, varía la duración de esta tarea. Para poder sembrar un almud como unidad de siembra,⁷ es decir, veinte litros de semilla, se necesitan 16 tareas o días de trabajo, lo cual es más o menos el equivalente a un hectárea y cada día de trabajo son diez y seis brazadas cuadradas. Más o menos una familia de seis miembros siembra hectárea y medida o dos, lo que son entre veinticuatro y treinta y dos tareas, lo cual implica que si hay tres hombres trabajando –el padre y dos hijos- toma entre ocho y doce días rosar el área designada. Después de la rosa y una vez que previamente se ha hecho un callejón de protección, se quema el acahual tumbado y seco. A principios de mayo y poco antes de las primeras lluvias se siembran entre seis y ocho cuartillas de semilla, lo cual lleva entre seis y ocho jornales si trabajan tres personas. En dicha actividad los hombres trazan surcos paralelos entre si y van haciendo pequeños agujeros sobre la línea con la coa –palo largo con punta- o el pico donde depositan varias semillas de maíz –cinco aproximadamente-; los orificios donde queda la semilla están aproximadamente a un metro u ochenta centímetros de distancia uno de otro. Entre finales de junio y principios de julio, se da “la limpia,” que consiste en quitar las hierbas silvestres para que el maíz crezca mejor, esta labor se hace con machete y se necesitan alrededor de ocho jornales para limpiar un almud, es decir, tres hombres en seis días limpiarían cerca de dos hectáreas. A principios de agosto empieza a reventar el maíz –o jilotes-, dos semanas después ya hay elote. A

tradicional.

finales de agosto, para evitar que se pudran las mazorcas de las matas a causa de las frecuentes lluvias, se dobla el maíz. Esta labor que tomara cuatro días entre tres trabajadores, consiste en doblar hacia abajo la parte superior de las cañas de maíz un poco antes del macollo donde está la primera mazorca.

Ya entrado septiembre toca la pizca, se desgajan las mazorcas de la matas dobladas y se van poniendo en un costal para luego llevarlas a la troje, pequeño almacén hecho de madera y juncos que se encuentra en el maizal o cerca de ahí, en alto donde no se anegue, ahí se guardan las mazorcas durante meses y se va trayendo a casa para el consumo según se va necesitando. Para casi dos hectáreas, se necesitan tres hombres trabajando durante cuatro o cinco días. El segundo ciclo de cultivo de maíz, que llaman “cuaresmero”, es para ayudarse por si no dio bien la producción de maíz de temporal o para vender o intercambiar un poco. Para el cuaresmero se utiliza el mismo lugar donde se sembró el de temporal. A mediados de octubre se rosa –se pica el rastrojo que queda-, se siembra a principios de noviembre de tal manera que para diciembre se limpia y en marzo se tapisca. En este caso no hay necesidad de doblar porque llueve poco y no hay riesgo de que se pudran las mazorcas. Si la siembra de temporal da bien, la producción del cuaresmero es menor. Al parecer esta práctica del cuaresmero, si bien no es muy reciente, tampoco tiene mucho tiempo llevándose a acabo, pues los hombres adultos recuerdan que cuando eran jóvenes sólo se sembraba el maíz de temporal, con ese era suficiente. El cuaresmero es una forma de asegurar el consumo de maíz –el gasto-⁸ y tener disponible algo de producto para intercambiar o vender, un pequeño capital para mitigar la necesidad. En las comunidades de la región, el cultivo del maíz tiene una organización familiar, el padre, quien dirige y planea la siembra, trabaja con los hijos varones mayores de doce años. En esta comunidad como los niños pueden asistir a la escuela hasta los quince años –si así lo desean-, es después de esa edad que

⁷ Hay diversas unidades de siembra: cuartilla, que es un litro, una caldera que son 5 litros o cuartillas y el almud que son 20 litros, las unidades de siembra son iguales para el maíz y para el frijol, sólo que de frijol generalmente se siembra media hectárea, la medida es una familia de 6 miembros, con animales.

⁸ Debido a que últimamente durante los meses de cultivo del temporal ha habido percances y desajuste meteorológicos que ponen en riesgo y/o disminuyen la siembra –lluvias excesivas, viento, secas, etc- y producción de

empiezan a trabajar cotidianamente, pues antes ayudan ocasionalmente a las labores de la tierra, durante los vacaciones y los días que no hay escuela. Quince o veinte años atrás, un niño se incorporaba de lleno al trabajo a los doce años. La composición general de las familias es padre, madre y número variado de hijos. De las familias de la comunidad sólo cuatro han llegado al estado de madurez, tiene más de veinte años de casados y superan los cuatro hijos -de hecho por general son seis-, de los cuales algunos ya se han casado. El resto de las familias tiene menos de doce años de casados.⁹ En la región, como en la comunidad, hay una división del trabajo por género. En la vida comunitaria tanto en las actividades comunitarias como en las familiares, los dos principales ejes que trazan la retícula de la diferencia social al interior del grupo delimitan una especie de subgrupos entre ellos se encuentran el género y la edad y en menor medida la diferencia entre solteros y casados. Así, en las actividades y espacios comunitarios en que participan hombres, mujeres y niños hay un acceso diferenciado al uso del espacio comunitario y de las funciones a desempeñar, aquí se entremezcla el criterio de edad o de ser casado o soltero, entre estos destacan: el servicio religioso, las asambleas comunitarias, las fiestas comunitarias, otros espacios serían el río, la escuela, de los cuartos del hogar y la cocina entre otros. Para el caso de la labores familiares, los hombres son los que se encargan de las bregas del campo, el maíz, el frijón, los huertos de café, el cañal, el guineo, etc, donde el padre es él que organiza el trabajo del cultivo y las mujeres, con la madre al cargo de la planeación del trabajo doméstico, se ocupan de las labores del hogar: lavar, cocinar, limpiar, cultivo de hortalizas y del cuidado de los niños pequeños. En un jornal cotidiano, los hombres se levantan a las seis de la mañana o poco después, toman algo de café y tortillas y salen a la milpa con el almuerzo y el pozol que previamente han preparado las mujeres. El trayecto a la milpa toma entre veinte minutos y media hora,

maíz, el cuaresmero es una manera de tener seguro el maíz indispensable para satisfacer las necesidades alimentarias anuales de la familia. De hecho, según comento don Pedro, si da bien el cuaresmero, produce más que el temporal.

⁹ De hecho, se observa que a partir del grupo C para abajo, es decir de las familias de menos de doce años, hay una clara tendencia a la disminución del número de hijos, del grupo C todos los matrimonios, menos el de ByM que tiene tres, tiene dos hijos. Se observa por ello una disminución el número de hijos por familia, pues quince años antes, una

dependiendo de donde esté la milpa. El trabajo comienza a las siete o poco antes, se trabaja durante dos o dos horas y media y se descansa para almorzar entre nueve y nueve y media. Después comer el almuerzo y tomar pozol, se reanuda la labor hasta que termine la tarea por hacer, el trabajo planeado para ese día. Normalmente descansan entre doce de la mañana y una de la tarde. De ahí regresan a la comunidad, si pasan por el río y no está seco se bañan, posteriormente como a las cuatro o tres y media de la tarde, comen en forma, ésta es la comidas principal del día. Entre la una y las cuatro de la tarde frecuentemente hacen algún trabajo pequeño o pendientes, desgranar maíz, traer una carga de leña ya cortada, picar caña.

Para las mujeres la jornada empieza una hora antes, pues tienen que preparar la masa del nixtamal y hacer las tortillas para el día y dejar listo el almuerzo de los hombres antes de que se vayan. El almuerzo consta de dos paquetes de tortillas con frijoles, huevo cocinado o algún guiso en medio. Las mujeres primero preparan el nixtamal, lo muelen dos veces para que quede la masa, tortean y cuecen las tortillas. Por lo regular se dividen la labores, dos están en cada molino y la tercera a cargo de la prensa o tortilladora mecánica para aplastar la masa y de la cocción de las tortillas en el comal. Antes de las siete de la mañana ya están hechas las tortillas de todo el día. También hacen café y ponen frijoles a cocer. Después se lavan los trastes, se desgrana maíz para el nixtamal de la noche y para el consumo de los animales: gallinas y alguno que otro cerdo. Se barre la casa y se pica caña para hacer agua de caña y endulzar el café. Entre nueve y diez de la mañana almuerzan lo que previamente prepararon y posteriormente algunas se van al río a lavar ropa y bañarse. Las mujeres restantes las alcanzan al medio día para bañarse también. Regresan y comienzan a preparar la comida, por la noche ponen café para ofrecer a sus familiares. Las faenas de la mujer se desarrollan casi por completo en el hogar y no cambian mucho durante todo el año, a diferencia del trabajo de la tierra que fundamentalmente se modifica dependiendo del estado de la siembra o del cultivo en turno. Así las

familia de entre diez y doce años tenía entre cuatro y seis hijos y ahora, que el caso del total del grupo C, una familia

actividades femeninas también son más prolongadas e inician antes y terminan después que las actividades realizadas por el hombre, pero generalmente las tareas del hombre son más extenuantes físicamente aunque el tiempo de trabajo efectivo es mucho menor. La labor de las mujeres inicia antes del amanecer y se prolonga hasta entrada la noche. Por otra parte, ellas no descansan ni sábado ni domingo aunque si disminuye su carga de trabajo esos días pues se limita a la preparación de alimentos para la familia.

Hay otros dos elementos característicos de la comunidad que conviene resaltar. Por una parte, todos los miembros de esta comunidad profesan la misma religión, la católica oficial, reconocida por la diócesis de San Cristobal de las Casas. Aunque no todos los miembros de la comunidad participan en el culto, no asisten varios solteros y algunos jóvenes casados que por las tardes realizan actividades lúdicas o trabajos pendientes. Por lo regular es considerablemente mayor el número de mujeres que asisten.

La unidad religiosa es un rasgo distintivo, pues en muchas de las comunidades vecinas donde se profesan simultáneamente varias religiones, católicos reconocidos por la diócesis, católicos no practicantes, cristianos (testigos de Jehová, mormones, etc.) hay división y más de alguna diferencia entre los grupos religiosos.

La práctica de la religión en esta comunidad se da a través de servicio religiosos tres veces por semana, el miércoles por la tarde, el sábado al mediodía y el domingo en la mañana se asiste a una capilla (pequeña iglesia) que está en el centro de la comunidad y que ellos mismos construyeron poco después de instalarse.

La comunidad cuenta con dos catequistas, dos de los hombres más viejos y respetados de la comunidad don Pedro y Don José. La directiva de ermita, cargo temporal que dura dos años aproximadamente, es quien se encarga del llamado al servicio y coordinar esta actividad, este cargo lo

de esa edad tiene dos hijos por lo general, tres cuando mucho.

desempeñan dos de los asistentes regulares a la ermita, nombrados por los católicos practicantes que acuden al culto de la palabra de Dios. La liturgia consiste en un canto de alabanza, oración, que generalmente hace uno de los asistentes, lectura del evangelio por algún miembro de la directiva, palabra de alguno de los catequistas interpretando el evangelio, también se da la oportunidad de participar al que desee hacerlo, pero casi nunca acontece que alguien más de su palabra u opinión. Después se realizan tareas que quedaron pendientes o se toman acuerdos, sigue un canto y se termina con una plegaria. Como en otras actividades, las fiestas, por ejemplo, hay una separación en este caso el uso del espacio de la ermita por género, las mujeres se sientan en las bancas del lado derecho viendo hacia el interior de la ermita y los hombres a la izquierda, la directiva y los catequistas se sientan adelante del lado izquierdo. Tanto la directiva de ermita como los catequistas, estos último si son cargos permanentes, son puestos que sólo desempeñan varones. Por otro lado es interesante destacar que el jueves hay un servicio religioso que es sólo para mujeres, ellas lo organizan y lo llevan a cabo. Como parte de las actividades que implica la palabra de Dios, algunos miembros de la ermita hombres y mujeres elegidos entre los asistentes al culto participan en la reuniones de zona,¹⁰ éstas se realizan cada mes y medio y consiste en que miembros de las diversas comunidades que caminan en la palabra de Dios se congreguen en una comunidad –previamente designada- durante un fin de semana para hacer una especie de ser vicio religioso intercomunitario y hacer las tareas y acuerdos que vienen de la diócesis de San Cristóbal. Estas reuniones cambian constantemente de comunidad, casi al final del encuentro se nombra cual será la siguiente comunidad donde se llevará a cabo. De parte de la diócesis de San Cristóbal de la Casas los pastorales que acompañan el caminar de la palabra de Dios en la comunidad y en esa región del municipio son los hermanos Maristas y los laicos que con ellos colaboran, cuya casa sede es la Misión de Guadalupe, que se encuentra en Comitán, Chiapas. Los miembros de esta comunidad que participan en la palabra de Dios, en especial los más viejos –los

¹⁰ Las zonas están constituidas por diez o doce comunidades y una zona pastoral a su vez se compone de varias

catequistas-, llevan un largo caminar en la palabra de Dios y es una de las actividades ejes de la vida comunitaria. Esta comunidad, como varias de la región, en la práctica del servicio religioso siguen la doctrina de la Teología de la Liberación que inició y fomento el obispo Samuel Ruíz, así mismo su pastoral se define como indígena y perteneciente a una iglesia autóctona y del pueblo. En el siguiente capítulo, cuando se trate el papel de la palabra de Dios en la conformación de la identidad comunitaria, se desarrollará con más detalle estos puntos.

Por otro lado hay dos festividades religiosas que tienen el carácter de fiestas comunitarias, la Navidad, que se celebra el veinticuatro de diciembre y la semana santa, particularmente los días santos, breve periodo en que se descansa y la comunidad hace un convivencia colectiva cerca del río. Previo a Navidad, para ver cuáles son los preparativos y cómo se va realizar la fiesta, se reúnen previamente para ponerse de acuerdo y delegar tareas. Se nombra un encargado de la fiesta que vigila porque los trabajos salgan bien. Nuevamente aquí tenemos tareas diferenciadas de acuerdo al género y el responsable de la fiesta, encargado de coordinar los trabajos siempre es un varón. Las mujeres se encargan de hacer la comida que se vaya a dar –tamales, caldo de pollo o wacax (ganado), según sean las posibilidades de la comunidad en ese momento-, los jóvenes y los hombres hacen el café y lo reparten, acomodan la marimba y arreglan el sitio donde va a celebrarse la fiesta –la comida y el baile-, se nombra quienes van a tocar la marimba y cuanto tiempo durara la fiesta, todos participan.¹¹ Aquí, como en otros trabajos, hay convivencia comunitaria previa en el transcurso de los preparativos y durante la fiesta, parte de este convivir comunitario se da exclusivamente entre cada género, pues la división de tareas y espacios según se sea hombre y mujer siguiendo el orden genérico de esta cultura. El día de Navidad hay servicio religioso, posteriormente comida y al final baile, que es el espacio para que las solteras bailen y conozcan a los solteros, por lo general en estas fiestas se invita a personas de poblados cercanos o ranchitos aledaños. Los hombres, solteros y casados, si bailan, aunque los solteros

zonas.

más pues es una oportunidad de ver a las jóvenes casaderas (“solteritas” que es la denominación local) y buscar futura esposa, pero las mujeres casadas ya no bailan, sólo las solteras, de hecho es el hombre él que se acerca a pedirle bailar a la joven que esta sentada en bancas o sillas junto con las demás mujeres. Se aprecia la división de roles de género en la distribución del espacio ritual y festivo, las mujeres están sentadas en sitio aparte y los hombres en otro, el hombre es el único que puede solicitar una pieza a una solterita, sin embargo la mujer tiene la libertad de aceptar o rechazar la petición. Un espacio cuadrado y plano, previamente designado, cumple las veces de pista de baile, que además es el lugar que divide y en cierta manera une el sitio de los hombres y el de las mujeres. Una vez que se acaba la pieza solicitada la mujer regresa al sitio donde estaba sentado junto a sus compañeras y el hombre hace lo correspondiente con sus compañeros de género pero en su lado respectivo, así para cada pieza de baile hay que repetir la petición. El baile en esta comunidad se acompaña con la música de la marimba, un requinto y el acompañamiento, no obstante ésta es un costumbre que está cayendo en desuso, pues en las comunidades circunvecinas ahora hay pequeños conjuntos musicales –vocalista, teclado, bajo y batería principalmente- compuestos por hombre jóvenes de la comunidad.¹² Las otras fiestas en las que participan todos los miembros de la comunidad, y por tanto tienen el carácter de comunitarias, son el año nuevo y el treinta de mayo, aniversario de la fundación de la comunidad, la organización de estas fiestas es muy similar a la del 24 de diciembre, sólo que sin servicio religioso.¹³

El otro rasgo distintivo del poblado es que, a diferencia de la mayoría de las comunidades de los alrededores divididas en varias organizaciones políticas y sociales: partidos políticos (PRI principalmente), la unión de ejidos de la selva organización vinculada al ARIC, la CIOAC, bases de apoyo zapatistas entre otros. Esta comunidad en su totalidad pertenece a una sola organización política, son bases de apoyo del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

¹¹ Entrevista con la esposa de don Pedro, el catequista, julio de 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

¹² También es común, aunque no acontece siempre, que cuando terminen las reuniones de zona (de palabra de Dios) haya un poco de baile o “alegría” como le dicen ellos.

La unidad política y religiosa le dan a este poblado un fuerte sentido de unidad y cohesión social, circunstancia de la que carecen la mayoría de las comunidades circunvecinas cuyo tejido social está sumamente erosionado a causa de las divisiones internas, sean de orden político, social o religioso. La comunidad pertenece a una de las cuatro regiones que forman el municipio autónomo de San Pedro de Michoacán,¹⁴ cuya cabecera municipal, lugar de residencia de las autoridades autónomas, está en la comunidad de la Realidad y pertenece a la Junta de Buen Gobierno cuya sede también es la Realidad. El movimiento social de la autonomía inicio en diciembre de 1994 cuando los zapatistas anunciaron su propia geografía estatal con la creación de 38 municipios autónomos. El amplio territorio zapatista se organiza en cinco grandes unidades regionales que abarcan varios municipios: los Caracoles, antes los Aguascalientes, y que se empalman con las Juntas de Buen Gobierno como estructuras organizadoras del gobierno autónomo.¹⁵ El Caracol de la Realidad se compone de los municipios autónomos de San Pedro de Michoacán, Libertad de los Pueblos Mayas, General Emiliano Zapata y Tierra y Libertad. El proceso autonómico que sostienen y defienden las comunidades en resistencia cuenta con programas de educación y salud operando en las comunidades del municipio desde 1995. Para ello, la comunidad nombró a jóvenes que se formaron y se continúan capacitando como promotores de salud y educación.¹⁶

La comunidad tiene un promotor de educación que trabaja de lunes a viernes de ocho de la mañana a una de la tarde con una hora de receso, de diez a once de la mañana con todos los niños de la comunidad, a la escuela asisten los niños que tiene entre cinco o seis años y hasta los adolescentes de

¹³ Entrevista con doña María, julio, 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas..

¹⁴ Los municipios autónomos surgieron poco después del levantamiento del 94 y se consolidaron después de 1996. Los municipios están conformados por regiones, en el caso de este municipio son cuatro regiones. A su vez los municipios se integran en unidades políticas más grandes, las juntas de buen gobierno.

¹⁵ Muñoz, Gloria (2006), "Chiapas: A tres años de los Caracoles Zapatistas. Antes "tierra y libertad", hoy "territorio y autogobierno". En la revista mensual *Ojarasca*, (pp 4-5) Número 112, agosoto 2006, suplemento mensual del periódico *La jornada*.

¹⁶ Los promotores de educación de esas regiones se empezaron a capacitar en 96-97, durante un curso largo de seis meses que dieron unos jóvenes universitarios del DF y algunos profesores voluntarios, en la comunidad la Realidad,

quince años en promedio a esa edad tienen que dejar la escuela e incorporarse al trabajo, si desean dejarla antes tienen libertad para hacerlo. El promotor de educación divide a los niños según grados – hay hasta cuarto- e imparte un programa que está acorde con las necesidades y la historia reciente de la vida de las comunidades en resistencia.¹⁷ El promotor descansa los periodos de verano, que se suspenden las clases por un mes, pues es la época de los trabajos ejidales y comunitarios, de diciembre y enero que se suspenden clases una o dos semanas y por último en semana santa. La comunidad retribuye al promotor de educación con jornales –días de trabajo- por su servicio a la comunidad. El tiene su milpa y si necesita cierta cantidad de jornales para la siguiente labor, para limpiar por ejemplo, entonces lo solicita a la comunidad y ésta designa a los hombres que les toca pagar el turno, es decir, cooperar con jornales de trabajo al promotor, tarde o temprano a todos varones les toca “pagar turno.”¹⁸ En otras comunidades, por ejemplo San Juan que es donde antes vivían los actuales pobladores del Zapotal, al promotor se le paga en especie, con cantidades de maíz, frijol, lo que este necesite, pero así como en Zapotal, es la asamblea comunitaria de cada comunidad la que ve como se le va a retribuir al promotor, igualmente es en ese espacio comunitario donde se define los periodos de vacaciones escolares y la edad en que los adolescentes dejan la escuela.¹⁹

Para el caso de la salud, hay un promotor designado que cuenta con un botiquín muy elemental y con medicinas que ocasionalmente se han ido donando. Por estar en resistencia, esta comunidad no recibe ningún tipo de ayuda de ninguna dependencia gubernamental sea municipal, estatal o federal.

Por otra parte y a diferencia de la gran mayoría de los poblados aledaños, los miembros del Zapotal junto con los pobladores de San Juan estuvieron organizados y trabajaron de manera colectiva

después continuaron asistiendo pero los veranos por algunos años –tres o cuatro , pues ya estaba trabajando en sus comunidades.

¹⁷ Entrevista con el promotor de educación, julio, 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Entre otra cosa se les enseña a dar su palabra para cuando se incorporen a la asamblea, a hacer trabajos juntos en comunidad, narra la historia reciente de las comunidades, el levantamiento del 94, su pasado de opresión y carencia constante.

¹⁸ Entrevista con el promotor de educación, julio, 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. El promotor es hijo de Don José, uno de los catequistas de la comunidad.

¹⁹ Entrevista con la autoridad ejidal, julio, 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

la tierra, en una especie de cooperativa de producción de maíz y otros productos. Así permanecieron varios años, hasta hace poco tiempo -antes de que se fundara el Zapotal y sus habitantes fueran todavía parte San Juan-, el trabajo y cultivo de la tierra era dividido de dos formas: una parte, aproximadamente el 20% del tiempo productivo –jornales de trabajo-, se laboraba por familia y de manera individual. Y la mayor parte – cerca del 80%- se trabajaba de manera colectiva con todos los miembros varones de la comunidad en edad y posibilidad de trabajar. El producto comunitario - producto del trabajo colectivo- se repartía, por una parte, de acuerdo con el número de miembros y las necesidades de cada familia y por otro lado, la parte restante se utilizaba para satisfacer necesidades comunitarias. Para que esto fuera posible, la comunidad se organizaba y planificaba el trabajo colectivo, nombraba personas que coordinaran el trabajo colectivo y hacían reuniones permanentes para programar el trabajo, la distribución y uso del producto colectivo. En el siguiente capítulo se desarrolla con más detalle este proceso comunitario.

Actualmente y desde que se fundo el Zapotal, el colectivo de producción prácticamente ha desaparecido,²⁰ no obstante, éste fue un largo proceso de participación comunitaria que jugó un papel muy importante en la constitución de la identidad comunitaria y que más adelante se analizará con detenimiento y el detalle que requiere.

Como se mencionó antes, el área poblada de la comunidad y las tierras que ahora laboran fueron antes una finca, el Zapote. Las casas de la comunidad están asentadas en las inmediaciones de la casa grande, el casco de la antigua casa del finquero. Las tierras laborables rodean la comunidad, son laderas, no hay valles o planicies. Las casas están en solares de cuarenta metros cuadrados.

Ahora las tierras pertenecen a las comunidades del Zapotal y San Juan, juntas forman un ejido reconocido por el municipio autónomo pero no por el gobierno federal. El centro del ejido es el

²⁰ Poco después de su fundación los pobladores de el Zapotal se salieron de esta experiencia, los miembros de la comunidad de San Juan siguen, pero los porcentajes de trabajo colectivo y familiar se han invertido drásticamente, el trabajo colectivo alcanza a penas el 20 %.

Zapotal y el anexo es San Juan, pero las dos comunidades tienen el mismo derecho sobre las tierras. En este ejido no hay las formas diferenciadas de propiedad de básico y vecindado como en los ejidos de otras comunidades.²¹ Todos tienen el mismo derecho a la tierra, una vez que los jóvenes, no sólo los varones, sino también las jóvenes casaderas, cumplen quince años tienen derecho a trabajar la tierra y a ser propietarios; la tierra es propiedad comunal.

La autoridad ejidal del Zapotal recuerda que cuando se pensó en recuperar estas tierras se acordó que “no habría diferencias, que unos tengan derechos y otros no” y conforme los jóvenes vayan creciendo se les asignaría un pedazo de tierra, gozarían del mismo derecho que los adultos maduros, la tierra es, desde 1994, una propiedad común, un patrimonio y capital socializado entre los miembros de la comunidad, todos son dueños, “la tierra es de todos, de hombres y mujeres, de niños de todos los que viven creciendo en la comunidad, o sea es de todos”.²² Están pensando en fraccionar las tierras por comunidades, pero a la fecha no lo han hecho. Ambas comunidades cuentan con autoridades ejidales, un comisario o encargado, un tesorero y un secretario que son los encargados de las asambleas comunitarias, que se realizan cada dos meses y es donde se ven los trabajos ejidales o comunitarios.²³ En las asambleas comunitarias participan hombres y mujeres mayores de 15 años y todos tienen derecho a voz y voto, lo cual representa una clara diferencia con los ejidos tradicionales donde sólo participan aquellos hombres, mayores por lo general, que tienen derecho y por tanto son básicos.²⁴ Los principales trabajos ejidales son: el descampe de la zona urbana de la comunidad,²⁵ el cuidado de las aguas –asear un pozo, limpiar el arroyo, componer mangueras-, abrir los caminos, componer el puente, limpiar los linderos y líneas ejidales, los asuntos relacionados con la educación –mantenimiento de la escuela- y el promotor de educación, la organización de las fiestas comunitarias, pero también en las

²¹ Esta división según la cual son los básicos los que tienen derecho sobre la tierra y los vecindados no. Esta división se encuentra presente en muchos ejidos de las Margaritas.

²² Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

²³ Entrevista con la autoridad ejidal, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

²⁴ Entrevista con la autoridad ejidal, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

²⁵ Temporada de campo julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

asambleas se tratan cuestiones de interés comunitario que escapen a estos rubros, problemas internos de la comunidad, permisos para salir a trabajar o ausentarse, y cualquier asunto de interés comunitario entre otros.²⁶

“Tomamos la tierra por que nosotros la habíamos trabajado.” Historia de la explotación. El tortuoso camino de la finca a la comunidad.

Desde antes de que se fundara la comunidad en mayo del 2000 y hasta 1994 las tierras fueron cultivadas por los habitantes de San Juan, buena parte de los cuales serían los próximos pobladores del Zapotal. Esas tierras fueron expropiadas por la comunidad en enero de 1994 al último dueño de la finca, Augusto Altusser, sin embargo la finca apenas funcionaba y estaba en muy mal estado, quedaban alguna cantidad de ganado vacuno y lo demás estaba totalmente descuidado; meses después del levantamiento dejaron al “patrón” sacar su ganado.²⁷ Ya en 1990 la finca estaba casi completamente abandonada, sólo quedaba un encargado de la finca²⁸, y desde 1983 únicamente tenía ganado para venta, los demás trabajos se suspendieron y ya no había peones acasillados ni trabajadores.²⁹ Entre 1952 y 1983, fue propiedad de varios dueños o “patrones”, José Villa Toro, Antonio Villa Toro, hijo de primero y Augusto Altusser, en la propiedad trabajaron por décadas buena parte de la gente mayor de San Juan y algunos del Zapotal. Don Jacinto, uno de los viejos fundadores de San Juan, sus hijos más grandes –cuatro de ellos por lo menos- que ahí crecieron y trabajaron muchos años, don José que ahora vive en el Zapotal, el papa de él y varios otros, fueron jornaleros en

²⁶ Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

²⁷ Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. “La finca de por sí ya estaba abandonada antes del 94, ya nomás de había dejado animales y un encargado, pero el dueño a parte ni siquiera era del municipio, era de Comitán.. ya estaba muy abandonado”.

²⁸ Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. “Bueno del 90, ya como que estaba abandonando su finca, porque ya todo estaba tirado, como que no le intereso mucho los linderos, cuando en el 90, creo ya no mas tenía un encargado”.

²⁹ Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. A él todavía le toco trabajar en la finca, aunque ya no mucho.

la finca, todos a excepción de don José estuvieron acasillados³⁰ y otra buena parte de las personas del Zapotal y San Juan son parientes directos de la gente que ahí laboró. La razón de que se valieron para ocupar las tierras en 1994 fueron los años de arduo trabajo, de explotación y el maltrato –sobre todo de parte del último dueño- que sufrieron sus padres, parientes y algunos de ellos,³¹ el haber padecido estos suplicios le daba y les da derecho a estas tierras.³² Otra de las causas para tomar la finca el “Chico Zapote” fue la escasa y escarpada tierra para cultivar con que contaba la comunidad de San Juan, en las laderas pedregosas y entre montes de su terreno sólo había cafetales, huertas de guineo, un poco de caña y pequeños frijolares. Hasta antes del 1994 ese poblado se sostenía de la venta anual de café y con el dinero que de ahí obtenían compraban el maíz que no podían sembrar y todo aquello que necesitaban. Después, de 1994 a 1999 iban y venían cotidianamente a cultivar las tierras del “Chico Zapote”, San Juan está aproximadamente a seis kilómetros de distancia de la exfinca. Así estuvieron por años, aunque ya pensaban ir a poblar aquellas tierras, pues el escaso espacio habitable San Juan empezaba a ser insuficiente para la cantidad de familias de la comunidad, sus solares eran muy reducidos y las nuevas familias, resultados de matrimonios recientes, necesitarían un sitio para asentar su hogar. Así continuaron hasta que un problema de linderos con una comunidad vecina, los hizo decidirse a poblar las tierras y con ello tomar formal posesión de ellas. Aunado a eso estaba el hecho de que al estar prácticamente todo el trabajo en el chico Zapote –los maizales y frijolares, los cañales y algunas huertas a excepción de los cafetales-, era necesario desplazarse constantemente desde San Juan, lo cual implicaba un gasto de energía permanente y excesivo, para los hombres hacer el recorrido

³⁰ Entrevista con N. Borrallas, julio 2005, Comitán, Chiapas. Él ha trabajado en esta parte de las Margaritas como agente pastoral por más de veinticinco años. En entrevista con don José, julio 2005.

³¹ “estas tierras se tomaron porque eran en las que trabajaron nuestros papas y nosotros”. Entrevista con Bernardo, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Bernardo es hijo de don Jacinto.

“hubieron algunas personas de las que todavía están aquí ahorita que trabajaron mucho con el patrón, por eso se valieron de eso.” Entrevista con Antonio. Él es relativamente joven, 23 años y no le tocó esto.

³² Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. “(1994) entonces recuperaron esta tierra, que de por sí, por derecho les correspondía porque ya la habían trabajado mucho con el patrón”.

diario y para las mujeres madrugar.³³ El 30 de mayo del 2000, varias familias provenientes de San Juan, fundaron la comunidad el Zapotal. Las casas se establecieron en forma de herradura irregular alrededor de la casa grande o del “patrón”, posteriormente se construyó una ermita y una escuela comunitaria. Las tierras tiene una extensión aproximada de seiscientas o seiscientos cincuenta hectáreas y la comunidad está en el centro del territorio.

El “Chico Zapote” perteneció de 1952 a 1978 a José Villa Toro y Antonio Villa Toro, hijo del primero y de 1978 a 1994 a Augusto Altusser, aunque desde 1983 la finca se quedó sin trabajadores y se dedicó exclusivamente a la venta de ganado. Cabe resaltar que con un último dueño de la finca se intensificó la crianza de ganado en detrimento de la producción de café. La zona de pastizales y corrales de encierro se amplió.

De los dos primeros propietarios José Villa Toro fue el que más duro, “porque el hijo (Antonio) ya no dilato mucho, luego vendió con el señor Augusto.”³⁴ Ninguno de los “patrones” era originario de los poblados de la región, todos eran caxlanes³⁵ y procedían de Comitán. Los patrones no vivían permanentemente en la finca, sólo estaban ahí por temporadas, su lugar de residencia era Comitán desde donde se desplazaban hacia sus propiedades. A excepción de una primera etapa en la que hubo que desmontar cerca de un año y luego quemar, pues el terreno eran montes altos –montaña- y el patrón quiso hacerlo potrero, corrales y sembrar pasto para el ganado,³⁶ los trabajos que se hicieron en la finca durante ese largo periodo de cerca de treinta años fueron más o menos los mismos y el machete fue una herramienta de constante uso. Las labores relacionados con la crianza del ganado

³³ “Si nos venimos para acá porque, o sea el trabajo siempre está aquí, como los de San Juan se viene para acá, porque aquí es donde se trabaja y allá casi no, no teníamos donde hacer milpa, preferimos venirnos aquí para no estar madrugando, porque siempre salíamos a las cuatro de la mañana a esas horas ya nos levantamos, las mujeres se levantaban a las tres o dos.” Entrevista Antonio, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

³⁴ Entrevista con don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Don José trabajó en la finca por varios periodos entre 1952 y 1983.

³⁵ Caxlan es un término que sirve para designar aquel que es de afuera, que no es originario de las comunidades, pero además tiene una carga peyorativa fuerte, pues también es el aprovechado que explota. “Pues claro, caxlanes todo (los patrones). Todos de afuera, de aquí de Comitán.” Entrevista con N. Borrallas, julio 2005, Comitán, Chiapas.

³⁶ “aquí estos eran montes altos pues, todo, todos, entonces el patrón pensó en hacerlo potrero, empastar toda la finca, entonces empezó a trabajar, no se, a lo mejor un año de puro cortar, rosar el monte.” Entrevista don José

fueran el rajado –hacían- de postes con hacha para los encierros, una vez rajado pilote lo cargaban y lo enterraban en el sitio designado,³⁷ hacían el encierro de alambre donde el patrón dijera, se sembraba pasto jaragua y estrella para alimentar el ganado, se ampliaban los encierros, todo esto eran tareas constantes. Una vez que el potrero estaba hecho se chapeaba –limpiarlo con machete- cada tanto, había que darle mantenimiento y conservarlo. También tenían que arriar y sacar el ganado para venderlo, en un principio lo llevaban hasta las Margaritas pues no había carretera, pero tiempo después dejaban las reses en los Patios –un sitio cerca de ejido Momón-, porque por ahí entraba una brecha de terrasería para los troceros –camiones madereros- que también se utilizó para sacar el ganado. Para esta labor había unos cuantos encargados que iban montados a caballo, vaqueros, pero el resto de la gente, la que iba arriando al ganado, iba a pie y así se regresaba. Otro de los trabajos era el cuidado y cultivo del café. La finca tenía unas doce mil matas de café –algo así como 15 hectáreas de café- que había que podar y cultivar, la cosecha de café se daba entre diciembre y enero, se piscaba o recogía, se cargaba, se molía y se lavaba entre diciembre y febrero. Después se secaba y se metía en costales para sacarlo, esto era de febrero en adelante. La poda y mantenimiento de los cafetales se hacía en el mes posterior al periodo de la cosecha, preparación y venta. Junto con el ganado, el café era el otro producto de venta, se sacaba en mulas a venderse, la producción anual de café oscilaba entre cien y ciento cincuenta bultos o quintales, a veces llegaba hasta doscientos, los arrieros de la finca que iban a dejar el ganado eran los mismos que sacaban café. El tercer trabajo era la producción de maíz de temporal, en aquel tiempo sólo se cultivaba este producto una vez al año, pues con eso era suficiente. La producción de maíz estaba destinada, una parte a las bestias mulas y ganado y otra para la venta a los trabajadores que no alcanzaba a cultivar su propio maíz. Esta labor iba de finales de marzo a agosto y principios de septiembre y, como se explicó antes, tiene varias etapas, rosa o tumba, quema, siembra, limpia, dobla, y pizca, sólo que en aquel tiempo se rosaba montes altos y en la actualidad está

³⁷ A estos trabajos don José, que trabajó en la finca, se refiere como especialmente duros.

prohibido.³⁸ Otras labores a las que se dedicaba menos tiempo fueron hacer y mantener linderos con otras fincas o poblados, limpiar la zona urbana –habitada- de la finca, hacer casas de zacate para los peones acasillados entre otras actividades. También había cañales, para picar la caña y dárselas a las bestias como alimento, sin embargo no había trapiche para la elaboración de panela (piloncillo). Los trabajos los coordinaban y supervisaban el mayordomo y el caporal. El mayordomo era él que les indicaba a los acasillados desde la tarde del día anterior que van hacer al día siguiente y era también el que hacía sonar el cacho -cuerno hueco de vaca o toro hueco- para llamarlos a trabajar en a la mañana siguiente. Por su parte el caporal estaba encargado de cuidar el ganado y de las actividades relacionadas con esta labor. El jornal de trabajo empezaba a las seis de la mañana y terminaba a las tres de la tarde, los hombres salían a las cinco de su casa con el lonche previamente preparado por las mujeres. Se laboraba de lunes a sábado y el domingo era el único día de descanso. Los niños, que empezaban a familiarizarse con el machete a muy temprana edad a los cinco o seis años, a los diez o doce años empezaban a trabajar de tiempo completo, como adultos, no había escuela y por tanto se incorporaban al jornal. En los primeros tiempos de José Villa Toro el sueldo fue de un peso y luego se elevó a dos pesos, posteriormente fue subiendo paulatinamente, de modo que cuando la finca la tomó Antonio Villa Toro se pagaban cinco pesos por día. Entre 1978 y 1979 se traspasó la finca a Augusto Altusser, él cual comenzó pagando cinco pesos también y después llegó a subir a diez pesos cerca de 1983. No obstante varios testimonios reiteran que salario obtenido con los tres patrones y durante esas décadas fue escaso e insuficiente: “igual los sueldos no eran suficientes para sustentar nuestras necesidades de la casa.”³⁹ Vivían al día y no pocas ocasiones tenían que pedir fiado o les quedaba cuenta los enceres necesarios para la vida cotidiana: jabón, sal, ropa, etc. La gente vivía acasillada en pequeñas casas de zacate hechas por ellos mismos que estaban dentro de la finca –en el terreno

³⁸ El municipio autónomo tiene una ley de conservación que impide cortar montes altos.

³⁹ Entrevista con don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Más adelante reitera “...pero lo mismo que los sueldos eran demasiado poco, no solventaban nada pues la necesidad”

habitado- y en la inmediaciones a la casa grande o del patrón, las personas que ahí habitaban estaban como peones acasillados, eran casi una pertenencia del patrón, aunque la mayoría de la gente que trabajo en la finca estuvo en esa condición, también hubo personas que no vivían en la finca y sólo iban a trabajar por temporadas o realizar trabajos precisos, como el caso de don José que vivió por cierto tiempo en un poblado cerca del chico Zapote y frecuentemente iba a hacer labores a la finca por algún periodo, pero una vez que terminaba el jornal regresaba al sitio donde habitaba. Las personas que estaban acasilladas eran entre quince y veinte trabajadores con todo y su familia⁴⁰ y cada familia tenía más o menos entre ocho y diez miembros –padres, madre y seis o más hijos, con diferencia de edad, más o menos, dos o tres años de un hijo a otro-, después se hicieron como cincuenta trabajadores, probablemente porque los hijos de los trabajadores fueron creciendo e incorporándose al trabajo, así aconteció con don Jacinto que trabajó la mayor parte de su vida en la finca y conforme sus hijos mayores fueron creciendo se incorporaron a las labores como peones, como fue el caso de Bernardo y de sus tres hermanos mayores. Cuando la finca se traspasaba de dueño, la transacción incluía a los trabajadores, los cuales también eran vendidos al siguiente propietario.⁴¹ Desde los primeros años en que estuvo al frente de la finca José Villa Toro, la gente que estaba acasillada ya casi no hablaba tojolabal y tampoco usaban el vestido tradicional, sólo algunos entendían la lengua o podían hablarla, pero por lo regular era la gente mayor y no lo hacía pues la mayoría de la gente hablaba “castilla”. Las pocas personas que aún viven que hablaban y entendían tojolabal y les tocó vivir en la finca desde la época José Villa Toro y hasta 1983 son don Jacinto y se esposa que habitan en San Juan y Don Heriberto, papa de don José. La gente que estaba acasilla eran originarios de la región y seguramente la mayoría de los jornaleros tuvieron ascendencia tojolabal directa. Por lo menos hubo toda una generación que nació, creció y todavía trabajo varios años como jornaleros, como los

⁴⁰ Entrevistas con Bernardo y don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Esto fue más o menos para la época Antonio Villa Toro para adelante

⁴¹ Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas..

cuatro primeros hijos varones de don Jacinto que desempeñaron diversas labores en la finca; entre el primogénito y Bernardo que fue al último de los hijos que le tocó ser peón hay una diferencia de trece años de edad. De hecho es muy probable que dos generaciones de los acasillados hayan vivido ahí y sobre todo si se considera que la edad promedio de matrimonio en el periodo de 1952 y 1983 oscilaba entre los catorce y diez y seis a veces diez y ocho para la mujeres y de diez y seis a los veinte años o veintiuno años, lo cual significaba que con poco más de treinta años de edad, ya eran podrían ser abuelos, lo que implica que cada quince años surgía una nueva generación. Actualmente la edad de casamiento se ha incrementado en ambos sexos y ha disminuido el número de hijos. Mientras los peones permanecieron en la finca, el patrón les daba permiso a los mozos de sembrar parte de su tierra para que sacaran “para el gasto”, es decir, para su consumo. Sin embargo los mozos únicamente podían escoger donde podían sembrar después de que el finquero había escogido que partes de tierra que iba a utilizar él para sus trabajos. Generalmente lo que cultivaban los mozos en los pedazos de tierra que les prestaba el patrón era maíz y algunas huertas –guineo-, cañaverales y cafetales cuyo producto era para el consumo. Mas el tiempo que tenían para cosechar sus cultivos era muy reducido, pues los jornales eran muy largos y las labores de la finca muy demandantes, el patrón les dejaba muy poco margen para labrar las parcelas que les prestaba y seguramente el que les dejará trabajar parte de su tierra para el “gasto” de sus hogares era un argumento para mantener sueldo tan exiguos. El trabajo del patrón era siempre el que tenía prioridad, si se alcanzaba a terminar la tarea de la finca y sobraba tiempo, lo podían dedicar a lo suyo, pero sino no, no.⁴² El tiempo de trabajo aproximado que les daba el patrón para cada etapa de la siembra de los mozos era de ocho días o una semana por tarea, es decir, una semana para rosar, una para sembrar y así para cada etapa del cultivo de maíz,⁴³ pero generalmente no

⁴² “era muy poco el tiempo que les daba para hacer su milpa y pues bueno hacían otro trabajitos a lo mejor..”
Entrevista con don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. “...hasta que está lista la del patrón ya podían hacer sus milpas ellos, pero mientras no esté lista la del patrón, no podían hacer, así era la forma de trabajar.”
Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁴³ Recuérdese que las etapas del cultivo de maíz son, rosa y quema, siembra, limpia, dobla, pizca y almacenamiento en la troje. Don José comenta al respecto: “nada más nos daban unos ocho días para hacer el de uno, pero todo el

era suficiente el tiempo de trabajo que les daba y el producto que cosechaban era escaso y no alcanzaba para solventar las necesidades de la familia. Y esto únicamente para el caso del maíz que era de los cultivos propios al que más tiempo dedicaban los peones. Por otro lado, en esos tiempos la gente no tenía animales domésticos de crianza para el consumo –gallinas, puercos, etc.-, ni bestias de carga para ayudarse en las labores. La gente que trabajaba en la finca subsistía mediante el sueldo insuficiente que les pagaban y lo poco que lograban cosechar por cuenta propia, que nunca era demasiado. Los productos necesarios para la vida diaria que no se producían en la finca, eran adquiridos en la tienda de raya que había en la finca. A semejanza de otras fincas de la región y en el periodo de 1952 a 1983, el Chico Zapote tenía la mentada tienda de raya que pertenecía al patrón y que dejó de funcionar en 1983 cuando la gente acasillada salió. En esa tienda la gente adquiría jabón, azúcar, sal, probablemente ropa y todo aquello que no podían generar por ellos mismos y utilizaban para las necesidades cotidianas de sus familias. Las mercancías que se llevaban les iban quedando a cuenta, de manera que al final del mes les restaban del sueldo la cantidad que debían en la tienda, a veces incluso salían debiendo.⁴⁴ Por lo visto el salario no se pagaba por día, ni semana, sino a al final de mes, lo cual obligaba a la gente a endeudarse en la tienda pues, al vivir al día no podían ahorrar para comprar los enceres del gasto diario de la siguiente semana o mes. En dicha tienda también se vendían bebidas alcohólicas, “trago”, sobre todo aguardiente de caña y también cerveza que el patrón traía de Margaritas o Comitán. Parece que el consumo de alcohol era una práctica frecuente que generaba merma económica considerable –por el precio de venta- y problemas recurrentes debido a la escasez de recursos⁴⁵, además de los problemas de violencia en la convivencia familiar y entre los acasillados. Frente a estas circunstancias tan desfavorables los peones recurrían a la limitada capacidad de agencia

tiempo era de por sí del patrón”. Y por su parte don Pedro complementa y explica: “una semana, bueno pongamos de cada trabajo que tuvieran, por ejemplo si van a rosar, una semana váyanse a hacer su milpa,..”.

⁴⁴ Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁴⁵ “si trabajaban, pero lo acababan (el sueldo) pues en el trago” Entrevista esposa don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Además en la región se comenta que esto provocaba rencillas y problemas de violencia

que tenían. Debido al limitado salario que recibían, al poco tiempo que se les dejaba para trabajar en sus cultivos y a lo extenuante de las labores del patrón, era frecuente que la gente se cansara de la situación en que vivía y decidiera irse a trabajar a otra finca, se “aburrían”, podían irse siempre y cuando no les quedara nada a cuenta o no tuvieran deuda en la tienda. Si decidían marcharse, se iban, pero sin nada pues carecían prácticamente de pertenencias y su casa y huertas, por estar dentro de la finca, eran propiedad del patrón. Además, los patrones y rancheros de la región estaban de acuerdo entre sí respecto al monto de los salarios y las condiciones de trabajo de los peones. “Si te ibas a otra finca te pagaban lo mismo.”⁴⁶ No obstante esto, había cierta movilidad social entre los trabajadores de las fincas, que frecuentemente se desplazaban para trabajar a otras fincas o ranchos, además de las visitas que hacían a sus familiares que estaban en otras fincas o ranchos, las cuales, al parecer, no eran muy frecuentes. Las fincas o ranchos cercanas al chico Zapote y con las que se tenía relación eran San Carlos, Jerusalem, Santa Teresa y San Salvador,⁴⁷ las condiciones de vida y trabajo de la gente en estos sitios eran muy similares entre sí, aunque en algunos sitios dichas condiciones empeoraban, como en San Carlos, donde las esposas de los mozos vivían con el patrón, si él así lo disponía. De todas estas propiedades el chico Zapote era la finca más grande. En general y a excepción de los patrones y rancheros, la gente salía muy poco a Margaritas, una vez al año, “porque no había dinero para salir.”⁴⁸ También las condiciones eran muy difíciles la gente tenía que caminar durante días, pues en un principio no había carretera y no tenían bestias de carga para montar; años después –en últimos tiempos de José Villa Toro- se hizo una brecha para los camiones madereros que llegaba cerca del ejido el Momón, a los patios, posteriormente cuando ya estaba Antonio Villa Toro la brecha llegaba hasta el ejido la Conquista. Sólo iban a la cabecera municipal ya fuera a arrear y dejar ganado y café o a finales

doméstica. Desde hace más de década y media el alcohol no representa un problema para la comunidad, de hecho está prohibido el consumo del mismo.

⁴⁶ Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁴⁷ El nombre original de estas fincas y ranchos también fue modificado.

⁴⁸ Entrevista con don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

de octubre, una semana o diez días antes de la festividad de “todos los santos”, pues, como comenta don José, “era costumbre de la gente ir a traer sus cuetes, sus velas, su poquito de pan pues para todos los santos.” La gente iba por unos días a las Margaritas a comprar los enceres necesarios para la festividad y regresaba justo para los últimos de octubre para hacer los preparativos de la fiesta, que duraba varios días, desde el treinta de octubre hasta el dos de noviembre. El primero de noviembre era el día de los angelitos y el dos era el día de los difuntos, ese día se iba al campo santo o panteón y se le colocaban ofrendas a los muertos, se les ofrecía comida y un poco de trago, también se le ponían velas y cigarros; ésta, junto con el día del santo patrono –que varía según la comunidad-, era una de las festividades más importantes del año.

Según algunos testimonios de Don José, Don Pedro, María, la esposa de don Pedro y Bernardo hubo diferencias en la manera en que los patrones trataron a los mozos y la percepción de los peones respecto al trato que les daban los finqueros. José Villa Toro “se portó un poquito mejor”, aunque el sueldo era mínimo, trataba con consideración a la gente, de buena manera, les decía hijos y no sospechaba de los peones, “confiaba mucho en la gente de por si trabajaba muy bien,” los caporales que iban a cuidar al gente se portaban bien, no los maltrataban.⁴⁹ Después cuando José Villa Toro pensó en irse a Comitán, pues ya era un hombre mayor, entro Antonio Villa Toro, “también él se portó más o menos, pero si con la idea de tener a la gente acasillada”, comenta don José. Tampoco con este dueño se habla de maltrato explícito, Bernardo comenta que cada año les regalaba una vaca para todos los trabajadores, pero la mejor carne la tomaba él y les dejaba el resto. Este propietario duro muy poco, pues para 1979 la finca ya era de Augusto Altusser, lo cual significó un cambio sustancial y recrudescimiento de las condiciones de trabajo y de vida de la gente. Con este patrón las tareas eran más prolongadas y estaba más vigilada la gente por el caporal, casi no daba permiso a hacer su milpa. Además para permitirles sembrar su maíz y como pago del alquiler de su tierra, el patrón les requería

⁴⁹ Entrevista don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

que rosaran, este es uno de los trabajos más duros y desgastantes, implicaba una semana sin pagar. Lo anterior coincide con lo señalado por los testimonios de acasillados recopilados por Gómez Antonio y Ruz Mario Humberto en *Memoria baldia: los tojolabales y las fincas*. Caso particular es el de la finca la Floresta a relativa cercanía geográfica del Chico Zapote y en donde se hacía a trabajar a los peones de balde, sin remuneración.

El maltrato, sobre todo verbal, parece que era una constante en el trabajo, a Augusto Altusser se refieren como alguien iracundo que los reprendía frecuentemente, si hacían algo que consideraba no estaba bien hecho, “regañaba pues así como si fuera uno animal de plano, ya no tenía nada de conciencia, de consideración, y la gente lo creía mucho de lo peor”, comenta don José al respecto. Por su parte, Bernardo dice “no podías hablar, si (en) algo fallaste, te regañaba, (te la) mentaba e incluso hasta con la sogá te va dar, incluso traía pistola”. Por otra parte, casi no les dejaba salir ni siquiera por motivos religiosos, para a recibir sacramentos. “Y la gente se fastidió de vivir aquí por tanto maltrato”, comenta don José. Más o menos en 1980 y a raíz de la reprimendas diarias, el trato despectivo y las ofensas constantes se fueron haciendo conscientes de sus sufrimientos y carencias y pensaron en salir; parece que en este proceso tuvo un papel importante la palabra de Dios,⁵⁰ pues les quedó claro que era injusto lo que les estaba pasando. Otra de las razones determinante para salir de la finca fue “porque el patrón ya no les daba más lugar a trabajar o les daba más trabajo para él”⁵¹, además querían vivir libres, sin estar sujetos a la voluntad del patrón. Así, se empezaron a organizar entre los propios trabajadores y buscar tierra para comprarla e instalarse y trabajar ahí. Se juntaron diez personas, entre ellos don Jacinto y don Ramiro –dos de los más viejos jornaleros y posteriores fundadores de San Juan- se encargaron de comprar aproximadamente ciento sesenta hectáreas de tierra muy accidentada y entre montes a los dueños del rancho San Salvador. El pago por el terreno fue en especie, mediante

⁵⁰ Con esto se refieren a la práctica de la religión católica vinculada a la diócesis de San Cristóbal, por aquel tiempo la palabra de Dios casi no era permitida en la finca, pero sí en las comunidades aledañas con la que tuvieron contacto. Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

su trabajo pues no tenían otra forma de retribuir a los propietarios. El trato y pago por las tierras ocurrió entre 1980 y 1983. A pesar de que Augusto Altusser les subió el sueldo a diez pesos -que no dejaba de ser insuficiente-, la gente se fue saliendo poco a poco, además el trabajo había aumentado pues tenía que cargar agua desde el río para la mujer del patrón. Eso ocurrió en 1983, ese mismo año se fundó la comunidad de San Juan en el centro de las tierras recién adquiridas y poco después se constituyó como un ejido, también construyeron una capilla. Cuando dejaron la finca, no se llevaban nada, ninguna posesión material, sólo sus ropas, pues sus casas eran de zacate y las huertas que trabajan antes estaban en tierras del patrón. No obstante que salieron del chico Zapote algunos continuaron yendo a trabajar con el patrón, pero ya no por mucho tiempo. Posteriormente, pero en el mismo año (1983), ya sólo quedó una persona encargada de cuidar el ganado. En sus tierras, los ex peones empezaron a sembrar y cultivar café y guineo, maíz no se podía sembrar porque, aparte de ser muy escaso el terreno, era ladera pedregosa y entre cerros. El maíz lo tenían que comprar con el producto que sacaban de la venta anual del café o alquilar tierra para sembrar, renta que pagaban con el dinero obtenido del café. Ya en San Juan alcanzaban a sembrar un poco de frijón y tenían huertas de guineo, un cañaveral y algunos árboles frutales -cítricos sobre todo- cerca de la zona habitada. Las casas estaban unas juntas de otras y ni si quiera había espacio para solares.⁵² Bernardo recalca que cuando salieron del chico Zapote se libraron del maltrato y la discriminación, de la esclavitud como dice don José, pero no pudieron mejorar mucho sus precarias condiciones de vida, la pobreza persistía. De 1983 a 1994 los pobladores de San Juan se dedicaron a cultivar el café en la escasa tierra donde estaban sus cafetales.

El ascasillado y el patrón. De la explotación y la identidad negada a la comunidad.

⁵¹ Entrevista don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁵² Los solares son terrenos rectangulares, generalmente de cuarenta por cincuenta metros, donde se encuentra la casa y donde se siembra algunos árboles frutales, se instala el gallinero, el chiquero, a veces se guarda el caballo, etc.

Mientras el chico Zapote fue una finca, los pobladores de San Juan y los otros peones acasillados que ahí vivieron y trabajaron estuvieron sometidos a varios mecanismos de explotación que no variaron mucho de patrón a patrón, aunque como resulta evidente la situación se recrudeció con Augustos Altusser. El primero de ellos se refiere al hecho de que el patrón les permitía sembrar un pedazo de tierra para ellos y les pagaba un sueldo, pues por una parte el sueldo era muy bajo y el monto no cubría el costo de los productos para satisfacer las necesidades, no remuneraba el trabajo que hacían, pero tampoco el artilugio de dejarlos cultivar algo para ellos en su tierra tenía un carácter compensatorio real, pues las faenas que el patrón les encargaba les dejaban muy poco tiempo para sembrar y cosechar lo de ellos, es decir, no podían dedicarle a sus sembradíos la cantidad de labor indispensable para que fueran rentables y les dieran productos para el sustento, además de que, al ser la tierra propiedad del finquero, él tenía siempre disposición sobre ella. Seguramente el que les permitiera cultivar a los peones su maíz en parcelas de su terreno, era un argumento para mantener sueldos tan míseros, pues al fin y al cabo podrían ayudarse con lo que sembrarían. Con Augusto Altusser esto toma dimensiones desproporcionadas y ominosas, pues les pedía una semana de roza gratis a los acasillados como permiso para sembrar en su tierra y después ni siquiera les daba el tiempo suficiente para cultivar sus sembradíos, terminaba forzando a que le regalaran siete jornales. Era el mentado trabajo de balde o baldío que se imponía en las fincas a los acasillados y que esta por demás planteado para el caso de otras fincas de las Margaritas en *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas: testimonios*.⁵³ El segundo mecanismo se refiere a que, cuando los peones fatigados y fastidiados de esas onerosas condiciones de trabajo se iban a otra finca a vivir y trabajar, dejaban todos los cultivos estacionales huertas frutales, cafetales, cañaverales, entre otros que habían labrado para beneficio propio en las parcelas prestadas por el patrón. Trabajos que se quedaban ahí, en beneficio de la tierra del patrón; los peones no tenían derecho sobre esos bienes y según este argumento tampoco podían vendérselo o

⁵³ Gomez Hernandez, Antonio y Ruz, Mario Humberto, (1992) *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas:*

recibir una retribución económica por el trabajo realizado, simplemente se iban y el patrón se apropiaba del valor agregado a su tierra.⁵⁴ Ellos se quedaban con las manos vacías y el patrón recogía sin más ese beneficio accesorio y directo, aquellos que se iban, al no poderse llevar lo que habían labrado para ellos, las circunstancias impuestas por el patrón terminaban haciendo que le regalaran ese trabajo, otro beneficio gratuito producto de la explotación. El tercer mecanismo era cuando un trabajador que había trabajado muchos años envejecía y no podía hacer las faenas de la finca a cabalidad, el patrón lo dejaba de contratar y ya no veía por él, ni se hacía responsable de su manutención, el peón tenía que arreglárselas por sí sólo.⁵⁵ Y como ya no podía trabajar para el finquero, tampoco tenía acceso a cultivar la tierra que antes le prestaban, ni había podido crear un capital con el cual sustentarse en su vejez, pues al ser la tierra propiedad del patrón, lo que ahí estuviera sembrado, aunque lo hubiese cultivado un peón, pasaba a las manos de él tan pronto como el peón se iba o dejaba de trabajar. La imposibilidad de trabajar significaba ser incapaz de generarse el sustento propio y supeditarse a la estructura de apoyo y soporte familiar. El trato que recibían por parte del finquero era similar al de “un utensilio de labranza o animal de trabajo, una vez que dejaba de ser productivo y generar ganancias se tiraba o se deshacía de él,” la única alternativa frente a esto, como bien dice don José, era morirse trabajando o en un mejor caso apelar a la solidaridad familiar. El cuarto mecanismo consistía en que el mismo maíz que los acasillados cultivaban para el patrón, era el mismo producto que el finquero les vendía a precio de mercado –y no de costo– porque, a causa del poco tiempo que les dejaba para trabajar en los cultivos propios, los peones no alcanzaban a cosechar

testimonios, UNAM, UACH, México.

⁵⁴ “pero cuando se aburrían los trabajadores se iban a otra finca, entonces esos trabajos (los de ellos) ahí se quedaban y eso era para beneficio del mismo patrón, porque no, él no compraba nada” Entrevista don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁵⁵ “y ya cuando uno se hace viejo, pues ya de planos el patrón ya no tiene nada que ver, uno se lo arregla, no hay ayuda pues” Entrevista don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

suficiente para el gasto en las parcelas que les prestaban⁵⁶ y tenían que comprar, pero sólo con el patrón, pues nadie más les fiaría. El maíz, que ellos mismos producían a costos bajísimos debido a que eran muy mal pagados, se los vendía a precio de mercancía, pues al ser la tierra y el producto de ella propiedad patrón, él podía determinar el precio según lo deseara. Lo que los peones producían en la tierra en los jornales del patrón no les pertenecía, ni su trabajo ni lo que éste producían les eran propios, sino propiedad del patrón y por eso, él podía venderles el maíz al precio que dispusiera. Por último estaba la tienda de raya, en donde el círculo vicioso se cerraba, pues el patrón no sólo explotaba con los bajos salarios que pagaba, sino que, además, era el vendedor de los bienes de consumo necesarios, es decir, obtenía ganancias del vendedor, del intermediario que vende a mayor precio del que compra. De esta manera al endeudar a los trabajadores, al dejarles fiado o a cuenta –proceso que el mismo patrón generaba al no pagarles por día o cuando necesitaban el dinero–, los tenía sujetos y para fin de mes ya debían buena parte o la totalidad del salario duramente ganado. Pero además, el patrón podía determinar los precios de las mercancías a su antojo, no había regulación ni los peones tenían posibilidad de ir a otro lado pues carecían de dinero y de crédito. El finquero les vendía caro y les pagaba muy bajo, con lo cual quedaban comprometidos y atados no sólo al vendedor de bienes, sino también a quien les compraba su fuerza de trabajo –que para el caso era la misma persona– y de esta manera garantizaba que se continuara el ciclo de trabajo que reproducía las condiciones de explotación y de acumulación de su riqueza. Debajo de estos mecanismos subyace una relación de constricción y opresión más básica, sobre la que sustenta este control permanente de las condiciones de trabajo del patrón, raíz de los mecanismos de explotación antes señalados. Y es el hecho de que los peones por carecer de tierra y propiedad estaban en la necesidad de vender su fuerza de trabajo para subsistir y la condición de propietario y de poseedor del capital del patrón le daba la posibilidad de contratarlos.

⁵⁶ “entonces el hacía suficiente (maíz) para venderle a los muchachos que a veces ya no podían hacer suficiente milpa pues para ellos, porque era también muy limitado el tiempo” Entrevista don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

Sobre esta base –y el mutuo acuerdo entre los finqueros- residía la definición de las formas de retribución y las condiciones laborales⁵⁷ que los patrones imponían a los peones a cambio de su trabajo. Su carácter de desposeídos los hacía sujetos de explotación. Sin embargo, tampoco puede omitirse que los peones acasillados generaban sus propios procesos para contrarrestar este estado de cosas, por lo menos, manifestar su inconformidad, como en la caso de los que se desplazaban de una finca a otra, estos no eran eventos aislados, sino prácticas frecuentes, de ese modo manifestaban se repudio a la explotación de que eran objeto, y si no recibían un mejor sueldo,⁵⁸ si las condiciones de trabajo y de vida fueran menos agobiantes. Otro escenario ocurría en el caso de la solidaridad familiar cuando un peón ya no podía trabajar o el patrón se desentendía, la familia se hacía cargo de apoyar al peón. Las redes de parentesco funcionaban como una alternativa, en este caso, para contrarrestar la miseria a la que lo condenaba el patrón. En este sentido se encuentra la salida de los peones del chico Zapote cuando era propiedad de Augusto Altusser, así como la formación y fundación de la comunidad de San Juan en las tierras que compraron con su trabajo. Esto viene a demostrar que en las relaciones sociales y familiares entre los acasillados hay una serie de recursos basados en gesto de mutuo apoyo que les permitieron revertir una condición de franca explotación y discriminación. Ahora bien de lo dicho pueden trazarse una serie de oposiciones que definen el tipo de vínculos que había entre el finquero y los peones acasillados. Entre ambos había múltiples relaciones asimétricas de poder donde el patrón estaba en el polo que detentaba mayor fuerza, lo cual no supone que los acasillados carecieran de capacidad de acción y respuesta, como se ha demostrado. (1) El acasillado aparece como aquel que no tiene propiedad ni bienes y por ello tiene necesidad de trabajar, falta de tierra es la que los obliga a laborar para alguien más y vivir acasillado, su carencia lo condena a trabajar para un

⁵⁷ Este implica tanto estipular el sueldo a voluntad en función de la acumulación de capital, hasta definir el horario de trabajo, las formas de usufructo de la tierra, las condiciones de vida.

⁵⁸ Recuérdese que los patrones estaban de acuerdo respecto el precio del jornal. “los patrones estaban de acuerdo entre ellos, si te ibas a otra finca te pagaban lo mismo” Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

propietario.⁵⁹ El único recurso con el que contaban era su fuerza y capacidad de trabajo, su conocimiento del campo, su saber labrar la tierra, usar el machete y el hacha, no sabían hacer otra cosa.⁶⁰ El patrón, por el contrario, es el que tiene propiedades, “no tiene necesidad de trabajar –como ellos- porque tiene”, sólo supervisa no trabaja, pasaba temporadas en la finca y se iba a Comitán,⁶¹ no tenía que estar ocupado todo el tiempo –como ellos- para apenas salir el mes, tenía y de sobra. Y por que era el dueño de la tierra que se cultiva y de los bienes ganado, bestias de carga, café, maíz, huertas definía el tipo de relación económica que se establecía entre él y el peón, ello determinaba el monto del salario, los trabajos que realizaban, el horario del jornal, el tiempo que los peones dedicaban a los trabajos de ellos y la tierra que podían utilizar, el precio de los artículos en la tienda de raya, incluyendo el maíz que les vendía, esto sólo por mencionar los aspecto más destacados y evidentes. Debido a la dependencia económica de vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, el peón estaba sujeto a una relación de explotación constante, donde el capital producido por su trabajo iba principalmente a manos del patrón. El peón contaba con lo indispensable para sobrevivir y seguir reproduciendo este ciclo de producción, acumulación de bienes y explotación que tan poco le favorecía. (2) En la estructura agraria regional también encontramos el par de opuestos acasillado (indígena) y finquero-Caxlan. Los peones, originarios de la zona, indígenas algunos y la mayoría con ascendencia indígena directa eran los que carecían de educación y salud, no sabían hacer otra cosa que trabajar en el campo, mal hablaban el castilla. Los finqueros, en cambio, eran caxlanes y venían y vivían en la ciudad donde estaba la civilización, tenían educación y estaban bien alimentados, se sentían superiores a los peones y los trataban con discriminación velada como José Villa Toro⁶²,

⁵⁹ Pero hay que dimensionar esto en su justa medida, la falta de tierra no sólo implica que no hay un capital ni sitio para trabajar, sino que tampoco hay un lugar donde vivir.

⁶⁰ “... y los trabajos de por sí, no podíamos hacer otro trabajo más que puro machete pues, hacha, era lo que podíamos desempeñar, desgraciadamente como no tuvimos escuela en esos tiempos,.” Entrevista don José, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁶¹ Bernardo comenta sobre Augusto Altusser, “el patrón nada más venía en las vacaciones de sus hijos”.

⁶² A pesar de que tenía buen trato y les decía hijos, les pagaba mal, no se hacía cargo de los peones cuando estos ya no podían trabajar, no vivían en el mismo sitio que el patrón.

Antonio y Augusto Altusser⁶³ representantes del sistema de explotación agraria que los consideraban inferiores, ignorantes e incultos, reflejos del atraso y la miseria. En aquel tiempo ser indígena o tener ascendencia indígena tenía una carga peyorativa, entre las personas entrevistadas y los testimonios recogidos, sobre aquel periodo de 1952-1983 no recuerdan que se reconociera su herencia indígena de manera positiva ni que los constituyera como sujetos étnicos y sociales. Por el contrario el proceso de reconocimiento y valoración de su pasado y raíces inició mucho después y fue paulatino. (3) Por su condición de trabajador asalariado que vivía en la finca, el peón estaba sujeto a los mandatos del patrón, situación que se agudizó con el último dueño. La libertad de los trabajadores estaba constreñida por la voluntad del finquero y su tiempo sujeto a su disposición, éste podía incrementar las labores según lo deseara y ejercía control sobre la gente a través de los caporales,⁶⁴ él determinaba si los peones harían milpa en su tierra, y si la hacían, el patrón determinaba de cuanto tiempo dispondrían y como le iban a retribuir por darles permiso de sembrar.⁶⁵ Incluso cuando querían salir para asistir a alguna ceremonia religiosa, comenta Bernardo, no los dejaba. Por su condición de caxlan y de propietario que daba trabajo, se hacía lo que él quería, los acasillados estaban bajo una relación de sujeción y subordinación respecto al patrón, el cual imponía su voluntad y no sólo porque era quien les contrataba y les pagaba, sino porque vivían en su propiedad. El control constante que ejercía el finquero sobre los peones, no resultaba únicamente de su condición de asalariados, sino por ser acasillados, confinados a su voluntad. La falta de libertad para hacer cualquier cosa, salir, trabajar un pedazo de tierra, hacer una visita tenían que consultarle al patrón y contar con su consentimiento,⁶⁶ sin

⁶³ “Los patrones eran caxlanes, te trataban con discriminación, te maltrataban y te decían “pinche indio tu no sabes nada”. Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Esto fue en el periodo en que Augusto Altusser era dueño de la finca.

⁶⁴ “las tareas eran más grandes, más vigilada la gente por el caporal.” Entrevista don José, julio 2005, las Margaritas, Chiapas. Bernardo añade “la jornada de trabajo era más dura y el salario era el mismo cinco pesos”.

⁶⁵ “(Augusto Altusser) les pedía una semana sin que les paguen, una semana de rosar la milpa de él sin que les paguen un peso, era como pagando el alquiler de su tierra,” Entrevista don Pedro, Julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Poco más adelante se aclara que el patrón anterior no les pedía como pago un semana de trabajo gratis.

⁶⁶ “Tenías que pedir permiso para todo” Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

su venia no se podía hacer nada. Para muchos de los peones, la imagen que de sí mismos tenían estaba muy deteriorada, eran hombres que estaban condenados a trabajar y a depender de la voluntad de alguien más para cualquier actividad, estaban incompletos y eran vistos con desprecio y poca valía. (5) Sobre todo con el último dueño, quien les tenía muy poco respeto y padecían una constante agresión como trabajadores de la finca. A través principalmente de la violencia verbal, el dueño se encargaba de degradar cotidianamente a los peones mediante regaños desmesurados y ofensivos,⁶⁷ junto con los caporales los humillaban, los hacían sentirse menos, los trataban de manera agresiva e indigna faltándoles al respeto.⁶⁸ A los ojos del patrón, el acasillado era alguien inferior, que no merecía un trato de igual debido su condición de pobreza y por su necesidad de trabajar para poder sobrevivir, por su ascendencia indígena y por ser originario de aquellas tierras, eran considerados gente incivilizada e inculta que sólo sabía labrar el campo y así como vivían se morirían, estaban condenados de antemano a vivir sujetos y depender de los patrones y del gobierno.

Esta era una alteridad opacada y disminuida, poco racional e incapaz de iniciativa. Con una visión así, se naturalizaba la diferencia y la desigualdad. La valoración negativa, se asocia su “inferioridad” y desigualdad económica al hecho cultural y biológico su pertenencia indígena. La imagen que en el pasado tenían de sí mismos se vio influenciado por la imagen negativa que el patrón y sus caporales proyectaban a los acasillados al escuchar repetidamente que ellos sólo saben labrar la tierra, que no pueden hacer otra cosa porque no fueron a la escuela, pero sobre y hasta hace poco la diferencia cultural y biológica se resignificó de otros valores lo que los llevo a reconocer su herencia y raíces indígenas. Para el acasillado, el patrón el propietario, no ser de ahí sino de la ciudad, era un

⁶⁷ “porque trataba muy mal pues, o sea, regañaba pues, así como si fuera uno un animal de plano, ya no tenía nada de conciencia, de consideración,”

“Agusto, ese si se portó de lo peor de la vida, porque ese si maltrato a la gente, que ya no soporto más la gente”
Entrevista con don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Y Bernardo dice “No podías hablar, si (en) algo fallaste te regañaba, (te la) mentaba e incluso hasta con la soga te va dar, incluso traía pistola”

⁶⁸ “te trataban con discriminación, te maltrataban y te decían, pinche indio tu no sabes nada”; “maltrataba a los trabajadores porque no le podías faltar ni un día de trabajo”; “(nuestro padres) estaban sometidos a una esclavitud, no

caxlan, era quien les daba trabajo y era fuerte, era un sujeto que tenía de todo y no pasaba carencias, tenía salud, casa, educación sustento, a diferencia de ellos que vivían en la miseria y padecían enfermedad. Pero también era un agresor que podía hacer uso de la violencia con impunidad, un sujeto que infligía sufrimiento y explotación. De esta relación deriva una alteridad que traía la castellanización y negaba sus raíces; era una concepción contradictoria, pues lo que consideraban plenitud, poseer bienes y tierras, estar bien alimentado, tener educación, etc., era la causa de la opresión y las carencias que constantemente los peones sufrían. Esta concepción esta influida por la imagen estigmatizada de sí mismos que intentaban imponerles el dueño de la tierra y las instituciones. A raíz de la asimilación positiva de su pasado y de las diferencias constitutivas, se resignifica su identidad y toma un giro distinto que se tratara con detalle más adelante (ver capítulo 5). Por último, debemos subrayar que, entre otras significativas muestras de agencia de parte de los trabajadores,⁶⁹ está precisamente el que algunas de las personas que trabajaron en la finca,⁷⁰ hartos de una situación de onerosa explotación y de velada esclavitud, rompieran el mecanismo de explotación representado por la finca y la oposición finquero-peón al comprar tierras para sí mismos mediante un recurso disponible –el trabajo– y formaron una comunidad, donde no hubiera ni propietarios ni acasillados, sino propietario comunitarios de una tierra, ahí no tendrían que obedecer el mandato de nadie y trabajarían libremente compartiendo la tierra. Esta acción o agencia permitió que se valoran a sí mismos y se supieran capaces de una acción que les sacará de tal situación.

Territorio, identidad y comunidad.

te respetaban, no respetaban su dignidad, los capataces eran muy duros”, Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁶⁹ Recuérdese la referida movilidad de peones acusa de su inconformidad con las condiciones de trabajo y vida de la finca.

⁷⁰ Recuérdese la diez persona, entre ellas don Jacinto y don Rubencio, que compraron las tierras.

Para hablar de la relación de la gente con el territorio del ejido el Zapotal es insuficiente referir sólo la tierra como un mero espacio geográfico. Esta fue ganada con el sudor del trabajo y el maltrato de sus padres y de muchos de los actuales miembros de la comunidad. Para las personas que trabajaron como acasillados la tierra y el entorno del Chico Zapote queda el sentimiento cada vez más lejano de saber que esta tierra ya no es más la propiedad del patrón.⁷¹ La toma de la exfinca no sólo representa la apropiación de un capital como medio de subsistencia, sino que además significa la apropiación de su historia, del espacio cargado de recuerdos que les vio nacer y hacerse hombres, en algunos casos envejecer y morir en otros. Al apropiarse del lugar y los espacios en que quedaron asentadas tantas vivencias e imágenes del pasado recuperaron parte de su biografía como individuos y como grupo. Lo que subyace a la frase “esta tierra se gana con el trabajo y el maltrato” es el abuso del finquero que se beneficiaba del trabajo de los peones, se aprovechaba y los humillaba.⁷² En respuesta a la explotación, la comunidad utiliza como criterio apropiación de la tierra el lema: “la tierra es de quien la trabaja”, de aquel que la hace producir, pero no sólo para obtener beneficios propios a costa de otros, sino para solventar sus propias necesidades y de sus familias. El trabajo constante y reiterado de las parcelas va generando simbólicamente en el imaginario de los antiguos peones y los labradores el derecho de propiedad. La tierra no fue cedida en un proceso legal para dotación o restitución de tierras acorde con las normas jurídicas del orden municipal o federal de gobierno. Fueron “recuperadas” el primero de enero de 1994, bajo el argumento de que los asistía la legitimada histórica del maltrato y la vejación, además como reiteran los testimonios la finca prácticamente no estaba en uso. El ganado que estaba en la finca se restituyó a su dueño. Fue tanto el sudor, el esfuerzo y las vejaciones de que se nutrió la

⁷¹ A pesar de serles familiar no les pertenecía, ni siquiera las casas que habitaban y el suelo que pisaban eran de ellos, vivían constantemente en una casa ajena, en la que el patrón era él que tenía la última palabra y autoridad.

⁷² Explotación que en recuerdo de los peones toma un cariz más desfachados cuando eran ellos los que realmente – con sus manos- hacían producir la tierra y que además tenían necesidad de ella para cultivar y producir el maíz del que vivían

riqueza que obtuvo el patrón, que en justa retribución la propiedad de la tierra era el pago que les correspondía por el maltrato y las ofensas recibidas.

El vínculo con ese territorio se da, en un primer momento, a través de la explotación y del trabajo extenuante -hace décadas cuando era finca-, pero después, cuando la comunidad lo retoma, representa una reiteración de su libertad y de la obtención en 1994 de un patrimonio que le garantizaba la posibilidad de un futuro menos precario y oscuro. Lo que también se recuperó con las tierras fue su dignidad, la posesión comunitaria de las tierras venía a valorar y justipreciar ese pasado de expoliación y vejación. De alguna manera esto reivindicó la capacidad de agencia de los sujetos y el redescubrimiento de su pasado mediante el símbolo múltiple del territorio se modificó la imagen de sí mismos como grupo y se tendió un vínculo entre su onerosa historia en la finca y los tiempos recientes donde libres forman una comunidad. Es ese largo tránsito de la “esclavitud”⁷³ de la finca a la vida compartida de la comunidad en donde tanto la producción de la tierra como la dirección de su vida – comunitaria y familiar- son decididos por ellos mismos y no por alguien más. Con esto no se omite que la comunidad y sus miembros estén sujetos a las vicisitudes de las cambiantes circunstancias – (económicas) el baja del precio del café, la elevación del costo de los productos básicos, (sociales) problemas inter y extra comunitarios-, sino se desea resaltar que ya no están sujetos ni su capacidad de acción ni de decisión a la voluntad de algún propietario. De hecho es interesante que uno de las ventajas que reconocen en su forma de vida y de laborar frente a la urbe, es que no trabajan para nadie, sólo para ellos, no tienen patrón –no exclusivamente en el sentido de finquero sino de alguien que dirige el trabajo-, ellos son sus propios jefes.⁷⁴ Este cambio de estatus de hombres dependientes a personas libres y que voluntariamente eligen formar parte de un grupo y tener una vida comunitaria se

⁷³ Tanto Bernardo y don José se refieren a última etapa de la finca como periodo de esclavitud. Esto fue un termino fue introducido por la Palabra de Dios y se utilizó para designar los dos de los caracteres que caracterizaban la vida de los acasillados: por una parte la sujeción a la voluntad del patrón, la falta de libertad y por otra el hecho de la explotación económica a través de los bajos salarios, la tienda de raya y el trabajo baldío.

⁷⁴ Plática con don Pedro en el maizal. Agosto del 2004, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Este tipo de cosas las habían mencionado reiteradas ocasiones cuando surgía en las conversaciones el tema del trabajo rural y urbano.

resignifica y surge como resultado de las elecciones hechas por ellos mismos y en consecuencia a este cambio va aparejado igualmente una modificación de la imagen de sí mismos y de su identidad. Hay una transición progresiva entre su percepción de sí como acasillados a identificarse como miembros de una comunidad. De su imagen –impuesta por el patrón, el último sobre todo- de hombres humillados, explotados, maltratados de manera injusta por el caxlan, casi sin capacidad de acción, discriminados por su diferencia cultural y biológica - color de piel, su ascendencia indígena-, de este estatus degradado a la visión de sí como parte de la comunidad hay trecho enorme que habría que reconstruir. Desde la comunidad se ven a sí mismos como un grupo de personas con una organización social propia y un proyecto de vida en común en donde ven unos por otros, parcialmente libres –como todo ser humano- y capaces de decidir sobre sus vidas, sin imposiciones y reconociendo el valor de su diferencia cultural y biológica –lo que queda de sus raíces indígenas-.

Capítulo III. Cuando éramos parte de San Juan. Comunidad y sentido de comunidad.

En este capítulo se tratan dos de los principales procesos históricos el Colectivo y el caminar de la palabra de Dios –el primero concluido cinco años atrás y el último aún vigente-, que han ido delineando la vida comunitaria de este joven poblado y, en consecuencia, la imagen que los pobladores de sí mismos tienen como grupo asociado a estos procesos diacrónicos.

Antecedentes.

En 1983 tras la salida de la Chico Zapote, los peones y sus hijos compraron tierras ejidales y formaron la el poblado de San Juan. Poco después se incorporaron a la comunidad personas de comunidades vecinas. Haciendo una síntesis de las nociones sobre la economía agraria y el campesinado durante el debate académico de los años 70s y 80s, Salazar Peralta¹ define el características del “campesino”: 1) el campesino es un productor directo, para producir utiliza básicamente su fuerza de trabajo, instrumentos y medios de producción; la producción no sólo involucra su propia fuerza de trabajo sino también la de su familia, siendo ésta en su conjunto la unidad de producción; 2) el medio de producción fundamental es la tierra; 3) la división del trabajo dentro de esta unidad de producción está en función de la edad y el género; 4) la actividad económica está determinada por los ciclos agrícolas; 5) el nivel tecnológico es muy bajo; 6) la producción es fundamentalmente de subsistencia, no obstante una parte de ella se destina a la venta forzado por la necesidad de obtener una pequeña cantidad de dinero para obtener los satisfactores que no puede elaborar; 7) el campesino transfiere valor a otros sectores. La anterior definición se ajusta a la economía de las comunidades de la región, sin embargo para el caso de San Juan de 1983 a 1995 la producción estaba destinada casi por completo a la producción y venta del café. Debido a la escasa y escarpada tierra del ejido los habitantes de San Juan optaron principalmente por el cultivo de café, a

causa de las reducidas dimensiones del ejido a las condiciones geográficas no era posible sembrar maíz y frijón suficiente para el autoconsumo.

Una economía de producción agrícola para el autoconsumo no era una opción viable, aunque si se destina una pequeña porción del cultivo a la producción de bienes de autoconsumo. Así, pasaron de condiciones casi feudales de producción de la finca a una economía campesina capitalista que se basaba en la producción cafetalera para venta anual en la cabecera de las Margaritas. Con el dinero del intercambio económico adquirían los satisfactores necesarios: (1) aquellos que tenían que comprar y (2) los que no podían producir en medida suficiente por las condiciones geográficas del territorio. El café como base de su economía no representaba tampoco una opción segura del todo, pues los precios eran irregulares, fluctuaban de acuerdo a las condiciones del mercado nacional e internacional; además los compradores de café, “coyotes”, pagaban precios muy bajos y tenían el control de dicho intercambio económico.

A pesar de que el principal producto era el café, también tenían cañaveral y huertas de guineo y sembraban un poco de frijón y maíz. Más de una década después, en 1995 y después de la recuperación de las tierras del Chico Zapote, modificaron su economía hacia una producción de maíz y frijón de autoconsumo, esto coincidió con la caída del precio del café.

El Colectivo.

En este apartado se trata y explica la experiencia de el colectivo, una forma de organización intracomunitaria de trabajo que después adoptaría la totalidad de la comunidad y en la que participaron activamente las personas que después poblarían la ex finca el Chico Zapote en el 2000, año en que se fundó la comunidad el Zapotal. El Colectivo tuvo dos etapas, la primera de poco antes de 1994 a 1996 en dicho periodo sólo participaban unas cuantas familias de la comunidad. La segunda va de 1996 al 2000, y en ella participó la totalidad de la comunidad de San Juan –alrededor de treinta familias-. En

¹ Salazar Peralta, Ana María (1988), *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región*

mayo de ese mismo año se fundó el Zapotal y los pobladores del nuevo asentamiento dejaron el colectivo.²

En el transcurso del año 1992 algunos padres de familia de la comunidad de San Juan, entre ellos algunos fundarían posteriormente el Zapotal, debido a la situación de precariedad económica que padecían pensaron que era necesario vivir más unidos como familias, que no bastaba que cada quién a nivel individual o familiar satisficiera las necesidades de trabajo y familiares, sino que era necesario estar más cerca de las otras familias sin importar si había o no vínculos sanguíneos del poblado. Pensaron en una manera de trabajar en la que pudieran ayudarse todos y no solamente buscar resolver las necesidades de manera individual, sino colectiva.³ A partir de esta reflexión entre ocho y diez familias empezaron a organizarse de manera colectiva, un tipo peculiar de pequeña sociedad donde lo fundamental era el grupo. El primer paso que se dio, y que después sería la base del colectivo, fue organizar un plan para ver la manera en que trabajarían las familias participantes, pero para ello y como condición previa, las tierras de cada uno de los participantes pasaron a ser propiedad del pequeño grupo, se socializaron para poderlas trabajar de manera colectiva, los que ya tenían alguna plantación de guineo, café y alguna huerta frutal también la pusieron en común. El objetivo de apoyarse era más fácil si estaban juntos, laborar de manera coordinada como si fueran una sola y gran familia.⁴ N. Borrallas, pastoral de la diócesis de San Cristobal de la Casas que lleva trabajando más de veinte años en la zona y que conoce la comunidad a profundidad a varios de los actuales pobladores los conoce desde sus últimos años de la finca cuando aún eran muy jóvenes, comenta que una fuente importante de las que se nutrió la reflexión de la que surgió el Colectivo fue la práctica de la religión católica en la comunidad (la palabra de Dios), particularmente la experiencia de la primera comunidad cristiana y los comentarios de un breve texto de *los hechos de los Apóstoles* (capítulo 2, versículo 42). En aquel

norte del estado de Chiapas, UNAM-IIA, México.

² En la comunidad de San Juan el colectivo continuó después del 2000, a la fecha quedan unas cuantas familias pero el trabajo en colectivo, que es medula de el Colectivo, se redujo notoriamente.

³ Entrevista con don Pedro, enero 2005, El Zapotal, las Margarita, Chiapas..

⁴ Entrevista con don Pedro, enero 2005, El Zapotal, las Margarita, Chiapas.

tiempo en el servicio religioso se “trabajaba bastante los temas de la (primera) comunidad cristiana, la forma de vida de la comunidad cristiana y como la forma de vida de la primera comunidad cristiana era colectiva, pues de ahí se fue creando toda esa conciencia”.⁵ El Colectivo fue resultado del pensamiento crítico del proceso comunitario de la palabra de Dios sobre la realidad que vivía la comunidad. Consecuencia del proceso religioso anclado en el poblado y con una dinámica regional se derivó este proceso de acción social comunitaria con miras al beneficio comunitario. Y en las entrevistas con don José y don Pedro, ambos coinciden en que la palabra de Dios les enseñó que, más allá del parentesco sanguíneo de sus vecinos, eran hermanos y que compartían carencias lo cual originó la toma de conciencia de una problemática común y la consideración de que la mejor manera de enfrentarse a esto era estar juntos, como la primera comunidad cristiana. Además, lo cierto es que había, por lo menos, un catequista comunitario en el grupo que fundó el colectivo y casi la totalidad de los integrantes de la primera etapa eran participantes fervientes del caminar de la Palabra de Dios. Si bien había una situación de precariedad semejante entre los miembros de la comunidad, la mera presencia de ésta no bastó para crear el colectivo, fue indispensable que las personas que formarían esta experiencia, tomaran conciencia de que las carencias que padecían a nivel individual y familiar, también las compartían otros –sus vecinos-, que no eran problemas aislados ni particulares, sino una problemática que exigía otro tipo de respuesta que la acción individual aislada. Por ello, decidieron formar un pequeño grupo y compartir equitativamente las tierras y el trabajo, pues consideraban que de manera grupal se podía satisfacer cabalmente las necesidades que todos padecían. La totalidad de las labores pasó a ser responsabilidad grupal: el cultivo del café, del frijol, el maíz,⁶ los cañaverales, las huertas frutales –guineo-, animales domésticos como cerdos y bestias de carga, prácticamente todo lo que poseían estaba en colectivo. El trabajo se planeaba en función del ciclo meteorológico y del tipo de

⁵ Entrevista con N. Borrallas, julio 2005, Comitán, Chiapas.

⁶ Recuérdese que la comunidad de san Juan hasta después de 94 en que se tomó el chico Zapote, no tenía tierra suficiente para sembrar maíz, lo compraba con el producto del café o rentaba tierra.

cultivo, por ejemplo, el maíz de temporal y el frijól se cultivaban de marzo a agosto hasta principios de septiembre. Mientras que la cosecha o pizca, despulpado, lavado y secado del café de noviembre a febrero. Los cañaverales se limpiaban entre julio y agosto⁷ y así sucesivamente dependiendo del trabajo que se tratara. Entre los integrantes del colectivo no parece que las relaciones de parentesco jugaran un papel muy destacado o fuera una relación importante al interior del grupo, dos de los miembros eran hermanos y algunos tenían parentesco indirecto, pero como señala don Pedro, “la mayoría éramos distintos, no éramos parientes ni nada, pero nos pudimos entender muy bien” el vínculo residía probablemente, en el valor que le concedían al grupo y la relevancia de la acción colectiva sobre la individual. En el trabajo colectivo de la tierra participaban todos aquellos hombres en edad de trabajar, desde los quince años hasta los ancianos que aún pudieran trabajar. Respecto a la distribución del producto se aplicaba un criterio similar al de la asignación de labores, la idea era que todos de acuerdo a las edades recibieran algo. El principio del colectivo era que todos, desde el recién nacido al anciano, tuviera una ración y se le diera su parte correspondiente, a partir de los quince años les tocaba ración completa y de ahí para abajo la ración era menor pero en proporción a la edad. La idea era que todos los productos se repartieran y compartieran equitativa y proporcionalmente entre la totalidad de los miembros, lo mismo ocurría con aquellas mercancías que era necesario comprar: jabón, azúcar, aceite, comales, molinos, entre otros. Había un encargado del Colectivo que con el dinero de un fondo común realizaba la compra de las mercancías y después se dividía entre los miembros. Un rasgo a destacar dentro de esta forma de organización social es el derecho a la posesión de bienes que, por formar parte del grupo y no obstante las diferencias sociales los miembros tenían. Tampoco era un criterio falsamente justo que entrega lo mismo a un adolescente que a un padre de familia haciendo caso omiso de responsabilidades y trabajos diferenciados. Esta forma de repartir suponía una distribución que traía algunas implicaciones: (a) Actuar juntos como gremio deliberadamente

⁷No hay zafra pues no se producen marquetas de panela o piloncillo. Para usar la caña la cortan en pequeños trozos y la hierven en agua.

formado, a semejanza de una familia que se preocupa por todos sus integrantes como unidad, tenían una mayor capacidad de acción social y de ayuda entre sí, donde los miembros no se interesaban exclusivamente por sus intereses propios, sino por el beneficio grupal, se privilegiaba al grupo sobre el individuo –sin cancelar a este último- porque de esta manera había más bienestar para todos. (b) La socialización de los bienes y el trabajo en las distintas tareas fueron el eje del plan de vida del colectivo. (c) Esto gestó una modificación de la visión y valía del otro, no sólo de los productores, sino también de los compañeros, los otros miembros del colectivo y de sí mismo, ahora todos eran iguales –no idénticos- compartían una problemática similar y todos los participantes tenían derecho a una ración de lo producido no obstante las diferencias de género, edad o relación familiar. (d) El criterio de igualdad y equidad propició, la idea de que todos eran importantes, nadie valía más que otro, lo que reforzaba la intención que todos estuvieran de acuerdo en lo que necesitaban y no hubiera arbitrariedades, desfavorecidos y marginaciones dentro de la comunidad. Como dice don Pedro, en el colectivo les tocaba ración a “todos, o sea nadie quedaba sin ración”, y poco más adelante reafirma, “el colectivo es diferente (a otras formas de organización) porque el colectivo trata de distribuir a todos, sin diferencia”.⁸ En el colectivo había una forma peculiar de derecho a los beneficios y responsabilidades. Por el hecho de formar parte de éste, les tocaba una porción de la producción según la edad pero también en función de su capacidad laboral. En el colectivo se repartía equitativa y proporcionalmente sin excluir a nadie por criterios de diferenciación social por género o por edad, la pertenencia a esta forma de organización social dependía de la figura del integrante y no por familia.⁹ Así se integraban a todos los individuos sin dejar al margen a nadie, de esta manera no se generaban veladas dinámicas de marginación. Esto permitió que los diferentes subgrupos niños, jóvenes, mujeres, ancianos del interior del colectivo, frecuentemente relegados en las comunidades, no sólo sean partícipes directos de los beneficios, sino que también estén presentes y tengan influencia dentro del

⁸ Entrevista con don Pedro, enero 2005, El Zapotal, las Margarita, Chiapas.

universo de representación del colectivo. Esta fue la ventaja del colectivo sobre otras formas de organización y producción como las pequeñas sociedades o cooperativas¹⁰ donde el criterio de filiación y repartición de utilidades si era por familia; a diferencia de éstas, el colectivo si permite que se realice a cabalidad “el que todos tengan”. “De todos, en el colectivo se considera a todos, que todos tengamos lo suficiente”, comenta don Pedro. Aparejado al cambio en el criterio de pertenencia y de reparto de beneficios, hay una transformación en la manera en que los miembros del colectivo se representaban así mismos como un grupo de individuos con un proyecto en común, pues ahora este grupo se constituía con la pluralidad de rostros que antes estaban ausentes los niños, las mujeres, los ancianos. El que un niño reciba una ración acorde a su edad significa que también ha cambiado el espacio social que antes se le atribuía y se respeta los derechos que le corresponden. El colectivo era un espacio social diverso en el cual entre sus diferentes integrantes había igualdad; pero ello no implicaba uniformidad coercitiva u homogeneidad, además se les otorga un espacio de representación propio lo que no quiere decir necesariamente derecho de voto en las decisiones a los integrantes que en él participan. La idea de trabajar en un plan colectivo que beneficie a todos permitió ayudar a los sectores más desfavorecidos de la comunidad y de este pequeño grupo, de hecho, si el trabajo colectivo se realizaba a conciencia, no hacía falta el trabajo individual pues éste daba más que suficiente.¹¹

El modelo germinal en el que se inspiró el colectivo como organización social de producción y de redistribución es la del núcleo familiar y la de las primeras comunidades cristianas, reflexiones provenientes de los Evangelios y del libro de los Hechos de los Apóstoles que se trabajaban críticamente en el servicio religioso. Así como acontece con la familia, el criterio de referencia y orientador de la vida y el trabajo del colectivo era el grupo. Durante la primera etapa del colectivo hasta 1996, el colectivo, si bien era una experiencia que tenía repercusiones en la comunidad y su vida diaria,

⁹ Como comenta uno de los fundadores del Colectivo: “esto (en el colectivo) se incluye por personas y no por familia”. Estancia de campo enero, 2005, El Zapotal, las Margarita, Chiapas.

¹⁰ En otras comunidades aledañas ha habido experiencias de cooperativas y sociedades.

¹¹ “Todos teníamos para todos, no necesitábamos que pues que tuviéramos una parte de cada quien, porque todos nos sosteníamos juntos” Entrevista don Pedro, enero, 2005, El Zapotal, las Margarita, Chiapas.

era un estructura subcomunitaria que agrupaba a unas cuantas familias, será hasta la segunda etapa que, al incorporarse al colectivo la totalidad de los habitantes del San Juan, éste tomó el carácter de comunitario. La primera etapa del colectivo duro cerca de cuatro años y durante ésta todos los trabajos eran colectivos. El colectivo se organizaba por una directiva que era nombrada por los integrantes del colectivo se renovaba cada dos años. La directiva estaba compuesta de un presidente, un secretario y un tesorero, que eran los encargados especialmente el presidente de llevar a cabo el plan de trabajo, de convocar las asambleas y de resolver cualquier problema que surgiera. Por ejemplo, si había algún desánimo o problema en el trabajo, entonces el presidente convocaba a los participantes y se retomaban los acuerdos, se reiteraba que el objetivo no sólo era estar unidos, sino familiarizarse para estimular el esfuerzo de mantenerse y sostener a las familias entre todos. Sobre las labores del presidente Antonio comenta, “era el que coordinaba lo que íbamos a trabajar, él iba como mero jefe pues de todos, claro que él también trabajaba, pero era el que daba los descansos, la hora del lonche y todo eso pues”.¹² El tesorero administraba un fondo común que se nutría de la venta del café y algún otro producto que ocasionalmente comerciaban, el dinero se utilizaba para solventar las necesidades del colectivo o de alguno de sus miembros. De ahí se tomaba desde el monto para hacer las compras de los enceres de consumo cotidiano hasta el dinero para ayudar a los enfermos y convalecientes. El Colectivo –en su primera etapa- como estructura interna de la comunidad fomentaba y reforzaba la identidad comunitaria pues, aparte de los vínculos sociales que crea en el trabajo cotidiano, se basaba en un fuerte autoidentificación de personas que se saben con necesidades y motivaciones comunes y por ello llevaban en ciernes un proyecto intracomunitario de vida en común que, posteriormente cuando todos los habitantes de San Juan se incorporaron al colectivo en la llamada segunda etapa en 1996, tendrá el carácter de comunitario.

Al modificarse la organización social de la comunidad por la acción del colectivo, también cambió la dinámica de adscripción que constituye uno de los ejes de la identidad comunitaria. En la

¹² Entrevista con Antonio, julio, 2005, El Zapotal, las Margarita, Chiapas.

actualidad la adscripción no sólo es a un grupo que parcialmente tiene algunas actividades en común las fiestas, trabajos ejidales, servicio religioso, sino que se saben parte de un programa de acción compartido, miembros de un gremio social que forma vínculos sociales de relación con base en carencias y deseos comunes. La idea de ayudarse juntos y entre todos, como una gran familia voluntariamente edificada y mantenida, lo cual supone por parte de los miembros del Colectivo una visión semejante del universo social así como del sitio que la comunidad ocupaba en él. Esta forma de identidad, a diferencia de la étnica, se asentaba en un contrato con los demás miembros del grupo y se proyectaba hacia el presente mediante el trabajo colectivo constante y la producción de beneficios indispensables para la vida diaria, pero también tenía miras al futuro con en la esperanza de conservar el gremio e incrementar sus condiciones de vida. La acción grupal concertada colectivamente, esencia del colectivo requería de la unidad, así como el objetivo de reproducir y mejorar las condiciones de existencia a nivel individual, familiar y grupal de los integrantes del colectivo, ambos ejes constitutivos del proyecto comunitario que delineaba la identidad comunitaria.

La directiva del colectivo convocaba a juntas mensuales a las que asistían todos los miembros en edad laboral, de quince años para arriba y donde entre todos se elaboraba y calendarizaba el plan de trabajo. En estas reuniones se hacía frecuentemente una revisión del trabajo realizado a través de una especie de comisión de vigilancia electa de entre los miembros del colectivo; se evaluaba en que se había avanzado y que era lo que se enconaba que retrasaba. Esto suponía que también las instancias de decisión y planificación se colectivizaban y pluralizaban al permitir la participación de todos los miembros hombres y mujeres en edad laboral en dichas reuniones a diferencia de otras formas de organización donde sólo los varones jefes de familia participaban. Las juntas eran una instancia para programar el trabajo, lo cual implicaba que el trabajo era considerado y realizado como una acción racional y deliberadamente decidido y dirigido con base en objetivos precisos: solucionar las necesidades individuales, familiares y comunitarias de manera conjunta. Por otro lado, estas reuniones mensuales fungían como mecanismos de supervisión, pero no a la manera de una conciencia

suprapersonal o supraindividual que imponía patrones normativos, sino de un espacio grupal donde se deliberaba colectivamente y en función de la situación presente y los resultados concretos obtenidos. Esta revisión traía aparejada una toma de conciencia y un análisis del trabajo, un mecanismo de autoconsciencia en el que los que revisaban eran los mismos que hacían el trabajo. Dicho rasgo podía considerarse como un instrumento de control o autocontrol interno por parte de si mismos para verificar que su “hacer” o participación en el trabajo correspondía a los objetivos que motivaron su acción. Esta es una forma de volver más eficiente y productiva su actividad laboral así como de incrementar su influencia sobre el entorno natural y social que los circundaba. Lo cual implicaba que trabajando como grupo incrementaban su capacidad de control, eficacia y cambio sobre las condiciones sociales de existencia precedentes.

Así la periodicidad de las juntas posibilitaba que no hubiera un gran desfase entre lo programado y los resultados obtenidos, pues si había algún imprevisto, al cabo de un mes se rectificaba. Por otro lado el que la directiva se renovará cada dos años era una garantía de que no se entronizaran o formaran cacicazgos en los puestos directivos un determinado grupo de gente y no se crearan núcleos de poder semejantes a la figura del patrón, también era una forma de hacer partícipes a otros de los puestos de servicio a la comunidad. La estrategia de una de socialización de las funciones, cargos y responsabilidades, que no pocas ocasiones demandaba una inversión de tiempo y esfuerzo considerable se distribuía de una forma más equitativa. La cohesión social se traducía en unidad, era uno de los factores que permitieron la vida y labores colectivas. En el transcurso de sus dos etapas, era a través de este entramado de prácticas: el trabajo colectivo, las asambleas, el plan de trabajo y mediante la instancias de la directiva y la comisión de vigilancia, que operaba el colectivo para conseguir su meta principal, ir favoreciendo a las familias y dentro de éstas particularmente a los niños, mujeres y ancianos. Dicha meta implicaba (1) Elevar la productividad no sólo para que alcanzará para todos, sino para obtener un incremento que se tradujera en mayor nivel de bienestar, (2) pero también el desiderato ético de ayudar a los suyos y a otros. Al cumplir su cometido el colectivo, se mejoró las

condiciones de vida de sus integrantes, pero en especial la de aquellos subgrupos menos favorecidos al interior del grupo y la comunidad: niños, ancianos y enfermos. (a) Los niños recuperaron la posibilidad ir a la escuela hasta los quince años si así lo deseaban, cuentan con una escuela y un promotor comunitario al que se le retribuía su servicio a la comunidad en especie con parte del producto colectivo. También mejoro en cierta medida la alimentación; (b) los ancianos, que por el deterioro físico ya no podían laborar como antes, se les dejaba trabajar en la medida de sus posibilidades o si no podían se les daba merecido descanso, pero de todos modos recibían la ración que necesitaban;¹³ a las personas enfermas se les proporcionaba el dinero necesario para ir con el médico y comprar las medicinas, dicho monto procedía del fondo común del colectivo que administraba el tesorero de la directiva, además mientras el paciente estuviera discapacitado permanecía en reposo y seguía recibiendo su parte de la producción del colectivo que le correspondía.¹⁴

Para el buen funcionamiento del colectivo se tenía una serie de reglas prácticas: (a) cumplir con los horarios de trabajo, más o menos se trabajaba de siete de la mañana a uno o dos de la tarde, con un descanso entre nueve y media o diez para beber pozol y almorzar, también había pequeños reposos intercalados en la jornada pero eran muy breves y no estaban estipulados; el jornal era más largo que en la actualidad, además hay que considerar que una vez que empezaron a trabajar las tierras del chico Zapote –alrededor de la segundo semestre de 1994- en el trayecto de la comunidad a las tierras laborables y el regreso empleaban cerca de hora y media o dos de camino. (b) Otra regla era ser puntuales y dóciles a la labor que les tocaba realizar, adicionalmente a esto (c) estaba el supervisar que no se perdiera el tiempo y todo el esfuerzo para que saliera el jornal. Por último (d), estaban las ayudas a los enfermos, si alguien se había golpeado o lastimado trabajando las heridas por machetes son

¹³ “entonces nosotros empezamos (el colectivo) con ese objetivo de ayudar a los niños a que puedan tener educación, que puedan tener mejor alimentación, y a los ancianos pues darles descanso, que no trabajaran, que nosotros los jóvenes si vamos a trabajar, y los más ancianos que tengan su ración igual pero que ya no trabajen”, entrevista con don Pedro, enero, 2005, El Zapotal, las Margarita, Chiapas.

¹⁴ “el colectivo si ayudaba mucho porque cuando uno se enferma, no trabaja pero si va saliendo el gasto de las caja que queda, va saliendo de la caja, eso es lo que si se veía bien” Entrevista con Antonio, julio, 2005, El Zapotal, las Margarita, Chiapas.

frecuentes en especial en la etapa de la limpia del maizal, se le ayudaba para su curación, se le costeaban los gastos de la visita médica y las medicinas que fueran necesarias, se le concedía reposo para que se recuperara.¹⁵ Para 1996 comienza la segunda etapa, con la incorporación de todos los miembros de la comunidad al colectivo, eran entre veinticinco y veintisiete familias que agrupaban alrededor de ciento cuarenta personas. Con el inicio de esta etapa y debido al gran número de personas, hubo una modificación en la forma de trabajar del colectivo. De la totalidad del tiempo de trabajo se concedió una pequeña porción, un quinta parte para trabajar de manera individual y familiar, así de los seis días de trabajo de la semana, cuatro días eran de labor colectiva y dos días eran para cada núcleo familiar; la tierra se volvió propiedad comunal. No obstante, las principales labores continuaron llevándose a cabo de manera colectiva, aunque al incrementarse el número de personas las dinámicas se tornaron más complejas. Así, lo que en la primera etapa se gestó y desarrolló como un proyecto de vida colectiva que involucraba a cerca de la tercera parte de los miembros de San Juan, para la segunda etapa se convirtió en una experiencia comunitaria que incidió directamente en el proceso de la identidad comunitaria mediante la incorporación a esta nueva forma de organización social comunitaria que integraba todos los miembros del colectivo constituyéndose en la comunidad completa. A la par que se modificó la forma de trabajar, se transformó la imagen que de sí mismos tenían los miembros de la comunidad al sujetar la vida cotidiana del poblado y basarla en un proyecto colectivo que involucraba a todos. Así continuó funcionando el Colectivo hasta mayo del año 2000, mes de la fundación de la comunidad del Zapotal. A excepción de dos familias, casi la totalidad de los miembros de la comunidad de San Juan que fundaron el nuevo poblado se salieron del Colectivo y éste dejó de representar una experiencia comunitaria y significativa para la nueva comunidad del Zapotal. A pesar de las ventajas y beneficios que proporcionaba el colectivo a sus miembros en lo individual y a la comunidad como gremio, hubo una serie de problemas acaecidos en la segunda etapa que fueron deteriorando su

“, quedaba además un dinero de fondo y ese dinero que quedaba en el fondo, era para las enfermedades, si alguien se enfermaba lo sacaban a Margaritas con el dinero del colectivo,” Entrevista con N. Borrallas, julio, 2005, Comitán, Chiapas.

funcionamiento y haciendo que la capacidad de éste como agente reproductor de la condiciones de vida comunitaria e individual fuera decreciendo; durante la primera etapa del colectivo, antes del 1996 cuando escasamente agrupaba diez familias las que lo integraban, no había inconvenientes, pues como menciona uno de los fundadores “si nos pudimos entender muy bien, estuvo funcionando muy bien y duro buen tiempo”.¹⁶ El entendimiento y la convivencia armónica parece que fue uno de los rasgos críticos para el buen funcionamiento de la primera etapa de esta organización social. (1) Uno de los principales problemas que han enfrentado tiene que ver con el plan de trabajo y la utilización del tiempo de las jornadas, frecuentemente el tiempo laboral en el caso de los que tenían cargos se había dedicado a otras cosas, juntas, viajes u otro tipo de deberes, lo cual vino a deteriorar la eficacia y resultados del trabajo. Si bien era cierto que el colectivo proveía la ventaja social de que algunas personas en específico se dedicaran a otro tipo de actividades que beneficiaba a la comunidad, el promotor de educación, la carpintería que hubo, catequistas, responsables de comunidad, hubo personas que abusaron de estas prerrogativas para eludir su responsabilidad en el trabajo del campo y demás tareas. Lo cual se tradujo en trabajo excesivo y desproporcionado para aquellos que únicamente se ocupaban de la bregas en el campo. (2) Aunado a esto, había dificultades en el avance del trabajo porque mientras unos trabajaban cotidianamente a cabalidad, otros, los menos ya no se esforzaban en la labor y dedicaban el tiempo a otras cosas, con el argumento de que también tenían otro tipo de responsabilidades, la representación política, recepción de gente, autoridad eludían la porción de trabajo del campo que les correspondía. Estos individuos creían que por el hecho de estar en colectivo no había necesidad de sacrificarse, que del Colectivo iba a venir. Al respecto N. Borrallas señala que hubo gente que trabajaba más que otra, y más adelante afirma “los más viejos o lo menos influyentes eran los que más trabajaban en colectivo”.¹⁷ (3) Esto ponía de manifiesto que no todas las personas que

¹⁵ Lo descrito hasta ahora del colectivo y su organización permaneció durante los dos etapas.

¹⁶ Entrevista con don Pedro, enero, 2005, El Zapotal, las Margarita, Chiapas. Otro hecho que hace pensar esto es que durante la primera etapa la totalidad de los bienes y del tiempo era colectivo, mientras que en la segunda etapa el tiempo de trabajo colectivo se redujo al ochenta por ciento, siendo el otro veinte por ciento para el trabajo familiar o individual.

¹⁷ Entrevista con N. Borrallas, julio, 2005, Comitán, Chiapas.

formaban parte de colectivo estaban conscientes de los objetivos del Colectivo, es decir, ayudarse entre todos a través del esfuerzo común. Por el contrario, estas personas participaban porque veían una forma de resolver las necesidades propias sin esforzarse mucho ni considerar a los otros, tomaban las ventajas del colectivo pero no aceptaban las responsabilidades y sacrificios correspondientes. Este punto también lo confirma N. Borrallas quien comenta que “a lo mejor faltó mucho formación”. Bajo estos tres errores subyace una constante, la pérdida o ausencia de parte de algunas personas del espíritu del colectivo, la de ayudarse para “que ni el otro ni yo tengamos mucha necesidad.”¹⁸

Identidad, comunidad y colectivo.¹⁹

(a) La comunidad como organización social se ve modificada con el operar del colectivo que trastoca la vida comunitaria y familiar de los pobladores autodefiniendo el espíritu de grupo ante el individualismo del pasado. Ello cambió la atribución categorial en las formas de adscripción de los integrantes y su relación con el medio exterior y las alteridades circundantes comunidades aledañas, pero sobre todo con los caxlanes de la cabecera municipal). Al perseguir la meta de mejorar las condiciones de vida de sus miembros y a través de su acción cotidiana en el trabajo, el colectivo fortaleció y creó nuevos vínculos internos comunitarios que les permitieron tener una relación más favorable con el entorno social y natural, en la medida en que creaban recursos sociales y naturales para satisfacer por sí mismos ciertas necesidades, que se traducían en acciones concretas de los grupos desfavorecidos.²⁰

¹⁸ Entrevista con N. Borrallas, julio, 2005, Comitán, Chiapas. Como se observa, en los tres puntos destacados había personas que se beneficiaban a sí mismas en detrimento del trabajo y beneficio grupal, anteponen sus intereses individuales a los colectivos, así mientras unos trabajan menos y se escudan para ello en la realización de otras labores, la mayoría trabajaba de más para que saliera la producción colectiva que estaba destinada para todos, el trabajo que no hacían algunos recaía en el resto.

¹⁹ Aquí se retoman, desarrollan y articulan algunos puntos esbozados en la parte anterior. En este apartado utilizamos para el análisis las ideas destacadas para la elaboración de la noción de “identidad comunitaria” en el capítulo previo.

²⁰ Recuérdese las mejoras en las condiciones de vida de niños –escuela, promotor de educación, alimentación-, enfermos –fondo del colectivo para su ayuda-, ancianos.

La comunidad, al incrementar su capacidad de respuesta y acción comunitaria frente a las circunstancias, podía asumir responsabilidades e fortalecer sus instituciones: la escuela comunitaria, el promotor de educación, la salud, tanto el promotor, la creación de un fondo comunitario para ayuda a los enfermos, acciones que antaño no le eran propias; anteriormente le correspondían al Estado y es por ello que se modificó la relación desigual que antes tenían con el sociedad municipal, estatal y nacional.

Los fundadores y algunos miembros del colectivo se percataban de que la pobreza compartida no era gratuita ni natural sino que se anclaba en un historia de explotación de la finca y los injustos intercambios, los cuales revestían también el carácter social de opresión originado en buena medida por un trato desigual con los agentes del capital principalmente representados por los caxlanes de las Margaritas y coyotes que les compraban el café (el único medio para obtener dinero) a precios muy bajos y a cambio les vendían las mercancías a precios elevados. A esto se suma la discriminación de que eran objeto. La condición de opresión residía en el intercambio desigual de los productos que ellos les vendían a los caxlanes. También las ganancias las determinaban estos últimos y no las comunidades.²¹Salazar Peralta²² describe una situación similar para el caso de ejidos en la zona Norte del estado. Durante el periodo del colectivo la comunidad de San Juan experimento mejoras materiales considerables, contaba con una carpintería -que producía las prensas o tortilladora, bateas y los muebles necesarios: sillas, mesas, puertas. Se formó dos tiendas cooperativas, una organizada por los hombres, la otra por las mujeres. El Colectivo permitió la creación y mantenimiento de una escuela comunitaria así como proporcionó el sustento del promotor de educación comunitario, es decir, se hacía cargo de su manutención y de los implementos necesarios para la enseñanza, necesidades que anteriormente solucionaba el Estado. Al centrarse en su capacidad autoprodutiva, la comunidad modifiko sus vínculos con la alteridad caxlana reduciéndolos a lo indispensable, es cierto que los nexos eran

²¹ Casi todas las relaciones que tenían con los caxlanes, no sólo la económicas, suponían asimétricas relaciones de poder donde quien resultaba más beneficiado y tenía una posición privilegiada era el caxlan.

menores, pero en cambio se volvieron mucho más selectivos y menos desiguales. Las personas que salían para realizar compras, tratos y la venta del café o para ayudar a los enfermos eran per designas por el colectivo estableciendo así una nueva la relación de la comunidad con el exterior mediada por las decisiones colectivas condensadas en las juntas y por la directiva.²³ La consideración de la pobreza como un problema social, les hizo conscientes de las profundas raíces históricas de esta. Así la identidad comunitaria era fue resultado de la comprensión de si mismos, de su “situación” y de la historia que los había conformando,²⁴ pero también fue el reconocimiento de su capacidad de acción y de respuesta frente al modo de vida de las comunidades y los acasillados. (b) Por otra parte el colectivo modifico las formas de adscripción a la comunidad al integrar los vínculos sanguíneos y otros nexos comunitarios con las relaciones sociales de empatía y de solidaridad que se generaban en las labores colectivas, el trabajo, asambleas. El colectivo creo un tipo nuevo de relación basado en los vínculos comunitarios previos, algo parecido a un extendido y artificial parentesco social, menos jerarquizado y vertical que el sanguíneo, fundado en la conciencia de condiciones de vida semejantes y la persecución, a través del trabajo en conjunto, de ciertos objetivos colectivos que favorecían a todos. La adscripción no sólo consistía en vivir y ser parte de San Juan, sino en ser miembro y participar en el proyecto colectivo, la referencia al grupo creado era constante, el individuo pertenecía a un grupo que le otorgaba un lugar social en función de las tareas realizadas y lo definía mediante su participación en las instancias de decisión y planeación colectiva derivadas de las asambleas, de los trabajos y servicios colectivos que desempeñaban. En la segunda etapa, los miembros definían su afiliación a la comunidad por la participación en el colectivo más que por otras actividades comunitarias: religión, fiestas patronales, trabajos ejidales. La pertenencia a la comunidad se determinaba más por la participación en el Colectivo que por el resto de las prácticas comunitarias. (c) Era evidente que en el colectivo se

²² Salazar Peralta, Ana María (1988), *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas*, UNAM-IIA, México.

²³ Para salir era necesario avisar al colectivo, pues eso implicaba dejar de trabajar por cierto número de jornales. La relación individual con el exterior (cabecera municipal) se redujo. El colectivo era el que mediaba en gran medida la relación de los individuos con el exterior.

privilegiaba al grupo sobre el individuo, pero lo novedoso es que dicha noción de grupo incluía a sectores tradicionalmente minusvalorados y relegados de la comunidad, los niños, mujeres, ancianos, enfermos que no tenían capacidad de decisión, además esta forma de grupo abarcaba casi la totalidad del tiempo laboral de la vida de los miembros. Este principio era compartido, aunque no asumido por todos a cabalidad como se vio en la parte de los errores, que trabajar en grupo traía más beneficios para todos que laborar de manera individual o familiar.

El proyecto colectivo constituía una forma más solidaria de ayuda para mitigar la situación de necesidad que todos padecían, esto fue una solución estructural a un problema estructural. Los fundadores tenían muy claro el siguiente principio ético, no bastaba preocuparse por sí mismo o la familia, había que ayudar a otros que estaban en su misma condición sus vecinos de comunidad, más allá de un afán de mejorar materialmente, la idea era ayudarse mutuamente a mejorar sus condiciones de vida. Antes que verse como individuos, se concebían a sí mismos como un grupo con motivaciones comunes en donde la equidad y la igualdad eran las normas de comportamiento dentro del colectivo, consecuencia de esto era el hecho de que se repartiera una ración proporcional a todos los miembros sin relegarlos por sus diferencias sociales por género, edad, estado familiar o civil. (d) Al transformarse la comunidad como forma de organización social con la entrada en operación del colectivo, surge un nuevo referente comunitario que estaba mucho más presente y tenía mucho más relevancia que otros referentes comunitarios, religión, trabajos ejidales, asambleas comunitarias, trabajos políticos, y es aquel que se asienta en las actividades comunitarias. La labor colectiva se convirtió en la manera privilegiada de vincularse y estar en la comunidad. Antes de la constitución del Colectivo se dedicaba poco tiempo del trabajo real en las actividades comunitarias. Con el colectivo la vida comunitaria ocupa casi la totalidad de la vida de los individuos y de su tiempo de trabajo neto.²⁵ La vida comunitaria se sobrepone e impone al trabajo individual y familiar. El nuevo referente comunitario era

²⁴ Aludimos a la noción de identidad elaborada a partir del planteamiento de Gadamer.

²⁵ Recuérdese que durante la segunda temporada del colectivo de los seis días laborables, cuatro eran colectivos.

la acción comunitaria suplementaria generada por la organización en que se sostenía el colectivo y las instituciones creadas por él –directiva, juntas, etc.-. Además no había que olvidar que en las reuniones de planeación, decisión y revisión colectiva de las juntas mensuales, éstas eran un espacio donde los discursos emitidos sobre el colectivo estaban cargados de significados que se articulaban formando la imagen de sí mismos como grupo, pero también eran ejercicios de identificación y cohesión social. Ahí los individuos al mirarse en los otros, se sabían y reconocían como grupo social en acción, en esos momentos se reivindicaban las motivaciones comunes, el trabajo que los agrupaba, los servicios que mutuamente prestaban al colectivo y la comunidad, es decir, podían reconocerse como comunidad en la medida en que tenían y eran conscientes de una vida colectiva, que se arraigaba y sustentaba en diversas actividades comunitarias, pero sobre todo colectivas. Dentro de éstas últimas, por ejemplo, encontramos la labor colectiva de la tierra, los hombres, al convivir de manera cotidiana como grupo, creaban vínculos sociales a través del trabajo. La convivencia comunitaria suplementaria generada por esta nueva condición era regulada por las instancias del colectivo.

El largo Caminar de la Palabra de Dios.

Un contexto más amplio: la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y don Samuel Ruiz.

Antes de adentrarse en la práctica religiosa del Zapotal y del ámbito regional del cual forma parte, es necesario hacer una breve introducción del proceso histórico (principalmente los años 60s y 70s) de la diócesis de San Cristóbal que abarca varios municipios del estado de Chiapas y del cual ha formado parte la práctica religiosa del poblado en cuestión.²⁶

En 1959 con treinta y cinco años de edad y procedente del seminario de León, Guanajuato, llegó don Samuel Ruíz García a Chiapas con la encomienda de dirigir la diócesis. Poco después, el 25 de enero de 1960 fue consagrado obispo. A su llegada descubrió la atroz realidad de un rezago estructural

y una desigualdad crónica: las comunidades rurales carecían de los más elementales servicios de salud, en las fincas la explotación era un constante y en San Cristóbal de las Casas cede de la diócesis la discriminación hacia los indígenas era una norma de convivencia.²⁷

Con el fin de dar respuesta a la precaria situación en la que se encontraban buena parte de sus feligreses, especialmente las comunidades indígenas rurales, don Samuel trajo dominicos a la diócesis y se mantuvo a distancia de los poderes económicos del estado. Asimismo a inicios de los 60s iniciaría también un proceso de formación y capacitación de catequistas comunitarios a cargo de la orden de los hermanos Maristas, además se insistió en los problemas comunitarios y la violencia familiar que acarrearba el consumo de alcohol en las comunidades.

Un suceso de carácter religioso e internacional que contribuyó a definir el plan de trabajo y los principio normativos de la diócesis fue el Concilio Vaticano II convocado por el papa Juan XXIII. Asistieron más de 2, 600 obispos, entre ellos don Samuel, y se trataron tres puntos principales: (1) el anuncio del evangelio en un mundo sin sensibilidad religiosa, (2) la búsqueda del ecumenismo y por último (3) ante los países en vías de desarrollo la Iglesia descubría lo que era y lo que tenía que ser. Aquel mensaje resonó profundamente en don Samuel, quien consideró que aquel “anuncio” tuvo el carácter prescriptivo de una norma de acción: “allí (en el concilio) se clarifica y determina la misión constitutiva de la iglesia católica: sino está en adecuada relación con el mundo estructural de la pobreza dejará de ser la iglesia de Jesucristo.”²⁸

Así frente a una diócesis de considerables dimensiones geográficas (la parroquia de Ocosingo la más extensa de la diócesis era más grande que el país centroamericano de El Salvador) hubo que idear estrategias pastorales novedosas. Parte de la respuesta fue el largo proceso de formación de

²⁶ Para elaborar este breve contextualización se recurrió al artículo “El profeta de los Indios” de Enrique Krauze que se encuentra en la revista *Letras Libres*, año *Inúmero1*, Enero de 1999.

²⁷ “En una comunidad fue informado de que todos los niños habían muerto en un santiamén por efecto de una epidemia desatendida por los servicios de salud; en las fincas algunos patrones azotaban a sus peones acasillados y les pagaban con vales en las tiendas de raya; en San Cristobal de las Casas, orgulloso bastión de los coletos, los indios bajaban de las aceras para ceder el paso a los blancos que seguían refiriéndose a ellos con asco racial.” Entrevista con don Samuel Ruíz 26-28 de septiembre de 1998, citado en “El profeta de los Indios”, *Letras Libres*, año *Inúmero1*, Enero de 1999

catequistas. Con el beneplácito y ayuda del delegado apostólico Luigi Raimondi, don Samuel estableció dos escuelas de catequistas principalmente para indígenas. Una de ellas, la Misión de Guadalupe, se fundó en San Cristóbal de las Casas en 1962, estaba orientada a varones y fue dirigida por los Hermanos Maristas.²⁹ La Primavera fue la otra escuela la cual estaba orientada a niñas y a cargo de las hermanas del Divino Pastor. Durante los años 60s se formaron y capacitaron mediante diversos cursos a más de 700 catequistas, mayoritariamente hombres.

En el año 1964 tomó otra medida para intensificar el trabajo pastoral, decidió reducir las dimensiones de la diócesis. Así la hasta entonces llamada diócesis de Chiapas y fundada en 1539 fue dividida en la diócesis de Tuxtla (Gutierrez) y la de San Cristóbal de las Casas y cuyo extensión aún abarcaba el 48% del territorio del estado, además en esas zonas se concentraban la mayor densidad de población indígena de la entidad.

Tres años después y como parte de este proceso de reorganización interna, se subdividió la diócesis en seis zonas de trabajo pastoral de acuerdo a criterios etno-lingüísticos: la zona Chol, Tzotzil, Centro, Sur, Sureste y la zona Tzeltal. En ese mismo año se intensificó la labor misional: los jesuitas en Bachajon, los dominicos en Ocosingo, los hermanos Maristas responsables de la Misión de Guadalupe posteriormente se encargarían de la zona Sureste (los Municipios de las Margaritas, parte de la Trinitaria, la Independencia y Altamirano).

A finales de los 60s un evento religioso de gran importancia a nivel Latinoamérica contribuyó a delinear la acción pastoral y la postura Teológica de la diócesis de las próximas décadas. Fue la II Conferencia Episcopal Latinoamericana que se llevo a acabo en Medellín Colombia en 1968. El objetivo, acorde con don Samuel, era “pensar el concilio desde nuestra realidad.” Es en este punto donde se define más clara lo que vendrá a ser la Teología de la Liberación. Frente a la pobreza, ciertos sectores de la Iglesia Latinoamericana recurrieron al método social de análisis genético estructural que

²⁸ .” Entrevista con don Samuel Ruíz 26-28 de septiembre de 1998, citado en “El profeta de los Indios”, *Letras Libres*, año *Inúmero1*, Enero de 1999

²⁹ Entrevista con el Hermano Jorge Carrasco, julio 2006, Comitán, Chiapas.

explicaba el subdesarrollo de los países americanos del 3er mundo como resultado del desarrollo del 1er mundo y de las oligarquías económicas locales y nacionales. Esta nueva postura teológica se nutrió de conceptos explicativos del marxismo: (1) la lucha de clases como un hecho social, (2) el capital como trabajo enajenado y actividad que recubría e implicaba explotación y (3) la ideología como falsa conciencia condicionada por interés de clase. Aunado a esto también se pretendió develar, a través de la Biblia, cual era el plan de Dios y de esa manera “activar la energía transformadora de los textos bíblicos.” Como corolario de lo anterior se buscaba una salida práctica a para que el pueblo empobrecido y oprimido obtuviera su liberación mediante métodos pacíficos y de lucha. En la II Conferencia Episcopal don Samuel se manifestó por “una evangelización contraria a la acción dominadora y la destrucción de las culturas.”

Con el fin de entender la diferencia cultural de las comunidades indígenas don Samuel se acercó a algunos antropólogos de la Universidad Iberoamericana a inicios de la década de los 70s. Durante tres años cerca de trece sacerdotes y hermanos religiosos tomaron cursos de ciencias sociales para acercarse sistemáticamente a las comunidades.

Lo anterior iba en clara consonancia con la decisión tomada en 1968 de descentralizar la acción pastoral y arraigarla más en las comunidades, el propósito era elaborar para ellas y con ellas una catequesis “liberadora”, proyecto que indirectamente había iniciado antes con las escuelas de formación de catequistas a inicios de los 60s. Acorde con lo anterior se sustituyó el catecismo del padre Ripalda por un nuevo catecismo compuesto por las fuentes de la palabra de Dios: la Biblia misma y la tradición, pero también se incorporó la propia historia de las comunidades, sus tradiciones, su cultura, la idea era cosechar las palabra de Dios en las comunidades. Producto de lo anterior fue el documento fundacional *Estamos buscando la libertad. Los Tzeltales de la selva anuncian la buena nueva*, el cual contribuyó a la conversión masiva de muchas comunidades a una forma autóctona de la Teología de la Liberación. El texto, de modesta impresión, contenía oraciones, cantos y lecturas acerca de las diversas formas de opresión. La opresión era política porque las leyes favorecían a los que poseían las riquezas

(finqueros), era cultural porque los caxlanes discriminaban las lenguas y tradiciones de las comunidades indígenas, era económica porque los intercambios de productos y monetarios eran siempre desfavorables a los indígenas. En contrapartida la comunidad aparecía como la solución, pero para ello había que fortalecerla, era una entidad por construirse, por liberarse, era un proyecto echado andar pero aún por realizar.

En la primera mitad de la siguiente década y con motivo del quinto centenario del natalicio de Fray Bartolomé de las Casas (1974) el gobierno convocó a un Congreso Indígena y pidió apoyo a la arquidiócesis de San Cristóbal. La respuesta fue contundente. Con meses de antelación seis representantes de la diócesis visitaron innumerables comunidades. El entonces enérgico movimiento catequético sustentado en las comunidades por los catequistas comunitarios posibilitó una respuesta receptiva a dicha convocatoria. Al Congreso asistieron cerca de 1,400 delegados de más de 500 comunidades del estado. Esto ayudó a las comunidades a salir de sus ámbitos locales y regionales y descubrirse en condiciones de vida similares a muchas otras regiones de la entidad. Las sesiones se llevaron a cabo en las cuatro principales lenguas del estado: Tzeltal, Tzotzil, Chol y Tojolabal y se contó con la participación de un grupo de traductores. En el Congreso se discutieron acerca de los cuatro grandes temas que estaban muy relacionados a su situación de pobreza y opresión: tierra, salud, educación y comercio. También se tomaron acuerdos respecto a estos puntos, esta labor se continuó en asambleas locales y regionales en las distintas zonas de la diócesis. A riesgo de excederse demasiado en este ejercicio de contextualización y habiendo mostrado las principales líneas de génesis que sostienen las diversas dinámicas de las zonas conviene detenerse aquí y concentrarse en el proceso regional de la Palabra de Dios.

Los inicios de la palabra de Dios en la región y el Zapotal.

“El caminar de la palabra de Dios” hace referencia a la práctica de la religión católica establecida por la diócesis de San Cristóbal de las Casas en las comunidades indígenas y mestizas, en

especial en el Zapotal, la historia de este arduo caminar por parte de los miembros del Zapotal es larga y compleja como se ilustrará.

A finales de la década de los 40s del siglo XX los habitantes de las fincas y comunidades indígenas que se encontraban en las cercanías e inmediaciones del chico Zapote, tenían un esporádico contacto con los sacerdotes y los ritos oficiales de la religión católica. Se realizaban las fiestas patronales de cada lugar y se celebraba las fiestas de “todos los Santos” y “semana Santa”, a dichas festividades no asistían sacerdotes. En las escasas ocasiones que salían a la cabecera municipal –por lo general una vez al año para adquirir los preparativos y objetos necesarios para la festividad de todos los santos- la gente aprovechaba para recibir sacramentos, las parejas recién formadas que tenían un hijo iban a bautizar al niño con el párroco a la cabecera municipal.

Entrada la década de los 50s llegó un sacerdote a la parroquia de las Margaritas. El párroco, José Ruiz Flores³⁰ trabajó por varias décadas en esa parroquia y cada año llegaba a celebrar ceremonias e impartir sacramentos en las comunidades de la cañada de la Soledad. Las comunidades católicas se organizaban para la llegada del sacerdote, designaban un poblado que sería la sede de la visita y ahí acudían las personas de las comunidades, poblados y ranchos aledaños. En dichas comunidades elegidas el padre José oficiaba misa e impartía múltiples sacramentos a los feligreses asistentes: bautizos, primeras comuniones, matrimonios, confesiones. Después daba una pequeña plática en torno a la celebración, su significación y los compromisos que adquirirían y partía a otra de las comunidades designadas sedes para las visitas. Aproximadamente un año después repetía las visitas, las cuales eran muy breves³¹ y tumultuosas pues era la única oportunidad de la gente para recibir sacramentos. El padre era el único que se ocupaba del servicio religioso de una vasta zona: las Margaritas, los poblados de la planada de las Margaritas y las comunidades del interior del municipio. Así trabajó por más de una década, hasta que en 1965 el párroco buscó una persona que le ayudara con el trabajo pastoral y el

³⁰ Entrevista con don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. N. Borrás dice que el párroco se llamaba José Conrado, pero se refieren a la misma persona.

servicio religioso en las comunidades. El designado fue don Hernán Jiménez, quien conocía al padre José desde años atrás, éste era un pequeño propietario dueño del rancho San Pedro en el que trabajaban algunos acasillados y que estaba próximo al actual poblado de Flor de Río por la brecha de terracería que va al ejido el Edén. El párroco obtuvo una autorización para que don Hernán predicara, le otorgo el cargo de promotor bíblico³² y fungió como el representante de la parroquia en las comunidades. Don José,³³ uno de los catequistas más experimentados de la región y el hombre más viejo del Zapotal, él narra que fue don Hernán el que les habló con más cercanía de la palabra de Dios, se la dio en sus manos y les comento que era necesario comprar la Biblia. Don Hernán inició su servicio religioso con la gente de las comunidades y poblados circunvecinos, entre los cuales estaba la finca el Chico Zapote. N. Borrallas³⁴ precisa que algunas de las primeras personas con las que empezó a trabajar el promotor bíblico fue gente que después fundaría la comunidad de san Juan y posteriormente algunos –como don José- formarían el Zapotal, versión corroborada por el testimonio del catequista más viejo de la comunidad. Don José en ese tiempo de 1965 a 1970 vivía en Santa Isabel, poblado muy próximo al Chico Zapote, cuenta que, junto con otros, andaba acompañando al promotor bíblico. Don Hernán los invitaba para ir a visitar otras comunidades, aunque aún no eran catequistas, porque según dice “ni siquiera sabíamos leer también”.³⁵

A pesar de la cercanía geográfica, no hay indicios de que ninguna de las personas acasilladas en el Chico Zapote fuera parte del grupo que acompañaba al promotor bíblico debió a las condiciones de sujeción y control bajo las que los tenía el patrón, que naturalmente los limitaba. Después alrededor del 70 Don Hernán nombró catequistas comunitarios a aquellos que lo acompañaban, ellos representaban a las comunidades en asuntos religiosos y a la Palabra de Dios. Don José tomó el cargo de presidente de la ermita de Santa Isabel por lo que el promotor bíblico le regalo una Biblia.

³¹ “El entraba por sacramentos cada año, cuando podía, entraba a las comunidades a hacer bautizos, matrimonios y confesiones, y ahora si que era visita relampago.” Entrevista con N. Borrallas, julio 2005, Comitán, Chiapas.

³² Entrevistas con N. Borrallas, julio 2005, Comitán, Chiapas y con don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

³³ Entrevista con don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

³⁴ Entrevista con N. Borrallas, julio 2005, Comitán, Chiapas.

Como parte del trabajo de la palabra de Dios, las comunidades –sobre todo los catequistas- se visitaban entre sí para animarse unos a otros y promover su trabajo. Según comenta Don José, fue don Hernán quien pensó en crear zonas pastorales de trabajo pues las comunidades se visitaban entre sí sin un orden determinado. Del conjunto de poblados que participaban en la palabra de Dios y con base en los criterios de cercanía geográfica y los vínculos sociales existentes entre los poblados se les fue formando varios grupos de comunidades a los que denomino zonas.³⁶ Las comunidades que conformaban una zona pastoral se visitaban periódicamente entre sí, cambiando de sede en cada reunión y a estos encuentros, en los que grupalmente se leía y reflexionaba la Biblia, se les llamo reuniones de zona y se realizaban cada mes y medio aproximadamente. Don José comenta, “esta distribución y organización de las comunidades ayudo mucho a fortalecer el caminar de la palabra de Dios.” En el chico Zapote debido a la reclusión por parte del patrón a la que estaban sujetos, los acasillados, no podían participar ni activa ni constantemente en estas actividades, aunque si sabían de su existencia. Con la entrada del último patrón, Augusto Altusser (1979) las condiciones de sujeción se acrecentaron, Bernardo comenta: “cuando había que salir por alguna tarea religiosa o alguna reunión de zona, el Patrón no nos daba permiso.³⁷ En este sentido la dificultad del trabajo del servicio religioso en el Chico Zapote, se ilustra con lo que comenta N. Borrás, a finales de los 70s, los agentes pastorales de la Misión de Guadalupe dirigida por los Hermanos Maristas no entraban a las fincas, sólo a los ejidos que no eran tan numeroso en aquel tiempo.³⁸

Aunado al proceso pastoral del promotor bíblico Don Hernán, en 1973 los Hermanos Maristas, Carlos Martínez y Jorge Carrasco y su grupo de trabajo, hicieron una serie de vistas iniciales y de reconocimiento a varias de las comunidades del interior del municipio, por ejemplo Jerusalem, (nuevo)

³⁵ Entrevista con don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

³⁶ La organización del trabajo religioso por zonas aún se conserva. Dentro de esa gran región que atiende la Misión de Guadalupe hay varias zonas pastorales: la Pinada, la Alta Jerusalem, la Legión de María, la Guerrero, la Juárez, la Río Blanco, la zona Caliente, el sector Río Azul

³⁷ “Maltrataba a los trabajadores, porque no le podían faltar un día de trabajo, cuando había que salir por la religión, no les dejaba salir” Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

³⁸ Algunos de los ejidos que se visitaban eran: el Momón (fundado por los antiguos peones de la finca de Absolón Castellanos), el Edén, Guerrero, la Conquista, Cruz del Rosario, san Carlos, Guadalupe el Tepeyac.

Huixtán, Poza Rica, Guadalupe el Tepeyac y Amparo Aguatinta.³⁹ Esta orden religiosa venía trabajando desde 1962 en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, ellos eran los encargados de la Escuela de catequesis que daba cursos –de seis meses en un principio- a los futuros catequistas de las variadas regiones pastorales.⁴⁰

En 1970, a raíz de un curso de antropología que impartió el Dr. Ruiz González a los agentes de pastoral de toda la diócesis, los Hermanos Maristas pensaron cambiar de zona de trabajo y ocuparse de alguna de las regiones menos atendidas de la diócesis. Durante la década previa y paralelo a su trabajo de formación catequética, habían visitado y animado la zona Tzeltal, que concentraba un buen número de agentes pastorales.⁴¹ Para 1972 aún desde de San Cristóbal de las Casas como residencia y cede de la escuela de catequesis, decidieron hacerse cargo de la zona tojolabal, que en aquel entonces abarcaba las antiguas comunidades ubicadas en la carretera que va de Comitán a Altamirano y los poblados de la planada de las Margaritas. En las visitas iniciales a las comunidades aledañas a la cabecera municipal que se encuentran en la planada de las Margaritas, los Hermanos Maristas se fueron dando cuenta que hacia el interior, por la cañada de la Soledad hacia la selva, había muchas comunidades que no recibían atención pastoral. Para 1973 empezaron a entrar a las comunidades de la cañada, sobre todo las que estaban muy adentro por el área donde inicia la vegetación selvática. Jorge Carrasco comenta, “visitamos la selva, precisamente por la zona que va desde Jerusalem, (nuevo) Huixtán, Poza Rica hasta Guadalupe el Tepeyac y regresamos por Amparo Aguatinta, entramos caminando pero salimos en avioneta”.⁴² Para ese mismo año los Hermanos Maristas iniciaron los cursos de catequistas de tres meses todavía en San Cristóbal de las Casas. A dichos cursos ya asistieron hermanos de la montaña de las Margaritas, miembros de las comunidades que ya habían visitado, prácticamente estos serían los

³⁹ ““por la desde Jerusalem, (nuevo) Huixtán, Poza Rica, hasta Guadalupe el Tepeyac y regresamos por Amparo Aguatinta, salimos en avioneta. Entramos caminando pero salimos en avioneta de Amparo Aguatinta”.Entrevista con el Hermano Marista Jorge Carrasco, julio 2005, Comitán, Chiapas.

⁴⁰ Los catequistas procedentes de los diversos municipios que abarca la diócesis permanecían varios meses en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, hospedados en casa que facilitaba la diócesis.

⁴¹ Entrevista con el Hermano Marista Jorge Carrasco, julio 2005, Comitán, Chiapas. Jorge Carrasco comentó que al curso con el Dr. Ruiz, en aquel entonces rector de la Universidad Iberoamericana, asistieron alrededor de 60 agentes pastorales.

⁴² Entrevista con el Hermano Marista Jorge Carrasco, julio 2005, Comitán, Chiapas.

futuros catequistas entre los cuales se había promovido la formación catequética basada en los Evangelios y algunos textos de del antiguo testamento como *el Exodo*. Después de que terminó el primer curso, el hermano Carlos Martínez Lavin les hizo la petición a los asistentes de la montaña de las Margaritas de no separarse, que como ellos tardarían mucho en visitarlos nuevamente por la lejanía geográfica y la falta de personal, sería conveniente que se visitaran y acompañara unos a otros para animarse mutuamente. Este hecho contribuyó a la consolidación y fortalecimientos de las zonas pastorales en el municipio y como señala el hermano Jorge Carrasco “lo que estaba pedido de desplazarse los catequistas de varias comunidades en una misma comunidad, resulto que no iban sólo los catequistas sino que iban acompañados de la gente” de este modo empezaron las reuniones de zona.⁴³

La apropiación de la palabra: hacia una iglesia de las comunidades.

No obstante que los cursos representaban un avance hacia una pastoral propia de las comunidades, indígena y campesina, el seguimiento que los agentes pastorales podían dar a los catequistas comunitarios de la montaña de las Margaritas era escaso y discontinuo, según comenta un de los agentes “la zona era extensísima, la comunicación era nula en cuanto a caminos, medios de comunicación no había, y la poca gente que en ese momento laboraba en la misión de Guadalupe”.⁴⁴

Para 1975, la diócesis encabezada por el señor obispo Samuel Ruiz toma la opción preferencial por los pobres en todas las parroquias y misiones a su cargo, con lo cual iniciaba una nueva línea de trabajo pastoral que marcaría los últimos años de la década de los 70s y buena parte de la década de los 80s abocándose sobre todo a la concientización social de las condiciones de vida de las comunidades y al análisis de su realidad sociohistórica con miras a modificarla. El *Exodo*, la historia de Moisés y los

⁴³ Entrevista con el Hermano Marista Jorge Carraso, julio 2005, Comitán, Chiapas. Las reuniones de zona se realizaban periódicamente cada mes y medio o dos meses. En la actualidad esta forma de organización del trabajo se mantiene, aunque las zonas sufrido algunos cambios: se han hecho más pequeñas y por tanto hay más zonas, pues al principio era muy extensas y se han incorporado nuevos poblados

⁴⁴ Entrevista N. Borrallas, julio 2005, Comitán, Chiapas. Esa era la situación de finales de los 70s.

textos de los profetas Isaías y Jeremías fueron los textos de la Biblia que más utilizaron los pastorales para guiar la reflexión y propiciar que la gente de las comunidades se organizara para hacerse cargo de su situación.

Las personas acasilladas en el chico Zapote que después formarían san Juan participaron parcialmente de estos procesos a causa de las restricciones que les imponía el patrón; en términos generales si estaban enterados de lo que acontecía en los alrededores. Además los actuales catequistas del Zapotal, que fueron y son dos pilares en el caminar de la palabra de Dios en su zona pastoral y en San Juan en el tiempo que ahí vivieron, también estuvieron involucrados en la serie de cambios de la década de los 70s. Don José comenta que él fue uno de los que trabajo de cerca y fue nombrado catequista por el promotor bíblico don Hernán. Por su parte Don Pedro comenta que el inició su participación en la palabra de Dios entre 1973-1974. No obstante a ninguno de los dos les tocó asistir a los cursos de catequistas de tres meses que impartían los Hermanos Maristas, pues esos cursos se promovieron en las comunidades que se encuentran más adentradas en la selva y geográficamente están relativamente más lejanas. Aunque señalan además que, si recibieron algunos cursillos de parte de los pastorales y reconocen que también se han ido ayudando solos. La laborar de concientización social acerca de las condiciones de vida de las comunidades generada por la diócesis y los catequistas comunitarios tuvieron una fuerte influencia en dos hechos fundamentales para la constitución y consolidación de la comunidad de San Juan: (1) fue dicha reflexión les hizo no sólo percatarse de la explotación y la coerción a la que estaban sujetos sino además tomar la decisión de salirse de aquella situación de padecimiento;⁴⁵ y (2) estas ideas fueron también uno de los catalizadores intelectuales para la posterior fundación del Colectivo, recuérdese que en la fundación de este proceso intracomunitario

⁴⁵ Al respecto es interesante subrayar el testimonio de Bernardo, quien fue acasillado y es actual habitante del Zapotal. “pero cuando viene la palabra de Dios la atendimos, es una luz que nos iluminó para ser libres, iluminó el camino para buscar la libertad”. Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

estuvieron, entre otros, uno de los catequistas del Zapotal y, como señala N. Borrallas, “esta experiencia estuvo fundada en la experiencia de la primera comunidad cristiana.”⁴⁶

Antes de proseguir se hacen algunas reflexiones sobre la primera etapa de la palabra de Dios en los 50s antes del promotor bíblico y de la formación de los catequistas comunitarios, periodo que corresponde a las visitas anuales del párroco. En dichas reflexiones, señaladas por uno de los catequistas, apuntan el inicio del proceso de apropiación de la palabra de Dios por parte de las comunidades y sus catequistas: (a) Si bien la gente asistía asiduamente a las comunidades centro a ver al padre y recibir los sacramentos, no entendían bien cual era la misión del sacerdote, ni el propósito de la predica; el padre apenas les explicaba con una escueta charla el significado de la ceremonia y los sacramentos pues su visita era breve, tenía que continuar su gira ya programada, “venían sacerdotes, pero nada más nos visitaban no se entendía mucho de cual era su misión”.⁴⁷ (b) Los fieles si acudían a recibir los sacramentos al poblado designado para la visitaba del párroco, pero no se les explicaba el sentido ni el motivo del sacramento, era como si estuvieran cumpliendo un requisito, pero sin saber cual era la finalidad, “ahí acudían los que tenían bautizo, pues hasta ahí, nada más iban a bautizarse, pero saber para que, no había como un compromiso”.⁴⁸ Según se comenta, los sacramentos se recibían porque eran importantes, así se venía haciendo, era la forma de ser y reafirmarse como católico, pero no sabían cuál era su significado, ni a que se comprometían y que consecuencias acarrearía, esto excedía las posibilidades de los miembros de las comunidades quienes, sin la asesoría y acompañamiento requerido, no podían saber el deber de un devoto. Era una participación enajenada donde a los partícipes no les quedaba claro el motivo de la actividad. (c) Había una distancia entre el sacerdote como figura externa por ser caxlan, que merecía respeto por su servicio y sabiduría y la comunidad ignorante y deseosa de recibir sacramentos, aquí nuevamente se dibuja la oposición exterior-interior, sólo que la alteridad sería el párroco y no el finquero, las diferencias culturales y las

⁴⁶ Entrevista con N. Borrallas, julio 2005, Comitán, Chiapas.

⁴⁷ Entrevista don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁴⁸ Entrevista don Pedro, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

implícitas relaciones de poder generaban una barrera difícil de traspasar. Así, al “sacerdote como que se le tenía un temor, como que daba pena, no había que hablarle o sea preguntarle, que él diga nada más”.⁴⁹

En un principio la profesión de la religión realizada prácticamente en esporádicas ceremonias era una actividad social que estaba dirigida y regulada por un agente exterior, el sacerdote, que definía la fecha y los lugares de los encuentros, no era una actividad que, a pesar de realizara prioritariamente ellos –los fieles-, les perteneciera. El uso del discurso y la voz eran propiedad del párroco, era él quien detentaba el derecho a la palabra y a quien se le atribuía un sitio especial y superior, se le guardaba un temeroso respeto que manifestaba una relación de desigualdad, por ser él poseedor del saber y el resto participaba de ese saber. Los feligreses estaban casi desprovistos de la capacidad de acción y del derecho al discurso. Al respecto don Pedro comenta, “más bien antes la usaban (la Biblia) sólo los sacerdotes, ellos eran los que predicaban, pero nosotros nunca habíamos usado la Biblia”.⁵⁰ Para el padre era claro cual era el motivo y la necesidad de la práctica religiosa, para los feligreses era una acción enajenada, para quienes los propósitos de dicha actividad no estaban explicitados ni resultaban claros. Si bien es cierto que en la iglesia había y hay relaciones inequitativas y jerarquizadas entre los feligreses y la orden sacerdotal. En el caso de los habitantes de las comunidades este fenómeno de carácter institucional de la iglesia católica está atravesado también por la relación exterior (caxlan) – interior (comunidad) y por el enfrentamiento de modos de vida diferentes. Las relaciones sociales existentes entre el sacerdote y los fieles, tanto en las ceremonias como fuera de ellas, eran de subordinación y diferenciación, marcadas por una jerarquía excluyente en la que el padre ocupa el cargo de más poder y los feligreses el polo opuesto. Era el sacerdote quien determinaba el ritmo y la pausa, era quien leía la Biblia, predicaba el sermón y tenía el papel activo, controlaba la manera en que se realizaba el servicio mientras que los feligreses eran sobre todo pasivos observadores que hablaban o participaban cuando se les demanda que así lo hicieran. Es interesante notar la semejanza que hay entre

⁴⁹ Entrevista don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

las relaciones inequitativas entre el padre y los feligreses y las del patrón y los acasillados, ambas pueden tipificarse como relaciones interior–exterior, sólo que la alteridad es distinta no sólo por la distancia entre ellos sino también por la mediación del poder. El uso y lectura de la Biblia eran un privilegio exclusivo de los sacerdotes. Así lo comentan los catequistas, la palabra de Dios no era todavía de ellos. El acceso a la Biblia y su mensaje para los catequistas, a su lectura e interpretación gracias a los cursos de catequesis, será un paso fundamental para la consolidación de un proceso pastoral interno propio de las comunidades.

Entre principios y mediados de los años 70s, con los primeros cursos de catequesis para las comunidades de la montaña de las Margaritas y el trabajo del promotor bíblico Don Hernán, inicio un paulatino proceso de apropiación del servicio religioso por parte de las comunidades. Los catequistas tomaron conciencia de que eran capaces de guiar y realizar el culto de la palabra de Dios que hasta antes había sido presidido por gente externa, sacerdotes caxlanes. Se dieron cuenta de que tenían una capacidad de acción-agencia negada y velada por otros que les posibilitaba hacerse cargo de sí mismos de manera responsable. Como comenta don Pedro, “se fue entendiendo que la Palabra de Dios también la debíamos de tener nosotros, o sea usarla, más bien antes la usaban sólo los sacerdotes, ellos eran los que predicaban, pero nosotros nunca habíamos usado la Biblia, pero desde ese entonces comenzamos a conocer que era necesario que nosotros leyéramos, que nosotros aprendiéramos la palabra de Dios y así nos fuimos encaminando para ir animando a otros”.⁵¹

La formación de catequistas comunitarios permitió que el servicio religioso se fuera encarnando poco a poco como una práctica propia de las comunidades en la medida que los propios miembros de la comunidad eran quiénes la organizaban. Esta práctica tomó carácter comunitario y dejó de ser percibida como una actividad social parcialmente ajena y dirigida por agentes externos como ocurría en décadas anteriores. A nivel de la diócesis, este “caminar propio” bajo la idea de la formación de pastores autóctonos, tuvo como piedra de base la decisión del señor Obispo Samuel Ruiz de hacer

⁵⁰ Entrevista don Pedro, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

partícipe a los pueblos del crecimiento y propagación del Evangelio. Don Pedro rememora que fue el Obispo quien encomió a los agentes pastorales de todas las zonas pastorales de la diócesis para que animaran y fomentaran la formación de pastores entre los indígenas de las diversas etnias: Tzeltal, Tzotzil, Tojolabal, Chol y campesinos, los que, una vez preparados, trabajarían directamente en sus comunidades de origen y residencia; aunado a esto estaba el hecho de que, tanto el personal de la diócesis en general, como de la Misión de Guadalupe para la zona de la Margaritas, eran insuficientes para atender las comunidades. El propósito de lo anterior fue hacer a las comunidades partícipes activos de su práctica religiosa, la idea de Don Samuel era irlos incorporando cada vez más de manera que se asumieran como los sujetos históricos responsables del curso de dicho proceso. Las comunidades también llevarían el caminar de la palabra de Dios. La idea era caminar hacia una iglesia indígena y campesina que tuviera sus propios pastores y catequistas y se coordinaran con la diócesis, pero sin ser dirigidos o controlados por agentes externos.

La condición para una verdadera iglesia autóctona era seguir un camino propio. Los agentes pastorales, en un principio capacitaron y formaron a determinados representantes de las comunidades y posteriormente pasaron a una función de animación más que de dirección. Ello implicó flexibilizar y adecuar la tradicional y rígida estructura jerárquica de la iglesia católica, acortando las diferencias de estatus y funciones entre laicos y la orden sacerdotal.⁵² Además supuso el respeto y reconocimiento de la diferencia cultural de las comunidades y sus integrantes, la valoración de un modo de vida y organización distinta en el que la mayoría de los catequistas comunitarios estaban casados y eran jefes de familia. Desde la óptica de los catequistas y en oposición a lo ocurrido con los religiosos y su labor en el servicio religioso, no era incompatible con su vida familiar y comunitaria, eran pastores de su pueblo porque vivían ahí y conocían las dinámicas internas del grupo y no porque formaran un gremio apartado con normas de vida propias y tampoco por formar una institución apartada de las sociedades

⁵¹ Entrevista don Pedro, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

de sus fieles como era y es el caso de los sacerdotes de la Iglesia Católica. Mas allá del respeto a la diferencia cultural que supuso la formación de catequistas comunitarios, hubo, de parte de la diócesis, un cambio en la manera de relacionarse y de concebir a los miembros de las comunidades; estos eran sujetos capaces de tomar decisiones por sí mismos y de ser responsables a cabalidad de su propia vida. A diferencia de las relaciones con otros agentes del exterior caxlanes⁵³ marcadas por la inequidad y la minusvaloración de las personas de la comunidad, los agentes pastorales que trabajaban en esa zona de la montaña de las Margaritas, los Hermanos Maristas de la Misión de Guadalupe en una tendencia con toda la diócesis, procuraban respetar la vida y cultura de las comunidades así como fomentar un trato de equidad y horizontal. Hubo una excepción respecto a una práctica social bastante frecuente que conviene señalar, era el caso del aguardiente de caña. Los pastorales insistieron constantemente en la erradicación de la costumbre de ingerir aguardiente en las comunidades,⁵⁴ sobre todo en el caso de los hombres. N. Borrallas subraya el uso frecuente de la bebida alcoholizante que antes había en las comunidades en cualquier tipo de evento festivo: una celebración familiar o comunitaria, “para pedir una muchacha, en la fiesta de la comunidad, en la fiesta patronal o por lo que fuera”.⁵⁵ El rechazo de la Iglesia al aguardiente obedecía a que la ingesta de tal bebida traía consigo situaciones problemáticas: violencia familiar, el hombre golpeaba a las mujeres, además de rencillas y peleas entre los varones alcoholizados, heridos y lesionados a causa de reyertas, despilfarro de dinero entre otras.

Aparejado con la toma de las riendas del servicio religioso, hubo un cambio sustancial en la manera en que ciertos miembros del grupo concebían a la comunidad, se modificó la imagen que de sí misma tenía la comunidad. Este paulatino autoreconocimiento pasó por el hecho de asumir que algunos de sus miembros eran capaces sin abandonar la comunidad y dejar de ser quienes eran de hacer actividades en este caso religiosas que antes sólo desempeñaban agentes externos. Se dieron cuenta,

⁵² Este proceso de la Palabra de Dios fue porque el Obispo se abrió a decir que los pueblos también deben de ayudar a que la Palabra de Dios crezca, *que no solamente sea muy jerárquica, sino más bien que sea más abierta a que haya laicos*. Entrevista don Pedro, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. (El subrayado es mío).

⁵³ finqueros, coyotes o compradores de café, los propietarios de las tiendas de mercancías en las cabeceras municipales.

⁵⁴ Entrevista N. Borrallas, julio 2005, Comitán, Chiapas.

principalmente los catequistas, que tenía el derecho a participar en espacios sociales como la iglesia en los que antes tenían un papel inactivo y tomar en sus manos funciones que previamente consideraban inaccesibles⁵⁶ como la predica del Evangelio, lectura y reflexión de la Biblia, coordinación del servicio religioso, oración, entre otras.⁵⁷ Lo cual supuso una revaloración de sí mismos, de sus capacidades individuales y grupales, la palabra de Dios y su apropiación significó una fuente de reflexión permanente sobre sí mismos como grupo así como su historia reciente. No obstante que este proceso no fue fácil y hubieron de transcurrir varios de años de trabajo.

A pesar de que a mediados y finales de la década de los 70s ya había persona formadas para el servicio de la palabra de Dios trabajando en las comunidades, éstas tardaron en valorar este esfuerzo y fue lento el proceso de liberarse de los mecanismos de sujeción que suponían un trato desigual. En este sentido Don Pedro comenta, “seguía la idea todavía de que solamente el sacerdote podía hacer su trabajo, de que él visitará, que a él si le creían..”, “no muy aceptaban el que fuéramos los de las comunidades los que fueran a evangelizar”.⁵⁸ Pero poco a poco y mediante el trabajo continuo se fue perdiendo esta percepción y fueron creyendo las comunidades en la labor de sus catequistas; la gente de los poblados se fue dando cuenta de que algunos de sus miembros eran capaces de officiar y coordinar un servicio religioso y ellos de creerle, ayudarle y animarlo en tal labor. La profesión de la religión católica en aquella región de la Margaritas se tornó en un proceso intra y supracomunitario del que se apropiaron muchas comunidades entre ellas don Juan y posteriormente el Zapotal. Por parte de los pobladores de San Juan dicha dinámica supuso ejercicios constantes de reidentificación en los frecuentes servicios semanales y mensuales, “las reuniones de zona”, que robustecieron una identidad grupal comunitaria. De manera similar a su salida de la finca el Chico Zapote y a su constitución en

⁵⁵ Entrevista N. Borrallas, julio 2005, Comitán, Chiapas.

⁵⁶ Es interesante destacar que un proceso similar ocurre décadas después con los proyectos de salud y educación en el municipio autónomo.

⁵⁷ Y entonces (último lustro de la década de los 70s) ya es cuando empezamos a ver que nosotros tenemos también derecho a participar en todos los diversos trabajos y acciones (de la palabra de Dios) que tenemos que hacer. Entrevista don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁵⁸ Entrevista don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

poblado, los integrantes de San Juan se comprendieron a sí mismos como grupo en la asistencia y organización del servicio religioso, no sólo quedaron resaltadas las relaciones sociales de afinidad y solidaridad y se estrecharon los lazos de parentesco, sino además descubrieron que su organización social como grupo los proveía de una capacidad de acción compleja que incluso les permitía hacerse cargo de necesidades tan arduas e inaccesibles para ellos como las religiosas. Su condición de grupo cohesionado con intereses comunes les posibilitaba tomar conciencia, modificar y apropiarse del espacio social que ocupaban en el municipio. Eran y podían ser más que un grupo de personas que dependían de su vínculo con el exterior a través de los caxlanes, sacerdotes y agentes pastorales para llevar a buen término las actividades relevantes para ellos: la religión.⁵⁹ Lo que se cimbraba era la manera de relacionarse con esa alteridad y con la imagen que de sí mismos tenían como grupo.

Este cambio de disposición respecto a sí mismos como comunidad tenía como piedra de toque una valoración distinta del grupo, atrás habían quedado las etiquetas de ignorantes e incapaces que los finqueros, caxlanes les habían atribuido y que ellos, en cierta medida habían interiorizado. Se descubrían con las riendas de su vida en la mano y con la posibilidad de tomar parte en ámbitos tan importantes de su existencia como la profesión de la religión y la práctica del culto. Como señala Don Pedro en un testimonio, “ya no solamente pensamos que de arriba viene todo y nosotros no sabemos hacer nada, sino que si podemos hacer algo y podemos hacer nuestros servicios iguales, sí, pero ha costado.”⁶⁰

Poco antes de 1985 la práctica del servicio religioso en San Juan y los poblados católicos de la zona aledaña ya tenía un carácter propio y comunitario acorde con las condiciones de vida de la región.⁶¹ Fue la consolidación de la iglesia católica indígena y campesina en las comunidades que, como señalan Don Pedro y N. Borrallas, se respetaban las costumbres, las formas de organización

⁵⁹ Como previamente se ha señalado las relaciones de dependencia implica una dinámica de subordinación que concretamente se manifestaba en un trato inequitativo entre los miembros de la comunidad y los agentes de afuera (sacerdotes, agentes de pastoral)

⁶⁰ Entrevista don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

propias como las asambleas y la lengua que hablaran los feligreses, según fuera el caso y la región de la diócesis.⁶² De parte de la comunidad, se pretendía que la diferencia biológica del color de la piel y la cultura no supusiera un trato desigual o asimétrico, como ocurría con los vínculos entablados con otras alteridades procedentes de afuera como con los patronos, los compradores de café, los dueños de las abarroteras en la cabecera municipal. El diácono resalta que los catequistas comunitarios se dieron cuenta que el mensaje de la palabra de Dios era para todos sin excepción, que no era propiedad exclusiva de los habitantes de la cabecera municipal o los sacerdotes, pero traía un mensaje particular para la “gente más pobre, más excluida”: y que estas merecían un trato digno y respetuoso⁶³ no sólo entre sí como de parte de las personas de fuera de la comunidad. Las relaciones de poder bajo las cuales se encontraban sujetos y dominados tenían que cambiar, como sostiene el diácono, “o sea que ni uno manda, ni el otro sea mandado, sino que todos somos hijos (de Dios)”. La relación de la comunidad y sus catequistas y los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe evolucionó de una etapa inicial de guía y formación a una de coordinación y acompañamiento cercano.

Desde principios y hasta mediados de la década de los 80s, en la diócesis de San Cristóbal de las Casas como parte del fortalecimiento de la iglesia autóctona del y para el pobre, debido a la gran necesidad de sacramentos en las comunidades se inició un proceso de formación y ordenación de diáconos.⁶⁴ Esto inició en la zona Tzeltal de la diócesis, prosiguió en los Altos de Chiapas y un poco después la línea de trabajo diaconal llegó a la Misión de Guadalupe y sus agentes pastorales encargados de la pastoral en el interior del municipio de las Margaritas. No obstante el trabajo con diáconos en esa zona se retomaría con seriedad con bastante posteridad, una vez iniciada la década de los 90s. Para

⁶¹ “Como en el 80 o el 85, ya creíamos en la palabra de Dios pues a diferencia de como nos la explican los de afuera”, Entrevista don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁶² En otras zonas pastorales los servicios religiosos son en las lenguas que se hablen. Así por ejemplo en las comunidades de la cañada del Jatate, en Ocosingo, son en Tzeltal; los de las comunidades de Chiapas y Tabasco cerca de la planada de las Margaritas son en Tojolabal.

⁶³ “entendemos que (la palabra de Dios) es para todos y que especialmente la gente más pobre, más excluida y entonces ya se empieza a hablar de que también debemos darnos a respetar y respetarnos” Entrevista don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

década de los 80s sólo se nombró a un diácono en una de las comunidades de la selva en las Margaritas, cerca de la región fronteriza; posteriormente el diácono dejaría el cargo y la religión católica a causa de problemas familiares. No sería sino hasta 1995 después de un prolongado proceso formativo que, en el poblado de la Realidad Trinidad, el señor Obispo Samuel Ruiz ordenaría a cerca de una docena de diáconos para la montaña de las Margaritas. Uno de los matrimonios que recibieron el diaconado en aquella fecha procedía de la comunidad de San Juan y, posteriormente en mayo del 2000, sería una de las familias fundadoras de “el Zapotal”.

La palabra de Dios y la comunidad.

El caminar de la palabra de Dios ha ido reformando paulatinamente la identidad grupal así como la convivencia comunitaria entre los habitantes de San Juan y, posteriormente el Zapotal. Como lo atestiguan el diácono y los catequistas, esto se ha manifestado en una serie de cambios concretos que han significado transformaciones en la manera en que los miembros del grupo se relacionan entre sí. (1) El servicio religioso como espacio social ofreció y ofrece un sitio a la mujer y estimulo su participación activa en el desarrollo del culto, lo cual trajo consigo una revaloración de la importancia de las tareas desempeñadas por las mujeres tanto en el ámbito doméstico como en el comunitario. El papel de la mujer se dignifico y se colocó al lado del hombre en términos de ser su acompañante y gozar de los mismos derechos y no en su anterior condición que la reducía a un estatus inferior.⁶⁵

El caso del modelo de incorporación de la mujer en el servicio religioso serviría como a ejemplo a seguir en otros espacios comunitarios, las asambleas comunitarias, la escuela en los cuales

⁶⁴ El cargo de diácono se le otorgaba a una persona que previamente había sido catequistas, que estaba casada. El diaconado era de ambos, del marido y la mujer y con tal investidura podían administrar los sacramentos de bautismo, matrimonio y bendecir.

⁶⁵ “(la palabra de Dios) eso ha hecho aparte de que se entendiera de que la mujer tiene un papel también en la vida, ayuda a que entendamos que la mujer vale igual que un hombre y que no hay diferencias y que no une. Bueno por ejemplo, cuando nos reunimos para escuchar la palabra de Dios, nos reunimos todos, hombres, mujeres y niños” Entrevista don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

posteriormente se le reconocería a la mujer un lugar propio, que les dio acceso a las diversas instancias en la toma de decisiones comunitarias.⁶⁶

Así mismo la ermita, como espacio social donde se realiza el servicio religioso, ha dado lugar a la inclusión de otros grupos que tradicionalmente eran relegados como los jóvenes, los niños, con lo cual se han pluralizado poco a poco las instancias de decisión comunitaria como las asambleas volviéndose más colegiadas, con lo cual no se omite que, como en todo grupo, no haya mecanismos de poder y control. (2) Por otro lado, la palabra de Dios ha contribuido a la cohesión familiar en la medida que ha propiciado el dialogo entre la familia como estructura para tratar las discrepancias, los desacuerdos y la reconciliación y la tolerancia como un espacio donde existan las diferencias.⁶⁷ A nivel extrafamiliar y comunitario sobre todo inspirados en el ejemplo de las primeras comunidades cristianas relatadas en el nuevo testamento, ha sugerido la reflexión de que el esfuerzo común y la cooperación en ocasiones pueden ayudar a solventar mejor ciertas necesidades familiares o individuales padecidas por todos los miembros de la comunidad. Por su parte N. Borrallas subraya que el trabajo de los catequistas comunitarios ha contribuido de manera significativa a resolver y conciliar los conflictos intra y extra comunitarios.⁶⁸ Por otro lado este proceso ha resaltado que, más allá del trato asimétrico como norma de convivencia entre los distintos subgrupos que forman la comunidad, habría que estimular el respeto y la valoración de los otros con los cuales se convive, reconocer y valorar la diferencia social específica de aquellos –niños, mujeres, ancianos- con los que se forma grupo. Ha puesto de manifiesto que, también en el interior de la comunidad, había exclusión y tratos desiguales a causa de la diferencia –edad, género, posición social- y que el reconocimiento a cabalidad del otro pasa por un trato digno y tolerante, pero también ha mostrado la riqueza de la diversidad social que se ocultaba bajo la ficticia máscara de la homogeneidad. (5) Por último permitió reflexionar y criticar un

⁶⁶ “sí, que no solamente decidan los hombres, sino también las mujeres también tienen capacidad y pueden decir sus sentimientos, que se manifiesté pues”. Entrevista con el Diácono, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁶⁷ “la palabra de Dios ha ayudado mucho para unificar pues las familias, para ir haciendo más convivencias, mas reuniones y platicar más nuestras diferencias” Entrevista con don Pedro, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁶⁸ Entrevista N. Borrallas, julio 2005, Comitán, Chiapas.

modelo de autoridad rígido y monopolar que se venía practicando. Antes en los cargos –puestos ejidales- se reproducían un modelo de autoridad similar a los mecanismo de explotación ejercidos en la fincas por los patrones (caxlanes) sobre los acasillados, en donde él que tenía o detentaba el puesto disfrutaba de un poder prácticamente desmesurado sobre los otros e imponía sus intereses sobre los del grupo, decidía casi todo y por todos.⁶⁹ Pero a través de la reflexión comunitaria en el servicio religioso se ha avanzado hacia una reconcepción y cambio sobre lo que significaba detentar un cargo: (a) servicio a la comunidad y los valores colectivamente compartidos, (b) representación de los intereses de los grupos y la labor de convocar, pues ahora la instancia de decisión máxima era la comunidad reunida. La autoridad del cargo pasa por la búsqueda del bien comunitario, no por la voluntad personal, “ya todos entienden de que nadie se nombra para que sea el jefe y sea él que decide todo, se nombra alguien para representar y convocar más no para decidir.”⁷⁰ De hecho fue en la ermita donde se empezó a aplicar esta forma de autoridad con miras al servicio. Por otro lado la ermita, como recinto del culto, ha servido como un espacio social para la difusión y formación de los valores comunitarios en las generaciones venideras, es el caso de Antonio – casado hace pocos años y con dos hijos- y del promotor de educación, que con veintitrés y veintiséis años respectivamente, acaban de terminar un periodo de dos años como directiva de la ermita y al servicio de la comunidad; la ermita es el sitio donde el relevo generacional aprende a través de los discursos, reflexiones sobre el evangelio y las acciones una serie de valores :sacrificio, fraternidad, conciliación, respeto, privilegiar el bien común antes que el individual, tolerancia los cuales servirían para el resto de su vida en comunidad. La ermita funge como una instancia de paulatina incorporación de los nuevos miembros –varones sobre todo- para las responsabilidades comunitarias, el aprendizaje que obtengan en el cumplimiento de las

⁶⁹ Don Pedro recuerda que décadas atrás en un comunidad cercana –San Antonio-, aquellos que tenían la autoridad ejidal ponían a trabajar al resto de los miembros de la comunidad en trabajos supuestamente comunitarios –limpia de potrero y encierro-, pero en realidad ellos eran los beneficiados pues eran los propietarios de las cabezas de ganado. Temporada de campo julio 2005 en el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

El catequista comenta que mucha gente de la que se aprovecho del cargo trabajo en fincas: “Si porque ahí (en las fincas) lo aprendían, es que era gente que había salido también de fincas”... “o sea gente que estuvo en finca y lleva esa idea, de que es él el que manda, es él que domina, es el que puede disponer” Entrevista con don Pedro, julio 2005, El Zapotal, Chiapas

⁷⁰ Entrevista con el diácono, julio 2005, El Zapotal, Chiapas

responsabilidades de la palabra de Dios les será útil para otro tipo de cargos: políticos, civiles, religiosos.

En la actualidad y como desde hace más de una década cuando todavía estaban en San Juan, los asistentes al culto de la palabra de Dios se reúnen tres veces por semana: el miércoles por la tarde – alrededor de las cinco-, el sábado al medio día y el domingo en la mañana; sólo cuando hay algún trabajo pendiente o algún percance se suspende el servicio, pero por lo regular se llevaba acabo. Por su parte las mujeres se reúnen una vez por semana, el jueves por la tarde. El llamado al culto se efectúa una hora antes y haciendo sonar un cacho o cuerno de vaco o toro en tres ocasiones.⁷¹ La directiva de la ermita son los encargados de convocar y coordinar el servicio religioso, dos personas son nombradas de entre los asistentes al servicio, el cargo dura entre dos y tres años según sea su voluntad de servir y sus posibilidades; no obstante “los catequistas son los que acompañan a explicar un poco la palabra de Dios.”⁷² Al servicio religioso asisten todos aquellos que lo deseen: hombres, mujeres, jóvenes, niños, no es una actividad obligatoria, dependen de la voluntad de cada quien, sin embargo aquellos que frecuentemente acuden son los hombres y mujeres adultos, las mujeres jóvenes, niños pequeños y de brazos y algún hombre joven. Por lo regular los hombres jóvenes solteros y casados de mediana edad no van al culto, pero si sus esposas.⁷³ El diácono comenta que entre los asistentes regulares, “los que estamos comprometidos con el caminar de la palabra de Dios, los que ya nos hacemos miembros activos de esta congregación de la iglesia católica,” como dice Don Pedro, hay una serie de acuerdos internos y requisitos –de asistencia a la ermita y a las reuniones de zona y de tareas a realizar- para recibir sacramentos y continuar con el caminar de la palabra de Dios.

La ermita, que es una construcción rectangular de madera con techo de lamina metálica y algunas ventanas, esta dividida al interior y al fondo hay una mesa de madera que tiene un pequeño altar con la Virgen y algunos adornos y velas. Aquí como entre tantos otros espacios comunitarios hay

⁷¹ Diario de campo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁷² Entrevista con don Pedro, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁷³ Temporadas de campo julio 2005, enero 2005 y julio 2005 en el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

una división por género del espacio y las funciones sociales, a izquierda y derecha hay dos filas de bancas, los hombres se sientan en el lado izquierdo y las mujeres en el derecho, los miembros de la directiva y los catequistas se sientan hasta adelante y del lado derecho; los dos catequistas, encargados de la predica, los actuales miembros de la directiva así como los salmistas encargados de los cantos y alabanzas. Sin embargo también hay mujeres que fungen como catequistas, pues el jueves por la tarde que es el servicio exclusivo para las mujeres ahí no entra ningún hombre a la ermita. Por lo general el itinerario del servicio es una oración, un canto, una lectura de la Biblia hecha por un miembro de la directiva, frecuentemente es del Evangelio aunque no sólo, puede ser un texto del viejo testamento, la reflexión y explicación de la lectura que regularmente realizan los catequistas, tareas pendientes si es que hay, así como se tratan los acuerdos, o preparativos de las próximas reuniones. Para finalizar se entona un canto o alabanza final y la oración; generalmente las oraciones de inicio y termino son hechas por algunos de los asistentes hombres y mujeres que no sean los catequistas.⁷⁴ Aunque en la reflexión de la palabra de Dios la directiva y en especial los catequistas conminan a que participen libremente todos aquellos que lo deseen, regularmente son los catequistas y el diácono los únicos que hablan; los catequistas fomentan la participación de todos con el fin de que esta actividad no se acapare por algunos, sino que realmente tenga un carácter comunitario y funga como una fuente de fortaleza y cohesión para la comunidad. Según comenta el diácono, el propósito de la lectura de la Biblia es “seguir fortaleciendo la fe, la esperanza y el ánimo en el servicio de unos a otros.”⁷⁵

La elección de las lecturas por parte de los catequistas no es aleatoria, sino que constantemente se busca que los textos iluminen y ayuden a reflexionar sobre la compleja situación que atraviesa la comunidad y la región. Tanto la lectura de la Biblia como su interpretación están directamente relacionadas con la realidad social y los problemas que vive la comunidad.⁷⁶

⁷⁴ Temporada de campo julio 2005 en el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁷⁵ Entrevista con el diácono, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁷⁶ Temporadas de campo julio 2005, enero 2005 y julio 2005 en el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Por ejemplo, en el servicio del 27 de julio de 2005, el reflexionar sobre el texto de Amos capítulo 8: versículos 1-9 el diácono hacía alusión a

El servicio religioso ha sido y es un espacio social de reflexión y análisis colectivo de los problemas que aquejan a la comunidad y no en pocas ocasiones ha permitido elaborar estrategias comunitarias para la resolución de dichos problemas. No obstante la fortaleza y unión que ha propiciado el caminar de la palabra de Dios en la comunidad, este proceso ha tenido sus propios avatares. El diácono señala que los dos principales problemas han sido: el desánimo, el hecho de que algunos de los catequistas que iniciaron el proceso de la palabra de Dios se han cansado y abandonado el caminar y por otro lado que otros de los que comenzaron difundiendo la palabra se han ido incorporando en asuntos políticos, partidos, organizaciones y han ido abandonando el servicio religioso.⁷⁷

Tras el ejercicio de más de dos décadas de práctica religiosa desde poco antes de la fundación de san Juan en 1983 se han ido consolidando en los miembros del Zapotal una serie de valores que han posibilitado una convivencia más armónica entre sí mismos y con otras comunidades: la tolerancia, el respeto y reconocimiento de la diferencia de otras personas y comunidades, el espíritu de servicio a la comunidad, la búsqueda del bien común antes que el bien individual, la conciliación y el entendimiento antes que la confrontación. Lo anterior les ha permitido una relación más estrecha y cohesionada entre si como grupo que ha reformado y reforzado su identidad grupal; la imagen de sí mismos se asienta en una historia común de padecimientos mutuos, pero también en la conciencia del esfuerzo compartido que ha realizado para resolver y mejorar su situación.

que Dios condena y amenaza aquellos que fustigan al pobre y que más que pensar riquezas habría que estar listos para la venida del señor, aprovechar la oportunidad y ser un buen cristiano de facto.

⁷⁷ Entrevista con el diácono, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

Capítulo IV. La comunidad hoy.

Introducción. En este capítulo se analizarán tres de los principales grupos de procesos sociales comunitarios de que se nutre actualmente la identidad comunitaria. El primero son las actividades comunitarias que realiza la comunidad para conservarse como grupo social, el segundo corresponde a la familia y el parentesco, una compleja red de vínculos sanguíneos y sociales, compadrazgos y apadrinamientos sobre los que se asienta la comunidad y, por último, la filiación política: resistencia y autonomía gobierno autónomo asentado en los procesos comunitarios de educación y salud.

I.- Las actividades comunitarias. Desde una perspectiva sincrónica y considerando un lapso temporal muy breve de junio de 2004 a agosto de 2005¹ se identificó que los miembros de la comunidad realizan con cierta periodicidad, la mayoría anualmente, una serie de actividades: los trabajos ejidales, las asambleas comunales y las fiestas comunitarias que se realizan como grupo, que tienen un marcado carácter comunitario cuyo propósito es reproducir las condiciones sociales que les permiten vivir como grupo y tener una vida en común. Lo cual remite a las condiciones y características del trabajo y el esfuerzo que los individuos de la colectividad invierten para que subsista la comunidad.

Los trabajos ejidales. Las labores ejidales son aquellas tareas de mantenimiento y conservación del espacio geográfico y social de la comunidad, la zona habitada, sus tierras y alrededores, caminos, linderos, puentes. La mayoría de estas actividades son realizadas principalmente por los varones en edad de laborar (de los 15 años en adelante).² Los trabajos ejidales abarcan: (a) el descampe o limpia de la zona urbana de la comunidad, que consiste en cortar con machete a ras de suelo las hierbas

¹ Sin embargo se asiste regularmente a la comunidad dos veces por años desde su formación en mayo del 2000.

silvestres y el zacate del centro geográfico del poblado, el áreas de las casas, la iglesia, la escuela y las inmediaciones;³ (b) el cuidado de las aguas implica el arreglo y mantenimiento de las mangueras de la red de agua del poblado, el desolve de los canales y pozas de agua así como su limpieza, la designación de sitios para bañarse y lavar la ropa;⁴ (c) descampar y abrir los caminos comunitarios mediante la poda con machete largo de la vegetación que obstruye; (d) la compostura de la hamaca puente para cruzar el río consiste en acomodar y cambiar los trozo de madera deteriorados y en apretar o cambiar el alambre que tensa y sujeta los tablones;⁵ limpia y demarcación de las líneas ejidales (linderos) con los comunidades y ejidos vecinos;⁶ en esta tarea también participan miembros de la comunidad vecina con la que se tiene el lindero. Como en el caso de la “limpia del maíz” que se describe en el capítulo 2, en todas las actividades ejidales de limpia se usa el machete como herramienta principal de trabajo y la unidad de labor se mide por rectángulos cuadrados de superficie a podar, la unidad de medición es la brazada cuadrada que mide aproximadamente 80 cms. por lado.⁷ La labor familiar tiene prioridad sobre la comunitaria porque de la primera depende el sustento de los miembros de la comunidad. Los trabajos ejidales previamente mencionados se realizan anualmente aproximadamente el mismo mes dependiendo del estado o avance de las labores familiares: maizales, frijolares. Generalmente se realizan después que terminó la última tarea familiar pendiente, por ejemplo, la limpia del área urbana de la comunidad fue posterior a la limpia del maíz cultivado familiarmente.⁸ El trabajo se organiza por jornales que son las unidades de trabajo diario de siete de la mañana a una de la tarde, con un descanso intermedio para almorzar entre nueve y diez de la mañana y

² Solamente en las fiestas comunitarias participan activamente las mujeres.

³ Esta actividad se realiza a principios de julio y su duración varia en función del número de trabajadores, en julio de 2005 el descampe se zona urbana tomó cuatro días y medio. Diario de campo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁴ Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁵ Entrevista con Antonio, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁶ Vicente Guerrero, San Salvador, Santa Teresa, Santa Isabel, San Isidro, San Lorenzo.

⁷ Diario de campo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁸ Probablemente la prioridad de la labor familiar sobre la ejidal se deba a que de ésta dependa la subsistencia de los miembros, además de que si no se hace a tiempo la limpia la cosecha se estropea o “desmejora”.

pequeños recesos intermitentes para beber pozol, el principio de orden de actividad es muy similar al del trabajo del cultivo del maíz. La periodicidad de los otros trabajos comunitarios es variable. (F) Las tareas relacionadas con la educación comunitaria, la construcción y mantenimiento de la escuela, apoyo al promotor de educación también se ubican dentro de este orden de competencia. En el Zapotal al promotor de educación se le retribuye su servicio a la comunidad con jornales de trabajo para su milpa, así por turno, los hombres de la comunidad dan días de trabajo para la parcela del promotor.⁹ (g) Las actividades relacionadas con la salud y el promotor comunitario de salud, cursos del promotor, apoyos para que vaya a cursos y/o por vacunas para los niños.¹⁰ También lo son los entierros y la limpia del panteón son parte de los trabajos ejidales, aunque ambas actividades suelen involucrar a personas de otras comunidades pues el panteón es compartido por varios poblados.¹¹ (i) Por último está la organización y realización de las fiestas comunitarias las que se trataran con más detenimiento en la tercera parte del primer apartado de este capítulo.

La mayoría de los trabajos comunitarios¹² se planean y organizan en las asambleas comunales que se realizan entre cuatro y seis veces por año dependiendo de cómo se desarrolló el trabajo familiar e individual y que en sí mismas son una de las actividades centrales de la vida comunitaria pues es la instancia que planifica y define las fechas y modos de realización de las otras actividades comunales. De entre los asistentes a las asambleas se nombra por parte del pleno la totalidad de los participantes a tres personas¹³ como autoridades de la comunidad, el “comisariado” que se compone de el comisario,

⁹ “aquí nosotros nuestro promotor trabaja sus días en la escuela y en esos días trabajamos, le devolvemos el tiempo (de trabajo)”Entrevista con Antonio, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Antonio comenta que, en otras comunidades como san Juan, al promotor se le retribuye en especie, con producto (maíz y frijol), pero en el Zapotal es con trabajo.

¹⁰ Los temas de la salud y especialmente la educación comunitaria se trataran con mayor detalle en el tercer apartado de este capítulo.

¹¹ El panteón está frente a la comunidad a quince o veinte minutos en el camino que va al ejido San Lorenzo. Las comunidades que comparten el panteón son san Juan, el Zapotal, san Salvador, santa Teresa entre otras.

¹² Hay ciertos trabajos como los entierros que, por su carácter eventual, no pueden ser planificados o programados.

¹³ Hombres adultos generalmente. Hasta la fecha no ha habido ninguna mujer que participe en esos cargos.

el secretario y el tesorero,¹⁴ los cuales, sin dejar de laborar en la faenas ejidales y comunitarias, son los encargados de coordinar y supervisar dichas actividades así como de resolver cualquier imprevisto que se presente, así como de convocar y coordinar las asambleas.

Los trabajos ejidales son prácticamente, menos su planeación que en su ejecución, realizados exclusivamente por personas del género masculino laboralmente activos de quince años en adelante. En las labores ejidales los hombres de la comunidad conviven como un grupo social diferenciado temporalmente constituido y en que las diferencias de edad o estado civil no marcan una brecha entre generaciones y refuerzan sus vínculos de parentesco social y sanguíneo consolidando un sentimiento de pertenencia al grupo inmediato de los hombres pero también a la comunidad. Las faenas se hacen en pequeños grupos que platican entre sí mientras trabajan. A la hora del descanso, cuando almuerzan –nueve o diez de la mañana- o cuando toman pozol once o doce del día, algunos de los integrantes de los pequeños grupos comentan cosas de la vida diaria con el resto, de sus experiencias y anécdotas en diversos ámbitos.¹⁵ Se preguntan entre sí como va la milpa o el frijolar en que etapa van, si van bien las matas, si le entro plaga al maíz (un gusano llamado gallina ciega), si el clima lo ha perjudicado, sobre el estado de algún enfermo de la comunidad o poblado vecino, cómo están sus animales domésticos si a los pollos les dio fiebre o se los llevo algún animal del monte, sobre algún otro trabajo reciente como la leña o la limpia de alguna huerta, el cañaveral o el guineo por ejemplo. Definitivamente la tierra y su labor es un vínculo, tema y referente en común entre los hombres.¹⁶ Cumplir con los deberes ejidales que el ser miembro del Zapotal demanda es una de la principales maneras de “formar parte de la comunidad” si se es hombre se tiene más de quince años y no se está enfermo o incapacitado. Así lo consideran principalmente los hombres casados, pero especialmente los

¹⁴ Entrevista con Antonio, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

¹⁵ Temporada de campo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. La plática es de lo más diversa y frecuentemente –aunque no sólo- toca cuestiones del ámbito masculino, puede ir desde el trabajo del cultivo de la tierra al deporte o algún suceso en una comunidad vecina, algún trato o venta pendiente, le precio de la café o maíz u otro producto.

adultos que ven en estas faenas un importante manera de contribuir a la comunidad, no así los jóvenes que regularmente ven esto más como una obligación que como un servicio a la comunidad. Estas acciones sociales abren además un volátil espacio social para conformar junto con otras actividades, el foot-ball por ejemplo, el subgrupo de los “hombres” de la comunidad. Se forma una especie de laxa y difusa cofraternidad que se extiende más allá del trabajo conjunto o del tiempo en que ésta se realiza. Por otra parte y una vez que se ha realizado el trabajo, provee a los hombres participantes de experiencias selectivamente genéricas y subgrupalmente vividas que fungen como referentes y sedimentos para una historia en común y compartida; un pasado colectivo que posibilita crear una identidad grupal en la actualidad desde su ser hombre pero también de ser parte activa de la comunidad. En ese tiempo en común los hombres de la comunidad se van conociendo mediante la convivencia y la conversación de sus gustos y preferencias, sus peculiaridades de carácter, los más grandes ven crecer y constituir nuevas familias a los más jóvenes y estos últimos ven como los adultos van madurando y resuelven sus problemas; pero también se va conformando una dinámica grupal propia, justo como un equipo de deporte que efectivamente trabaja en conjunto que conforme más partidas y entrenamiento en común tiene, se va acoplado mejor. Acorde con lo anterior, pero en un contexto más amplio, en la comunidad tanto familiar como comunitariamente las actividades casi siempre están divididas por género y en otra media por edad y estado civil, así siempre son diferentes las labores y los espacios sociales que desempeña los hombres y las mujeres en las pocas ocasiones en que estas últimas toman parte en las faenas ejidales. Dentro de las tareas ejidales que efectúan los hombres, conforme transcurre la edad y los adolescentes se vuelven jóvenes o se casan participan de manera más activa y constante en el trabajo tanto individual como colectivo, van adquiriendo mayores responsabilidades, por ejemplo cuando fue el entierro el 5 de julio de un difunto de la comunidad de

¹⁶ Diario de Campo, julio 2005, Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Almuerzo con los hombres de la comunidad en la limpia del campo santo.

san Juan, Antonio del Zapotal trabajo mucho más y de manera más constante cavando el sepulcro que su hermano menor de diecinueve años o que su primo hermano de diecisiete.¹⁷

Las Asambleas Comunales. A diferencia del resto de las actividades comunitarias, las asambleas comunales se realizan con una periodicidad regular, cada dos o tres meses dependiendo del trabajo que a nivel familiar se tenga. Por la frecuencia y la amplia asistencia de miembros y grupos de la comunidad, estas reuniones representan, probablemente, la instancia comunitaria más importante de decisión, planeación y determinación de la vida comunitaria. Las asambleas comunales que se llevan acabo en el interior de la escuela comunitaria duran varias horas,¹⁸ a éstas acuden mujeres y hombres casados, jóvenes de ambos sexos de quince años en adelante. Un rasgo relevante de las asambleas del Zapotal es que, a diferencia de otras comunidades a las que antaño pertenecieron algunos miembros del poblado y con la influencia de una participación más flexible e incluyente, el criterio de asistencia a estas reuniones no excluye aludiendo a condiciones de género, ni por el estado civil se cancela el derecho a participar y estar presente, no obstante la edad (tener quince años), es un criterio de madurez e interés por la comunidad y no un parámetro meramente cronológico. Esta nueva organización marca una notoria diferencia con lo acontecido hace 20 o 25 años atrás, en donde, como señala la autoridad ejidal, únicamente se permitía participar en las asambleas comunales a los hombres maduros, casados y con derecho ejidal.¹⁹ Las demás personas quedaban excluidos del derecho de deliberación; los filtros para el criterio de participación eran más rígidos y numerosos.²⁰ Sin duda el criterio de inclusión al que llegó la comunidad después de años modificó la asistencia a y la

¹⁷ Diario de Campo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

¹⁸ Por lo general son en la tarde, pero si se piensa que por los temas a tratar van a ser muy prolongadas se reúnen desde la mañana.

¹⁹ Entrevista con la autoridad ejidal, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Recuérdese que, además, por se comunal la tierra en el Zapotal no se presenta esa diferencia excluyente entre quienes si tienen derecho (básicos) y los que no tienen derecho (avecindados).

constitución de las asambleas comunales, esto fue resultado de la enseñanza de la práctica del servicio religioso en el poblado así como de su experiencia en el Colectivo.

El catequista comunitario don Pedro recuerda que la incorporación activa de la mujer y en cierta medida de los jóvenes aconteció primero y años antes en la ermita durante el servicio religioso y como producto de la reflexión del evangelio sobre la comunidad y las personas que la constituían, después se extendió esta disposición inclusión a otros ámbitos comunitarios como las asambleas.²¹ Con esto se acrecentó la concepción del grupo mediante la inserción de los diversos sectores: mujeres, jóvenes, ancianos, niños, antes minusvalorados, que formaban la comunidad. Con esa reestructuración se les otorgó un espacio de representación a éstos sectores en diversos ámbitos con lo cual la imagen de la comunidad se torno más compleja y rica, constituyéndose en un grupo dinámico y diverso. Lo cual abrió la puerta a la cuestión de cómo modificar las relaciones internas para erradicar los procesos de marginalización al interior de los diversos sectores, por ejemplo, las relaciones de subordinación que padecían mujeres y jóvenes. Como resalta don Pedro, se busco la manera de “tener una convivencia comunal entre hombres y mujeres” y se dieron cuenta que, como señala el catequista en otro testimonio referente a la participación de la mujer en la religión, “(la palabra de Dios) eso ha hecho aparte de que se entendiera de que la mujer tiene un papel también en la vida, ayuda a que entendamos que la mujer vale igual que un hombre y que no hay diferencias”²² que justifiquen un trato inequitativo. Esto supuso necesariamente una valoración distinta de este nuevo actor que, sin omitir la diferencia de género, obtuvo un sitio al lado del sector tradicionalmente privilegiado (los hombres) con lo cual pudo manifestarse y elegir.²³ Se reconoció su derechos a elegir y participar.

²⁰ Antes el criterio de participación excluía con base en diferencia de género, de edad, estado civil y derecho a la tierra. Los dos requisitos fundamentales para asistir en aquel tiempo a una asamblea eran ser hombre y tener derecho, aunque también importaba que estuviera casados y no fueran jóvenes.

²¹ Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

²² Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

²³ “sí, que no solamente decidan los hombres, sino también las mujeres también tienen capacidad y pueden decir sus sentimientos, que se manifieste pues”. Entrevista con el Diácono, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

Más allá de una asistencia de participación pasiva que ni propone ni expresa su sentir, lo que se pretende estimular especialmente de parte de las autoridades actuales y ciertos miembros de la comunidad es que los diversos asistentes a las reuniones socialicen sus opiniones y necesidades o situaciones problemáticas que identifican.²⁴ Estas asambleas generan un espacio plural y socialmente diferenciado que permite aglutinar a los diferentes sectores que conforman la comunidad sin desdibujar su especificidad y al mismo tiempo formar parte de un gremio social más amplio. Por ello, en la asamblea no se presenta un problema formal de derecho de representatividad,²⁵ no hay separación entre representados y representantes, los grupos no mandan un vocero, ellos mismos asisten a la reunión y pueden hablar y manifestar su opinión. La dinámica de las asambleas produce una interacción donde los múltiples sectores en la expresión libre de sus ideas e intereses se encuentran entre sí, se descubren diferentes a través de sus necesidades propias de cada grupo, pero semejantes en las carencias compartidas y en las motivaciones comunes de los otros que están al lado o al frente. Se ven y consolidan en grupo en la medida en que deliberan y llevan a cabo las elecciones conjuntamente tomadas sobre asuntos y problemas de la vida cotidiana comunitaria y familiar que a todos atañe. Además se refuerza la línea de demarcación comunitaria basada en la posesión y consecución de un proyecto comunitario propio que los define como diferentes frente a su entorno social exterior: otras comunidades vecinas con divisiones o simpatías políticas o religiosas, ranchos aledaños, la cabecera municipal, los caxlanes.²⁶

Las asambleas comunales son convocadas y coordinadas por los representantes del pueblo o las autoridades, que fueron previamente nombrados por el pleno y duran en el cargo tres años. (a) Primero se reúnen las autoridades para definir los puntos a tratar, en el orden del día y proponer el día de la

²⁴ “(es en las asambleas) donde todos pues compartimos lo que cada quien piensa y lo que ve que tiene de necesidades o problemas que haya”. Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

²⁵ Salvo en el caso de los niños que no tienen ni voz ni voto.

²⁶ Espacios de acción social colectiva semejantes son las fiestas comunitarias –aunque la fiestas son espacios lúdicos y de diversión, el servicio religioso –no obstante la ausencia de hombres jóvenes-

reunión. (b) Una vez que se ha reunido el pleno en la escuela en la fecha convocada, se presenta la propuesta de los temas a discutir y se somete a consideración de los asistentes, pero es la asamblea en tanto instancia colegiada de decisión la que aprueba o rechaza el itinerario propuesto. (c) Posteriormente se procede al debate y discusión de los problemas a resolver.²⁷ Por lo general los temas que se tratan en la asamblea son de carácter comunitario: las diversas actividades comunitarias, fiestas comunitarias, aunque también puede haber problemas individuales o familiares que debido a su magnitud se tornen en asuntos de interés comunal y puedan ser discutidos ahí.²⁸ Uno de los principales asuntos a tratar y platicar en las asambleas son los trabajos ejidales, como afirma la autoridad ejidal: “desde ver nuestros caminos, nuestras líneas (ejidales) donde colindamos con otros pueblos, que las aguas estén cuidadas, que haya higiene en la comunidad”, “los maestros comunitarios que estén apoyados por la comunidad, el promotor de salud, (nombrar) nuestras autoridades y pues también como ir trabajando la tierra”.²⁹

El funcionamiento de la asamblea supone un procedimiento socialmente determinado por los grupos asistentes, pero racional en cuanto hay una serie de objetivos que se persiguen y un plan de trabajo para conseguirlos estructurado en etapas para su consecución. No obstante que las autoridades plantean un programa tentativo a seguir, es la asamblea la que define no sólo cómo y que se discute, sino lo que se hará posteriormente respecto a los problemas discutidos; la colectividad se sobrepone al individuo. La última instancia decisiva y la principal fuerza ejecutora y reflexiva está en el grupo reunido en el pleno, justo como en la experiencia del Colectivo, pero a diferencia de esta última, la colectividad de la asamblea es más plural y diversa y tiene un índice de participación más alto.

²⁷ Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

²⁸ Al respecto la autoridad ejidal que se comenta que se busca “de que siempre vivamos en paz, de que tratemos de vivir organizados”. Dentro de los asuntos individuales que se discuten en la asamblea están los permisos para salir a trabajar por un periodo más o menos largo fuera de la comunidad o para dejar de ser miembro o entrar a la comunidad.

²⁹ Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

Además la forma en que están conformadas las autoridades³⁰ provee de una estructura organizativa móvil, temporal.³¹ Esta forma de organización es eficaz porque contribuye a evitar la formación de núcleos duros de poder focalizados en una persona que deriven en el detrimento de los intereses comunitarios. Hay una descentralización del poder de las autoridades a las que se ha reducido notoriamente su capacidad de acción y decisión. Además de manera paralela e inversa se ha delegado al pleno de la asamblea reunido o la mayoría, si es que no hay unanimidad, la capacidad de facto de elección. Por su periodicidad y las temáticas tratadas, las asambleas son la estructura organizativa intracomunitaria más significativa en donde se programan y determinan los rumbos de asuntos tan relevantes para la comunidad³² como la tenencia y forma de trabajo de la tierra que, al ser su principal capital y patrimonio, depende del sistema de producción social de autosubsistencia. Es por esto que la tierra significa y permite un “modo vida”.³³

Dentro de la asamblea hay dos maneras en que se debaten y deliberan los temas, una es en plenaria es la más frecuente y se forma cuando todos están reunidos y la otra es la discusión de temas por grupos de mujeres, de hombres, de jóvenes, en donde cada grupo designa un secretario que es cuando se necesita que todos manifiesten su opinión; posteriormente se trata de llegar a una conclusión: sea por unanimidad o por la opinión que tenga más aprobación.³⁴ La discusión por grupos es una modificación a la forma tradicional en la que antes se llevaban acabo las asambleas donde un solo grupo, los hombres propietarios, adultos y padres de familia monopolizaban el derecho a decidir. Esto tiene la ventaja de que estimula una participación más horizontal (menos jerárquica) en la que se manifiesten los sectores internos de la comunidad que antes no tenían ni voz ni voto y que de otra

³⁰ El comisariado ejidal y municipal.

³¹ Las autoridades se renuevan cada tres años, además su fuente de legitimidad proviene de haber sido nombradas por la asamblea.

³² Cualquier tema de marcado interés comunitario pasa obligatoriamente por la asamblea.

³³ Así como la tierra, la vida de los miembros de la comunidad tiene un carácter comunitario que la hace proclive a ser determinada en cierta medida por la asamblea comunitaria.

³⁴ Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

forma difícilmente podrían expresar sus intereses y opiniones como colectividades intracomunitarias y con una diferencia social constitutiva de género, edad, estado civil.

Por otra parte cuando se discute en plenaria, se inicia con una propuesta tentativa, que luego es escrutada, se analizan ventajas y desventajas, y posteriormente transformada o substituida por otra mejor a través de las participaciones de los diversos miembros asistentes. Grupal y paulatinamente, con las opiniones que manifestadas libremente, se llevaba a cabo un proceso de reflexión y deliberación colectiva³⁵ en que la propuesta inicial cambia en función de las conveniencias o desventajas que resalten los participantes hasta tomar una forma definitiva aprobada por unanimidad en el pleno cuando se cree grupalmente que es la mejor opción o por mayoría cuando no se logra acuerdo general. Al final se establece un acuerdo donde se asienta lo decidido. Si bien es cierto que la totalidad de los asistentes a las asambleas tienen el derecho formal de hablar, no es una obligación o un deber manifestar al pleno su opinión, como señala la autoridad, “todos tienen la libertad de participar reflexiones”, pero no todos lo hacen, sólo aquellos que lo desean, “es voluntario de por sí”. De hecho, quienes más toman la palabra son los hombres adultos.³⁶

Sea por plenaria o por grupos, en la escuela comunitaria lugar de las asambleas comunales hay uno uso diferenciado del espacio según sea el género y la edad de los participantes, las mujeres se sientan en las bancas de un lado y los hombres del otro, a su vez y para ambos géneros los jóvenes se reúnen entre ellos formando un grupo diferente de los adultos. Los cargos de autoridad casi siempre los detentan hombres maduros y casados. La situación en general es muy similar a la distribución y asignación de lugares y funciones que en el servicio religioso, sólo que en este último los hombres jóvenes también toman responsabilidades como directiva de iglesia o como salmistas. Probablemente

³⁵ “Exactamente, de por sí es colectiva (la reflexión), no es individual. No se trata de que alguien opine o piense algo y lo mande al pueblo y el pueblo lo acepte por que fulano..., no, aquí todos los definimos.” Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

³⁶ “Siempre un poco, porque se ha venido ya por costumbre, de que se ha metido la idea antes de que sólo los hombres podían reunirse, sólo ellos podían definir, entonces como se ha venido metiendo esa idea, entonces sí, a

estos espacios comunitarios que son más flexibles: el servicio religioso, las fiestas comunitarias funcionan como lugares donde principalmente los hombres jóvenes se empiezan a incorporar al universo de responsabilidades comunitarias. Son sitios en que poco a poco y mediante la experiencia vivida se van capacitando en saber guiar al grupo ahí reunido, en escuchar las diversas opiniones así como coordinar un trabajo grupal. Todo lo anterior supone aprender a buscar e identificar el beneficio comunitario antes que el propio; de tal manera que se forman en un espíritu de servicio colectivo para que, seguramente después, sean autoridades comunitarias. Y aunque pueda parecer bastante informal y fortuito este proceso, no lo es, pues de las actuales autoridades de la comunidad todas fueron y son devotos participantes de la palabra de Dios, todos han desempeñado previamente cargos en la ermita del Zapotal o San Juan.

Dependiendo de la relevancia del tema tratado en la asamblea y de la duración de las acciones que se tomaran al respecto, se dictaminan acuerdos o se escriben actas por parte del secretario. Se toma un acuerdo cuando la actividad que se va a realizar sólo abarca un periodo de tiempo delimitado, no tiene el carácter de permanente, tal es el caso de una apertura de camino o de la limpieza de una línea ejidal con otro poblado, para tales tipos de asuntos sólo se “acuerda” la fecha y hora y no queda registro escrito en actas. Por el contrario cuando se trata de labores que hay que realizar periódicamente y atañen a la comunidad, como es el cuidado de las aguas y de las normas de higiene de la comunidad que son aspectos constantes para la conservación de la comunidad, si se queda establecido en actas. Otros asuntos sobre los que se levantan actas son: la salud, la educación, cuantos meses se van a dar de clases, cuantos de vacaciones, como se va retribuir al promotor su servicio a la comunidad- y por su puesto la forma de tenencia y el modo de trabajo de la tierra.³⁷ Las actas pueden ser interpretadas como un registro histórico de algunas de las decisiones comunitarias más importantes

veces los hombres hablan, participan más, pero se ha tratado de irle dando participación a las mujeres” Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

³⁷ Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

así como del derrotero que la comunidad ha seguido en ciertos ámbitos la tierra, educación, salud. Como señala la autoridad, las actas están ahí para revisarse cuando hay dudas o desacuerdo sobre algún asunto, es una manera de plasmar la voluntad comunitaria para sucesivas reiteraciones o modificaciones si es el caso.

El objetivo de la asamblea, según señala el comisario ejidal, es “llegar a buen acuerdo y que haya respeto en todo lo que hagamos, en todo lo que cada quien piensa”, “por que ahí (en las asambleas) determinamos todos nuestros pensamientos que tengamos y ahí lo manifestamos ante todos y entre todos nos ayudamos a aclararnos, a arreglar lo que hay que arreglar.”³⁸ Resumiendo las asambleas comunitarias persiguen los siguientes propósitos: (a) conciliar, sin cancelar o coartar, los intereses individuales, familiares o de los diversos sectores de la comunidad, con los comunitarios aquellos que efectivamente comparten con la totalidad de los que se cohabita;(b) la posibilidad para que los diversos sectores hombres, mujeres, jóvenes, en especial aquellos tradicionalmente marginados de este tipo de instancias, puedan, si así lo desean, expresar sus sentir y pensar respecto a los asuntos de interés común así como participar activamente en su deliberación; (c) crea un espacio social interno y plural que permita decidir de manera conjunta sin coerción y a través de la articulación y valoración de las reflexiones de los diversos sectores lo que como grupo se haría respecto a los problemas que atañen a todos. El modo en que se llevan a cabo las asambleas y los objetivos que persiguen son un reflejo de cómo la identidad comunitaria como proceso de comprensión de sí mismos, de los integrantes de la comunidad como grupo, está sujeto y determinado por la historia de la comunidad y de sus instancias comunitarias, las asambleas, atado a la dinámica de cambio y permanencia a la que está ligado el autoreconocimiento del grupo. Esta oscilación permanente entre el aprendizaje de lo acontecido y la necesidad de renovación, lo que les permite visualizarse como grupo relativamente coherente, cohesionado por lo vivido en común, es el entendimiento de su situación presente, pero

³⁸ Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

también la conciencia de su historia reciente. Por ello después de las experiencias de las asambleas anteriores y en otras comunidades y del Colectivo en san Juan donde ciertas relaciones asimétricas de poder saltaron a la vista, es significativo que en la asambleas comunales del Zapotal se pretenda dar voz y voto a los diferentes grupos e individuos,³⁹ pero sin perder de vista la concordia y coordinación que permitan articular una acción global conjunta que beneficie a la cabalidad de los miembros de la comunidad. Parte de lo que ahora determina que las asambleas funcionen con amplio criterio de inclusión y que la identidad comunitaria implique el reconocimiento de los subgrupos en la constitución de un sujeto colectivo más amplio, es que buena parte de las personas de la comunidad hayan tenido la experiencia previa de participar en asambleas menos plurales. Como rasgos positivos están las enseñanzas del hacer comunitario del Colectivo y especialmente el haber sido asistentes activos del caminar de la palabra de Dios; y es a través de la memoria colectiva que han registrado tales hechos y tiene conciencia de sus implicaciones.⁴⁰ La constitución de la actual identidad comunitaria hay que buscarla en la biografía del grupo.

Acorde con lo planteado por Gadamer, la identidad comunitaria entendida como un proceso de comprensión de sí por parte del grupo es un proceso de carácter histórico y por tanto esta sujeto al influjo de los acontecimientos grupales e individuales y a la manera en que significaron estos hechos las personas de la comunidad. Así mismo como señala Epstein hablando de la permanencia y continuidad de la identidad étnica, es tan relevante la manera en que los grupos significan los hechos como los hechos por sí mismos. El que los diversos individuos puedan comprenderse como grupo pasa por el entendimiento de la serie de hechos comunes compartidos y las motivaciones individuales o

³⁹ Esta insistencia en el “buen acuerdo” y el “respeto” de parte de las autoridades son muestras del claro aprendizaje de la comunidad sobre la experiencia de sus miembros en el colectivo.

⁴⁰ De las asambleas comunales pasadas y de otras comunidades se destaca la enseñanza de que al interior de la comunidad había claras dinámicas de marginación hacia mujeres y jóvenes, el Colectivo heredo aprendizaje de que no todos los están en puestos de servicio piensan y obran por el bien colectivo –había gente que utilizaba el puesto para evadir el trabajo- además de mientras unos creían en el sacrificio individual para el bienestar común otros no tenían ese espíritu de servicio a la comunidad. El servicio religioso dejó la idea del valor de la diferencia y la

sociales de los miembros que preceden al momento actual. Por esa franja de problemas generales y deseos compartidos que los identificaba y los hacía diferenciarse de agentes externos para constituirse como una colectividad; tras la respuesta a una interrogante velada, hay que formular la pregunta faltante ¿qué es lo que en el transcurso de su historia los une como grupo?

La identidad comunitaria actual se rastrea en la genealogía del grupo, pero no sólo en su historia vista como una sucesión efectiva y neutra, sino también en la manera en que se apropiaron, valoran y reflexionaron⁴¹ ese pasado en común, lo cual se manifiesta concretamente en las nociones de grupo que la comunidad tenía sobre sí misma a largo de los episodios relevantes de su historia. Entre la forma en que se concebían como comunidad en el Colectivo cuando aún estaban en San Juan y la actual manera en que se visualizan como colectividad en la actualidad a través de las asambleas, de las fiestas comunitarias y los trabajos ejidales. Entre ambas hay una serie de diferencias substanciales y semejanzas presentes que no es posible soslayar, pero también hay una línea de continuidad que las une y que hace heredera y resultado a la asamblea actual de la forma precedente, el Colectivo.

Las fiestas comunitarias. Hay otro tipo de actividades comunitarias que por tener por propósito el esparcimiento y diversión comunitaria además de la conmemoración de eventos significativos de carácter religiosos y civiles para la vida comunitaria se tratan aparte. Las fiestas comunitarias tentativamente pueden dividirse en religiosas y civiles o profanas,⁴² no obstante esta clasificación binaria es más analítica que real, pues los pobladores se refieren a las fiestas sin hacer

erradicación de tratos desiguales, además de que fue y es un espacio de reflexión constante sobre la realidad vivida, los problemas inmediatos y la historia reciente.

⁴¹ Sin duda dos de las principales instancias que contribuyeron a este proceso de saber que fue de su pasado lo que ellos reconocen como significativo y que ahora los ayuda a verse como grupo son el servicio religioso y la asamblea. En esos espacios a través de la reflexión y discusión de lo acontecido, se fue registrando en los miembros aquello que los marco individual y grupalmente, el difuso proceso de la memoria colectiva se manifestaba preferentemente en las discusiones grupales de ambos espacios.

⁴² La religiosa sería la del 24 y 25 de diciembre junto con semana santa y las civiles o profanas la del 30 de mayo y año nuevo. Esta clasificación se basaría en el motivo de las fiestas y en la presencia o no de servicio religioso durante la misma.

diferenciación entre unas u otras. El veinticinco de diciembre, Navidad, año nuevo⁴³ aniversario de levantamiento armado de 1994, semana santa,⁴⁴ todos los santos y el 30 de mayo, aniversario de la fundación de la comunidad son fiestas comunitarias. Para planear la fiesta con la antelación requerida, se reúnen los miembros de la comunidad en la escuela comunitaria, en estas asambleas comunales, no sólo se trata el tema de la festividad sino también otros asuntos de interés comunitario. Son las autoridades o representantes del pueblo los principales agentes de programar y organizar la fiesta; la gente en asamblea reparte tareas a sus miembros y grupos: mujeres, jóvenes y hombres. Como en tantas otras labores comunitarias: trabajos ejidales, servicio religioso, las labores se asignan de acuerdo al género y a la edad de modo que, las mujeres son las encargadas de hacer la comida, los hombres se encargan de una hoguera hechiza que hace las veces de fogón y elaboran el café, los jóvenes reparten el café y pasan la comida aparte de acomodar las sillas y traer la marimba, se “acuerda” claramente lo que le toca hacer a cada grupo de la comunidad; ciertas actividades tiene un carácter flexible y pueden ser realizadas el siguiente años por otro grupo de la comunidad. La asignación de algunas tareas no es rígida ni definitiva –como servir el café o pasar la comida, no obstante hay otras, como la comida que preparan las mujeres o la marimba que tocan los hombres, que siempre las efectúan los mismos agentes. En dicha reunión también se establece lo que cada quien aporta para los preparativos de las fiesta, que van desde prestar temporalmente trastes hasta dar una gallina o un poco de café o atol; todas las familias cooperan para los ingredientes de la comida comunitaria de la festividad. Otros materiales necesarios si se compran comunitariamente, lo resuelven entre todos, como el azúcar o la vaca en caso

⁴³ No siempre se hace la fiesta de año nuevo en el Zapotal, a veces se van a otras comunidades donde también se celebra y la fiesta es más grande –en san Juan por ejemplo, o van a la Realidad Trinidad-.

⁴⁴ En semana santa la dinámica es distinta que el resto de las fiestas. Se trabajan sólo los primeros días de la semana y a partir del miércoles se suspenden labores. Ese mismo día hay servicio religioso. El que lo desea puede salir a pasear y los que no –junto con algunos de los pobladores de san Juan- se van el desde el jueves al río de la comunidad –que por aquellas fechas esta seco- y se están ahí jueves y viernes santo; se llevan un pollo y allá lo cocinan.

de que haya recursos.⁴⁵ A fin de que haya una coordinación entre los diversos grupos y las labores que cada uno realiza se nombra también un encargado para cada fiesta quien supervisa la realización de los preparativos. Junto con la designación del “responsable” de la fiesta, también se “acuerda comunitariamente” cuanto tiempo va durar la fiesta a que hora terminará, si va a haber baile o “alegría”, quien va a tocar la marimba; en el Zapotal, a diferencia de la mayoría de las comunidades y poblados de la región que prefieran conjuntos musicales interpretados por sus propios miembros, todavía se conserva y toca la marimba. Como se observa tanto en el trabajo requerido como los preparativos y materiales necesarios se ponen colectivamente, como señala doña María “Sí, todos participamos un poquito”.⁴⁶ Así a semejanza de otros espacios comunitarios como las asambleas comunales no hay separación entre quienes proveen lo requerido y la labor y quienes disfrutan y participan de la fiesta, no hay diferencia entre preparación y ejecución sino una línea de continuidad.

Las fiestas se realizan en un gran solar rectangular de concreto de seis por quince metros aproximadamente que se ubica justo en frente de la casa grande o del patrón y que cuando funcionaba la finca décadas atrás hacía las veces de patio o del sitio para secar el café. Se acomodan bancas o sillas en el extremo izquierdo en dirección a la escuela comunitaria o en los portales para que las mujeres y asistentes puedan sentarse; el salón principal de la casa grande se usa utiliza como comedor y cocina.

Los platillos que se preparan y se sirven durante la fiesta están en función de las posibilidades y recursos económicos y materiales de la comunidad. La comida típica y más frecuente son los tamales de carne sobre todo de pollo aunque también de puerco con recado y el caldo de gallina condimentado con axiote y acompañado con chayote; a veces también, cuando pueden permitírsele, hay caldo de vaca o “wacax”. La comida se acompaña con tortillas también cooperadas por cada madre o esposa de

⁴⁵ “reunimos una gallina cada una, si de gallina nos toca, reunimos una gallina cada una y ya para las otras cosas, lo cooperamos, el café lo cooperamos un vaso cada una. Y el azúcar si ya lo compramos juntos.” Entrevista con doña María, enero de 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

familia y café o refresco. Las fiestas del 30 de mayo, de Navidad y de año nuevo, empiezan por la tarde del día anterior el 29 de mayo, 24 de diciembre y 31 de diciembre respectivamente, en el cual por lo general el jornal de trabajo familiar es mínimo pues hay que estar al tanto de las responsabilidades a cumplir en la fiesta, la cual dura desde la tarde de ese día y todo el día siguiente. La comunidad se reúne el día anterior y se da una comida comunitaria en el interior de la casa grande; los primeros en pasar a las mesas son los hombres e invitados, después los jóvenes y niños y por último las mujeres y los niños pequeños aunque este orden no es inquebrantablemente rígido; hasta que acaba una tanda de comensales es que es relevada por otra. Posteriormente y ya que todos comieron, se organiza el baile, la marimba y los marimberos, un bajo o acompañamiento y un requinto, se colocan debajo del portal en un pequeño corredor generalmente al lado derecho de la entrada al salón principal. El solar de concreto hace las veces de pista de baile y los espectadores se sientan generalmente del lado izquierdo donde están las sillas o miran parados alrededor de la pista. Casi invariablemente las mujeres de todas las edades toman los asientos designados para ellas en el extremo izquierdo, en un pequeño trozo del solar. Por lo regular las mujeres jóvenes se sientan hasta el frente por si viene un hombre a proponerles bailar, las mujeres casadas y de edad madura se sientan atrás. Los hombres se sientan aparte y no necesariamente en bancas formando un grupo separado, como en el caso de las mujeres se hace una división entre aquellos que bailan solteros y jóvenes casados y los casados maduros que sólo observan; sin que exactamente corresponda con la edad esta separación entre los lo que bailan y no.

Por su parte, las únicas mujeres que bailan son las solteras, las cuales son requeridas en el sitio donde se encuentran por un soltero o casado con ánimo de bailar, las parejas pueden cambiar constantemente aunque hay parejas que bailan varias piezas seguidas, pero invariablemente las jóvenes mujeres tiene que recibir la petición del bailador. Una vez casadas las mujeres ya no bailan, no obstante que hay matrimonios muy jóvenes con esposas de dieciocho años o menos. Probablemente y

⁴⁶ Entrevista con doña Maria, enero de 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

sin que se tenga suficiente información al respecto, esto se deba a que una vez que una mujer está casada deja de ser una pareja potencial, lo curioso es que a los hombres en la misma situación no se les impone tal restricción. El espacio está dividido por criterios de género y de edad o de estado civil, y la actividad y sitio específico que regulan el contacto entre hombres y mujeres jóvenes y solteros es la pista y el baile, el cual es una de las principales prácticas sociales mediante las que los solteros y solteras se conocen y entablan relación con su futura pareja. Sin embargo durante el baile no está permitido un contacto corporal cercano ni la plática abierta y prolongada entre las parejas. La peculiaridad del 25 de diciembre es que, previo a la comida y baile del día 24, hay un servicio religioso y conmemoración del natalicio del niño Jesús. El 31 de diciembre se rememora brevemente el levantamiento armado, el baile dura hasta las doce de la noche o más, todo lo anterior para despedir el año y conmemorar el primero de enero de 1994.⁴⁷ Al día siguiente no se trabaja y hay nuevamente comida comunitaria se repite la del día anterior, convivencia y baile. A estas festividades comunitarias se invita a personas de las comunidades cercanas San Juan, San Salvador, Santa Teresa, poblados con los que se tiene relaciones políticas, religiosas, familiares de cercanía y por lo regular quien asiste con más frecuencia de parte de los poblados vecinos son los solteros, aunque también van familias, recién casados, familiares y parientes. Durante la fiesta los grupos intracomunitarios las mujeres, los niños, jóvenes y hombres pasan tiempo juntos y tiene dinámicas de convivencia propias. Los hombres reunidos en pequeños grupos platican relajadamente sobre los quehaceres del campo, alguna sobre labor pendiente, el costo de un producto, mientras que las mujeres casadas platican con la vecina o ven bailar a las parejas. Los jóvenes bailan y andan en pequeños grupos comentando cosas sobre las solteras o con quien intentaran bailar en la próxima pieza. Las solteras se sonrojan y cuchichean entre sí acerca de los solteros. Los niños juegan en pequeñas palomillas y corren de un lado para otro entre la pista de baile y la pequeña pendiente o terraplen ubicado del lado izquierdo de la pista que sirve

⁴⁷ Por lo regular los bailes duran entre dos o dos horas y media y tres o cuatro horas y se terminan cuando muy tarde

como improvisado campo de foot-ball. Los invitados, según su edad y género se incorporan a alguno de estos grupos. No obstante la cercana convivencia al interior de cada grupo, hay un estrecho contacto entre los diversos grupos en el baile (soltero con soltera), en la comida (jóvenes con adultos, hombres con mujeres), en las pláticas informales (jóvenes con adultos). A pesar de que los miembros de cada grupo interno saben que comparten intereses y afinidades, experiencias y vivencias compartidas, expectativas y preocupaciones similares,⁴⁸ también se percatan que los nexos con los otros grupos son distintos pero no menos importantes y suponen relaciones de respecto frente a los adultos, de parentesco con su padres y familiares cercanos, de formación e integración social con los adultos, de simpatía con los niños, de solidaridad y confraternidad con los miembros de la comunidad.

La autoridad ejidal resalta este hecho de la comunicación entre los grupos intracomunitarios, “porque en eso (en las fiestas comunitarias) hay convivencia, hay compartición, eso enseña a que así nos debemos de tratar, como hermanos y compañeros de pueblo, ayuda mucho, enseña la unidad, el convivir entre jóvenes, mujeres y ancianos, eso ayuda mucho.”⁴⁹ En el convivir comunitario de las fiestas,⁵⁰ la comunidad se hace⁵¹ y es en el “vivir junto con” los otros, con la alteridades internas que delinean y constituyen la colectividad, éste es el espacio social donde la identidad comunitaria viene a ser la toma de conciencia de cómo acontece y a quién vincula este proceso de convivencia social donde se da este tipo de entendimiento del sí mismo. Pero además de la relación de y con los otros que los lleva a consolidar ese “todos” que dice doña Maria y que engloba insoslayables diferencias sociales, o la formula de “como hermanos y compañeros de pueblo” de la autoridad ejidal que sin desdibujar la diversidad y pluralidad de los miembros subraya el proyecto comunitario actual y futuro, la vida

poco después de las diez de la noche aunque normalmente terminan antes.

⁴⁸ Por ejemplo los hombres jóvenes, trabajan juntos en las labores ejidales, juegan foot-ball en conjunto, se ayudan frecuentemente en las labores del campo, esperan casarse y hablan al respecto.

⁴⁹ Entrevista con la autoridad ejidal, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁵⁰ Pero como se ha visto y subrayado no es el único espacio, hay otros que previamente se han tratado y otros a desarrollar.

presente compartida y el pasado en común que los consolida como grupo toma un carácter fundante del grupo. Dicho proceso de socialización comunitaria supone los valores de tolerancia y respeto, una manera de relacionarse sin dirimir las diferencias consustanciales al sujeto pero intentando comprender al otro. Este cofraternizar se presenta en la fiesta tanto como actividad del grupo social completo, como por grupos en los trabajos preparativos y en la etapa previa donde se consiguen los preparativos para la fiesta. Ciertas fiestas como la del 30 de mayo y el 1ro de enero en la medida en que se celebran anualmente en las fechas de eventos pretéritos significativos son un espacio para la recreación y la rememoración de eventos históricos en común con una perspectiva más amplia de la historia vivida conjuntamente que los ha construido como grupo, tal es el caso del 30 de mayo que les recuerda el pasado de sufrimiento que algunos de los miembros más viejos experimentaron en la finca el chico Zapote, pero también la liberación y posesión de esas tierras en 1994 que, con el incremento del capital (la tierra) en el que se basa su modo de subsistencia, les permitió formar el Zapotal en mayo del 2000 y conformarse en una nueva comunidad así como la posibilidad llevar a cabo un proyecto comunitario y extracomunitario que les garantice un porvenir; recuérdese que las tierras las comparen con san Juan. Además las fiestas son un intersticio dinámico para mediante la incorporación de viejos miembros pero con nuevos roles (recién casados, nuevas familias o los que apenas son solteros) actualizar el proceso identitario comunitario. La comunidad se regenera con el crecimiento y maduración de sus miembros, pero también con el nacimiento de niños o por la incorporación de nuevos integrantes: mujeres no originarias del poblado que son esposas de los jóvenes. Este “nosotros” en el que se reconoce la comunidad y sus diversos miembros en las fiestas cambia y está sujeto a incidentes que van delineando su vida individual y comunal. Ese actual “nosotros” es distinto del de hace cinco años atrás cuando

⁵¹ Este hacer comunitario esta fragmentado de acuerdo a los criterios de especificidad social que atribuye labores y espacios según el grupo que se trate –mujeres, niños, casados, ancianos-. Es decir, este hacer es diferente si se es una mujer casada que un joven soltero, aunque ambos contribuyan a la comunidad.

recién se formó el poblado y había menos familias constituidas, en la actualidad la mayoría de los hombres en edad trabajar están casados y hay toda una nueva generación de niños pequeños.

Diversiones comunitarias. Existen otras actividades de carácter lúdico en las que, a pesar de que no participa toda la comunidad, son casi comunitarias. Tal es el caso de los partidos de foot-ball que frecuentemente se juegan en un improvisado campo de foot-ball⁵² sobre una pendiente, una superficie rectangular de veinte por cuarenta metros aproximadamente, justo en frente de la escuela comunitaria. En el foot-ball participan principalmente los hombres jóvenes de la comunidad, los solteros de quince y más años y los hombres casados. La edad de los jugadores oscila entre los diecisiete y treinta y siete años. Indirectamente involucradas hay también múltiples espectadores jovencitas, mujeres y hombres que no juegan que se divierten animando a los equipos mediante gritos y bromas y observando el partido desde la casa de algún vecino cercana al campo. Los días en que se juega el foot-ball son martes y jueves por la tarde entre cuatro y media y cinco en el campo de la comunidad y el domingo por la mañana van disputar encuentros con equipos de otros poblados en otras comunidades cercanas. Por lo regular los partidos dominicales se realizan en San Juan, pues dicha comunidad tiene un amplio y plano campo de foot-ball, aunque a veces también hay partidos de foot-ball en un pequeño poblado a mitad de camino entre el Zapotal y San Juan.⁵³ Por lo regular los partidos entre semana duran una hora, se juegan dos tiempos de veinticinco o treinta minutos, aunque muchas veces permanecen jugando la revancha otros dos tiempos de quince minutos. Generalmente se logran armar sólo dos equipos de entre cuatro a seis jugadores cada uno, los conjuntos ya están definidos y más o menos equilibrados, frecuentemente juegan solteros contra los casados, otras veces juegan revueltos, mas cuando salen a

⁵² El foot-ball es también una actividad lúdica de los niños, que generalmente juegan a en el descanso de las clases y por la tarde poco antes de que jueguen los mayores. En esta actividad no participan las niñas y es interesante observar que la línea social de diferenciación genérica se manifiesta a tan corta edad y en actividades de esparcimiento. También es interesante ver el juego, en este caso el foot-ball es un aglutinador del grupo de infantes.

⁵³ Temporada de campo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

jugar con otras comunidades los equipos se rehacen y juegan todos juntos en un solo conjunto. Los martes y jueves después de haber ingerido la comida principal del día, entre cuatro y cinco de la tarde, los jóvenes van bajando poco a poco y se instalan en el campo o en el corredor de la casa de Don Pedro que es la más próxima al campo mientras esperan al resto de los jugadores. Mientras tanto comentan cosas acontecidas durante el día o la semana, principalmente las referentes al trabajo del campo el cultivo del maíz sobre todo o de los encuentros pasados de foot-ball o conviven con la familia de don Pedro y las personas jóvenes que ocasionalmente bajan para ver el partido. A las cinco de la tarde el partido comienza y se termina aproximadamente una hora después; acto seguido los hombres que jugaron se van en pequeños grupos de tres a cinco personas a diversas pozas a bañarse. Este es una actividad genéricamente selectiva que ayuda a que los hombres jóvenes solteros y casados menores de treinta años mediante dinámicas relajadas y lúdicas se vayan constituyendo como un grupo. Aquellos que son un poco más grandes de edad, treinta cinco años o más aunque si juegan foot-ball lo hacen con menos frecuencia e intensidad; el ser casado o soltero no es un criterio relevante y a diferencia de lo que ocurre en las labores ejidales el número total de participantes es menor, sin embargo es una actividad más frecuente y constante, aunque es cierto que los principales impulsores de esta actividad son sobre todo los jóvenes solteros o los que tiene poco de casados. El foot-ball es una actividad que implica varios momentos de convivencia de los jóvenes entre sí, pero también con otras personas; en la etapa previa al partido se platica con los participantes que hayan llegado pero también con la gente que está en la casa de don Pedro y en la tienda cooperativa, se escucha música en la radio, después viene el juego donde los espectadores intervienen cada tanto con la increpaciones de animo a los diversos equipos, y los jugadores se regañan y estimulan entre sí y después viene el baño por grupos donde las platicas entre varones se reanudan.

La imagen de sí mismos como jóvenes de la comunidad les es más clara a ellos mismos cuando van a otra comunidad y disputan partidos con sus pares de otros poblados; en esos contextos de

diferencia marcados por los otros semejantes a ellos, pero distintos, originarios de otros poblados, su “nosotros” propio de su edad y género pero también de su procedencia comunitaria, familiar y social se resalta dándoles un sentido de identidad propio. Adaptando el planteamiento de Barth, es en el límite social comunitario donde, tanto la imagen difusa del otro, como el “nosotros” basado en la vida compartida y en los motivos comunes que los unen demarcándose en un contrastante claridad. No obstante ese “nosotros” de los jóvenes también se asienta en una perspectiva comunitaria interna, en sus encuentros comunitarios y en la fraternidad que como semejantes establecen entre sí.

En el caso de las mujeres también es común que, por las tardes de semana después de haber comido y lavado los trastes de la comida hagan una visita a alguna vecina o pariente, pero a diferencia del foot-ball para los varones, para las mujeres como grupo salvo el servicio religioso exclusivo para ellas y las asambleas, no tienen muchas actividades comunitarias.

II.- La familia y parentesco: modelo y semilla de la comunidad. La forma de organización básica de la vida social y del trabajo de los miembros de la comunidad es la familia, y más ahora en que la producción colectiva de satisfactores ha cesado y con ello una manera alterna de producir los bienes necesarios.

La familia como unidad estructural y flexible de realización de labores con criterios de diferenciación social interna como los vínculos de parentesco jerarquizados –ascendencia y descendencia, orden de aparición cronológica en la secuencia familiar- es donde se reproducen las condiciones sociales de existencia⁵⁴ de los individuos del gremio pero a través de la acción social conjunta de algunos de sus miembros.⁵⁵ En este caso, la familia, como célula de organización laboral, coincide con las unidades domésticas de producción donde, de acuerdo a parámetros de edad, género y

⁵⁴ En el caso de las pequeñas sociedades con economías de autosubsistencia esto pasa por la producción de los bienes indispensables –principalmente alimentos- para la subsistencia.

ubicación en el entramado de los lazos de sangre se asignan a los miembros las tareas a desempeñar. La primera división al interior que resalta es el género, cuando ya se está en edad de trabajar “uno va al campo, dice don Pedro refiriéndose a los varones, y la mujer al hogar”,⁵⁶ junto con el cuidado de los animales domésticos. A los hombres les tocan las bregas del cultivo de la tierra el maíz, frijol, el café, las huertas: caña, guineo, cítricos, cortar la leña para el fogón y de otras actividades que proporcionan beneficios económicos si es el caso y tienen, por ejemplo en otras comunidades ganado. A las mujeres corresponde el ámbito doméstico, la cocina y la casa y las labores relacionadas con éstas como lavar ropa, cocinar, limpiar la zona habitada. En el caso de las mujeres la madre es el eje directriz del ámbito doméstico, es la que distribuye y asigna las tareas domésticas a las hijas, ella supervisa y coordina pero sin dejar de trabajar, durante las mañanas cerca de las seis de la mañana cuando se hace la tortilla; Doña María ocupaba el puesto del comal vigilando la cocción de las tortillas, mientras su hija mayor estaba en la prensa para hacer tortillas aplanando la masa y ayudándole en el comal y la hija menor se hacía cargo de remoler el nixtamal en el molino mecánico para hacer más masa.⁵⁷ La madre también es la que ordena pequeñas labores a los niños que asisten a la escuela y aún no van con cierta al frecuencia al trabajo del campo acompañando a su padre. Por ejemplo, David de doce años e hijo de Doña María, por indicaciones de ésta es el encargado cotidiano de dar el maíz desgranado a las gallinas y al puerco, también va frecuentemente por caña a la huerta y por maíz a la troje.⁵⁸

Por su parte el padre es quien dirige el ámbito del cultivo de la tierra, como señala la autoridad ejidal, el papa es el que sabe que se va hacer hoy o esta semana o que trabajos se tiene que hacer dependiendo del tiempo. La labranza de las parcelas se planea en función del clima y de cómo se van

⁵⁵ “Aquí trabajamos más bien como familia” Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁵⁶ Entrevista con don Pedro, julio de 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁵⁷ Diario de campo, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. La asignación de tareas no tiene un carácter rígido e inamovible, los puestos en el proceso de la elaboración de tortillas cambiaron en los días siguientes, la hija mayor pasó al comal, la menor a la prensa y la madre al molino. No obstante hay otras labores que siempre hace la misma persona, por ejemplo, la hija mayor es a que siempre lava los trastes después del desayuno.

⁵⁸ Diario de campo, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

desarrollando las plantas y cada etapa del proceso de cultivo⁵⁹ cuánto tiempo va a llevarles ese trabajo, antes de cuando se tiene que hacer para que no se estropee, se programa entre padre e hijos en edad laboral para hacerse en ciertos jornales o días de trabajo. El padre es el que propone cuanto se va sembrar y ya en el trabajo diario reparte labores, aunque generalmente con los hombres la labor es igual para todos, en las limpias, tanto los hijos como el padre cortan con machete y a ras de suelo las hierbas

Así entre las mujeres como entre los hombres hay una estructura jerárquica en el trabajo familiar donde el grado de responsabilidad y las funciones desempeñadas disminuyen en cantidad e intensidad entre menos edad se tenga y se detente un lugar más cercano al puesto del hijo menor en la cronología familiar. Así con los padres quienes encabezan esta jerarquía, después le siguen los hermanos mayores y así sucesivamente hasta llegar a los más pequeños.⁶⁰

No obstante quien tiene la última palabra respecto a lo que se va hacer en la familia –acerca del trabajo o de cualquier asunto de cierta relevancia- es el padre, así ha sido tradicionalmente, aunque a últimas fechas frecuentemente las decisiones a tomar se comentan y deliberan entre padre y madre incluyendo a los hijos mayores en edad laboral y con comportamiento responsable. Así pues y sobre todo recientemente, la instancia de autoridad máxima que ve por el rumbo y bienestar de la familia como unidad son los padres, como reafirma la autoridad ejidal “el papa y la mama son los que están

⁵⁹ Las etapas de cultivo del maíz –rosa, quema, siembra, limpia (fumigación opcional) dobla y pizca- así como del frijol y del café se explicaron en el capítulo 2.

⁶⁰ Diario de campo, julio 2004, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. El lazo sanguíneo entre hermanos tiene una importancia nada despreciable, también está marcada por una graduación de estatus ascendente que dura toda la vida –aún después de que salen de casa y forman su propia familia-, si por ejemplo el padre no se encuentra presente en ese momento y hay que tomar una decisión importante sobre el cultivo del campo, quien la toma es el hermano mayor –siempre que esté en edad laboral, más de 15 años-; esto no es un caso hipotético, es lo que le aconteció a uno de los ahijados de don Pedro, quien a causa de la ausencia temporal del padre dirige el curso de la siembra en su familia. Hay un sistema de nominación en la comunidad que indica constantemente que lugar se ocupa en el vínculo de contigüidad sanguínea (hermandad), el lugar en el escalafón respecto a tus hermanos, por ejemplo si el hermano/a es mayor, ellos dicen es mi “hermano/a”, pero si es más chico de edad dicen es mi “hermanito/a”, lo cual es muy probable que se una herencia de su antigua ascendencia indígena. De hecho en tojolabal además hay un término para el hermano más grande (bankilal) y otro para designar el menor (el cox).

controlando siempre, viendo como se va ir pasando la vida”.⁶¹ A pesar de que cierta porción de la vida de este pequeño grupo social de vínculos sanguíneos es de convivencia lúdica y relajada en la hora del café por la mañana y la noche, algunas tardes, partes significativas del fin de semana, la mayor parte del tiempo de los miembros adultos está abocado a generar los recursos materiales mediante la producción de maíz, frijón, café y frutas en el caso de los hombres y procesar estos satisfactores para su consumo en el caso de las mujeres; lo anterior tiene como cometido último conservar y reproducir las condiciones sociales de vida de la totalidad del pequeño grupo, así el grueso de la vida familiar se organiza en torno al trabajo familiar.

Desde muy temprana edad los hijos empiezan a incorporarse a las responsabilidades familiares, a los 10 o 12 años las niñas se suman a los deberes del hogar y la cocina el espacio más demandante de la esfera doméstica. A esa misma edad los niños varones empiezan a ir con cierta frecuencia a la milpa, el frijol y las huertas. Hasta los diez de edad los niños pasan más tiempo en el hogar o cerca de casa junto a la madre que con su padre que labora en el campo; por ello la madre es la que dedica más tiempo y es la más cercana los hijos varones durante las primeras etapas de la vida y educación de éstos. A través proceso informal de aprendizaje se va inmiscuyendo a los hijos, según su género, a su ámbito de acción correspondiente con la finalidad de que contribuyan a la manutención de la familia de la que forman parte pero sobre todo de prepararlos y hacerlos capaces en futuro próximo de valerse por sí mismos en sus respectivos ordenes y poder formar su propia familia.⁶²

Los jóvenes empiezan a trabajar antes en los cultivos familiares de la milpa, frijol, huertas que en los trabajos ejidales que demanda el ser miembro adulto varón de la comunidad, pues en estos últimos se incorporan hasta cumplidos los quince años de manera que la pertenencia a la familia

⁶¹ Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁶² “Nosotros (los padres) enseñarles, si son hombres, nosotros enseñarles el trabajo del campo, y es mujer enseñarles el trabajo en el hogar,” ..”la educación se va haciendo de acuerdo a lo que uno hace, lo que uno va viviendo, en la familia los hijos se van educando de acuerdo eso.” Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

mediante la realización de ciertas labores antecede a su incorporación su incorporación como miembros cabales y responsables a las actividades comunitarias a excepción manifiesta de las fiestas comunitarias y en calidad de asistentes. Así reconocerse como miembro de la comunidad pasa antes por la pertenencia a una familia nuclear (pero también extensa cuando las relaciones de parentesco son tan estrechas como en el Zapotal)⁶³ que por su incorporación a la vida laboral comunitaria. En el caso de las jovencitas esto se refleja con menos claridad porque el número de actividades comunitarias de las mujeres es muy reducido. Así que, señala Don Pedro, cuando los jóvenes tienen diez y siete o dieciocho años y las jóvenes catorce o quince y ya son capaces de valerse por sí mismos en las actividades que les proporcionan la manutención, ellos empiezan a buscar novia y ellas dejan que los muchachos que las pretenden se asomen, “de por sí los jóvenes (hombres y mujeres) desde muy temprana edad piensan en hacer su hogar, su familia, ir principiando su familia.”⁶⁴

No obstante las edades de los jóvenes para juntarse o casarse se han recorrido paulatinamente, de hecho en la comunidad sólo hay dos solteros de más de veinticinco años y uno de más de diecinueve; otra diferencia significativa que remarca Don Pedro respecto a la manera en que tradicionalmente se formaban la parejas hace unas décadas, es que los solteros/as ahora son libres de casarse con quien lo deseen y no como antaño que las uniones y matrimonios eran arreglados por los padres. Aunado a esto habría que señalar también que ha decrecido el número de hijos por matrimonio, la generación de padres familia de entre veinticinco y treinta y cinco años sólo tiene un promedio de dos hijos por familia, mientras que en los matrimonios en que los esposos tiene más de cuarenta y cinco años de edad tienen un promedio de seis hijos (ver capítulo 2). La mayoría de las parejas se juntan, pues casarse implica muchas veces un gasto suntuario para el cual pocas ocasiones hay dinero.

⁶³ Ver capítulo dos, cuando se trata las relaciones de parentesco. En esta comunidad los vínculos sanguíneos son muy fuertes.

⁶⁴ Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Y la autoridad ejidal añade: “Aquí normalmente la joven de quince, dieciséis años ya se junta o se casa, el joven, la mayoría se van de dieciocho años, algunos de diez y siete, dieciséis ya se casan.” Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

El muchacho se roba a la joven soltera, lo cual es un decir, pues ambos se ponen de acuerdo para escaparse juntos y posteriormente transcurridos pocos años, cuando van a bautizar al primer niño o tienen la oportunidad, reciben el sacramento matrimonial pero sin hacer la correspondiente fiesta para celebrar la ceremonia.

Mientras no se salgan de la casa paterna para formar su propia familia, los solteros y solteras independientemente de su edad siguen trabajando con sus padres,⁶⁵ pero conforme van madurando toman parte más activa en las decisiones y programación del trabajo, como señala Don Pedro respecto a sus hijos mayores y el trabajo, “lo organizamos juntos, o sea planeamos.”⁶⁶ Don Pedro pone el ejemplo de como, entre los varones de más edad de su hogar, ven cuanto maíz se va sembrar, “sí, se hace el acuerdo, bueno esta vez vamos a hacer una hectárea o hectárea y media, se planea y hasta que llegamos a hacerlo”; la decisión de cuanto se va sembrar es uno de los asuntos laborales familiares más importantes pues esto definirá la cantidad de trabajo posterior en las etapas sucesivas de la siembra así como la cantidad de producto que habrá para consumir; pero a su vez la cantidad de terreno y semilla a sembrar va en función del número de individuos por familia que hay que alimentar y sostener.

Conforme van creciendo los hijos y se incrementa la eficiencia de su desempeño en el trabajo la relación de jerárquica autoridad entre padre e hijos va disminuyendo sin desaparecer del todo dando lugar a un trato más equitativo, a un intercambio más horizontal. A nivel familiar esto se manifiesta en la mayor participación de otros miembros de la familia en las elecciones de asuntos relevantes de cualquier índole, las decisiones son más grupales e incluyentes.

Cuando los jóvenes se juntan o se casan, la joven se va con su marido al lugar de residencia de éste y el joven se lleva a su esposa a casa de sus padres y permanece ahí entre un año o año y medio en lo que construye su propia casa, después se “aparta” y comienza su vida independientemente. La

⁶⁵ “mis hijos trabajan conmigo hasta que ya se casan” Entrevista autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Y un joven de la comunidad afirma “cuando uno está con los papas, trabaja uno con los papas y luego ya cuando uno se casa, pues ya tiene que apartarse”. Temporada de campo Julio 2005.

mayoría de los hijos varones cuando se juntan son su mujer e inician una vida por sí mismos, deciden sembrar por sí mismos y trabajar por su cuenta, aunque hay algunos casos muy escasos en que aun siguen trabajando con el padre, como si fueran una familia ampliada, como los hijos de don José que aún siembran con él a pesar de que dos de los hijos mayores llevan más de diez años de casados y el otro más de cinco.⁶⁷

El que los solteros y solteras elijan formar su propia familia implica un reacomodo en la comunidad que varía según sea varón o mujer el sujeto en cuestión. Debido al reducido número de miembros del poblado y a las estrechas relaciones de parentesco sanguíneo y social,⁶⁸ por lo regular las mujeres aceptan por novio a los jóvenes de las comunidades cercanas con las que se tiene algún tipo de relación de afinidad política, religiosa y familiar, pues los varones casaderos de la comunidad están revestidos de una familiaridad y cercanía que no los habilita como “parejas potenciales”. Las mujeres son las que, debido a esta peculiar situación, salen de la comunidad al formar su propia familia con un joven externo, se desplazan al poblado de su esposo a vivir en la casa de los padres de él hasta que tengan un hogar propio generalmente en el mismo asentamiento poblacional; esto implica una salida discontinua de miembros de la comunidad. Cabe señalar que esta condición específica del Zapotal se modifica en la mayoría de las comunidades vecinas que cuentan con una población mayor y donde los vínculos de parentesco sanguíneo y social no son tan estrechos y cerrados. Así, en dichos poblados es usual que las potenciales parejas de las mujeres casaderas sean hombres de la misma comunidad, ahí rige el imperativo de que la futura pareja sea de otro poblado; así en comunidades cercanas y mayores como Guadalupe el Tepeyac o Vicente Guerrero las mujeres de común acuerdo con los varones de la misma comunidad forman nuevas parejas. También es conveniente recalcar que las mujeres casaderas, a diferencia de la vieja costumbre de los matrimonios arreglados o pactados por los padres, pueden

⁶⁶ Entrevista don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁶⁷ Temporada de campo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

decidir con quien casarse. Si bien es cierto que aún persisten formas de opresión estructurales hacia la mujer, aquí no es posible aplicar directamente y sin matices las ideas sobre el parentesco de Lévi-Strauss,⁶⁹ según las cuales las mujeres son como palabras, que están mal empleadas cuando no son “comunicadas” o intercambiadas; postura que con una agudeza crítica inusual señala Gayle Rubin⁷⁰ y que obliga a un abordaje mucho más detallado y complejo para el caso del Zapotal. Dentro de esta temática pero en el caso de otras zonas de la geografía social y para la época histórica que va de la independencia a la revolución, Mercedes Oliveira⁷¹ y un grupo de investigadores recalca las condiciones de desigualdad y opresión que padecían las mujeres.

Por su parte los hombres casaderos de la comunidad permanecen en la comunidad y se disgregan menos, pues ahí tienen derecho a trabajar la tierra comunal y además está su familia, pero a semejanza de las parejas que forman las solteras de la comunidad, sus novias regularmente son de otras comunidades con lo cual se abre un flujo de incorporación de nuevos miembros para la comunidad, es decir, hay un dinámico y discontinuo intercambio de miembros de la comunidad a través de la salida e incorporación de mujeres con los poblados aledaños con los que ocasionalmente se convive por diversos motivos fiestas, encuentros religiosos, reuniones políticas; aunque a veces también con comunidades con las que no se tiene vínculos sólidos. Por lo anterior hay generalmente un nexo más fuerte de parte de los padres con las nacientes familias de sus hijos casados o en unión libre que con las de sus hijas en la misma situación. Esto no sólo debido a la cercanía geográfica de los primeros y la relativa lejanía de las segundas. Aunado a esto está el hecho de que el varón más pequeño es quien se hará cargo de sus padres en la última parte de la vida de éstos y se quedara en la

⁶⁸ Bajo el rubro de parentesco social se incluyen las relaciones compadrazgos, la de padrino-ahijado y estas son tan importantes como las sanguíneas.

⁶⁹ Lévi-Strauss, C.(1949), *Les Structures élémentaire de la parenté*, Paris.

⁷⁰ Rubin, Gayle (1986), “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo” en la revista *Nueva antropología*, número 30, noviembre de 1986, México, DF.

⁷¹ Olivera, Mercedes y Dolores Palomo, María, (Coordinadoras) (2005), *Chiapas de la Independencia a la Revolución*, CIESAS y COCyTECH, Publicaciones de la Casa Chata, México, DF; Olivera, Mercedes

casa familiar viendo por el sustento de sus progenitores, aunque esto no quiere decir que el resto de los hermanos se desentienda de ellos, como las hijas se han ido y velan por su esposo y suegros, los hijos varones son más apegados a sus padres, en general son más los hombres los que socialmente deben ver más por sus padres;⁷² en este entendido viene a colación el apunte de Ruz en *Los Legítimos Hombres. Aproximación Antropológica al grupo Tojolabal. Volumen II* de que hay un sistema virilocal de parentesco en las comunidades tojolabales que el estudio donde la organización familiar se organiza primordialmente en función de los vínculos sanguíneos paternos.⁷³

Como puede colegirse, en la comunidad, como en la región en general, hay un patriarcado en donde se privilegia la relación con los hijos varones adultos y donde éstos tienen más cercanía con sus padres que las hijas, las cuales, una vez casadas, dejan de formar principal y cotidianamente parte de su familia sanguínea para incorporarse a la familia del esposo; los padres lo saben y por eso por quien más se preocupan, son por los hijos varones, pues por la hijas quien verá será su marido y la familia de éste. Las relaciones de parentesco de los hombres tienen primacía sobre la de las mujeres, además recuérdese que no obstante que últimamente en las tomas de decisiones familiares importantes participan en la mayoría de los núcleos familiares la esposa e hijo e hijas mayores, siendo que tradicionalmente era el padre el que tenía la última palabra sobre lo que se iba a hacer.

Entre la mayoría de los diversos grupos sociales de la comunidad las mujeres, ancianos, hombres, casados, jóvenes se comparte la idea de carácter de prescripción social permanente de que una vez que un miembro arriba a la edad de casarse y es un trabajador eficiente y responsable los más normal y el siguiente paso a dar es que busque o acepte una pareja; la soltería es vista como un estado

(Coordinadora), (2004), *De sumisiones, cambios y rebeldías, mujeres indígenas en Chiapas. Volumen I*, CONACYT, UNICACH, UNACH, Tuxtla Gutiérrez.

⁷² Temporada de campo, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Por ejemplo, los hijos de don José, a causa de que ya está entrado en años y tiene problemas de cintura por lo cual no puede trabajar en el campo, velan por él y se ocupan de las bregas del campo. Antonio está al tanto de su padre que padece migrañas crónicas. Bernardo y sus hermanos y hermanito ven por su padre don Jacinto, que por su edad (más de 70 años) no puede trabajar como antes.

⁷³ -Ruz, Mario Humberto (1983), *Los Legítimos Hombres. Aproximación Antropológica al grupo Tojolabal. Volumen II*, UNAM-IIF, Centro de Estudios Mayas, México, DF.

transitorio que desemboca en la creación de una nueva familia que robustece y conserva al grupo social, no se considera bueno que se prolongue innecesariamente o de manera injustificada esta etapa, es decir a excepción de un cargo o responsabilidad o trabajo que lo amerite. No se comprende muy bien el permanecer soltero después de cierta edad y si bien no son vistos con malos ojos o discriminados, si como una excepción a la norma.⁷⁴ Después de haber sido parte de una familia y tras haber recibido una serie de valores en el hogar, el grueso de la comunidad cree que lo que corresponde es formar la suya propia.

Ahora bien, la familia es el primer modelo y semilla de la comunidad en la medida en la que en ese espacio social se producen satisfactores de manera más o menos colectiva para sostener a un pequeño grupo, aunque cabe decir que el consumo de bienes tiene un carácter más abarcador e incluyente y equitativo, pues si bien todos consumen en la familia, no todos trabajan. Ahí los niños y jóvenes aprenden que el trabajo que realizan sus padres, hermanos e incluso ellos es para satisfacer las necesidades de todos, para que desde el más chico hasta los papás tengan lo suficiente para el sostenimiento, “lo que se cosecha es para todos.”⁷⁵ Por ello, la vida familiar es vista por ciertos sectores de la comunidad como el germen de la vida comunitaria, pues es la experiencia fundante de cómo se constituye, funciona y trabaja un grupo. Conforme van creciendo los miembros jóvenes del núcleo familiar se van dando cuenta paulatinamente de que la labor realizada por cada miembro persigue una finalidad mucho más amplia e integral que el beneficio personal de quien la realiza, sino que siempre va encaminada al extenso proceso grupal en el que labora y dirigen sus padres y cuyo objetivo es reproducir las condiciones materiales y sociales de mantenimiento y perpetuación de la familia. La imagen del grupo eje el núcleo familiar siempre está presente y es el motor de la acción.

⁷⁴ A los dos solteros relativamente grandes de la comunidad, el promotor de educación –de veintiseis años- y a un ahijado de don Pedro –de veinticinco-, el resto de los hombres jóvenes –sobre todo los casados- les gastan bromas, sin ser abiertamente ofensivos, sobre su condición de soltería. El segundo de los solteros mencionados ya iba a visitar a una muchacha, tenía novia.

⁷⁵ Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

Gradualmente, según la edad y madurez, los miembros especialmente los padres tienen siempre presente la unidad familiar, antes de pensar como individuo piensa en el pequeño colectivo del que forma parte, es decir, el interés colectivo o familiar se sobrepone al individual.⁷⁶ Frente a la idea de la actividad aislada y posesión personal, se privilegia la propiedad común y la acción conjunta.⁷⁷ Esta manera de pensar es lo que posteriormente y con menos persistencia es lo que acontece en el poblado con las actividades comunitarias, justo como señala la autoridad, “la sociedad pequeña empieza desde la familia, ahí es donde dimana la otra sociedad que ya es comunitaria, donde ya se incluyen varias familias;”⁷⁸ es interesante destacar que en este sentido la experiencia del Colectivo fue una manera extensiva y parcialmente modificada de llevar, a pequeña escala primero en algunas familias, y luego a nivel comunitario, la forma de vida y producción familiar.

En la familia se aprenden una serie de valores que norman y son indispensables para que los miembros de la comunidad tengan una vida comunitaria y cumplan con las actividades y responsabilidades que esta demanda, más allá de los ejemplos mencionados en el capítulo anterior “el Colectivo,” y las actividades comunitarias; la propiedad social y comunal de la tierra es un buen ejemplo de este “ser compartido” y no individualista que supone el formar y ser parte de una colectividad, pues si se mira bien, esta forma de propiedad comunitaria es muy semejante a la “informal propiedad familiar” donde los animales y objetos de uso cotidiano como los caballos, mulas, machetes, ropa, monturas, botas se comparten entre los miembros que puedan y tienen que emplearlos, es decir, son de todos los que lo necesitan dentro del grupo familiar.

⁷⁶ “Si porque, de por sí uno está hallado a ser compartido (en la familia)”, “la costumbre es enseñar en el hogar, aquí tiene que hacer uno por los demás, que no solamente para sea para uno”. Entrevista con la autoridad ejidal, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Es interesante observar que en la comunidad, a diferencia de otros gremios sociales, no hay una tensión entre individuo y grupo, de hecho, ahí ser una persona implica ser parte de un grupo, un individuo es en relación a un grupo del que forma parte y tiene como referencia.

⁷⁷ “se lleva (a la comunidad) como el modelo de lo que uno vive en el hogar, donde ahí no existe el egoísmo, todos nos compartimos lo que se puede tener, lo que se puede consumir, de ropa o zapato o la comida, entonces lo tenemos como ejemplo, eso para que entonces podamos tener una vida comunitaria.” Entrevista con la autoridad ejidal, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁷⁸ Entrevista con la autoridad ejidal, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

Ahora bien dentro de la vida cotidiana familiar hay también algunos espacios domésticos de encuentro y esparcimiento, el café por la mañana, la comida en la tarde y el café por la noche son algunos de los más importantes. Son momentos de convivencia familiar donde se socializan y platican diversos temas de interés individual, familiar y comunitario, una conversación común de la comida y el café por la noche es lo que se hizo durante el jornal o el día de ayer o lo que se va hacer mañana, cuánto se avanzo en el trabajo de la milpa o el frijolar, por ejemplo en la época de pizca de fríjol cuanto surcos se avanzaron y cuántos hacen falta, cómo va la labor del vecino o donde se va colocar a secar el fríjol, así como cuando se va majar. Las conversaciones en familia son por lo regular flexibles y no marcadamente jerárquicas, los turnos para hablar no están rígidamente pautados y se desarrollan sobre todo de una manera desenfadada y horizontal. Las platicas son más largas y frecuentes en el café de la noche pues en la mañana después del café hay que ir a trabajar y no es raro que también por la tarde, después de comer, haya algún pendiente a realizar.⁷⁹ Otro de los temas frecuentes es quien salió de la comunidad o si está afuera en las Margaritas y por qué motivo, si alguien está enfermo, si va ir comprar algo o vender maíz, últimamente las salidas a la cabecera municipal son muy frecuentes, también son tema de plática cualquier novedad acaecida en la comunidad; los enfermos y su convalecencia son otro motivo de conversación no sólo los del Zapotal sino también de las comunidades vecinas cercanas.⁸⁰ También se juegan bromas entre jóvenes y adultos por lo general en estos espacios la familia está reunida en su totalidad, aunque los hombres y niños de un lado en la mesa y la banca y las mujeres cerca del fogón. Cuando se almuerza en la cocina hay un uso diferenciado del espacio y de los tiempos regido por el orden patriarcal. En las comidas por general los hombres son los primeros en sentarse a la mesa y recibir los alimentos, las mujeres están cerca del fogón calentando los alimentos y las tortillas, ellas comen después. También la edad es otro criterio de diferenciación, pero sólo se manifiesta cuando el número de comensales es mayor por lo que hay que

⁷⁹ Diario de campo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

pasar por turnos, entonces se da prioridad a los más grandes de edad. Ya por la tarde, en el café de la noche es frecuente que alguna persona de la comunidad sobre todo varón pero también mujer viste a algún pariente o compadre, a un ahijado o padrino suyo y permanezca un rato platicando de los temas mencionados mientras bebe café acompañado de tortillas, tostadas o galletas. Don Pedro recibe frecuentemente a su hermanito por las tardes y doña María hace respectivamente lo mismo con su sobrina, Bernardo visita a la autoridad ejidal cada tanto. Tanto las actividades lúdicas como laborales se realizan en conjunto, entre varios miembros de la familia y a veces la totalidad de ellos, parece que una de las características distintivas tanto de la vida familiar como comunitaria es el hacer las cosas juntos aunque generalmente organizadas por géneros desde el trabajo de la tierra familiar hasta jugar foot-ball semicomunitario o bañarse en río y en grupos del mismo género que van desde padres a hijos por ejemplo en el almuerzo de la milpa familiar a los hombres de la comunidad en el caso de la limpieza del área urbana o la comunidad entera en la fiesta de la fundación del poblado. El “convivir” implica un “vivir junto con” o en grupo está presente en cualquier momento y actividad y se manifiesta en un “hacer con”; casi no hay actividades que realicen solos pues la vida comunitaria tiene un profundo relacional y siempre hay alguien que acompaña y comparte, siempre se está dentro de un grupo. Igualmente la identidad comunitaria atraviesa constantemente por verse, comprenderse y reconocerse dentro del grupo, estar constantemente acompañado por variados “otros”, se “es” en grupo junto con variadas alteridades, lo cual supone la múltiple participación en las diversas colectividades como los grupos de jóvenes, el equipo de foot-ball, el hermano o primo, la familia, la colectividad de los hombres de la comunidad, la hermandad de los asistentes al servicio religioso; grupos o persona que acompañan delineando la pertenencia a la comunidad, ser parte de la comunidad es participar de los otros grupos.

⁸⁰ Diario de campo, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

En esta comunidad hay una densa red de parentesco que no sólo es de carácter sanguíneo, sino también social como las relaciones de compadrazgos y padrino-ahijado que son muy numerosas y presentes en el Zapotal. Para casi cualquier ceremonia religiosa en la que se imparta un sacramento se puede establecer parentescos rituales de compadre, ahijados y padrinos: bautizos, primera comunión, confirmación, matrimonio. Estos nexos son igual de permanentes e importantes que los lazos sanguíneos, es frecuente que los jóvenes que son ahijados de algún adulto lo llamen por su nombre pero previamente lo llaman con el término que expresa el tipo de parentesco, el ahijado de Don Pedro, siempre que habla o la saluda le dice “Padrino Pedro” o doña a María al referirse a don José le dice, el “compadre José”.

En el Zapotal abunda este tipo de parentesco social entre sus miembros. Establecer relaciones de compadrazgo o apadrinamiento es frecuentemente una forma de estrechar vínculos previos aunque también se crean o reafirman, un ahijado parece ser tan importante como un sobrino y un compadre igual que una relación de hermandad. Las relaciones de parentesco sanguíneo y social se traducen concretamente en acciones precisas y solidarias: de ayuda en el trabajo familiar, en los jornales de la milpa y el frijolar;⁸¹ también es común que entre estas relaciones se facilite el préstamo de alimentos como maíz, frijol, de herramientas de trabajo como machetes, bombas de fumigar, barretas, picos, palas, monturas, caballos, medicamentos.

III.- Filiación política, resistencia y autonomía. Debido a que la totalidad de los miembros de la comunidad tienen una misma filiación política, por formar parte de las bases de apoyo del EZLN. La comunidad se encuentra en complejo proceso de resistencia y autonomía frente a las autoridades

⁸¹ Dos hermanitos de don Pedro –uno del Zapotal y otro de san Juan- se ayudaban en el frijolar y la limpia del maíz, el nuero de don Pedro le ayudo en la pizca del fríjol, el hermanito de don Pedro que vive en san Juan le ayudo a su suegro y a otro señor la comunidad de don Juan, Bernardo le ayudo a la autoridad ejidal en la pizca de fríjol, se ayudan entre padres e hijos cuando ya están separados. Temporada de campo, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

gubernamentales municipales, estatales y federales y las instancias relacionadas con éstas. El Zapotal como muchas comunidades del municipio de las Margaritas de filiación zapatista no recibe ningún tipo de apoyo gubernamental o servicio alguno de ninguna dependencia vinculada a cualquiera de los tres ordenes de gobierno municipal, estatal y federal desde el levantamiento armado de 1994; situación que vuelve peculiarmente tensa y difícil su relación con los poblados y ejidos progubernamentales que por ejidatario o por familia reciben periódicamente apoyos del gobierno a través de los programas PROCAMPO y OPORTUNIDADES que son dos de los principales apoyos que se distribuyen actualmente en el área. Tampoco aceptan a los maestros rurales ni asisten a los servicios médicos de las dependencias médicas gubernamentales (IMSS, Salubridad).⁸² Los hombres de la comunidad coinciden en que un rasgo fundamental que distingue a los ejidatarios que reciben programas de gobierno es que no son conscientes de que “les están dando un apoyo con tal de que ellos estén conformes,”⁸³ no se percatan de que su antigua condición de precariedad y pobreza es un problema social estructural en la que el gobierno en sus tres ordenes tiene parte y responsabilidad pues podría controlar las relaciones inequitativas de las comunidades con su entorno social como ocurre con los intermediarios “coyotes” que les compran a muy bajos precios sus productos café, maíz, plátano; podría estimular la regulación de los intercambios económicos en los que participan para erradicar la explotación, tomar decisiones macroeconómicas que generan condiciones para la distribución y venta justa de los productos que producen, y dotarlos eficiente y realmente de los servicios básicos entre mucha otras acciones. Los miembros del Zapotal sostienen, y así parece confirmarlo una observación detallada, estos programas no solucionan realmente la situación,⁸⁴ sino que son remedios temporales y coyunturales que evaden una solución efectiva que requeriría un reestructuración de las relaciones

⁸² También es probable que se reciban apoyos destinados a organizaciones, como la Unión de Ejidos de la Selva.

⁸³ Temporada de campo, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas Chiapas y entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas

⁸⁴ “Entonces vemos que (los apoyos) no les ayuda (a los otros ejidatarios), eso es lo que vemos que tampoco nos ayuda y por eso nosotros no recibimos”. Entrevista don Pedro, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas Chiapas.

económicas y sociales de las comunidades con los compradores y vendedores de productos. Ni el dinero del PROCAMPO ni el de OPORTUNIDADES hacen una diferencia significativa en el nivel de vida. Opinan que el gobierno no tiene ánimo de dar una respuesta cabal, “de cambiar las cosas”, sino sólo de minimizar, ofrece remedios a corto plazo que atenúen el problema con lo cual se reproduce el círculo vicioso de la pobreza. Acorde con lo mencionado por ellos una solución estructural y efectiva atravesaría entre otras cosas por el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés firmados por el gobierno federal, el EZLN y los asesores de ambos en 1996 lo que supondría trastocar el orden político, social y económico en que están inmersas las comunidades y que reproduce las condiciones que causan la precariedad.

La resistencia y la autonomía son procesos sociales extracomunitarios que se iniciaron y llevaron a cabo desde su militancia en la organización político social a la cual pertenecen, pero que concretamente se manifiesta en la vida cotidiana de las comunidades. La resistencia tiene un carácter transcomunitario en la medida en que abarca un elevado número de poblados de varios municipios constitucionales del estado de Chiapas,⁸⁵ pero cabalmente comunitaria en el caso del Zapotal, pues todos sus miembros son de la misma organización; la resistencia civil es un proceso muy amplio en la geografía social del estado e involucra diversos ámbitos el educativo, la salud, las autoridades civiles autónomas.

La fuerza de este proceso alterno radica en su carácter grupal y la acción colectiva en la que se sostiene, como destaca don Pedro “lo que hacemos es hacer una cosa en común, resisto yo, resisten los demás y eso nos ayuda a sostener nuestra resistencia, porque no estamos resistiendo unos y unos si reciben, porque eso bloquearía igual que los que reciben;”⁸⁶ la unidad tanto comunitaria como de la organización es eje clave para la continuidad de este proceso. El gobierno federal y estatal, al asignar

⁸⁵ En el caso del municipio autónomo de San Pedro de Michoacán que es donde se encuentra el Zapotal cuenta con poco más de 60 comunidades.

⁸⁶ Entrevista con don Pedro, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

por ejidatario o por familia sus programas, propicia lo contrario, lo que hace efectivamente es propiciar la acción individual y disociada que va en detrimento de la cohesión comunitaria con lo cual se debilita el ya deteriorado tejido social de las comunidades tanto a nivel de cada poblado como a nivel del conjunto de la comunidades.

La mayoría de la comunidades de la zona están divididas a nivel social, político o religioso, el Zapotal es una de las contadas excepciones en el área. Como señala la autoridad respecto a los programas gubernamentales, “pues lo que tratan pues de hacer es dividir, a cada quien entregan su dinero, cada quien recibe y lo gasta, entonces no hay esa manera de buscar un camino de que las comunidades se vayan uniendo más, sino siempre cada vez más dividido”. Por otro lado, este mecanismo de dadivas, de pequeños apoyos nada resuelven y sólo fomentan actitudes conformistas y clientelares.

De parte de las comunidades la resistencia supuso una revisión y un análisis crítico de la relación que tradicionalmente tenían con el gobierno y sus diversas instancias los maestros con la SEP, los médicos con el IMSS y salubridad así como la manera en que éstas dotaban de los derechos sociales de educación y salud, servicios que constitucionalmente le correspondía otorgar al gobierno. El balance era negativo y sólo se apreciaba un incumplimiento generalizado de estos derechos, los servicios mal se otorgaban y cuando así se hacían eran inadecuados e incompletos.

La resistencia de las comunidades, en la medida en que se propuso trastocar un orden en el que estaban inmersas, implicó la autonomía como la posibilidad de definir por sí mismos aquellos ámbitos de actividad que eran sostenidos por personal de las dependencias gubernamentales. La identidad comunitaria sin lugar a duda atravesaría por el reconocimiento de su capacidad de autodeterminación de sus condiciones de vida, de la resolución de las necesidades que antes correspondían al gobierno asistencialista; lo cual trajo aparejado una percepción de la autosuficiencia que habían ganado el grupo y por tanto que tenían un mayor poder de definición del curso de su vida comunitaria.

Ahora bien, la identidad comunitaria en tanto comprensión histórica de sí mismos como grupo la que se ha definido en contraposición de una dinámica de necesidad y sujeción se ha modificado al trastocar el de la relación “nosotros” la comunidad y “ellos” gobierno; en este caso el sujeto tiene un sentido más amplio y abarca varios grupos de comunidades. El grupo de la comunidad en tanto se concibe como gestora de sí misma en la satisfacción de las condiciones que le permiten pervivir cuenta con un mayor control sobre sí y sobre la relación con el entorno social de las comunidades, el gobierno, caxlanes; esto se ha logrado a través de la resistencia y la autonomía. En el Zapotal se ven así mismos como sujetos que con base en el acuerdo concertado de las asambleas y en la actividad grupal, han incrementado su capacidad de poder y acción social al realizar por sí mismos el proceso de educación y salud propios, funciones que antes desempeñaba una alteridad caxlana del gobierno con la que se tenía una relación inequitativa y de dependencia y donde las comunidades recibían lo que el otro quería dar y como lo quería dar. Ahora la comunidad está exenta de esa dinámica de dependencia⁸⁷ por lo que, actualmente, el grupo social delibera en sus instancias de decisión grupal la manera de resolver y atacar la precariedad de la población. Antes las comunidades carecían de control dentro de este intercambio, tenían sobre todo una actitud pasiva y receptiva, lo cual contribuía a un dinámica paternalista a través de las dadas. Dos principales ámbitos en los que se manifiesta la autonomía son la educación y la salud, estas fueron dos de las necesidades que se identificaron como primordiales⁸⁸ por parte de las comunidades y que el gobierno no había resuelto. El proceso educativo autónomo tienen sus raíces en la conciencia de la situación anterior e histórica cuando entraban los maestros de gobierno, su tiempo laboral neto era muy poco en la comunidad.⁸⁹ La educación estaba en un estado precario, los niños después de asistir años a la escuela, cuando había clases, apenas sabían

⁸⁷ “si ya lo que se va buscando es no depender (del gobierno)”, “entonces ahora le damos a entender que nosotros podemos hacer lo que se puede.” Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁸⁸ “los prioritarios serían la educación y la salud, entonces eso se empezó a manejar”. Entrevista con al autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

leer, escribir y hacer cuentas, había suspensiones constantes del proceso de aprendizaje. Después del levantamiento armado de 1994 cuando se negó el acceso a las comunidades de filiación zapatista a cualquier persona que trabajará para cualquier dependencia gubernamental se hizo evidente que el proceso educativo tenía que ser retomado por los rebeldes.⁹⁰

Desde su fundación el Zapotal cuenta con un promotor comunitario de educación que es miembro de la comunidad, lo que ha significado un avance sustantivo no sólo por la constancia y continuidad que se expresa en el progreso de los alumnos ahora cualquier niño que pasa por la escuela sabe leer, escribir y hacer cuentas, aparte del conocimiento de la historia de la comunidad sino porque ahora la comunidad marca las pautas de este proceso, como indica la autoridad ejidal, “ya nosotros hacemos nuestras reglas de cómo vamos a tener nuestro maestro, cuánto tiempo va a trabajar, cuantos horas, cuantos días por semana y cuantas vacaciones va tener, entonces eso lo vamos manejando nosotros y ha sido más constante la educación o se la escuela, porque ya nosotros llevamos el control.”⁹¹ Al haber tomado la comunidad la dirección de la educación, ésta se ha vuelto sobre todo un proceso social comunitario, pero también regional y municipal en la medida en que los cursos de capacitación de los promotores se realizaban en la cabecera municipal del municipio autónomo y estaban dirigidos a todos los promotores comunitarios de los poblados que conforman el municipio. Es en las asambleas comunales donde la mayoría de los diversos grupos que forman la comunidad reunidos determinan, desde sí mismos y acorde a su conveniencia la manera en que se llevara a cabo el proceso educativo y los derroteros que seguirá cómo se apoyará al promotor, hasta la edad en que asistirán los niños a la escuela, así como que contenidos se les enseñaran. Este tipo de actividades marcan la diferencia con la vieja dinámica interior / exterior donde la comunidad estaba sujeta al

⁸⁹ don Pedro señala “los maestros de gobierno llegaban dos días en la semana o veces una semana por mes trabajaban y luego toda la mayoría del tiempo se iban.” Entrevista con don Pedro, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas

⁹⁰ En el capítulo dos se explico más como aconteció este proceso.

⁹¹ Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

variable entorno de lo acontecido a fuera si quería o no venir el profesor, si habían asignado a un maestro; ahora las decisiones se toman desde adentro.

Por otro lado el proceso educativo autónomo replantea el nexo entre los contenidos educativos con la comunidad así como la forma de impartirlos. A diferencia de la educación que proporcionaban los maestros de gobierno que además de fragmentaría se caracterizaba por estar dissociada de la vida de la comunidad y por ello, de facto era un proceso externo y ajeno que proporcionaba conocimientos e información ajena a los alumnos que de poco o nada les servía en su vida cotidiana o en las labores que desempeñarían cuando fueran adultos.⁹² La educación comunitaria está ahora anclada a la realidad social e histórica de la comunidad, el promotor recrea y comparte a sus alumnos el largo proceso de formación de la comunidad desde cómo se trabajaba en la finca y explotaban a los peones y sus familias pasando por cómo se salieron y formaron San Juan buscando un vida digna, la toma de la tierras y la formación de la comunidad así como del levantamiento de 1994 y de las demandas que se pedían,⁹³ también les habla de su situación actual, de lo que hay que sembrar para vivir, de la tierra y el derecho a ésta. Poniendo énfasis en las condiciones materiales, culturales y sociales de existencia, la educación comunitaria está orientada hacia la vida y necesidades de la comunidad, esta pedagogía tiene el carácter crítico práctico de incidir sobre la situación de precariedad con miras a resolverla y dentro de esto un rasgo fundamental es aprender a formar parte de un grupo y ser capaces de actuar como tal. Ahí se resalta que una de las principales fuerzas de la comunidad es su capacidad de generar acción conjunta pero que haya sido previamente decida y asumida por los participantes, por ello, sin duda, al integrarlos mediante el aprendizaje de la historia de la comunidad y de la conformación como

⁹² Se piensa, por citar un ejemplo, en los libros de primaria de diversas materias (historia, matemáticas, ciencias naturales, entre otros) para las escuelas urbanas de la SEP con que trabajaban los maestros. Al respecto la diferencia entre ambos procesos educativos la muestra el testimonio del Antonio: “los maestros de educación enseñan de nuestra propia idea (de) nosotros, en cambio (los) de gobierno es idea de ellos, que nada más viene adivinanzas, saber escribir, pero no le cuentan ahí la realidad de los que vivimos, ahí no te cuentan en el libro.” Entrevista Antonio, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁹³ Las demandas se plasmaron en la 1ra Declaración de la Selva Lacandona y se resumen en 10 puntos: techos, casa, salud, tierra, educación, libertad, justicia, democracia, libertad y paz. Ver la dirección www.ezln.org.mx

un grupo. Donde los alumnos de la escuela, la educación y escuela comunitaria es otro de las instancias comunitarias que crean el sentimiento de integración y de pertenencia que es una de las bases del proceso de identidad comunitaria para el caso de los niños. Así como el servicio religioso, la escuela comunitaria está fungiendo como un espacio social de formación para los futuros adultos de la comunidad en el que se instruye a los niños y adolescentes en los valores y las habilidades sociales para que se participen en una colectividad activa: “pero en cambio aquí te cuentan a saber participar en una asamblea y como saber juntarse, saber organizarse, como hacer los trabajos.” Ahí se le muestra lo que significa ser parte de un grupo social con un pasado propio y se vuelve un espacio privilegiado para la posterior identificación comunitaria en la medida en que, a través del recuento del pasado en común así como de la reflexión de su situación colectiva actual, proporciona el referente (una imagen) del grupo en el que están inmersos y los engendró, cómo se formó y cómo han llegado hasta ahí. La escuela es además también un espacio social idóneo para registrar y fijar en las siguientes generaciones la historia del grupo y de sus antepasados, de establecer una línea de continuidad entre sus abuelos, padres y ellos e incorporarlos a un proyecto social más amplio que busca el bienestar del grupo, insertando de esta manera su historia personal dentro de la del grupo.

Las enfermedades sin duda son una de las necesidades más presentes y que más estragos han provocado y causan, por ello la salud es otro de los ejes del gran proceso autonómico que han definido las comunidades. Si bien es cierto que había médicos y clínicas de las dependencias gubernamentales el IMSS, Salubridad en algunos de los poblados⁹⁴ con mayor población al Zapotal, la atención médica que ahí se daba era pobre e irregular, don Pedro al referirse a esto señala, “en algunas comunidades hay clínicas, pero esas clínicas no tienen medicamentos más que rodasetil o algún jarabe para la gastritis como que es el melox.... o hay veces que no hay medicina o no le dan a uno o de plano el doctor no

⁹⁴ En el ejido Vicente Guerrero, en el ejido el Momón y en Guadalupe el Tepeyac, estas últimas están más lejanas.

para (no está) o el paramédico no está, entonces de nada sirve que haya una clínica.”⁹⁵ Tal carencia irresuelta que generaba tanta merma de recursos económicos y de capacidad laboral, además de las numerosas muertes evitables fue la que los hizo asumir en sus manos el cuidado de la salud. La autoridad ejidal puntualiza “entonces por eso (la enfermedad y la mala atención de las instancia de salud gubernamentales) nosotros hemos pensado ser autónomos o sea que nosotros tengamos nuestros propios promotores (de salud).”⁹⁶ A semejanza del proceso educativo, el control y la dirección del proceso de salud comunitario es acordado y decidido por la comunidad, desde los apoyos al promotor para que realice su trabajo y asista a cursos de capacitación, atienda a los enfermos, hasta las normas de higiene de la comunidad por ejemplo las condiciones de aseo de las letrinas y la limpieza de las pozas de agua y arroyos. También se ha intentado que los promotores vayan formando botiquines y, en los casos donde es posible, las comunidades vecinas tienen una casa de salud, un sitio donde se guarda el medicamento y para uso del promotor en las consultas; a nivel municipal pero conjuntamente con otros tres municipios autónomos y con apoyo internacional se construyó paulatinamente de finales desde 1997 hasta principios de la actual década un hospital en una de las comunidades en resistencia. En este hospital se dan consultas de medicina general, se realizan ciertos análisis clínicos y se llevaban a cabo algunas intervenciones quirúrgicas.

Actualmente en la comunidad hay un promotor comunitario de salud que recibe anualmente tres o cuatro cursos de capacitación en el hospital autónomo, cuenta además con un diccionario farmacéutico y con pequeño botiquín con medicamentos para combatir enfermedades frecuentes como la diarrea, infecciones estomacales o de las vías respiratorias, infecciones en la piel, gastritis, gripas, torceduras, luxaciones y esguinces entre otras. No obstante los resultados obtenidos, el avance de la salud no ha sido tan exitoso y sólido como el de la educación por la misma naturaleza de los problemas. Aunado a esto las autoridades de la comunidad son conscientes de que, a pesar del grado

⁹⁵ Entrevista con don Pedro, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

de autosuficiencia que han conseguido en estos dos rubros,⁹⁷ aún falta camino por recorrer y cosas por mejorar. Con la educación y la salud ha acontecido un proceso similar al de la palabra de Dios con la construcción de la iglesia autóctona en el sentido de que las comunidades tomaron en sus manos estas actividades y dentro de sus espacios de interacción comunitarios y transcomunitarios abrieron la posibilidad para que algunos de sus miembros con la asesoría externa se formaran y capacitaran como promotores comunitarios de educación y salud, quienes actualmente realizan labores que antes desempeñaban agentes externos como maestros y médicos.

La autonomía es un proceso que, surgido con miras a elevar las condiciones de vida, está en función de las necesidades y de la estrategia que se elige para atacar éstas, como señala la autoridad ejidal, “de acuerdo a las necesidades es como se va buscando otros caminos, otras alternativas para ir haciendo pasos.”⁹⁸ Dicho proceso social que inició modestamente poco después de 1994 y con exiguas actividades en algunos rubros se ha venido extendiendo a más órdenes de la vida comunitaria. Otro de los ejes ha sido la creación de un sistema de autoridades alternas tanto a nivel comunitario como de las varias comunidades que ha desembocado en la conformación de los municipios autónomos desde 1997, aunque dicho proceso inició poco después de 1994. El organigrama de las autoridades autónomas está compuesto de varios niveles. La comunidad, que tiene una autoridad responsable del pueblo, el cual es elegido por la comunidad. Luego sigue la región que es un grupo de comunidades o poblados y cuyas autoridades, “los regionales,” son elegidas de entre la serie de comunidades que la conforman. Después sigue el municipio que barca varias regiones y a su vez las autoridades son elegidas de entre las comunidades miembros de las regiones, pero cada cierto tiempo cambian y son elegidos sus sucesores en un reunión a la que asisten representantes de toda las comunidades que

⁹⁶ Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁹⁷ “si, ya lo que se va buscando es no depender del gobierno”; y más adelante comenta la autoridad “entonces ahora le damos a entender (al gobierno) que nosotros podemos hacer lo que se puede”. Entrevista con la autoridad, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁹⁸ Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

forman el municipio. Alrededor del año 2000 se crearon las juntas de buen gobierno que aglutinan a varios municipios, son cinco en toda el área de influencia zapatista y corresponden a los antiguos Aguascalientes. El municipio al cual pertenece el Zapotal es San Pedro de Michoacán, que pertenece a la junta de buen Gobierno de la Realidad.

A semejanza del hospital comunitario, hay varios proyectos a nivel municipal y de la junta de buen gobierno. Cerca de la comunidad de Guadalupe el Tepeyac hay una tienda abarrotera que pertenece a los cuatro municipios⁹⁹ que forman la junta de buen Gobierno de la Realidad; además hay varias camionetas de redilas de tres toneladas propiedad del municipio autónomo que funcionan como transportes públicos autónomos y recorren el camino de las Margaritas – San Quintín en Ocosingo.

Dentro de la organización municipal y aparte de las autoridades municipales están encargados de comercio, de economía, de asuntos agrarios y de comunicación.¹⁰⁰ La autonomía es sostenida y llevada a cabo por las comunidades de los municipios y a nivel comunitario las manifestaciones concretas de dicho proceso son la educación y salud comunitaria, las autoridades del poblado, la forma de tenencia de la tierra. Salvo escasas excepciones como el Zapotal, dentro de este complejo universo social, la mayoría de las comunidades en resistencia están divididas ya sea en varios grupos sociales, políticos o religiosos, este es un fenómeno social de gran relevancia pues ha minado el tejido social de las comunidades y generado conflictos inter y extracomunitarios. No obstante como señala la autoridad ejidal respecto a la comunidad y al municipio autónomo, “la división no está dentro de nuestra política, sino está más bien en la política externa o sea de afuera.”¹⁰¹ La división religiosa inició varias décadas atrás, cerca de los años 70s, cuando las sectas empezaron a entrar en la montaña de las Margaritas¹⁰² y ha tenido un carácter permanente pero poco conflictivo.

⁹⁹ Los municipios que forman la junta de buen gobierno de la Realidad son: San Pedro de Michoacán, Tierra y Libertad, Pueblos Mayas, Miguel Hidalgo.

¹⁰⁰ Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

¹⁰¹ Diario de campo, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

¹⁰² Entrevista con don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

La división política y social si bien es cierto que es vieja, se ha incrementado y recrudecido desde 1994, antes del levantamiento eran pocas las organizaciones políticas y sociales que dibujaban el mosaico de grupos en la región. La autoridad ejidal atribuye el incremento de este tipo de división al uso selectivo por organización social que hace el gobierno de los apoyos que otorga. Así las comunidades se fragmentan y los organizaciones sociales se desgajan y sufren escisiones que dan lugar a nuevas formaciones de grupos; ahora el tejido social en el área pero también por comunidad sobre todo si es grande es muy diverso, lo que va en detrimento de la capacidad de movilización social y unión que antes existía; no es descabellado pensar en que la repartición selectiva de apoyos es una estrategia del estado para mermar la autonomía. “Hay comunidades que tienen hasta cinco grupos de uniones, unos que de la selva, otros que de la flor de café, otros de cardamomo... ellos mismos (los diversos grupos) se están apartando y cada quien hace su junta, ya hacen su programa, en los ejidos más grandes, por ejemplo, es donde están más fuertes las divisiones, por eso y por los programas de gobierno, eso es lo que más ha golpeado.”¹⁰³ Dentro del proceso identitario comunitario del Zapotal, las comunidades vecinas, aún las que tienen porciones de su población que son de la misma filiación de religiosa o política, son alteridades fragmentadas en diversos sectores grupos sociales y políticos que representan para los miembros del Zapotal lo que no se quiere ser; estos poblados son la concreción ajena de un peligro potencial al que se está expuesto, el de dejar de ser un grupo y sufrir fisuras. El límite social de el Zapotal (nosotros) frente a las comunidades escindidas (ellos) está claramente dibujado y reside en la ausencia de fracturas internas en diversas filiaciones: los “otros” poblados aparecen como incapaces de llevar un proyecto comunal que incluya a la totalidad de los miembros,¹⁰⁴ como un tipo de unidades disfuncionales en las cuales el “nosotros” se parte y da lugar a un “ellos” adicional y más próximo; esa otra alteridad nueva y dolorosamente cercana está formada por

¹⁰³ Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

aquellos de la comunidad con quienes antes se formaba una colectividad. La comunidad deja de ser un “nosotros” que lo subsume todo, también deja de ser la imagen que contiene al grupo. La merma adicional reside en que se está más a merced de las circunstancias del ambiente social y natural exterior; sus condiciones de vida se tornan más vulnerables.

Además la división crea un medio social adverso adicional pues en el universo interior del poblado es frecuente la existencia de conflictos entre los diversos sectores. El problema no está en la existencia de varios grupos sociales, políticos o religiosos per se, sino que cada grupo ve únicamente por sus miembros y no por un beneficio colectivo que incluya a todos; la idea de un proyecto comunitario que se asiente en la vida conjunta del grupo se disuelve. Los miembros del Zapotal como comunidad se ven como diferentes de aquellos poblados, con una barrera de por medio que reconoce la semejanza de las filiaciones comunes, pero no soslaya la ausencia de la comunidad y del valor de la colectividad como uno de los referentes de orientación social primarios. Así en la identidad comunitaria del Zapotal como comprensión de sí mismo como grupo supone como rasgo distintivo que los peculiariza: la unidad y cohesión de grupo; esta característica les proporciona una mayor capacidad de acción social y de respuesta frente al entorno social, pues como dice don Pedro, “la fuerza de una comunidad está en que todos estemos por el mismo rumbo.”¹⁰⁵

¹⁰⁴ “Lo que pasa es que si una comunidad está dividida ya no se junta, ya no se juntan para hacer sus asambleas, para ver sus problemas, para ver su solución en comunidad, ya cada quien..., eso divide más y no hay fuerza, le quitan los valores principalmente y su fuerza.” Entrevista con don Pedro, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

¹⁰⁵ Diario de campo, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

Capítulo V. Entre el cambio y la permanencia, los embates del pasado. La identidad en cuestión.

Retojobalización, si somos tojolabales, aunque no meros tojolabales.

En esta parte se aborda el complejo proceso social mediante el cual los miembros del Zapotal se identifican como “cierto tipo de tojolabales” en tanto individuos insertos en la comunidad y con una historia común compartida entre ellos pero también con sus ancestros que vivieron en condiciones similares; se saben y sienten tojolabales pero sólo en cierta medida, pues también esta muy presente la brecha cultural que los separa de los “tojolabales tradicionales.”¹ El propósito del apartado es esbozar la manera en que el actual imaginario de la comunidad rehabilita su pertenencia étnica, pero en el dialogo del proceso histórico y de carácter socio cultural que ha constituido al poblado y a su sí mismo grupal; es por ello que se recurre al termino de “retojobalización” para hacer alusión a la recuperación e incorporación de la “tradicón”² en la construcción de la imagen comunicaría de sí mismos como colectividad humana. Dicha retojobalización atraviesa por la toma de conciencia y valoración de su diferencia cultural dinámica a la que ha contribuido el proceso religioso del caminar de la Palabra de Dios y la militancia en la organización política a la que pertenecen. A pesar del redescubrimiento reciente de un nexo directo con las comunidades que hablan tojolabal y conservan ciertas prácticas culturales, los habitantes del Zapotal no afirman que exista una semejanza absoluta con ellas. Saben que también hay diferencias visibles como el vestido, la lengua; como ellos afirman recalando su condición compleja condición comunitaria, “somos tojolabales, pero no meros tojolabales”; sin que esto signifique que sean un punto intermedio en una graduación jerárquica donde en un extremo está el “mero tojolabal”³ y en el polo opuesto está el calzan, el ciudadano, el de afuera que no es de las comunidades; esto permite asentar la diversidad y el carácter social distintivo de cada

¹ Los testimonios de varios de las personas de más edad de la comunidad coinciden en señalar que los “meros tojolabales” o “tojolabales tradicionales” son aquellos que aún conservan ciertos rasgos culturales más visibles como la lengua, el vestido, pero también formas de organización como el trabajo de las mujeres en el campo entre otras.

² Aquí por tradición se entiende el marco referencial simbólico cultural de cierta sociedad desde el cual se entiende e interpreta el mundo social y los hechos, en el sentido Gadameriano.

³ Que es el término que ellos utilizan para denominar a los tojolabales que si conservan los rasgos culturales de su tradición.

grupo. Lo anterior supuso una recuperación de su pasado –la historia de la finca y de algunas comunidades y ranchos aledaños- y el de sus ancestros, un “reconocimiento” de su raíz que atravesó por la revaloración y el resalté de ciertas condiciones sociales de vida así como de prácticas culturales específicas: (1) la ascendencia indígena, la posesión de la “sangre” y “raza tojolabal”;⁴ (2) la pertenencia a la comunidad; (3) la vinculación al territorio donde crecieron y trabajaron y donde sus padres y abuelos nacieron y vivieron; (4) el llevar a acabo para subsistir un modo de vida parecido al de sus ancestros, basado en el trabajo de la tierra para el autoconsumo; (5) en la forma peculiar de crear⁵, mantener y educar la familia y recrear los lazos de parentesco;⁶ (6) en el modo de alimentación basado en el cultivo de maíz y del frijón; (7) además del ejercicio de los valores sociales como el compartir comunitariamente, convivir o hacer las cosas juntos por grupos de género, edad, el vivir en comunidad. Todos los rasgos y actividades previamente mencionados, que antes estaban ahí pero se minusvaloraban, se resignificaron y aparecen como el legado cultural que los une con otras comunidades tojolabales. Esto marca una línea de continuidad regional e histórica con los poblados vecinos. Su historia y presente se reviste de nuevos sentidos dignificándose y posibilitándoles construir una imagen de sí mismos como grupo hecha por ellos mismos, que ni les es ajena ni les es impuesta.

Para el desarrollo de esto el capítulo se plantea cuatro partes. La primera se refiere a como eran las comunidades antes, donde a través de una sucinta descripción de las condiciones sociales de vida de la infancia y juventud de los miembros mayores del Zapotal, se resaltan cuales de esas prácticas sociales de antaño ellos reconocen actualmente como características de los tojolabales, se pone énfasis en las costumbres y al antiguo modo de vida tojolabal. También se destaca

⁴ Entrevista con doña María, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas; entrevista con don José julio 2006, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Casi todos los miembros de la comunidades que fueron entrevistados aludían al término “raza” o “sangre” para designar el hecho de ser descendientes de personas que hablan o hablaban tojolabal, ver capítulo 2 y 4 .

⁶ En unidades domésticas de producción, pero también con fuertes redes de solidaridad basadas en los vínculos sanguíneos y las relaciones de padrino y compadrazgo.

fragmentariamente el proceso mediante el cual se deterioro la identidad tojolabal de los padres y ancestros de los miembros del Zapotal previamente mencionados y que explica, en cierta medida, porque ellos no se adscribían como tojolabales en su infancia y juventud. En el segundo apartado es trata la lógica de las diferencias y las semejanzas con los (meros) tojolabales, es decir la manera en que ellos construyen una identidad propia y distintiva pero vinculada y en contraste con diversas alteridades. La tercera es la adscripción categorial ¿Quiénes se sienten tojolabales y porque? Aquí se toca brevemente el punto de la ascendencia tojolabal. El cuarto y último punto trata los procesos que los han hecho reconocerse y señala las conclusiones generales.

I.- Como eran las comunidades antes.⁷

A principios del siglo pasado la gente que habitaba en las poblaciones de la planada de las Margaritas y ejidos aledaños se internaron en la montaña en la cañada de la Soledad así como las cañadas aledañas, como la del río Euseba para colonizar y crear nuevos centros de población. Las porciones de terreno reconocidos y donde posteriormente se formarían los ejidos y se cultivarían se denominaron denuncios comunales.⁸

La mayoría de los fundadores de los denuncios agrarios eran tojolabales, Don Pedro comenta que se les distinguía porque siempre andaban juntos en grupo, hablaban entre varios sin que fuese una sola persona la que tuviera el control de los asuntos agrarios y de la tenencia con la clara intención de formar una comunidad. No obstante hubo también mestizos y caxlanes, los cuales eran mucho menos numerosos y andaban siempre solos buscando una propiedad individual y no comunitaria. De hecho, posteriormente, ellos serían los pequeños propietarios y rancheros, el diacono añade que estos últimos se caracterizaban por su individualismo y el interés personal mientras los tojolabales optaban por un

⁷ Como ya se han descrito las condiciones de vida de los acasillados en la finca el Chico Zapote, aquí sobre todo se trata la vida de las comunidades aledañas a las comunidades a que pertenecieron en su infancia y juventud algunos de los miembros más viejos del Zapotal, como es el caso de don Pedro, doña María y su Hermano, donde José entre otros.

⁸ Entrevista con la autoridad ejidal, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

proyecto comunitario y la colectivización de la tierra.⁹ De ahí que señalen que sus ancestros abuelos y bisabuelos tojolabales “fueron los que se metieron a formar las comunidades”. Los poblados se encontraban parcialmente incomunicados, no había carreteras a la cabecera municipal, sólo un camino real transitado por bestias de cargas y andantes que pasaba muy cerca de la finca el chico Zapote. No había comunicación telefónica ni radiofónica. Para salir de la zona de las inmediaciones de la finca a las Margaritas se necesitaba caminar tres días y esta situación permaneció así hasta bien entrado la segunda mitad del siglo pasado. Por lo regular las personas únicamente iban una vez al año a la cabecera municipal para traer los preparativos de la festividad de todos los santos y aprovechaban la ocasión para recibir sacramentos del bautizo y matrimonio de parte del párroco de las Margaritas. Don Pedro señala que los poblados se sostenían de la producción para autoconsumo del maíz y el frijol, había únicamente una siembra al año, la de temporal entre abril y septiembre y completaban su alimentación con caña, xilacayota, calabaza, algunos cítricos y diversas variedades de plátano, además de la crianza de animales domésticos: gallinas y a veces cerdos para venta a “los cucheros” que pasaban a las comunidades. Doña María recuerda que las casas eran de una madera muy liviana y maleable que ellos llaman corcho y tenían techos de manojos de zacate o de hojas de palma apiladas.

El dinero, según señala don Pedro, no era indispensable, pues “las comunidades se podían sostener con sus propios recursos”, fabricaban los utensilios de las cocinas con arcilla: ollas, cómales, elaboraban molcajetes con la piedra, bateas para lavar de madera, se torteaba en un especia de superficie circular de madera a manera de torno que giraba.

La situación de la salud y la medicina era parecida, pues recuerdan que sus ancestros conocían plantas curativas para controlar y sanar diarreas, dolores de barriga, enfermedades crónicas,¹⁰ las únicas medicinas que la autoridad ejidal recuerda que se conocían eran el riformo, el mejoral, la café

⁹ Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas; entrevista con el diacono, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

¹⁰ “ellos sabían curarse (con plantas) no necesitaban comprar medicinas.” Entrevista con la autoridad ejidal, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Esta alusión nos remite aproximadamente 40 años atrás.

aspirina y la pomada de la campana; no obstante también es cierto que el índice de mortalidad infantil era mayor.

Tampoco se conocían los zapatos, la gente andaba descalza, la autoridad ejidal rememora que él uso zapatos hasta los diez o doce años antes andaba descalzo. La capacidad comunitaria de autoproducción de los satisfactores requeridos en diversos ordenes de su vida la salud, la construcción de vivienda, la vida diaria, la alimentación entre otros y la posibilidad de vivir casi sin dinero y con poco contacto personal con el exterior (caxlan) era un rasgo que, enfatiza Don Pedro, permitía la mayor conservación de ciertos valores comunitarios: la solidaridad, el compartir, la autogestión. Don Pedro destaca la ausencia desde hace años de esas normas de vida y esa capacidad autogestiva, perdida apreciada sobre todo por las generaciones mayores a la luz contraste con la situación presente. El creciente contacto actual con el exterior, según don Pedro, provoca, entre otras cosas, la pérdida de la tradición y los valores comunitarios.

El café entre poco después, hace unos treinta y cinco o cuarenta años, recuerda la autoridad ejidal, pero no se cultivaba como negocio sino únicamente para consumo, pues debido a las dificultades y la falta de medios para trasladar los quintales de café al sitio de venta resultaba ser una actividad productiva que, si se cultivaba con fines económicos, generaba más pérdidas que beneficios.

Desde la perspectiva de algunos de los miembros mayores del Zapotal, antaño las comunidades gozaban de cierta autonomía económica y social gracias a que ahí mismo se reproducían las condiciones sociales de existencia del grupo y sus individuos sin que para ello tuviesen que entablar, como actividad principal, una relación de aprovisionamiento o intercambio con otros grupos sociales a fin de obtener los satisfactores requeridos. Pero también, debido al parcial aislamiento geográfico respecto a la cabecera municipal,¹¹ a la carencia de buenos caminos que hacían muy ardua la salida, la venta de productos agrícolas o animales en las Margaritas no era una actividad

¹¹ Pues con las comunidades o ranchos vecinos había una red de relaciones sociales que permitían intercambios de diversa índole –familiares, sociales, económicos pero en la modalidad de trueque, etc.

económicamente rentable. Esto suponía para las comunidades a diferencia de los acasillados una relación diferente respecto al exterior/caxlan, pues se tenía muy poco contacto con el exterior y no había un trato cercano. No obstante eran en los esporádicos encuentros donde se afianzaban las relaciones de poder desiguales.

Además había otras formas de contacto con el exterior indirectas pero que hacían presente la imagen del caxlan, como fue el caso de la radio comercial la que entró en la región poco después que el café; aproximadamente treinta años atrás, la programación de la radio en un principio era sólo de estaciones de la ciudad de México.¹² Por aquel tiempo las comunidades casi no tenían parientes viviendo en las Margaritas o en Comitán, sus familiares habitaban en otras comunidades o ranchos, situación que contrasta con la actualidad en donde la mayoría de las personas tiene más de algún pariente directo principalmente hermanos habitando y laborando en los centros urbanos mencionados, lo cual sin duda ha modificado la relación con la urbe y el caxlan.¹³

Los miembros mayores del Zapotal coinciden en que, en los poblados donde vivían sus padres, abuelos y bisabuelos “se tenía una vida más comunitaria”. La autoridad ejidal reitera que “el sentido de comunidad era muy, más frecuente”, sus antepasados acostumbraban vivir en comunidad y organizarse por instancias de decisión grupales como las asambleas.¹⁴ El motivo, subraya el diacono, era “vivir todos juntos para desarrollarse juntos”. Como se verá más adelante, para el caso de su adscripción, la idea de la vida comunitaria como motor de la acción conjunta y concreción de la comunidad es fundamental para ser “pueblo tojolabal”, pues los tojolabales no pertenecen a su colectividad como individuos que destacan sobre el resto, su pertenencia no es preferentemente una suma de singularidades personales, no hay una adscripción personal y propia, sino como conjunto de

¹² “la estación de la “B” grande, radio min y después la XIU de Comitán” Entrevista con la autoridad ejidal, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

¹³ En la actualidad y para los más jóvenes no necesariamente el ámbito del caxlana (urbe) es un espacio social y una forma de vida agresiva, intolerante e inaccesible en la medida en que cuentan con la ayuda de intermediarios, los parientes suyos que ahí viven.

¹⁴ En la que no obstante el criterio de participación en las asambleas era muy excluyente, pues sólo participaban los hombres mayores, casados y con derecho a tierra.

individuos, cuya pertenencia de “ser tojolabal” no es prioritariamente un proceso psíquico individual sino grupal, la adscripción es un proceso psicosocial. Para este caso, es la identidad colectiva la que delimita y subsume la identidad personal.

En el Zapotal es la colectividad la que legitima y determina que prácticas sociales son las que caracterizan y conservan a sus miembros; dentro de las actividades comunitarias y familiares que se articulan en la vida social para dar lugar al proceso cultural y simbólico de la identificación del sí mismo grupal destacan las siguientes: las asambleas, la configuración familiar, la ascendencia, el cultivo de la tierra. Con lo anterior también se reitera que la idea de “hacer algún trabajo o actividad lúdica con alguien”, el compartir y tener una experiencia social en las prácticas sociales comunitarias formales o instituidas y las informales desde los trabajos ejidales, las fiestas comunitarias, hasta las actividades comunitarias no instituidas realizados por algunos sectores sociales de la comunidad, como el foot-ball de los jóvenes o el irse a bañar y recoger juntas caracol del río de las mujeres es la piedra nodal de la comunidad o “el vivir en común” como bien dicen ellos; esto obviamente supone un proyecto comunitario cuyo fin es la conservación y perpetuación del grupo social.

Lo que según algunos testimonios resalta como una diferencia contundente entre el pasado y el presente es probablemente es que antes las comunidades no estaban seccionadas en su interior por variadas filiaciones políticas o preferencias religiosas, no había división social al interior del grupo. Esto daba a los poblados en el pasado una cohesión social¹⁵ de la que ahora francamente carecen la mayoría de las comunidades aledañas, aunque hay contadas excepciones como es el caso del Zapotal.

Antes de cerrar este apartado es necesario abordar uno de los enclaves más relevantes de los que ellos consideran la tradición tojolabal. Según doña María,¹⁶ antes casi la mayoría de la gente era católica y una de las celebraciones más importantes dentro del ciclo ritual era la festividad de “todos los santos” que iniciaba en último día de octubre con la celebración de los angelitos o los niños

¹⁵ Que se manifestaba en ciertas prácticas como las fiestas comunitarias, la solidaridad intracomunitaria, entre otras.

¹⁶ Entrevista con doña María, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

muertos, después venía el día primero de noviembre que era el de las almas perdidas y finalmente el dos de noviembre el día de los difuntos.¹⁷ La gente realizaba la fiesta ahí donde vivía, iban a visitar a sus difuntos al campo santo, se tocaba música con diversos tambores,¹⁸ se tronaban cohetes y en algunos sitios había bailes, se vestían de gala y portaban sus trajes tradicionales, especialmente las mujeres. Sobre las tumbas se colocaban velas y llevaban flores amarillas, también se le ofrecía al difunto comida y entre los asistentes se compartían los alimentos, tampoco faltaba el “trago”, principalmente el aguardiente de caña. Para conseguir los materiales necesarios y tener listos los preparativos la gente salía a la cabecera municipal unos días antes para comprar lo necesario velas, pan, aguardiente, cohetes, entre otras mercancías y regresaban el penúltimo día de octubre para terminar de preparar la festividad. En la actualidad algunas personas siguen celebrando “todos los santos”. Pero ya no es una fiesta comunitaria en la que se ve involucrada la totalidad de la comunidad durante varios días; algunas personas del Zapotal van a visitar el campo santo donde yacen a sus difuntos. El treinta y uno de octubre y el primero de noviembre y el día dos de noviembre se ofrece una comida comunitaria y hay un pequeño convivio, pero sin la fastuosidad e intensidad de antaño.

Otra de las celebraciones importantes era la fiesta el día del santo patrono de cada comunidad y de la parroquia de las Margaritas y Comitán además de las romerías en donde la gente caminando en procesión iba a alcanzar a los santos patronos con banderas con iconos del santo pero también con símbolos locales, flautas de carrizo, tambores, rezos y cantos religiosos.¹⁹ La importancia que los miembros mayores del Zapotal concedían a estas prácticas comunitarias y religiosas residía en que, para su consecución, intervenía directamente casi la totalidad de los miembros laboralmente activos de la comunidad hombres, mujeres, adolescentes además de que tanto la estructura de jerárquica de las autoridades civiles como religiosas, los encargados de las fiestas, se ponía en acción especialmente

¹⁷ Entrevista con el diacono, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

¹⁸ Los tambores son cinco y van desde el más agudo que es el más pequeño hasta el más grave, cada tambor tiene una melodía propia; otro instrumento tradicional es una especie de flauta dulce hecha de carrizo.

¹⁹ Las romerías duraban varios días según fuese el destino final y una de las más famosas de la región era la de san Caralampio en Comitán, a la fecha algunas de las comunidades y ejidos de la planada de las Margaritas siguen realizando este tipo de actividades.

los últimos. Esto mostraba la capacidad de acción social de un grupo altamente cohesionado lo que no significa que no hubiera marcadas relaciones de poder; ésta era una manifestación fehaciente de la fuerza del gremio y de la ausencia de escisiones profundas que fragmentará la acción conjunta.

Por otro lado, era uno de los rasgos culturalmente diferenciadores que identificaba a los tojolabales como grupo tanto entre sí como frente a los otros, los rancheros, finqueros, la gente de la cabecera, los caxlanes. La música de marimba conformada de un acompañamiento o bajo y el requinto era otro de los elementos con que se ornaba la fiestas y algunos domingos y que tiene una clara marca tojolabal en la medida en que era un actividad que realizaban casi exclusivamente ellos; lo anterior aún acontece en el Zapotal. Todas estas actividades comunitarias hablan de un cuerpo social profundamente consolidado en el tiempo.

Había otro tipo de festividades que tenía que ver con el ciclo de la siembra del maíz y que tiene una clara ascendencia mesoamericana, es el caso de la fiesta de las cruces el día tres de mayo en que los miembros de la comunidad encabezados por las autoridades religiosas tradicionales se iban en procesión desde la comunidad hasta un cerro o venero de agua y pedían por la lluvia necesaria para la cosecha.

La otra es la fiesta de la tapisca del maíz que posee más un carácter familiar que comunitario pues no se organiza a través de la asamblea comunitaria sino mediante el grupo de parentesco que forma la unidad doméstica de producción. Esta festividad se realizaba casi al final del ciclo de la siembra cuando se recogía o “tapiscaba” el maíz una vez madurado para almacenarlo en la troje, así en el sitio de tapisca o la troje se hacía una comida tradicional de caldo de gallina con la familia y se le agradecía a la tierra por la cosecha; a esto también se la llamaba el “chich” de la tapisca. Pero también antes de iniciar la siembra y a manera de pequeña ceremonia, se ponía una vela en la parcela donde se iba a cultivar el maíz.²⁰ Las festividades en sus diversas variantes son una de las prácticas culturales que los miembros más viejos echan de menos y sienten que los distancian de su pasado, las

²⁰ Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas Chiapas.

consideran unos de los ejes primordiales del tradicional “ser tojolabal” y es por este tipo de carencias así como por la falta de uso del vestido y de la lengua que ellos no se consideran como “meros tojolabales”.

II.- La pérdida de la adscripción o destojolabalización.

A continuación se trata de manera sucinta el proceso de pérdida de ciertas prácticas culturales como las festividades, el uso del vestido y de la lengua así como de la adscripción tojolabal por parte de algunas de las comunidades de los parientes y ancestros de algunos de los miembros mayores del Zapotal²¹ y donde ellos pasaron su infancia y adolescencia. Aparte de su relación con comunidades vecinas, dicha dinámica involucro el contacto irregular con una variedad de alteridades que iban desde los gobiernos municipales, la radio, la entrada de la religión protestante (sectas) en sus diferentes vertientes hasta el trato frecuente con peones acasillados, rancheros, finqueros. Esto ponía de manifiesto que entre ellos había una permanente relación de desigualdad social y económica²² donde ellos estaban en una posición desfavorecida e internalizaban e incorporaban como propias las valoraciones que sobre ellos tenían los agentes exteriores y a partir de esto se formaba una imagen deteriorada del sí mismo y una desvalorización que conducía a una “identidad negativa”, diría Epstein.

La “destojolabalización” fue larga, compleja y es difícil de rastrear, debido a que de ella sólo hay unos indicios y testimonios fragmentarios; esto reviste interés en la medida en que permite entender, en cierta medida, porque la generación mayor de Zapotal no se sentía ni se adscribía como tojolabal en su infancia y juventud y se inclinaban más a una identificación como mestizos o

²¹ Recuérdese que no todos los miembros de mayor edad del Zapotal estuvieron como peones acapillados en el Zapotal.

²² En los intercambios económicos con las alteridades previamente mencionadas quienes definía sobre todo las condiciones del intercambio eran los otros y no ellos. Los rancheros y finqueros definían los precios de compra o el salario. Y por otro lado, en el trato social los otros hacían ver y marcaban su supuesta condición de superioridad recalcando su condición de propietarios, su procedencia del exterior y el no tener ascendencia indígena.

campesinos.²³ Según los testimonios de las narraciones de sus padres y de lo vivido en la infancia y adolescencia de Don José y Don Pedro, después de la formación de los denuncios comunales y algunos ranchos vivían en relativa armonía las comunidades tojolabales, los rancheros y mestizos, la diferencia cultural y el modo de vida propio de los tojolabales no era agredido o denostado, “respetaban su lengua, su tradición, sus fiestas comunitarias”, comenta Don Pedro; fincas ya había por la zona aunque algunas como el Zapotal cambiaban de dueño. Pero después treinta y cinco años atrás, hubo un gobierno municipal o estatal que les dijo “ya esa lengua, esas costumbres ya no sirven” y simultáneamente se introdujo la idea de que “todos teníamos que saber hablar la lengua (castilla).”²⁴ Lo cual marca el inicio de discriminación de los valores comunitarios y la imposición cultural por parte de los agentes circundantes o externos. Otro de los hechos que incentivo este proceso de pérdida de la “tradición tojolabal” como ellos lo llaman, fue la entrada, aproximadamente treinta y cinco años o más, a la montaña de las Margaritas de la religión protestante en sus diversas modalidades y sectas.

Con la entrada de la nueva religión el diacono asocia la pérdida de ciertas prácticas culturales comunitarias como las fiestas comunitarias y religiosas y las actividades que en ellas se realizaban, “se fue perdiendo las costumbres, de no tocar el tambor, de no quemar cohetes, de no hacer romerías, de no ir a agua en los cerros y ríos.”²⁵ Debido a los cánones normativos de las sectas protestantes que prohibían la adoración de los iconos y la devoción a las imágenes, se prohibieron las fiestas al santo patrono, las romerías y todas aquellas prácticas religiosas mediante las cuales las comunidades manifestaban su fervor lo que cual poseía un claro carácter comunitario y fomentaba la unidad grupal, estas eran actividades que los más viejos del Zapotal asocian directamente con el “ser tojolabal”; lo

²³ Esto es una parte clave para comprender porque de hace, aproximadamente unos veinte años a la fecha inicia paulatinamente el proceso de adscripción como tojolables siendo que ahora realizan menos prácticas culturales que ellos consideran tojolabales, esto no es útil para indagar porque toma una vertiente étnica la identidad comunitaria. Por otro lado a partir de su adscripción como tojolabales se reconfigura el orden social según lo conciben ellos y en que estaban inmersos, ahora se sienten más próximos y cercanos con los meros tojolabales y la distancia de por sí existente con la alteridades exteriores –ciertos rancheros y caxlanes- se dibuja más clara e infranqueable, cosa que antaño era diferente.

²⁴ Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

²⁵ Entrevista con el diacono, enero de 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

anterior también incluyó la erradicación de las festividades relacionados con el ciclo de cultivo como el día de las cruces, la comida de la tapisca entre otras.

La entrada de las sectas tiene la relevancia adicional de que se le asocia, por parte de los catequistas y de ciertos participantes en la palabra de Dios, con el inicio de la división de las comunidades; se crearon varios grupos al interior de ciertos poblados y se les atribuye a estos grupos religiosos el fomentar el beneficio individual en oposición a la solidaridad comunitaria.

Otro hecho adicional en esa región fueron los matrimonios mixtos generalmente entre rancharo y mestizo con una tojolabal, en donde el modo de vida y la cultura del mestizo se imponía sobre la del tojolabal, lo cual era posible a causa del trato desigual y la sujeción que había e iba desde la imposición del español como lengua, hasta la modificación de la manera de vestir y la forma de profesar la religión o educar y reproducir la familia.²⁶ La esposa del diacono recuerda que su padre que no era tojolabal y tenía un pequeño rancho, “ya no quería que hablemos tojolabal”, “les entro esa idea del español” no obstante que la lengua materna de su madre era el tojolabal; a causa de lo anterior de los hijos de ese matrimonio como tantos otros seguramente ninguno habla o entiende tojolabal, ni usa el vestido tradicional.

Los matrimonios mixtos obligados muchos de las veces por el patrón contribuyeron a la destojolabilización, la diferencia cultural fue negada y sometida dentro de las propias familias mixtas. Algo similar aunque en diferente medida acontecía con los acasillados del chico Zapote pues se veían en la necesidad de hablar en español con el patrón y el capataz; castilla era la lengua de las fincas. Además la falta de respeto y la agresión velada o encubierta del propietario contribuían al deterioro de la imagen que de sí mismos tenían los peones por lo que se desarrollo a la tendencia de ocultar y deshacerse de aquellos rasgos culturales por los que se les identificaban y se les hacía acreedores de tal trato discriminatorio por parte de esa alteridad externa. Con este referente simbólico de sí mismos

²⁶ Algo semejante ocurría en las fincas y ranchos entre los peones acasillados y el patrón, el cual al tenerlos confinados y sujetos a su control le imponía una serie de normas y condiciones de vida que no eran las propias y de paso coartaba su modo de vida (véase capítulo dos).

bastante vapuleado y desgastado, cargado de marcas negativas atribuidas por otros, difícilmente los hijos de estos peones acasillados aprenderían a ser y sentirse tojolabales, en este sentido que Bernardo comenta “nosotros perdimos la lengua (tojolabal) porque los trataban mal (a sus padres) y ya no nos hablaban en tojolabal.”²⁷ Probablemente uno de los factores que contribuyó a que los padres de los miembros más viejos del Zapotal minusvaloraran los rasgos culturales propios de su modo de vida fue el trato inequitativo y la subordinación a una alteridad opresora; “el dueño o patrón” presente y distante era quien definía sus condiciones de vida en la medida que determinaba cuanto valía su trabajo, cuanto duraba la jornada, la forma en que vivían dentro de la finca y la forma en que se relacionaban con él y entre ellos.

Por otro lado, este “otro”, el caxlan tenía un modo de vida centrado en el interés individual y no en la creación o conservación de grupo, basado en la propiedad personal y en el trabajo remunerado, es decir, correspondía a una visión del mundo y de la vida que por sus valores se oponía a la suya. Aunado a esto señala Bernardo que es factible que las condiciones de sujeción que vivieron en calidad de esclavos propiedad del patrón, el tener “que pedir permiso para todo” no permitía que realizaran sus prácticas culturales propias, como las festividades tradicionales.²⁸ El trato despectivo y discriminatorio hacia ellos y hacia su cultura por parte del patrón se manifestaba través del maltrato, las faltas de respeto, las injurias verbales, “te decían pinche indio” narra Bernardo y en ocasiones ejercía la agresión física,²⁹ probablemente esto provocó que sus padres trataran de aminorar y modificar ciertas prácticas culturales que heredarían a sus hijos tratando de ocultar ciertos marcadores culturales. En otro testimonio Don José, haciendo alusión a la alteridad que los denigraba y coartaba comenta “ya se ha perdido lo tojolabal por causa de otras cosas, por causa de los de arriba

²⁷ Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

²⁸ Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. En los diversos testimonios sobre el chico Zapote no alusión directa alguna de la realización de fiestas tradicionales.

²⁹ Bernardo narra que a veces les llegaba a pegar con una especie de cuero, pero no era una práctica recurrente, aunque si el exceso de trabajo y la prolongación injustificada de las jornadas laborales.

que han querido acabar con nosotros.”³⁰ Esto coincide además con un testimonio de Don Pedro respecto a que en aquel tiempo: “antes como que el ser indígena era muy aislado de la sociedad de la sociedad, como que no tenía valor.” Todo lo anterior ayuda entender porque los adultos mayores del Zapotal durante las primeras etapas de su vida no se sintieran tojolabales, “no se pensaba que nosotros fuéramos indígenas, a los mejor mestizos” comenta Don Pedro al referirse a esa pasado.³¹ Doña María, de madre tojolabal, al hablar de ella y de sus hermanos abunda “no nos creíamos tojolabales de por sí... no teníamos esa idea de que somos tojolabales.”³²

III.- La lógica de la semejanza y la diferencia, tojolabales pero no mero tojolabales.

En este apartado se resalta las actividades antes presentes y ahora ausentes que separan al Zapotal, a juicio de sus pobladores mayores, de las comunidades que ellos identifican como tradicionalmente tojolabales, así como aquellas prácticas culturales aún vigentes que los vinculan con ellos y los hacen adscribirse como tojolabales. Pero más allá de un muestrario anodino de actividades aisladas, la articulación de dichas prácticas conforma un modo de vida propio que les permite crearse una imagen de sí mismos basada principalmente en sus propias valoraciones que los define en oposición al caxlán en el sentido de que ambos son modos de vida diferentes y hasta cierto punto poco conciliables; no obstante esto no se plantea como una especie de escala gradual entre el “caxlán” y el “tojolabal” en la que la comunidad del Zapotal en un sentido instrumental ocupa un espacio intermedio, algo así como un híbrido a medio camino entre uno y otro.

La adscripción de si mismos como tojolabales se entiende más como una construcción propia basada en las actividades comunitarias, la valoración de su pasado como grupo social que se autoconserva y reproduce a través de los procesos de concientización social de diversa índole en los

³⁰ Entrevista con don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

³¹ Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

³² Entrevista con doña Mería, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Y más adelante refiriendo la influencia caxlana de su padre rancharo durante su adolescencia afirma: “no teníamos esa idea de que somos tojolabales, de por sí teníamos esa idea de que somos ya caxlanes”.

que han participado y al mismo tiempo han sido gestores; dichos proceso son la palabra de Dios y su militancia política.

(1) Aquello que se perdió. Las prácticas culturales que reconocen ya no realizan, pero no obstante según ellos no los distancian muchos de los “meros tojolabales”, al menos no lo suficiente para no poder adscribirse ellos como tojolabales, son: la lengua; su “modo de vestir” que implicaba no sólo el hábito de usar cierto traje sino cierto proceso de manufactura;³³ la música, los tambores de diferentes tamaños, tonos y melodías, la flauta de carrizo y la marimba que aún no se extingue del todo en el Zapotal. En el proceso de desgaste de la tradición según lo entienden ellos reconocen la pérdida de ciertas fiestas religiosas y vinculadas al cultivo de la tierra como la fiesta de las cruces, la de la tapisca, las romerías y la modificación a veces significativa de otras celebraciones como la fiesta de Todos los Santos o la del Santo Patrono de la comunidad que aún conservan su carácter comunitario, pero no conservan la fastuosidad de preparativos ni la estructura organizativa del sistema de cargos de antaño.³⁴

Respecto a la vida cotidiana algunas mujeres como Doña María y la esposa del hermanito de la autoridad municipal señalan que en las comunidades de meros tojolabales las mujeres trabajan más activamente en la tierra, van a la milpa y al frijolar igual que los hombres, aparte de realizar los enceres domésticos vinculados a la cocina y al hogar, añaden que además que allá las mujeres cortan y cargan la leña, a diferencia del Zapotal donde los hombres son quienes cortan y traen la leña. Es interesante hacer notar que a diferencia del Zapotal aquí no parece haber una división tajante en la realización de ciertas labores por el género, particularmente el cultivo de la tierra si consideramos que

³³ En los hombres era un calzón largo y una camisa de manta, para las mujeres era una falda de enaguas plisadas poco más debajo de las rodillas con encajes blancos y listones de colores, una blusa de colores con listones y un paliacate amarrado a modo de paño en sobre el cabello.

³⁴ Algunos de los miembros mayores, como don Pedro y don José son conscientes de que más allá que simples actividades, estas prácticas sociales -en especial la lengua y las festividades- constituyen una parte fundamental de cierto modo de vida -del mero tojolabal- al cual ya no tiene acceso, pero también se percatan que hay otra serie de prácticas igual de relevantes -el cultivo de la tierra, las asambleas, etc.- que constituyen otro núcleo duro del que si participan.

la agricultura tradicional es un reservorio de prácticas rituales y festivas en las que se reproduce la cultura propia.

Es importante resaltar es que antes había más rasgos y prácticas culturales de identificación entre los miembros de mayor edad en el Zapotal con los que se consideran “meros tojolabales” o tojolabales tradicionales y sin embargo por la presión de los caxlanes ellos no se asumían como tojolabales mientras que en la actualidad ellos si se reconocen y valoran como tojolabales pese a que hay menos cosas en común, aún así asumen y reivindican su adscripción. También es significativo señalar que, mientras antes “ser tojolabal” tenía una carga estigmatizante creada por la alteridad de los caxlanes, ahora la identidad étnica tiene un polo positivo y el carácter de ser construcción desde sí mismos e identificada con una serie de valores que reivindican y ejercen como la primacía del interés grupal sobre el individual, la propiedad social o comunitaria sobre la pertenencia individual, la autosatisfacción de sus necesidades de educación, religión, salud, su estrecha relación con la naturaleza a través del cultivo de la tierra y de su habitar la comunidad, la actividad conjunta y comunitaria, todos estos se articulan en la vida social conformándolos de facto como grupo y a su vez les permite crear la imagen de sí mismos como comunidad.

Pero también dentro del reflejo del si mismo grupal marcar una oposición con la alteridad exterior que se reifica en un límite difícil de pasar: el caxlan es quien carece de los valores previos y tiene un modo de vida centrado en el individuo y la satisfacción personal de sus necesidades y así, mientras la diferencia con los tojolabales no parece ser tan significativa, la brecha con los caxlanes aparece como un muro insalvable que los distancia.

Ahora bien para hablar de las semejanzas es necesario destacar que los miembros del Zapotal se han ido apropiando, valorando y resignificando una serie de atributos que comparten en común con los meros tojolabales lo que los hacen readscribirse como tojolabales. Si bien dichos atributos son parte fundamental de su vida cotidiana, antes para los miembros del Zapotal no eran plenamente conscientes del valor de su propia identidad y del vínculo con sus antepasados y con “los meros

tojolabales.” Antes la significación de su pasado era ambigua. Las prácticas culturales que se tratan a continuación se entienden también como estructuras simbólicas que permiten la comprensión que les han posibilitado rehabilitar su historia y su nexos con sus antepasados y la articulación de éstas en modo de vida que los remite a un pasado en común lo que les posibilita incorporar esa carga de la tradición en la imagen que de sí mismos como grupo construyéndose actualmente. Como se reitera constantemente en los testimonios, la realización de las prácticas culturales los hace “sentirse tojolabales” y reubicarse en su propia configuración del mundo social; crearse un lugar propio en el complejo entramado de alteridades en que se encuentran inmersos y que van desde las comunidades vecinas tojolabales y mestizas, hasta los caxlanes de las Margaritas o Comitán y pasando por la red de filiaciones políticas o religiosas.

La primera de estas prácticas es la manera de trabajar la tierra que esta atravesada por la división de género y de edad implicando diferentes labores según se sea hombre o mujer; al género masculino conciernen las bregas del campo y al femenino las labores domésticas del hogar. Don Pedro asegura que la manera en que trabajan la tierra, los ritmos, procedimientos es muy similar a la de los meros tojolabales, “en donde vivimos nosotros la trabajamos (la parcela) con machete, rosando monte y sembrando, igual todos, no hay diferencias.”³⁵ Las similitudes van más allá de las herramientas y tienen que ver con el ciclo de siembra y los tiempos de la naturaleza y el clima, Antonio agrega “porque esas mismas fechas que antes usaban (los tojolabales de antes) esas usamos nosotros para sembrar maíz, el fríjol... todo igual (a los meros tojolabales) porque tapiscamos, doblamos y lo echamos en la troje.”³⁶ De lo anterior se infiere que ambos mantienen una relación estrecha con la tierra, la cual lejos de ser sólo un capital, es un símbolo de vida y uno de los ejes fundamentales de su modo de vida. En los testimonios previos se destaca la identificación tanto con

³⁵ Entrevista con don Pedro, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

³⁶ Entrevista con Antonio, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

sus ancestros tojolabales y su tradición como con los meros tojolabales contemporáneos, lo que en buena medida ayuda a consolidar entre otras prácticas a consolidar su adscripción como tojolabales.

El cultivo del maíz y del frijol como principal actividad productiva supone una relación de cercanía, respeto y dependencia con su parcela, el entorno natural y los ritmos de la naturaleza, pues es sabido de sobra que la labranza sólo rendirá frutos si se lleva acabo en cierta época del año y bajo ciertas condiciones climáticas, “la tierra da pero sólo si se escucha su llamado” como decía un viejo sabio de la comunidad vecina.³⁷ Entre los hombres mayores es conocido que quien no conoce la tierra y el monte no puede trabajar la parcela, hay que saber cuando va a llover, cuando termina la cuaresma, en que parte del terreno sembrar y en que fecha, se necesita un amplio y detallado conocimiento empírico que sólo se adquiere con la experiencia y mediante el trabajo con las generaciones precedentes; los padres son quienes transmiten esos saberes para trabajar la tierra. Por otra parte los saberes y realización de la vida agraria contribuye a configurar y consolidar las relaciones familiares entre los padres y los hijos varones en edad de trabajar a través de la convivencia cotidiana y de la actividad conjunta en la parcela, crea así un referente común entre las familias de la comunidad por ser una actividad que todos los hombres mayores de quince años realizan y, en la medida de que están próximos y bajo las mismas condiciones geográficas y climáticas, comparten esa experiencia laboral, lo cual contribuye a reforzar la cohesión social del poblado por ser la tierra una propiedad social. La vida agraria provee a los miembros varones adultos un sentimiento de autosuficiencia en tanto que producen directamente los satisfactores indispensables para su vida, liberándolos de la sujeción de un patrón.

La esposa del hermanito de la autoridad ejidal al hablar sobre las labores y los meros tojolabales comenta: “somos iguales, nuestro cuerpo, nuestro pensamiento, en los trabajos que

³⁷ Temporada de campo, julio 2004, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Estas fueron las palabras de don Jacinto poblador de la comunidad de san Juan.

hacemos, la cocina (para la mujer) y el (cultivo del) maíz (para el hombre).”³⁸ Este testimonio muestra que las similitudes con los meros tojolabales son de diversa índole tanto culturales y de rasgos biológicos compartidos como ancestros comunes y la misma sangre. Antonio complementa la descripción de las labores femeninas, “la mujer lo que más acostumbra es hacer la tortilla, encender el fuego”, Doña María añade “sí, los fríjoles, lo de diario pues me siento tojolabal... lo hago (las labores de la cocina, la manufactura de ollas con arcilla) y es lo que siento que es la manera de nuestra persona, también me siento tojolabal.”³⁹

Una vez que, y sin la carga peyorativa por su relación con la alteridad ofensiva del finquero, ranchero, caxlán, se percatan y asumen no sólo biológica sino socialmente que sus padres fueron o tenían ascendencia tojolabal y todo aquello que les enseñaron y les legaron es un modo de vida propio conformado por la forma de crear, hacer crecer y educar a la familia, la manera de realizar las fiestas, el trabajo de la tierra entre tantas otras; esto se resignifica como propio y constitutivo del sí mismo grupal tojolabal, pues sus padres los aprendieron de sus abuelos que eran tojolabales. Así el vínculo de sangre manifiesto en el hecho de descender de tojolabales reviste además de una condición biológica una cultural, el ser herederos de una tradición de antaño que se encarna en su modo de vida. Don José a manera de síntesis concluye “yo creo que trabajamos las mismas cosas. Los “meros tojolabales” se dedican a la producción del milpa y del fríjol, lo mismo que nosotros es lo que hacemos... ellos se dedican a trabajar la tierra y producir, igual nosotros... igual que ellos aportan lo que consumen y lo que sobra es para vender.”⁴⁰

La otra práctica es el modo de alimentación que tiene por base el consumo del maíz bajo la modalidad de tortilla aunque también está el pozol y otros alimentos menos frecuentes elaborados a partir del nixtamal, tostadas, tamales entre otros, el fríjol que consumen abundantemente varias veces

³⁸ Entrevista con la esposa del hermanito de la autoridad ejidal, julio 2006, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

³⁹ Entrevista con doña María, julio 2006, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁴⁰ Entrevista con don José, julio 2006, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Al recalcar el testimonio que su principal actividad laboral es para el autosustento y no para ganar dinero, evidencia con contundencia que su modo de vida es distinto y se rige por otras normas y principios.

al día y se complementa casi cotidianamente con caña, frutas de temporada sobre todo algunas variedades de plátano y ciertos cítricos naranja, limón, lima, calabaza, xilacayota, chile, huevos y con menor frecuencia, una vez a la semana o menos, carne de gallina en caldo. La cultura alimenticia se vincula directamente al modo de producción en tanto se consume lo que se cultiva y cosecha en mayor cantidad; y si la siembra del maíz se privilegia es por que funge como la base de su alimentación, culturalmente es el alimento que ellos consideran fundamental, además destaca la enorme adaptabilidad y resistencia de este cereal a los embates del clima y las plagas. Otra de las características de este sistema de autosuficiencia es que la cantidad prevista a consumir y lo sembrado determinan el volumen e intensidad de la principal actividad laboral restante.

Otro de los rasgos de su modo de vida es la integración e interconexión de las diversas acciones de producción y autoconsumo formando una red articulada de actividades; así la actividad alimentaria se vincula con la del cultivo pero ésta a su vez con la organización y composición familiar y en un relación de mutua determinación de la conformación del núcleo familiar dependen los satisfactores a consumir. Respecto al maíz, don Pedro comenta, es el alimento principal para los indígenas y los campesinos porque es la vida de nosotros, es lo que corre en nuestras venas por eso lo respetamos mucho.⁴¹

El maíz funge como símbolo que representa su modo de vivir de la tierra con la cual se entabla un larga relación través de las generaciones pero también es legado sus ancestros. Es el recuerdo de un pasado de autosuficiencia y relativa autonomía. Es el alimento que, junto con el frijol y el chile, les ha permitido a ellos y a sus antepasados sobrevivir, pero no sólo en virtud de sus propiedades alimenticias pues este contiene una considerable cantidad de carbohidratos, sino de la gran adaptabilidad de la planta y de la herencia cultural de siglos de saberes para cuidarla y cosecharla, del trabajo que requiere y los ritmos que necesita; sin duda alguna este saber cultivar maíz es un legado cultural de la tradición tojolabal.

⁴¹ Entrevista con don Pedro, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

La tierra es un elemento que está claramente relacionado con la cultura alimenticia y con el cultivo del maíz, es a su vez, un referente simbólico antiquísimo que los ancla a su pasado, el saber que viene y son gente de la montaña y de comunidad, pero también los hermana con los meros tojolabales que también viven de la tierra. A semejanza del maíz, a la tierra le asocian múltiples significados, es más que un patrimonio económico o capital, es el espacio cargados de recuerdos, de explotación y de dolor donde se padeció dolor por generaciones cuando eran peones de la finca, pero también es donde actualmente se vive y la posibilidad de tener un modo de vida propio y digno basado en la autoproducción de sus condiciones sociales de existencia desde los alimentos a la educación, la salud, autoridades. Esto se opone a la percepción del rancharo y del caxlan de la tierra como una mercancía o un negocio potencial cuyo valor se mide en función del beneficio económico que pueda generar; todo lo cual está inserto dentro de la lógica de la propiedad personal y el interés individual y donde no hay otro tipo de vínculo con la tierra que el del propietario con una mercancía de su propiedad.⁴²

Por el contrario, para los habitantes del Zapotal la tierra esta dotada de cierta vitalidad, es un ente vivo, la fuente de la vida y no sólo un artículo inerte que se puede intercambiar según convenga. La tierra es el espacio geográfico, social y simbólico sobre el que se funda la comunidad, es la posibilidad de existencia del grupo y un bien para compartir con la familia y la comunidad no para acaparar. La tierra es uno de los pilares de su modo de vida y es para vivirla en comunidad compartiéndola. Es en este sentido que don Pedro dice “la tierra significa que es como tu casa... es la casa donde debes vivir... la tierra debe tener un respeto y un cuidado y luego darle sus valores, de vivirla pues de alguna manera comunitaria para darle el verdadero sentido.”⁴³ Este testimonio revela un vínculo muy cercano y especial entre los miembros de la comunidad y la tierra; su territorio más allá

⁴² “el sentido de la tierra para unos se ha convertido en un negocio, que no ha habido un respeto... precisamente en la ciudad es lo que pasa, en la ciudad compras un pedazo de terreno e igual puedes venderlo al rato, entonces no tienes como el sentido de hacer comunidad”. Entrevista con Pedro, julio 2006, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁴³ Entrevista con Pedro, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Y más adelante continua “vivamos de la tierra y que la cuidemos como si fuéramos nosotros mismos o sea como un ser, un ser vivo que merece cuidado y respeto.”

de ser el espacio geográfico del poblado, provee del medio físico indispensable para la producción de satisfactores principalmente alimentarios y en tanto ellos mismos resuelven buena parte de sus necesidades les provee de cierta autonomía e independencia que supone un redefinición más favorable del trato desigual con el exterior de la ciudad y la cabecera municipal. El intercambio económico social y la relación con la alteridad del “afuera” está más controlado por ellos.

Además la tierra es el espacio físico y simbólico donde puede llevarse a cabo un vida conjunta a través de la propiedad social con lo que el grupo se regenera como un grupo social en movimiento y sujeto al cambio; esta posibilidad, como recalca el diácono, está ausente de la ciudad donde el principio económico del trabajo remunerado y la compra de mercancías hace que se privilegie la propiedad privada e individual. Dentro del espectro de sentidos mencionados la tierra también alude a una relación más amplia y de inclusión con el entorno natural, pero también refiere al vínculo histórico consigo mismos y con sus antepasados que colonizaron, labraron y les enseñaron a ellos a cultivar.

Sin estar desligado de lo anterior, la vida comunitaria que se manifiesta a través de ciertas prácticas las fiestas, asambleas, servicios religiosos, trabajos ejidales realizadas en un territorio preciso es uno de los rasgos más importantes que posibilitan tanto adscribirse como tojolabales como tender un nexo de semejanza y parentesco sociocultural con los meros tojolabales, “lo más importante en la forma de vivir como indígena es la vida comunitaria”.⁴⁴ Como apunta la autoridad ejidal al referirse a una de las principales expresiones de esta forma de vida tojolabal “sin esto de las asambleas comunitarias o comunales se perdería definitivamente el sentido indígena.”⁴⁵ El vivir en comunidad a través de sus prácticas comunitarias (revisar ver capítulo cuatro) no es únicamente un legado de la tradición tojolabal,⁴⁶ sino una manera de organizarse en la que han vivido y crecido, la

⁴⁴ Entrevista con el diácono, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁴⁵ Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁴⁶ “las tradiciones de nuestros antepasados han servido (asambleas) han servido mucho porque tienen grandes valores tanto en su convivencia como en el compartir, en el distribuirse o sea hay una colaboración mutua” Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

comunidad como grupo activo dentro del cual se existe ha sido uno de los referentes primarios⁴⁷ junto con la familia en la construcción de la identidad comunitaria.

Sin duda una práctica de antaño y heredada por sus antepasados es la utilización de instancias comunitarias de decisión y deliberación encarnada en las asambleas comunitarias, aunque cabe resaltar que el criterio de participación ha variado a lo largo del tiempo. Esta instancia comunitaria sirve de facto para planear y resolver problemas y actividades del orden de la vida cotidiana comunitaria, aunque también para eventos religiosos o sociales importantes como las fiestas. Aunado a lo anterior está el trabajo por de género y edad para la realización de las tareas o deberes comunitarios, por ejemplo los trabajos ejidales realizados por los hombres o la labor del servicio religioso.

De alguna manera la idea de la vida comunitaria resume con fuerza su propio modo de vida centrado en el beneficio colectivo y en la inclusión y participación de los diversos sectores sociales dentro de la comunidad. Esta noción de grupo, “la comunidad” no sólo tiene el significado de diversos actores sociales actuando conjuntamente y de manera articulada, sino que se construye con la participación y el trabajo de todos sus miembros. Por otra parte la acción y programación comunitaria de su vida grupal las fiestas comunitarias, trabajos ejidales, las asambleas, la escuela comunitaria, la casa de salud, el manejo de las tierras, la autoridades comunitarias en no pocas ocasiones les ha permitido resolución más participativa y mejor de sus necesidades grupales e individuales como la educación, las enfermedades, por citar dos de las más apremiantes. Esto ha significado transformar las relaciones de subordinación que antes padecían con los agentes del exterior los gobiernos municipales y estatales, rancheros, caxlanes. Ellos saben, particularmente los miembros de mayor edad, que en el

⁴⁷ “nosotros consideramos que lo más lógico es que haiga convivencia.... que realmente nos podamos amarrar en las cosas y que realmente veamos buenas.” Entrevista con la autoridad ejidal, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

grupo y su unidad reside la fuerza que les permite reproducir sus condiciones sociales de existencia y también incrementar su nivel de vida.⁴⁸

Otro rasgo es la forma de crear y constituir la familia, la forma de establecer y conservar los lazos de parentesco.⁴⁹ El padre es la cabeza de familia y la última instancia de autoridad, aunque junto con la esposa y conforme crecen los hijos las decisiones se consultan y asumen por todos; la instancia de decisión familiar son los padres y los hijos mayores que aun vivan con ellos. Por lo regular los hijos varones adultos permanecen más cercanos y al pendiente de sus padres que las hijas, pues éstas se incorporan a la familia de su esposo y suegro, una vez que salen de su casa pasan a formar parte de la unidad de parentesco de su pareja. A semejanza de los meros tojolabales hay dos maneras de iniciar una nueva familia: una es la boda o la entrega formal,⁵⁰ la otra opción es “el robo de la muchacha,” en el cual los novios se ponen de acuerdo para huir juntos y clandestinamente a casa de la familia del novio; la única diferencia recalca doña María es “que el tojolabal (el padre de la novia) si ya robaron la muchacha pues cobra.”⁵¹ Lo anterior ayuda a entender como esta reciente dinámica de proximidad y lejanía respecto a los meros tojolabales y otras alteridades les da una forma de adscripción propia a los habitantes del Zapotal que les permite adscribirse como tojolabales aunque “no meros tojolabales”. Esta lógica de la diferencia y la semejanza que se asienta y refleja en el modo de vida previamente descrito les da una identidad comunitaria propia y con una vertiente étnica tojolabal.

⁴⁸ “... porque hacemos nuestros planes, nuestros acuerdos, damos nuestras ideas y así es como lo vivimos pues, así es como sentimos que se hace la comunidad pues porque todos somos importantes, todos hablamos, todos damos nuestra palabra.” Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁴⁹ Para ver con más detalle la organización familiar ver capítulo dos y cuatro

⁵⁰ Doña María señala que hay dos variantes dentro de esta opción “a veces que es juntamiento en la casa, se entrega y de ahí se va la muchacha y se hace la fiesta y a veces que en la iglesia, pues sí por la iglesia en la iglesia se entrega y se hace la fiesta.” Entrevista con doña María, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁵¹ Y más adelante “los de aquí abajo según el tamaño de la muchacha dicen que así es el precio y nosotros ya no.” Entrevista con doña María, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

IV.- La adscripción categorial: ¿Quiénes se sienten tojolabales y por qué?

En esta sección se aborda la otra parte de la adscripción⁵² así como su significación, se trata la condición biológica de tener un vínculo sanguíneo con los meros tojolabales y antecesores, el hecho de poseer ascendencia tojolabal directa a través de los padres o indirecta de abuelos y bisabuelos. No está demás señalar que esta diferencia biológica nunca tiene un carácter neutro o imparcial para los diversos grupos humanos, dependiendo del sector social de que se trate y la lejanía o cercanía con este rasgo preciso será la significación social que entorno a él se construya.⁵³

Antes de entrar a la apropiación y reivindicación así como a la valoración de la ascendencia de ciertos miembros del Zapotal, se trata brevemente las líneas de parentesco de los miembros para ver cuáles tienen o tenían antepasados tojolabales.⁵⁴ Retomando la tabla de la tipología familiar del capítulo dos, tenemos que de la generación de los miembros de mayor edad alrededor de cuatro matrimonios, la mayoría de estos siete miembros tiene ascendencia tojolabal directa, es decir son hijos de tojolabales.⁵⁵ Del siguiente grupo generacional cuatro matrimonios con diez o más años de casados y oscilando sus miembros entre los treinta y cuarenta años de edad el vínculo de parentesco es indirecto o de segundo grado.⁵⁶ Del siguiente grupo generacional dos matrimonios cuyos miembros oscilan entre los veinte y veinticinco años, el vínculo de sangre se mantiene y fortalece pues uno de los esposos tiene ascendencia directa y el otro indirecta.⁵⁷ En el caso de los solteros la línea de sangre

⁵² La adscripción categorial a semejanza de otros símbolos claves (Turner) o centrales tiene referentes tanto biológicos o sensitivos como el color de la piel o la línea sanguínea con los antepasados como culturales y de carácter normativo social como la comunidad.

⁵³ No obstante esto no significa que algunas características biológicas como la pigmentación de la piel, el ser hijo o nieto de, las cadenas de parentesco sean asuntos de debate, pero si lo que eso significa para el actor en cuestión, es decir cambie según de quien se trate.

⁵⁴ Considerando como tojolabales a aquellas personas que hablan tojolabal, vivían en comunidades, tenían una economía de autosubsistencia basada en el cultivo del maíz participaban en la vida comunitaria de su poblado, en fin a aquellos –que ellos consideraban– que tenían un modo de vida similar al que se había esbozado respecto a los meros tojolabales.

⁵⁵ Del grupo “D” doña María, su hermano, don José y el esposo de doña Carmen tienen padre tojolabales (por los menos uno de ellos aunque con el esposo de doña Carmen los dos), la esposa del hermano de doña María es tojolabal aunque a sus hijos ya no les hablo en tojolabal.

⁵⁶ La esposa del hermanito de la autoridad ejidal tenía abuela y tíos abuelos tojolabales así como tíos que son hijos de tojolabales; Bernardo es hijo de padres tojolabales y los dos hijos de don José pertenecientes a ese grupo tiene un abuelo que sabía hablar y entender tojolabal.

⁵⁷ La mamá de Antonio, primer soltero de este grupo, si habla tojolabal aunque ya no les enseñó a sus hijos y el segundo esposo tenía un abuelo entendía y hablaba tojolabal.

vuelve a atenuarse pues la mayoría tuvo una abuela que hablaba y comprendía tojolabal.⁵⁸ Sin embargo por más tenues y discontinuas que parezcan las líneas de parentesco están ahí y son un hecho biológico, pero que se revisten de significación culturales creadas por los miembros en su vida cotidiana grupal e individual y a través de su vínculo con su historia.

Para la adscripción categorial y la significación de la misma empezamos trazando una línea de diferenciación social y comenzamos por las mujeres, pero sin olvidar dibujar las subdivisiones de edad.⁵⁹ Dentro del grupo generacional de mayor edad, doña María de madre tojolabal, no obstante no hablar tojolabal, se adscribe como tal, “pues ella desciende de los tojolabales directamente, es pura raza tojolabal”⁶⁰ en otro testimonio reafirma, nos sentimos tojolabales “porque es nuestra raza pues, la familia es tojolabal, sí, nosotros también, nada más porque ya no aprendimos a hablar pues.”⁶¹ Si bien es claro que hay diversos marcadores de la identidad adscrita también es cierto que el grupo no otorga a estos diversos atributos el mismo valor o sentido. La línea de ascendencia como un rasgo biológico culturalmente significado se sobre impone a la lengua y el vestido tradicional fungiendo como un ancla y naturalizador de la identidad, es una suerte de transmisor de la tradición las prácticas culturales de antaño pero a través de rasgos fisiológicos individuales no perceptibles.⁶²

En este sentido vale la pena señalar como la adscripción en tanto proceso simbólico con múltiples sentidos y anclajes en prácticas culturales, formas de vida, rasgos fisiológicos puede recubrir de nuevos significados a algunos de sus referentes y articularlos en torno a otros símbolos menores. Por ejemplo dentro de las actividades culturales mencionadas la vida comunitaria y el sentido de comunidad encarnada en la asamblea comunitaria parecen ser un sintetizador aglutinante

⁵⁸ De los nueve solteros (dos de los cuales ya se casaron), siete son nietos de la mamá de doña María y sólo dos son hijos de una tojolabal. Para este grupo el nexo es más lejano aún.

⁵⁹ Para este caso planteamos tres estratos, la generación mayor con más de dos décadas de matrimonio e hijos ya casados, la generación media mujeres con más de diez años de casadas y que oscilan entre los veinticinco y treinta y cinco años y por último el grupo de los solteros o recién casados de veinte años o menos; así, se indago por lo menos un mujer de cada subgrupo para ver la forma en que se adscribía y que argumentos utilizaba.

⁶⁰ Diario de campo, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁶¹ Entrevista con doña María, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁶² Es interesante ver que se sienten tojolabales porque tuvieron antepasados tojolabales, como si el ser tojolabal, su modo de vida se transmitiera por la sangre.

de otras prácticas como los trabajos ejidales, fiestas comunitarias, servicio religioso; algo similar ocurre con el vínculo de sangre con los tojolabales que para ellos se vuelve un indicador privilegiado de su identidad, pero es más conveniente leerlo como un símbolo que resume otros símbolos que como un rasgo meramente biológico.

La argumentación en el resto de los niveles de edad es muy similar. Dentro del grupo generacional medio, la esposa del hermanito de la autoridad ejidal con una abuela tojolabal comenta “somos de por sí (tojolabales), no hablamos (tojolabal) porque nuestros papas no hablaban..”, pero respecto a los meros tojolabales “somos iguales, nuestro cuerpo, nuestro pensamiento. En su testimonio recuerda que no siempre se habían sentido tojolabales, por tanto adscribirse como tales no era un hecho natural, sino resultado de un proceso cultural que tiene una génesis histórica. Al respecto añade que de chica no se sentía tojolabal, fue ya grande de adolescente que se dio cuenta (que era) porque su papa le decía que era. Dentro del tercer grupo contemplado, mujeres de veinte años o menos las solteras y recién casadas, las hijas de doña María, una de un poco de más de veinte años y recién casada y la otra una soltera de diez y seis⁶³ comentan que aunque no hablen lengua si son tojolabales porque su abuelita había sido tojolabal; tenían antepasados que si eran. Aquí es de destacar que a pesar de que la distancia con los ancestros se incrementa no parece disminuir la importancia ni el valor para ellos del vínculo de sangre; se mantiene la continuación de un proceso de naturalización de la tradición del ser tojolabal como si pudiera transmitirse a través de la sangre.

El caso de los hombres es interesante porque se alude a otro tipo de ideas para definirse como tojolabales, además se cuenta con un mayor número de testimonios; no obstante el argumento de la ascendencia tojolabal sigue jugando un papel central. Dentro del grupo generacional mayor el padre de Antonio hijo de madre tojolabal y casado con una tojolabal afirma ser tojolabal en razón de compartir su sangre y sus antepasados.⁶⁴ En semejante sintonía pero dándole un carácter de mayor

⁶³ Con abuela y tíos abuelos tojolabales.

⁶⁴ Diario de campo, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

temporalidad y trayendo la cadena de cercanía hasta el presente, Don José afirma respecto a él y a los miembros de la comunidad “somos de la misma sangre y color con nuestros hermanos tojolabales”, “somos indígenas de color, sangre”, “somos indígenas por raza y naturaleza, no lo negamos y no nos sentimos tristes, nos sentimos al contrario orgullosos porque también en el indígena hay cosas muy grandes y hay cosas muy ricas.”⁶⁵ La noción de “raza” funge aquí como ese símbolo significado por ellos como natural que resume varios rasgos biológicos: la línea de ascendencia indígena, la semejanza de color de piel, la constitución física pero también tiende a su vez fincar prácticas sociales y cargar de valores culturales estos rasgos biológicos.⁶⁶

Por otro parte las palabras de Don José dejan claro el contraste entre la actualidad de la imagen de sí mismos y su valoración y la situación de su juventud y adolescencia donde ni sus padres ni ellos se adscribían como tojolabales; ser tojolabal no tenía, como en el presente, una valoración positiva y edificante del sí mismo grupal e individual, sino una serie de connotaciones estigmatizadas atribuidas y definidas por los rancheros, los finqueros, el calzan; estos últimos realizaban una naturalización de la tradición y el modo de vida tojolabal donde las prácticas culturales propias de los tojolabales como las fiestas comunitarias, las asambleas comunitarias, la lengua entre otras estaban fuertemente unidas, según ellos, a las líneas de parentesco, al color de la piel.⁶⁷

Por último dentro de este estrato generacional Don Pedro añade, “él que yo sepa hablar castilla no quita que yo sea tojolabal, porque soy de raza, o sea mi sangre es sangre indígena. Nos sentimos indígenas porque lo hemos ido descubriendo de que nosotros no venimos de los españoles somos originarios de estas tierras, pues creemos que somos indígenas, aunque no hablemos la lengua, de

⁶⁵ Entrevista con don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. El padre de don José al parecer entiende y hablaba tojolabal en su adolescencia, también visito de manta.

⁶⁶ El color de piel o el tipo de constitución física que antes eran rasgos aparentemente neutros o incluso peyorativos hoy ellos saben que, a su manera, los hermanan con los tojolabales.

⁶⁷ Aunque curiosamente el proceso de destojolabización se enfocó más hacia la pérdida de ciertas prácticas culturales – como la lengua- que a la modificación de los rasgos biológicos como el color de la piel o la atenuación mediante el mestizaje del vínculo de sangre.

todos modos sentimos que tenemos esa raza, somos de ahí, lo hemos aprendido.”⁶⁸ Ellos saben que no son resultado del mestizaje y en ese entendido al tener sólo un origen sus antepasados originarios de esas tierras se marca una línea de demarcación a través de los rasgos biológicos respecto de aquellos que si tienen un origen mixto los rancheros, los finqueros, los caxlanes. A su diferencia biológica y cultural actual se suma la distinción de antaño la de sus antepasados recientes y remotos y su modo de vida, su cultura que antes era minusvalorado y ahora potencia y refuerza su noción de grupo social y cultural con una identidad propia.

Las palabras de don Pedro son de sumo valor para recalcar el carácter histórico de este proceso de reconocimiento en donde décadas atrás los rasgos que ahora los hacen adscribirse pasaban desapercibidos o eran estigmatizados. Así el asumirse en el presente como tojolabal no es un reflejo de la posesión de ciertos rasgos biológicos sino un complejo proceso psicosocial de carácter histórico y por tanto móvil, inacabado y sujeto transformaciones que puede anclarse en diversos indicadores escogidos arbitrariamente y no de manera impersonal y aparentemente objetiva. Sin duda este reconocimiento de la tradición, de su raíz, es una reconciliación e incorporación de su historia y pasa por una modificación de la imagen del si mismo como grupo que a traviesa necesariamente por tomar un papel mucho más activo en la situaciones y entornos sociales de que se compone su vida desde su ámbito interno como la educación comunitaria o la salud su relación con los poblados vecinos linderos ejidales, intercambios comerciales, fiestas comunitarias e incluso su relación con la cabecera municipal y Comitán, el mundo caxlan.

Esto supone no sólo la conciencia de su capacidad de agencia de manera individual pero sobre todo grupal sino el ejercicio efectivo de la misma a través de las acciones concretas. Así mientras la lengua marca una distancia no muy importante según ellos respecto a los meros tojolabales, el parentesco y las prácticas culturales que delinear su modo de vida marcan la cercanía determinante

⁶⁸ Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas

que define la adscripción; su autodefinición se articula en el triple juego entre la imagen de sí, la proximidad con el tojolabal histórico su antepasado y el mero tojolabal contemporáneo.

En el caso del segundo grupo generacional en la escala de mayor a menor la argumentación se centra nuevamente en la línea de parentesco ascendente, aunque también hay otras ideas. El hermanito de la autoridad ejidal afirma sentirse tojolabal a pesar de no hablar tojolabal, no obstante conservan según él ciertas costumbres tojolabales como el uso del tambor y ciertas festividades; considera que dentro de las actividades de sus antepasados las asambleas comunales es una de las principales herencias tojolabales.⁶⁹ Por su parte el hijo mayor de Don José se siente tojolabal pues tenía desde su punto de vista un vínculo sanguíneo directo, “somos de la misma carne” decía; explicaba que su bisabuela y abuelo eran tojolabales y había sangre en común, apuntala que este irse dando cuenta de sus orígenes indígenas no es algo que hubieran aprendido en la escuela,⁷⁰ sino algo que ellos mismos encontraron a través del análisis y conciencia de sus condiciones de vida, situación estimulada, entre otros procesos sociales internos, por el caminar de la Palabra de Dios.

Bernardo sigue una línea de argumentación similar, pues sostiene que “nuestros papas realmente son tojolabales” y de ahí que ellos sean.⁷¹ Tampoco hay una diferencia distintiva respecto al tercer grupo generacional aquellos menores de veinticinco años y con poco tiempo de casados. Si bien Antonio, haciendo alusión a la sangre en común, señala que es tojolabal, que venía de la raza tojolabal, también recalca otro tipo de razones para adscribirse, “yo me siento tojolabal porque veo que somos sencillos y pues los tojolabales son sencillos.”⁷² Cabe precisar que aquí el atributo sencillo no tiene una connotación peyorativa sino alude a un modo de vida basado en cultivo de la tierra y con un uso del tiempo y espacio sociales distintos marcados por el clima y la comunidad, refiere a su relación con el resto de los miembros del poblado y la naturaleza.

⁶⁹ Diario de campo, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁷⁰ Diario de campo, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁷¹ Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁷² Entrevista con Antonio, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

No obstante hay escasos miembros dentro del grupo de los solteros el penúltimo grupo generacional que no se adscriben como tojolabales. Es el caso de Manuel de diecisiete años e hijo de doña María quien dice ya no ser tojolabal pues ya no habla el tojolabal, aunque reconoce que sus padres a los mejor si se sienten tojolabales; él, según dijo, es más campesino. Un argumento similar empleo su hermanito David quien a su vez dijo no ser tojolabal por no hablar la lengua. Ellos reducen el ser tojolabal y la posibilidad de adscribirse a un solo rasgo cultural diferenciador, lo cual deja de lado una serie de actividades que conforman modo de vida comunitaria y de autosubsistencia muy similar al de poblados de meros tojolabales. Además ninguno de estos adolescentes asisten a la palabra de Dios ni son parte de la organización político social a la que pertenece la mayoría de miembros de la comunidad, procesos sociales que han ejercido una influencia determinante en el proceso simbólico de adscripción y que han fomentado del redescubrimiento de ellos y sus ancestros tojolabales.

Por otro lado es interesante señalar que mientras Manuel y David destacan ciertos rasgos culturales como los marcadores fundamentales la lengua sobre todo, dejan de lado otros como las prácticas culturales de las fiestas, las asambleas; en cambio el resto de los miembros varones no considera la lengua el atributo indispensable para poder adscribirse e identificarse comunitariamente como tojolabales.

V.- Los procesos de reconocimiento: la Palabra de Dios y la organización política.

Son dos principalmente la dinámicas las que han contribuido a la creación del peculiar sí mismo grupal del poblado, ambas de un doble carácter intra y extracomunitario en el ámbito regional. La mayoría de los miembros adultos de la comunidad mayores de treinta años recuerdan que empezaron a reconocerse como indígenas tojolabales con el caminar de la Palabra de Dios. Rememoran que, a nivel de varias regiones y durante la última parte de la segunda mitad del siglo pasado, en la diócesis de San Cristóbal de las Casas el obispo Samuel Ruiz resaltó la significación de

un modo de vida comunitario y otorgó valor al aporte cultural y a la diferencia social propia de los de los diversos grupos indígenas de esa macro región del estado de Chiapas.⁷³

Precisaron que este sentirse y saberse tojolabales no fue algo que aprendieron en la escuela, pues no había centros de educación “por culpa del mal gobierno”, pero tampoco les vino de sus progenitores,⁷⁴ sino que este proceso de reconocimiento y recreación de la adscripción étnica fue a través de la Palabra de Dios y del ejercicio de su militancia política.

Aparejados a esta retojobalización se da una serie de modificaciones de diversa índole en la vida social e historia de la comunidad que van delineando la conformación de la imagen grupal que de sí misma tiene la comunidad: la experiencia comunitaria del colectivo, la recuperación de las tierras del Chico Zapote, la escisión del poblado San Juan que dio lugar a la formación del Zapotal, la educación y salud comunitaria, la creación y consolidación de los municipios autónomos. Paralelo a este proceso de readscripción étnica y de cierto rescate de la tradición para constituirse en sujeto social y culturalmente diferente y consciente de su peculiaridad se da un paulatino proceso de apropiación del control de algunas relaciones y circunstancias de su vida comunitaria: el manejo de las tierras, el seguimiento y conducción del proceso educativo y de salud, nuevos intercambios económicos favorables a través de la diversas instancias del municipio autónomo. Sin duda alguna la práctica religiosa comunitaria, como se mostrado en capítulos anteriores, jugo un papel destacado en todo lo anterior. El siguiente testimonio del diacono muestra una síntesis histórica de algunos de los logros más significativos de la palabra de Dios, sobre todo en lo referente a la imagen de sí mismo como individuos y grupo: “(La palabra de Dios) nos enseña mucho a reconocernos como iguales, iguales y saber ubicarnos donde somos y qué somos.”⁷⁵ Esta dinámica social estimuló la idea de que la diferencia cultural propia de su modo de vida no tenía un carácter peyorativo y denigrante como su

⁷³ Los Tzotziles de los Altos de Chiapas, los Tzeltales de Ocosingo, los Altos y la zona Norte, los Tojolabales de Altamirano y las Margaritas entre otros. Diario de campo, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁷⁴ Nuestros padres no nos enseñaron mucho de donde dependíamos. Entrevista con Don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁷⁵ Entrevista con el Diacono, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

relación con ciertos “otros” parecía suponerlo; por el contrario tenía relevancia y en modo alguno implicaba per se un trato desigual y discriminatorio como antes lo ejercían y lo naturalizaban algunos caxlanes, especialmente bajo la representación específica del patrón.

Pero a su vez también permitió un recuento con su origen y pasado reciente y lejano en la medida en que su historia individual, grupal y regional dejó de ser negada y cargada con valoraciones negativas por parte de agentes externos y se descubrió en ella una línea de continuidad con las generaciones que los precedieron. La relevancia social que se adjudicaban como grupo dependía de la posesión y reconocimiento de aquello que los particularizaba “la sangre”, la organización familiar, la organización e instituciones comunitarias, las redes regionales religiosas y políticas. Esto atravesó por cuestionar y minusvalorar ciertas exodefiniciones de sí que otros tenían y que claramente los influenciaban en el pasado, en esta línea reflexiva es que el diacono afirma: “antes como que el ser indígena era muy aislado de la sociedad, como que no tenía valor.”⁷⁶

De lo anterior se sigue que el lugar y la representación que los otros ajenos les asignaban eran peyorativas y denigrantes, Bernardo recuerda que en su juventud el patrón les decía “pinche indio no vales nada.”⁷⁷ Esos “otros” que elaboraban tales ideas les impelían, mediante la ofensa velada o implícita, verbal o física, a que dejaran de ser quienes eran, pues ser “indio” –en el contexto de los peones acasillados o jornaleros- significaba depender económicamente de un poseedor de bienes que les proporcionara trabajo, ser humillado frecuentemente, tener patrón y carecer de libertad. Frente a esto y sin dejar de resaltar sus rasgos culturales distintivos, la palabra de Dios promovió la idea del valor intrínseco a cualquier ser humano y la igualdad frente a la degradación y subordinación, pero sin soslayar las particularidades propias de su vida social. Este proceso comunitario y regional del cual ellos eran gestores les mostró que sus relaciones con los actores sociales circundantes no tenían porque ser forzosamente desiguales y jerárquicas, donde antes ellos ocupaban el sitio inferior. El

⁷⁶ Entrevista con el Diacono, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁷⁷ Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

testimonio de don Pedro recalca lo anterior: “la palabra de Dios nos ha ayudado a tomar conciencia, en primer lugar, que todos somos iguales en un sentido de seres humanos, en segundo lugar, bueno Dios de todas maneras respeta las diferentes etnias, las diferentes costumbres, Dios siempre nos ha enseñado que él se adapta, o sea, cuando te llama, te llama de acuerdo a lo que sos.”⁷⁸ La ermita en la práctica del servicio religioso fue el principal ámbito donde se reformuló la idea acerca del vínculo con la alteridad próxima, el trato con el otro no tenía porque ser necesariamente peyorativo y denigrante a causa de su diferencia cultural y biológica entendida esta como un marcador históricocultural, su forma de vida social, la siembra, la economía de autoconsumo, celebraciones y prácticas comunitarias, entre otros tenían derecho a perpetuarse y reivindicarse, y esto no sólo en el ámbito social amplio de su contacto con la otraedad ni tampoco exclusivamente en la ermita sitio donde se llevaba acabo el servicio religiosos. También atribuían a la divinidad una relación de justa equidad pero propia y diferenciadora de acuerdo al carácter distintivo del grupo o individuo, justo como se aprecia en el testimonio anterior.

La palabra de Dios les permitió explorar como grupo la reflexión sobre el lugar social y valor que se le había otorgado a su tradición y prácticas culturales propias y de sus padres;⁷⁹ en ese espacio se generó un cuestionamiento a los valores y significados que tanto ellos como agentes externos les habían atribuido. Así, su modo de vida surgió, a través del dialogo grupal y de la crítica sus condiciones sociales de existencia como grupo, con valores autónomos y factibles, la comunidad como espacio y figura de referencia, el esfuerzo en común como una vía para mejorar el nivel de vida, la solidaridad comunal y grupal; estos valore comunitarios que fomentaban les permitían crear un espacio propio y acorde con el sentido de vida que perseguían. El ejercicio de la palabra de Dios como una de las principales actividades comunitarias les permitió rehabilitar su pasado y encontrar en la historia grupal una serie referentes culturales propios de sus ancestros que actualmente los definen

⁷⁸ Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁷⁹ Las fiestas comunitarias, un modo de vida basado en la el autoconsumo y la siembra y con fuerte base comunitaria, la idea de la genealogía ancestral, la lengua, el vestido, etc.

como colectivo; esto ha estado marcado por su cercanía biológica y cultural con los tojolabales.⁸⁰ Como señala don Pedro: “nos ha ayudado mucho la palabra de Dios a ir entendiendo nuestros valores como indígenas..., .. , ...nosotros nos identificamos como indígenas.”⁸¹ Más este proceso ha sido más complejo que la sola enunciación de lo acontecido en la historia social del grupo y que la reanudación de ciertas prácticas culturales caídas en desuso tales como fiestas comunitarias como la de “todos los santos”, cuestiones de organizaciones comunitaria para la fiestas patronales comunitarias.

Esto ha pasado por el orden de la relaciones de poder y por la modificación de la relaciones de subordinación; ha atravesado por una revelación y apropiación, por no ver en esas actividades por parte de los miembros de la comunidad un espurio ejercicio de humillación que refrendaba su condición de desposeídos, sino ver aquello desde su propia perspectiva como una elección propia y el legado de sus antepasados. Lo anterior es una clara manifestación de su agencia y de su constitución como un actor grupal con un proyecto comunitario; un paso adicional y posterior fue la conciencia de esta posibilidad real de cambio que ellos tenían.

Esto, por tanto, ha supuesto un ejercicio de resistencia y posicionamiento frente al otro exterior, el caxlán, el mestizo que antes los humillo y los exhortó a castellanizarse; un ejercicio de afirmación del sí mismo tanto frente al otro como frente así y esto a través de la concreción de la acción social individual, comunitaria y regional. Antes eran los otros quienes le decían como tenían que ser o hacer, ahora son ellos quienes eligen y deciden quienes son o quieren ser. “Hemos tratado de ir viendo que nosotros defendamos lo que somos, vamos a defender lo que somos y no lo que son otros, de que nosotros vamos a defender nuestra identidad como indígenas y no como mestizos y ladinos” comenta el diacono al respecto.⁸² Por su parte Bernardo añade que la palabra de Dios les

⁸⁰ Como se puede seguir de los testimonios, la significación social de la adscripción étnica, así como los indicadores culturales que se usan para resaltar o esconder ésta han variado considerablemente en la historia media y reciente del grupo, desde la época de la finca a la actualidad.

⁸¹ Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁸² Entrevista con el diacono, julio 2005, El Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

ayudo a valorar sus costumbre indígena.⁸³ Uno de los hombres más viejos de la comunidad y el mayor de los catequistas, Don José añade: “cuando empezamos a ver la palabra de Dios entonces empezamos a reflexionar, como a regresar y registrar un poquito de donde somos y que somos...”, “con la ayuda de la palabra de Dios empezamos a escarbar muchas cosas, de dónde venimos, qué raza somos.”⁸⁴ La palabra de Dios al legitimar su diferencia cultural y biológica, les permitió cuestionarse por la genealogía de su proceder y restablecer un lazo de continuidad con sus antepasados, pues antes su origen y parte de su historia individual y social, estaba oculta y vejada, peyorativamente negada.

Conclusiones.

La construcción social de la identidad étnica y comunitaria, que supone dinámicas de conservación, renovación y transformación de la imagen del sí mismo, se entiende como un proceso simbólico de adscripción grupal local y regional y de delimitación frente a grupos sociales circundantes: las comunidades aledañas con los que tiene vínculos políticos, religiosos o familiares, los poblados aledaños contiguos pero sin relaciones con el Zapotal, la cabecera municipal, entre otros. Esta dinámica tiene por base (1) una dinámica doble de endo y exdefinición que (2) se sustentan en un entramado de prácticas culturales de índole grupal, los trabajos comunitarios aquí tratados. Estas actividades definen el carácter social del gremio y (3) permiten ordenar y catalogar las alteridades próximas, los “otros” sociales circundantes, en función del sitio y actividad social que el grupo se reconoce, atribuye y asume, es decir provee una ordenación del mundo social circundante.

En la realización de lo anterior se planteó una doble perspectiva antropológica: una de corte histórico y otra de carácter sincrónico o actual. Dentro de la óptica sincrónica hubo dos ejes, por un lado las relaciones sociales, culturales, políticas y económicas con los grupos aledaños que juegan algún papel en la conformación de la identidad grupal, es decir, esa alteridad múltiple y diferenciada

⁸³ Entrevista con Bernardo, julio 2005, El Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

⁸⁴ Entrevista con don José, julio 2005, El Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

que circunda al grupo y que va desde los blancos y mestizos hasta otros grupos étnicos cercanos, los tojolabales, con quienes tiene relaciones de semejanza y parentesco cultura y sanguíneo. El otro eje serían las prácticas culturales de carácter comunitario actuales, las fiestas comunitarias, la organización social, las instituciones comunitarias: asambleas, autoridades, además de las actividades comunitarias de conservación del poblado, las labores de mantenimientos de la comunidad o trabajos ejidales; también forman parte de éste eje las redes familiares y la manera de conformar nuevos núcleos familiares, el modo de vida o subsistencia como el trabajo de la tierra en una economía de autosubsistencia, las prácticas religiosas comunitarias, lo cual incluye tanto las festividades religiosas católicas. Para lo planteado en las prácticas y creencias religiosas además de la función de cohesión social conviene resaltar la importancia adicional de éstas en la medida en que funcionan como un marco conceptual a través del cual se ordena y da forma al mundo natural y social. A través del lento del proceso reflexivo de la palabra de Dios las diversas alteridades circundantes aparecen como hermanos y semejantes, pero también se descubre el carácter discriminatorio y opresivo de un trato inequitativo por parte del agente exterior, como el calzan. Esta relación de poder se funda en la posesión de ciertos rasgos biológicos como el color de piel o el uso de ciertas prácticas culturales. La práctica religiosa tuvo una influencia determinante en la autopercepción del grupo y su definición como actor social.

Desde una perspectiva diacrónica se indaga la conformación de la identidad grupal en el proceso histórico reciente y de duración media. Para ellos hubo varios asideros o puntos de anclaje. Por una parte, el territorio tanto como el espacio geográfico donde se habita, de procedencia y nacimiento como el sitio social al que se pertenece y que está cargado de marcas simbólicas que contienen los hechos significados de una historia grupal reciente y remota, por ejemplo la finca, las tierras, la casa grande, los caminos entre otros. La relación simbólica social con un entorno natural que está significado en términos de las vivencias y creencias del grupo, en dicho entorno anida la historia social del grupo. Aunado a lo anterior están el parentesco lejano y las redes familiares extensa y cronológicamente remotas, que más allá del hecho biológico de tener cierta genealogía alude a la

significación cultural de ser heredero y depositario de la tradición de un grupo social distante. El saberse dentro de la línea de continuidad cultural de cierto modo de vida que particulariza a un gremio social específico que se ha perpetuado a través del tiempo. Dentro de esto se recalcó someramente el uso que el grupo hace de su genealogía social y origen, de saberse depositarios parciales de los tojolabales y valorar positivamente esto. Esto es un mecanismo social e histórico que les permitió reconfigurarse como grupo; en la actualidad ser miembro de la comunidad atraviesa por adscribirse como tojolabal. Se registra parcialmente los procesos sociales orales donde la historia en común y la vida compartida se retienen y transmite, como en el caso de las asambleas, en el servicio religioso, en las pláticas familiares. Sin duda la identidad grupal atraviesa, entre otros, por el proceso mediante el cual la memoria colectiva se manifiesta de manera oral y en prácticas sociales de renovación de la vida comunitaria para crear un sentido de pertenencia al grupo.⁸⁵

Una de las cuestiones rectoras del trabajo fue: cuáles fueron las prácticas sociales concretas y los mecanismos culturales presentes que delimitan la construcción de la identidad comunitaria y étnica del poblado tanto en el presente como en el curso de su historia reciente y de duración media a través de los testimonios orales de las generaciones más viejas. Las siguientes preguntas ayudaron a orientar y desglosar el tema de investigación. ¿Cuáles son las manifestaciones concretas de la identidad comunitaria y étnica? Y dentro de éstas ¿Cuáles son las que privilegian o priorizan los habitantes de los poblados? ¿A través de qué actividades se construye este proceso de identificación comunitario y étnico y cómo se articulan las diversas acciones para generar ese proceso? ¿Qué papel juega la historia reciente y de duración media de la comunidad en ese proceso y qué parte corresponde a sus vivencias previas en el caso de las generaciones mayores? ¿Qué ámbitos sociales toman parte y cómo se ven involucrados en este proceso? Se abordó la identidad a través de dos de sus

⁸⁵ Pérez-Taylor, Rafael (1996), *Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva México*, UNAM-IIA, p. 141.

manifestaciones concretas: las practicas discursivas de ciertos espacios sociales y las practicas sociales de la comunidad.

Conclusiones.

La construcción social de la identidad étnica y comunitaria, que supone dinámicas de conservación, renovación y transformación de la imagen del sí mismo, se entiende como un proceso simbólico de adscripción grupal local y regional y de delimitación frente a grupos sociales circundantes: las comunidades aledañas con los que tiene vínculos políticos, religiosos o familiares, los poblados aledaños contiguos pero sin relaciones con el Zapotal, la cabecera municipal, entre otros. Esta dinámica tiene por base (1) una dinámica doble de endo y exdefinición que (2) se sustentan en un entramado de prácticas culturales de índole grupal, los trabajos comunitarios aquí tratados. Estas actividades definen el carácter social del gremio y (3) permiten ordenar y catalogar las alteridades próximas, los “otros” sociales circundantes, en función del sitio y actividad social que el grupo se reconoce, atribuye y asume, es decir provee una ordenación del mundo social circundante.

En la realización de lo anterior se planteó una doble perspectiva antropológica: una de corte histórico y otra de carácter sincrónico o actual. Dentro de la óptica sincrónica hubo dos ejes, por un lado las relaciones sociales, culturales, políticas y económicas con los grupos aledaños que juegan algún papel en la conformación de la identidad grupal, es decir, esa alteridad múltiple y diferenciada que circunda al grupo y que va desde los blancos y mestizos hasta otros grupos étnicos cercanos, los tojolabales, con quienes tiene relaciones de semejanza y parentesco cultura y sanguíneo. El otro eje serían las prácticas culturales de carácter comunitario actuales, las fiestas comunitarias, la organización social, las instituciones comunitarias: asambleas, autoridades, además de las actividades comunitarias de conservación del poblado, las labores de mantenimientos de la comunidad o trabajos ejidales; también forman parte de éste eje

las redes familiares y la manera de conformar nuevos núcleos familiares, el modo de vida o subsistencia como el trabajo de la tierra en una economía de autosubsistencia, las prácticas religiosas comunitarias, lo cual incluye tanto las festividades religiosas católicas. Para lo planteado en las prácticas y creencias religiosas además de la función de cohesión social conviene resaltar la importancia adicional de éstas en la medida en que funcionan como un marco conceptual a través del cual se ordena y da forma al mundo natural y social. A través del lento del proceso reflexivo de la palabra de Dios las diversas alteridades circundantes aparecen como hermanos y semejantes, pero también se descubre el carácter discriminatorio y opresivo de un trato inequitativo por parte del agente exterior, como el calzan. Esta relación de poder se funda en la posesión de ciertos rasgos biológicos como el color de piel o el uso de ciertas prácticas culturales. La práctica religiosa tuvo una influencia determinante en la autopercepción del grupo y su definición como actor social.

Desde una perspectiva diacrónica se indaga la conformación de la identidad grupal en el proceso histórico reciente y de duración media. Para ellos hubo varios asideros o puntos de anclaje. Por una parte, el territorio tanto como el espacio geográfico donde se habita, de procedencia y nacimiento como el sitio social al que se pertenece y que está cargado de marcas simbólicas que contienen los hechos significados de una historia grupal reciente y remota, por ejemplo la finca, las tierras, la casa grande, los caminos entre otros. La relación simbólica social con un entorno natural que está significado en términos de las vivencias y creencias del grupo, en dicho entorno anida la historia social del grupo. Aunado a lo anterior están el parentesco lejano y las redes familiares extensa y cronológicamente remotas, que más allá del hecho biológico de tener cierta genealogía alude a la significación cultural de ser heredero y depositario de la tradición de un grupo social distante. El saberse dentro

de la línea de continuidad cultural de cierto modo de vida que particulariza a un gremio social específico que se ha perpetuado a través del tiempo. Dentro de esto se recalcó someramente el uso que el grupo hace de su genealogía social y origen, de saberse depositarios parciales de los tojolabales y valorar positivamente esto. Esto es un mecanismo social e histórico que les permitió reconfigurarse como grupo; en la actualidad ser miembro de la comunidad atraviesa por adscribirse como tojolabal. Se registra parcialmente los procesos sociales orales donde la historia en común y la vida compartida se retienen y transmite, como en el caso de las asambleas, en el servicio religioso, en las pláticas familiares. Sin duda la identidad grupal atraviesa, entre otros, por el proceso mediante el cual la memoria colectiva se manifiesta de manera oral y en prácticas sociales de renovación de la vida comunitaria para crear un sentido de pertenencia al grupo.¹

Una de las cuestiones rectoras del trabajo fue: cuáles fueron las prácticas sociales concretas y los mecanismos culturales presentes que delimitan la construcción de la identidad comunitaria y étnica del poblado tanto en el presente como en el curso de su historia reciente y de duración media a través de los testimonios orales de las generaciones más viejas. Las siguientes preguntas ayudaron a orientar y desglosar el tema de investigación. ¿Cuáles son las manifestaciones concretas de la identidad comunitaria y étnica? Y dentro de éstas ¿Cuáles son las que privilegian o priorizan los habitantes de los poblados? ¿A través de qué actividades se construye este proceso de identificación comunitario y étnico y cómo se articulan las diversas acciones para generar ese proceso? ¿Qué papel juega la historia reciente y de duración media de la comunidad en ese proceso y qué parte corresponde a sus vivencias previas en el caso de las generaciones mayores? ¿Qué ámbitos sociales toman parte y cómo se ven

¹ Pérez-Taylor, Rafael (1996), *Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva* México, UNAM-IIA, p. 141.

involucrados en este proceso? Se abordó la identidad a través de dos de sus manifestaciones concretas: las practicas discursivas de ciertos espacios sociales y las practicas sociales de la comunidad.

Bibliografía.

- Aceves Lozano, Jorge (1996), *Historia Oral e historias de vida. Teoría, métodos y técnicas. Una bibliografía comentada*, CIESAS, Colección Miguel Otón Mendizábal.

- Barth (1969), *Ethnic groups and boundaries*. Y la traducción al español *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. FCE, México.

- Braudel, Fernand (1968), *la historia y las ciencias sociales*, Ed. Alianza, Madrid.

- (1969), *Ecrits sur l'Histoire*, Flammarion, París.

- De Certeau, Michel (1993), *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, departamento de Historia, México.

- Dimitri D'Andrea (2000), *Las razones de la etnicidad entre globalización y eclipse de la política* en Furio Cerutti y Dimitri D'Andrea *Identidad y conflictos*, Franco Angeli, Milán 2000, pp 83-91.

- Epstein (1973) *Ethos and Identity: three studies in ethnicity*. London, Tavistock Publications.

- Gadamer, Hans George *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2001.

- García de León, Antonio (1984), *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, II Tomos, ERA, México, DF.

- Gomez Hernandez, Antonio y Ruz, Mario Humberto, (1992) *Memoria baldia. Los tojolabales y las fincas: testimonios*, UNAM, UACH, México.

- Halbwachs, M (1968), *La memoire collective*, Ed. PUF, Paris, France.

- Krauze, Enrique, (1999) “El profeta de los indios” en la Revista *Letras Libres*, Enero 1999, número 1, México.
- Le Goff, Jaques (1991), *El orden de la memoria, el tiempo como imaginario*, Ed. Paidós, básica Barcelona, España.
- Levi-Strauss, C (1981), *La identidad*, Ediciones Petrel, Barcelona, España.
- Lévi-Strauss, C.(1949), *Les Structures élémentaire de la parenté*,Paris
- Morrisey, T Charles (1998), “On oral history interviewing” en *The oral history reader*, Edited by Robert Perks and Alistair Thomson, Routledge London and New York.
- Niethammer, Lutz (1989), “Para qué sirva la historia oral?” publicado en *Historia y Fuente Oral*, núm. 2.
- Muñoz, Gloria (2006), “Chiapas: A tres años de los Caracoles Zapatistas. Antes “tierra y libertad”, hoy “territorio y autogobierno”.” En la revista mensual *Ojarasca*, (pp 4-5) Número 112, agosto 2006, suplemento mensual del periódico *La jornada*.
- Olivera, Mercedes y Dolores Palomo, María, (Coordinadoras) (2005), *Chiapas de la Independencia a la Revolución*, CIESAS y COCYTECH, Publicaciones de la Casa Chata, México, DF.
- Olivera, Mercedes (Coordinadora), (2004), *De sumisiones, cambios y rebeldías, mujeres indígenas en Chiapas. Volumen I*, CONACYT, UNICACH, UNACH, Tuxtla Gutiérrez.
- Pérez-Taylor, Rafael (1996), *Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva* México, UNAM-IIA.
- Poutignat Philippe et Streiff-Fernat Jocelyne (1995) *Théories de l'éthnicité*. París: Press Universitaires de France. Capítulo VI. El ámbito de investigación de la etnicidad: cuestiones claves.

- Ricoeur, Paul (1989), *Ideología y utopía*, Ed. Gedisa, Barcelona, España.

- Rubin, Gayle (1986), “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo” en la revista *Nueva antropología*, número 30, noviembre de 1986, México, DF.

- Ruz, Mario Humberto (1983), (Editor) *Los Legítimos Hombres. Aproximación Antropológica al grupo Tojolabal. Volumen I*, UNAM-IIF, Centro de Estudios Mayas, México, DF

- Ruz, Mario Humberto (1983), *Los Legítimos Hombres. Aproximación Antropológica al grupo Tojolabal. Volumen II*, UNAM-IIF, Centro de Estudios Mayas, México, DF

- Ruz, Mario Humberto (1983), (Editor) *Los Legítimos Hombres. Aproximación Antropológica al grupo Tojolabal. Volumen III*, UNAM-IIF, Centro de Estudios Mayas, México, DF.

- (1991), *Historias Domésticas. Tradición oral en la Sierra Madre de Chiapas*, UNAM-IIF, UNACH-CEI, México, DF.

- Salazar Peralta, Ana María (1988), *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región del norte del estado de Chiapas*, UNAM-IIA, México, DF.

- Thomson, Paul (1998), “The voice of the past. Oral history” en *The oral history reader*, Edited by Robert Perks and Alistair Thomson, Routledge London and New York.

- Turner Victor (1967), *La selva de los símbolos*, Siglo XXI.

- (1978), *Image and pilgrimage in Christian culture, anthropological perspectives*.

Materiales Etnográficos.

Entrevistas.

Enero 2005.

- Entrevista con el diácono, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con Don Pedro, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con Doña María, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con la autoridad ejidal, enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

Julio 2005.

- Entrevista con Antonio, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con el promotor de educación, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con Don Pedro, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con Don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con el catequista, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas Chiapas.
- Entrevista con la autoridad ejidal, julio, 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con el diácono, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con Doña María, julio, 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con la esposa de Don Pedro, el catequista, julio de 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

-Entrevista con el Hermano Marista Jorge Carrasco, julio 2005, Comitán, Chiapas.

- Entrevista con N. Borrallas, julio 2005, Comitán, Chiapas.

Diarios de campo.

-Diario de Campo Agosto 2004, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

- Diario de Campo enero 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

- Diario de Campo julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.