



Estudios Latinoamericanos: Pueblos originarios hacia el siglo XXI. Nuevos enfoques

**Jorge Magaña Ochoa/ Belkis Graciela Rojas Trejo/
León Enrique Ávila Romero/ Agustín Ávila Romero
(Coordinadores)**

Erika María Méndez Martínez/Belkis Graciela Rojas Trejo/Clara Victoria Meza Maya/ Efraín Rangel Guzmán/ Jorge Luis Marín/ Virginia Ivonne Sánchez Vázquez/ Pablo F. Gómez Montañez/ Víctor Manuel Ortiz Villarreal/ María Cristina Saldaña Fernández/ Alfonso Valenzuela Aguilera/ Jorge magaña Ochoa/ Miguel Sánchez Álvarez/ León Enrique Ávila Romero/ Agustín Ávila Romero/ Isabelle Sophia Pincemin Deliberos/ Mauricio Eduardo Rosas y Kifuri.

SERIE DE LA RED LATINOAMERICANA DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDÍGENAS



CA PATRIMONIO, TERRITORIO
Y DESARROLLO EN LA FRONTERA
SUR DE MÉXICO/ UNICH



RED TEMÁTICA SOBRE EL PATRIMONIO
BIOCULTURAL. CONACYT



Estudios Latinoamericanos: Pueblos originarios hacia el siglo XXI. Enfoques actuales

Jorge Magaña Ochoa/ Belkis Graciela Rojas Trejo/
León Enrique Ávila Romero/ Agustín Ávila Romero
Coordinadores

2015



RED TEMÁTICA SOBRE EL PATRIMONIO
BIOCULTURAL, CONACYT



Primera edición, 2015

DR © 2015 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

Universidad Autónoma de Chiapas
Belisario Domínguez, Kilómetro 1081, Sin Número,
Terán Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México,
CP 29050 www.unach.mx

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168| C1101AAX | Ciudad de Buenos Aires | Argentina | Tel [54 11] 4304 0875 |
Fax [54 11] 4305 0875
| e-mail clacso@clacso.edu.ar | web www.clacso.org

Secretario Ejecutivo de CLACSO Pablo Gentili
Directora Académica Fernanda Saforcada
Coordinador Editorial Lucas Sablich
Coordinador de Arte Marcelo Giardino

CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI)  Asdi

Coordinadores

Jorge Magaña Ochoa
Belkis Graciela Rojas Trejo
León Enrique Ávila Romero
Agustín Ávila Romero

Edición

Jorge Magaña Ochoa

Fotografía de la Portada

Belkis Graciela Rojas Trejo

Impreso en los Talleres de:
Editorial Fray Bartolomé de las Casas, A. C.

Derechos reservados conforme a la Ley
ISBN: 978-607-8301-75-1

Hecho e impreso en México –Printed and made in México

Los textos que conforman este libro fueron arbitrados y dictaminados por pares ciegos y se omiten los nombres de los dictaminadores por consideraciones de ética profesional y de procedimientos de arbitraje. Es un libro de carácter científico y su contenido es responsabilidad de quienes lo firman y no refleja necesariamente la postura institucional de la Universidad Autónoma de Chiapas.

Ninguna parte de esta publicación podrá ser reproducida o transmitida en cualquier forma, o por cualquier medio electrónico o mecánico, incluyendo fotocopiado, cassette, etc., sin autorización por escrito del editor titular y/o autor de la obra del Copyright.

Libro financiado por FECES 2014 (Convocatoria del Fondo para Elevar la Calidad de la Educación Superior 2014)

CONTENIDO

Presentación

Parte 1. Procesos de Investigación

- I. La resistencia del maíz en un pueblo totonaca de la Sierra de Papantla, Veracruz. **Erika María Méndez Martín**..... 13
- II. Condiciones de construcción, articulación y usos de la identidad étnica. Caso de los Indígenas de Lagunillas (Estado Mérida)-Venezuela. **Belkis Graciela Rojas Trejo**..... 32
- III. Tensiones en la reivindicación de una identidad indígena muisca, en las lógicas de la sociedad contemporánea. **Clara Victoria Meza Maya**..... 48
- IV. La Comunidad en entredicho. La población tepehuana asentada en las costas del norte de Nayarit y sur de Sinaloa. **Efraín Rangel Guzmán; Jorge Luis Marín García**..... 71
- V. Rituales alimentarios en el proceso de construcción social del territorio Maya Macehual de Quintana Roo, México. **Virginia Ivonne Sánchez Vázquez**..... 93
- VI. La Re-etnicidad o "Despertar" Muisca del Centro de Colombia: Tropos y Oximorones. **Pablo F. Gómez Montañez**..... 117
- VII. Desvanecimiento de la Noción de Patrimonio. El caso de la autopista Tapachula-Talismán, Chiapas. **Víctor Manuel Ortiz Villarreal**..... 144
- VIII. Tepoztlán, un pueblo nahua en el siglo XXI. **María Cristina Saldaña Fernández; Alfonso Valenzuela Aguilera**..... 153
- IX. Medicina con Enfoque Intercultural: Entre el conflicto de prácticas discriminatorias y la toma de posición de un Modelo Médico por estudiantes Indígenas de Chiapas, México. **Jorge Magaña Ochoa**..... 171

Parte 2. Reflexiones

X. De la occidentalización y globalización a la revalorización del territorio, sistemas de conocimientos y buen vivir de los pueblos originarios. Miguel Sánchez Álvarez	197
XI. Los pueblos indígenas de México en el imaginario nacional: la madre tierra y el reforzamiento de los procesos comunitarios. León Enrique Ávila Romero	211
XII. Jóvenes tojol-ab´ales en Chiapas, México: entre la memoria biocultural y el cambio sociocultural. Agustín Ávila Romero	225
XIII. Algunas consideraciones sobre la representación de la llamada “diosa Ixtab, patrona del suicidio” en la página 32 del código Dresde. Isabelle Sophia Pincemin Deliberos; Mauricio Eduardo Rosas y Kifuri	245
Sobre los Participantes en este Libro	268

Presentación

Jorge Magaña Ochoa
Belkis Graciela Rojas Trejo

Teniendo como antecedente que en el mes de julio de 2012, en la ciudad de Viena, Austria, tanto la Universidad Autónoma de Chiapas a través del Cuerpo Académico Estudios Mesoamericanos (CAEME) y la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, a través del Grupo de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (GTAI)¹, uniendo esfuerzos de cooperación académica, estructuraron y propusieron la coordinación y presentación de un Simposio dentro de la 54 edición del Congreso Internacional Americanista, cuyo lema central “*Construyendo Diálogos en las Américas*”, albergó a varios miles de investigadores de todo el mundo abocados a la discusión sobre diversos tópicos relacionados con su trabajo de estudio e investigación sobre la América, a través de conferencias magistrales, mesas redondas y debates generados en diversos simposios aceptados para tal efecto; en tal sentido, hicimos una segunda propuesta de presentación del Simposio denominado: ***Entre el cambio y la continuidad: pueblos originarios en nuestra América Latina del siglo XXI*** como un espacio de reflexión para la 55 Edición del Congreso Internacional de Americanistas a celebrarse en la ciudad de San Salvador, República del Salvador, en el mes de julio de 2015, permitiendo nuevamente generar un proceso de reflexión y análisis a través de un recorrido histórico y etnohistórico que busca entrelazar el entendimiento y/o comprensión de los usos y costumbres de las poblaciones originales, u originarias, con las ciencias jurídicas y antropológicas, valiéndonos de herramientas multidisciplinarias que nos ensancharan el horizonte cultural de prácticas y saberes cotidianos que van desde

¹ Grupos de Trabajo e Investigación (CAEME y GTAI) que en el mes de mayo de 2012, en las instalaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Chiapas, México, después de casi dos años de trabajo firmaron la creación de la Red Latinoamericana de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

lo médico, lo educativo, lo moral, lo religioso hasta el derecho indígena como labor apreciada desde distintos enfoques. Observar los escenarios locales de y en disputa en los cuales la disrupción esta trastocada, en la mayoría de los casos, por la manera en la que se establecen las territorializaciones y las políticas públicas estatales u oficiales dirigidas a los pueblos originarios, así como las mismas autodemarcaciones generadas por dichas poblaciones. Entendiendo que desde la formación de territorios provocada desde la misma época Colonial, cada una de las encrucijadas y desigualdades sociales encontradas en nuestra historia han sido producidas dentro de un proceso de reorganización y de la experiencia del poder, momentos de bruscas y drásticas transformaciones y, si así lo podemos decir, mutaciones del mismo poder, condenando a nuestros pueblos originales a la destrucción y exterminio. Entender en ese sentido, a través de un marcado debate teórico y hasta metodológico, si los procesos de cambio o transición en contextos locales de los pueblos originales observan una coherencia o si se presenta una pérdida –en un mundo globalizado y moderno– de referentes culturales que le den cohesión e identidad a dichos pueblos.

Introduciendo, en esta segunda versión del Simposio, debates sobre revitalización indígena, autonomía y etnicidades, que divide en dos partes la conformación de este libro: una primera parte que alberga planteamientos en proceso de investigación de distintos investigadores invitados y participantes en los debates del Simposio mencionado; y una segunda que gira en torno a reflexiones representativas de problemáticas en las Américas.

En tal sentido, y abriendo el debate, Erika María Méndez Martínez, en el capítulo **I. *La resistencia del maíz en un pueblo totonaca de la Sierra de Papantla, Veracruz***, nos expone diferentes aspectos en torno al maíz, una de las semillas más golpeadas desde la llegada de alimentos y semillas transgénicas a América Latina, con el fin de aportar datos etnográficos para reforzar la importancia de esta planta en un pueblo totonaca (ubicado en la Sierra de Papantla Veracruz), pueblo indígena y campesino de Mesoamérica. Mientras que en capítulo **II. *Condiciones***

de construcción, articulación y usos de la identidad étnica. Caso de los Indígenas de Lagunillas (Estado Mérida)-Venezuela, Belkis Graciela Rojas Trejo discute los resultados parciales de una investigación en curso sobre el proceso sociohistorico de resurgimiento y construcción de la identidad étnica entre una parte importante de habitantes de una pequeña ciudad de los Andes de Venezuela, reflexionando sobre las condiciones que permiten su articulación y uso en el marco de la nueva situación de reconocimiento que viven los pueblos indígenas en el país.

En el capítulo III. **Tensiones en la reivindicación de una identidad indígena muisca, en las lógicas de la sociedad contemporánea**, Clara Victoria Meza Maya nos habla de la población Muisca de Colombia. Tras cientos de años de asimilación y aculturación, hoy sus descendientes se empeñan en ser reconocidos como los muiscas contemporáneos. Más que una reivindicación, se atiende a una reinención de ser indígena; ser indígena muisca, en un territorio y para una población actualmente subsumida por las lógicas y de una entidad tan fuerte como es la Bogotá-región. En contraste, Efraín Rangel Guzmán y Jorge Luis Marín García, en el capítulo IV. **La Comunidad en Entredicho. La población tepehuana asentada en las costas del norte de Nayarit y sur de Sinaloa**, refieren que desde hace aproximadamente veinte años se ha venido registrando con mayor constancia un éxodo poblacional de tepehuanes de la sierra de Durango y de Nayarit, a la planicie costera del sur de Sinaloa y del norte de Nayarit, las familias asentadas en los espacios ajenos a las comunidades tradicionales han acumulado diversas experiencias que dan pie para plantear la discusión sobre el hecho de ser tepehuano o indígena en los nuevos asentamientos.

En los capítulo V. **Rituales alimentarios en el proceso de construcción social del territorio Maya Macehual de Quintana Roo, México**, de Virginia Ivonne Sánchez Vázquez; VI. **La Re-etnicidad o "Despertar" Muisca del Centro de Colombia: Tropos y Oximorones**, de Pablo F. Gómez Montañez; y, VII. **Desvanecimiento de la noción de patrimonio. El caso de la autopista**

Tapachula-Talismán, Chiapas, de Víctor Manuel Ortiz Villarreal; se observan planteamientos que van desde analizar los rituales alimentarios mayas macehuales entendidos como un elemento nodal dentro del proceso de “producción” del territorio por parte de sus habitantes (Sánchez Vázquez). El exponer la dimensión discursiva de los procesos de re-etnicidad del pueblo indígena muisca del centro de Colombia, en el que como resultado de un trabajo etnográfico, se presentan dos campos creativos de producción de la indigeneidad muisca: los tropos y oximorones (Gómez Montañez). Mientras que Ortiz (capítulo VII) hace un llamado a como las denominadas “presiones debidas al desarrollo” (infraestructura carretera para el caso de Izapa), crean perturbaciones no sólo en relación con los bienes patrimoniales en sí mismos, sino también en cuanto a los impactos visuales que se generan sobre áreas urbanas y rurales.

En el capítulo VIII. **Tepoztlán, un pueblo nahua en el siglo XXI**, María Cristina Saldaña Fernández y Alfonso Valenzuela Aguilera nos dicen que en México es creciente la tendencia institucional de promover las culturas locales que poseen tradiciones significativas en lo referente a ciclos festivos, organización social comunitaria, producción artesanal, historia, personalidad hospitalaria de su gente, variedad gastronómica, paisaje natural y arquitectura patrimonial y que tal promoción se hace desde el ámbito turístico lo cual representa una puesta en valor del patrimonio cultural y es el caso del pueblo de Tepoztlán, Morelos, México, que ha sido integrado al programa de Pueblos Mágicos.

Cerrando esta primera Parte, Jorge Magaña Ochoa en el capítulo IX. denominado **Medicina con Enfoque Intercultural: Entre el conflicto de prácticas discriminatorias y la toma de posición de un Modelo Médico por estudiantes indígenas de Chiapas, México**, debate en función a las prácticas discriminatorias basadas en la ideología de la superioridad de la cultura occidental y de la medicina científica que perfila a los biomédicos como los conquistadores del saber en nuestra América Latina, subordinando el conocimiento de los pueblos indígenas sobre sus prácticas médicas y lo que debe ser la cura y

el tratamiento; el texto que aquí se presenta es el resultado de una investigación realizada con los estudiantes de la carrera de Medicina con Enfoque Intercultural, ofertada por la Universidad Intercultural del estado de Chiapas, México, sobre la posible respuesta a la homogeneidad étnica y cultural que debe tener todo médico y la negación de los saberes indígenas en la búsqueda por instaurar un solo sistema médico reconocido en todo el continente: el biomédico, el capitalista, el científico.

Iniciando el apartado de **Reflexiones**, en el capítulo **X. De la occidentalización y globalización a la revalorización del territorio, sistemas de conocimientos y buen vivir de los pueblos originarios**, Miguel Sánchez Álvarez trata de contrastar lo que implica el proceso de occidentalización, globalización y el sistema capitalista que se presentan al interior de los pueblos originarios y campesinos en México; así también, considera la importancia en la revalorización del territorio, los sistemas de conocimientos tradicionales como bases del uso y manejo de la biodiversidad y para generar la seguridad alimentaria; mientras que el *lekil kuxlejal* o buen vivir representa el Ser de los pueblos originarios y campesinos que contiene principios de moralidad y ética humana para establecer una relación más justa consigo mismo y con la naturaleza o con la Madre Tierra. Mientras que en el capítulo **XI. Los pueblos indígenas de México en el imaginario nacional: la madre tierra y el reforzamiento de los procesos comunitarios**, León Enrique Ávila Romero no refiere que los pueblos indígenas de México, han llamado la atención nuevamente por diversos procesos de defensa de su territorio, ante los procesos de privatización de la naturaleza. Es así, que los movimientos en defensa del agua, del bosque, contra la explotación minera y la contaminación ambiental se encuentran presentes. Reflexiona sobre las dificultades, que están teniendo las poblaciones indígenas en las que están batallando por su sobrevivencia y los procesos de defensa de sus territorios y de la madre tierra.

Por su parte, el capítulo **XII. Jóvenes tojol-ab'ales en Chiapas, México: entre la**

memoria biocultural y la trasnacionalización, Agustín Ávila Romero reflexiona sobre los procesos relativos a la dinámica cultural de los jóvenes indígenas tojolab'ales los cuales indudablemente ven afectada su cultura y su patrimonio ante la creciente llegada de nuevas religiones, flujos migratorios y el impacto de los medios de comunicación. Analiza la relación entre las dimensiones identitarias y la experiencia juvenil universitaria en un espacio educativo de corte intercultural.

Por último, en el capítulo **XIII. Algunas consideraciones sobre la representación de la llamada “diosa Ixtab, patrona del suicidio” en la página 32 del código Dresde**, Sophia Pincemin y Mauricio Rosas reflexionan sobre la muerte autoarealizada, argumentando que para las condiciones de vida en la época prehispánica no siempre se podía determinar si era una muerte punitiva o autoinfligida. En el caso de la cultura maya, existen algunos fragmentos de texto sobre este tipo de muerte y una sola representación, en la página 32 el código Dresde de una mujer colgando de una banda celeste, identificada como Ixtab “la diosa de los suicidas” a partir de las interpretaciones que se han hechas de las fuentes coloniales. Esta figura es el objeto principal de este estudio, aunque nos estamos apoyando también con entradas de diccionarios mayas coloniales y textos tanto del área maya como del centro de México.

Por último es menester hacer mención que tanto la publicación como la participación y co-coordinación del Simposio propuesto y realizado en el Congreso Internacional de Americanistas (55 ICA), se realizó gracias al aporte recibido dentro de la Convocatoria del Fondo para Elevar la calidad de la Educación Superior (FECES 2014) “... para la presentación de propuestas de proyectos de investigación científica, tecnológica y humanística para ser financiados con recursos **FECES 2014**, en la que se establecieron las bases de participación para los cuerpos académicos (**CA**) con registro en el **PRODEP**, que actualmente se encuentren en el nivel “**En Formación**” y “**En Consolidación**” y/o grupos colegiados de investigación.”

I. La resistencia del maíz en un pueblo totonaca de la Sierra de Papantla, Veracruz

I. Maize as resistance in a totonaca village of the Papantla Sierra, Veracruz

Erika María Méndez Martínez²

Resumen

Este artículo nace de la ponencia presentada en el 55 Congreso Internacional de Americanistas, el objetivo es exponer diferentes aspectos en torno al maíz, una de las semillas más golpeadas desde la llegada de alimentos y semillas transgénicas a América Latina. Se abordan los temas de la milpa, la nixtamalización, el maíz como alimento y como ofrenda a través de la comida festiva y ritual, con el fin de aportar datos etnográficos para reforzar la importancia de esta planta en un pueblo totonaca (ubicado en la Sierra de Papantla Veracruz), pueblo indígena y campesino de Mesoamérica.

Palabras clave: maíz – milpa – resistencia - alimentación – comida festiva – comida ritual - ofrenda - pueblo totonaca de la Sierra de Papantla, Veracruz.

Abstract

The present article formerly was submitted at the 55 International Congress of Americanists. It have as its objective to expose different aspects in turn of maize, one of the most threatened seeds since the arrival of the genetically modified seeds and food to Latin America. Issues as the milpa, nixtamalization, maize as food and as offering in the way of festive food and ritual food are adressed with the aim to provide ethnografic data to underline the significance of this plant in a totonaca village (located in the Papantla Sierra, Veracruz), peasant and indigenous people of Middle America.

² Licenciada en Comunicación por la FES Acatlán-UNAM y Maestrante en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas, FFyL-UNAM. Integrante del Grupo Multidisciplinario de Investigación Historia Culinaria (Coordinación Nacional de Antropología). Dirección: Sector 15-D, departamento 201, Col. Infonavit Norte, Cuautitlán Izcalli, Estado de México, C.P. 54720. Temas de especialización: comida ritual y festiva, maíz, ofrenda y procesos rituales entre los totonacos de la Sierra de Papantla, Veracruz, migración de mujeres mixe de la zona rural a la zona urbana. Teléfono: 044 5532606057, erikazoom@yahoo.com.mx

Keywords: maize – milpa – resistance - diet – festive food – ritual food - offering – totonaca village of the Papantla Sierra, Veracruz.

Introducción

Este trabajo tiene por objetivo presentar los diferentes aspectos en torno al maíz (su historia, la milpa, la nixtamalización, como alimento y ofrenda a través de la comida), con el fin de reforzar la importancia de esta planta en Mesoamérica. Las semillas del maíz son codiciadas no sólo porque brindan alimentos –y digo alimentos porque no sólo nos comemos y aprovechamos los granos, también los cabellos y su hongo: el cuitlacoche-, las hojas tiernas del elote son usadas para preparar tamales y envolver quesos, las hojas secas de la mazorca (totomoxtle) sirven para tamales y amarrar chorizos, así como para hacer artesanías, y con el elote (cuando el maíz está tierno) y la mazorca (cuando está seco) se preparan un sinnúmero de comidas y bebidas. Toda la planta del maíz es aprovechada y el maíz mismo, así como los granos, también tienen un uso ceremonial:

El proceso de selección duró cientos de años, hasta que, en 1500 a.C., obtuvieron, según datos arqueológicos, mazorcas similares a las que hoy conocemos. Al lograr su cultivo, supieron aprovechar íntegramente la planta e incluso obtener productos de ella antes de que terminara su periodo de cultivo (Barros y Buenrostro, 1997: 7).

Para quienes ven a esta planta como mera mercancía y financian y apoyan el uso de la semilla transgénica del maíz, tienen frente así: combustible, alimento para sus ganados, antibióticos, plásticos biodegradables, materia prima para elaborar glucosa y cereales... En realidad, empresas transnacionales como Monsanto, Syngenta, Dow, Pioneer (DuPont), no sólo se quedarían con las semillas, ni harían dependientes a los campesinos de sofisticados pesticidas y herbicidas, sino que estarían acabando con una cultura y tecnologías milenarias.

Lo que he encontrado en mi trabajo de campo³ es que la resistencia de un pueblo también está en la comida, comida que se prepara para una fiesta o para un contexto ritual. La preparación de tamales, tortillas y bebidas de maíz, es una tarea que logra reunir a las mujeres y hombres del pueblo de Coxquihui cada vez que se celebra una fiesta, una mayordomía, o bien, cuando se siembra. La comida forma parte de la ofrenda y con ella se acompaña la petición y agradecimiento de las buenas cosechas al Santo Patrono, a los Santos y a la Virgen de Guadalupe, así como para pedir agua al cerro. En estos agradecimientos y pedimentos siempre está presente el maíz.

Maíz, el sustento de los pueblos originarios de Mesoamérica

Estudios históricos y antropológicos documentan la importancia del maíz en la alimentación mesoamericana, de los arqueológicos es que sabemos más sobre el cultivo, la domesticación y los conocimientos tecnológicos a partir de los restos materiales (en los últimos años también se obtuvieron datos genéticos de esta planta). De esta forma, es posible tener datos acerca de la agricultura y el cultivo del maíz, así como su origen:

Gracias a los estudios recientes sobre la composición genética del maíz cultivado, no hay duda que proviene de una especie silvestre conocida como teocintle. De hecho, se sabe que la domesticación del maíz tuvo lugar en la región del río Balsas, en Guerrero, aunque no se ha establecido con precisión cuando (sic) ocurrió, ni cuánto tomó este proceso, aunque es posible suponer que fue uno bastante extenso (Vela, 2011: 10).

Otro aspecto relacionado al cultivo del maíz en Mesoamérica, es que éste depende del hombre desde la siembra hasta la cosecha:

³ Los datos etnográficos que presento sobre los totonacas de Coxquihui –acerca de la relación que tienen con el paisaje, la siembra, la bendición de las semillas, la petición de lluvias y el maíz, ya sea como alimento u ofrenda- fueron documentados durante el trabajo de campo realizado desde el 2009 a la fecha y forman parte del proyecto de la tesis de Maestría en Antropología.

Los científicos mesoamericanos dirigieron cuidadosamente la evolución del maíz, que por cierto no puede crecer sin que lo cultive el hombre. Registraron cuáles eran las semillas que producían mejores plantas y también en qué suelos crecían mejor. Otras variables que consideraron fueron el clima, la altura y la latitud... (Barros y Buenrostro, 1997: 7).

Para llegar a estos conocimientos sobre la agricultura y el cultivo del maíz en México, pasaron al menos nueve mil años y en estos largos periodos, el hombre conoció y reconoció diferentes regiones con una determinada diversidad ecológica, es decir, que obtuvo conocimientos acerca de su entorno, del paisaje, y en ellos empezó a cultivar sus alimentos:

Desde los inicios de la agricultura en México, hace más de nueve mil años, el cultivo del maíz ha estado estrechamente ligado a la diversidad ecológica de las regiones en donde se ha establecido. Existe al menos un tipo de sistema agrícola de cultivo de maíz característico de cada zona ecológica, pero esos sistemas son aún más diversos que los ecosistemas (Aguilar, Illsley y Marielle, 2007: 83).

Estos conocimientos respecto a su entorno, a su medio ambiente, no son una cuestión fortuita, los antiguos científicos mexicanos tuvieron que observar durante largo tiempo lo que ocurría para llegar a producir los conocimientos que han llegado hasta nuestros días:

La cosmovisión mesoamericana como percepción estructurada de la naturaleza y del lugar del hombre en el cosmos, se deriva de la observación precisa y prolongada de los fenómenos del medio ambiente, entre ellos el paisaje, el clima y los ciclos de vida de las plantas y los animales (Broda, 2013: 55).

¿Pero a qué se refiere la palabra maíz? Los antiguos mexicanos tenían palabras específicas en náhuatl, para nombrar a las deidades del maíz, a las comidas preparadas con maíz, y a las diferentes partes de la planta, por ejemplo, a las hojas

secas de la mazorca (totomoxtle), sus granos o para identificar si la planta estaba tierna:

Maíz es una palabra de origen caribeño que fue traída a México por los españoles. En náhuatl se le conocía como tlaolli, palabra con la que también se designaba a los granos. Cuando la mazorca se encontraba muy tierna se le decía xílotl, cuando los granos ya se habían formado se le conocía como élotl, y cuando ya estaba seca se le decía centli (Vela, 2011: 52).

Todo este cúmulo de conocimientos acerca de las diferentes regiones donde se domesticó y se cultivó el maíz, están relacionados al medio ambiente, en él, nuestros antepasados identificaron un espacio para sembrar y cosechar su principal alimento, pero en él crecieron otros más que complementarían su alimentación. El lugar donde crece el maíz tiene un nombre específico, se llama milpa, “data de tiempos prehispánicos y mantiene vigencia hasta nuestros días”, (Aguilar, Illsley y Marielle, 2007: 84), no se trata de un monocultivo, el maíz crece acompañado, se enriquece de otras plantas y a su vez enriquece a las otras que lo acompañan en la tierra:

Dado que en náhuatl “milpa” quiere decir sembradío, siendo el maíz el cultivo por excelencia, el lugar donde se siembra se llama precisamente milpa. En ella suelen sembrarse además el frijol, el tomate, la calabaza y el chile; juntos, esos cinco alimentos pueden abastecer los requerimientos nutricionales necesarios para el desarrollo adecuado del ser humano (Barros y Buenrostro, 1997: 8).

La pertinencia de dedicarle un apartado al maíz y a la milpa, radica en que, actualmente, lo seguimos consumiendo en todo México, pese a la presión por parte de las políticas neoliberales y decisiones estatales de sembrar maíz transgénico en nuestras tierras. De acuerdo a resultados científicos, el maíz transgénico no es más nutritivo ni resuelve problemas como la desnutrición. Lo que sí provoca es que una semilla sólo dé una cosecha y después haya que comprar más semillas, así como

pesticidas y herbicidas a empresas transnacionales como Monsanto, Syngenta, Dow, Pioneer (DuPont), lo que volvería a los campesinos mexicanos, dependientes de una empresa, así como ha sucedido en Estados Unidos, país en el que sus propios granjeros perdieron sus casas, sus tierras y su dinero al ser demandados por Monsanto.

Por eso, es preciso conocer los contextos en los que el maíz se hace presente; cuando esta semilla, este alimento, logra cohesionar a la gente de una comunidad para preparar la comida, ofrendarla, compartirla y a la vez agradecer o pedir buenas cosechas, nos permite entender un poco la relación que por generaciones se ha creado entre los hombres y las mujeres con el maíz, de ahí el respeto, de ahí el cuidado y valoración a este grano. Todo ello va más allá de fines lucrativos que no expondré en estas líneas, porque no es el fin, lo que sí pretendo es que se conozca un poco más de la cosmovisión de Coxquihui, un pueblo totonaca que resiste en la Sierra de Papantla defendiendo el maíz, la tierra y sus rituales.

La presencia del maíz en el pueblo totonaca de Coxquihui

El pueblo de Coxquihui se localiza en la Sierra de Papantla, Veracruz. Colinda al Norte con los municipios de Chumatlán, Coyutla y Espinal, al Este con el municipio de Espinal, al Sur con Espinal, Zozocolco de Hidalgo y el estado de Puebla, al Oeste con el estado de Puebla y los municipios de Mecatlán y Chumatlán. De acuerdo a datos retomados del Censo de Población y Vivienda del 2010, de los 15, 492 habitantes de esta comunidad (7,571 son hombres y 7,921 son mujeres), 9, 326 hablan la lengua totonaca (Cuadernillos municipales, 2013: 4-5).

Coxquihui mantuvo por generaciones fuertes lazos comerciales, sociales y culturales con comunidades de la Sierra Norte de Puebla, fue en la década de los ochenta cuando comenzaron a construir caminos de terracería, así como puentes y carreteras que conectaron a la comunidad con Poza Rica. La gente de la comunidad aún recuerda que la mercancía que llegaba a las tiendas provenía de Puebla “a lomo de bestia” (es decir, en los lomos de mulas y burros):

La Sierra de Papantla estuvo estrechamente ligada a la economía de la Sierra Norte de Puebla hasta bien entrada la década de los setenta, a través de la comercialización del café y de un sistema de tianguis de tipo solar del que participaban Coyutla, Coxquihui y Filomeno Mata (Velázquez, 1996: 160).

En la actualidad, el maíz sigue siendo el principal cultivo en las milpas de Coxquihui, en ellas, además de este grano, también se cosechan las calabazas criollas, los tomatitos, frijol, chile, yuca, camote y algunos quelites. Es común ver en los patios o traspatios café, ajonjolí, pimienta gorda, plátano, chile piquín o chiltepín, chalahuite, chayote, naranjas, mandarinas, epazote, cilantro, perejil, albahaca, cebollina o *xonacate* y vainilla. Según datos arrojados del Servicio de Información y Estadística Agroalimentaria y Pesquera de la Sagarpa (2009), de 3,759 hectáreas destinadas para cultivo, 2,800 fueron específicamente para la siembra de maíz grano (Cuadernillos municipales, 2013: 9):

El maíz es el principal cultivo, la mayoría de los ejidatarios lo siembran para consumo familiar y solo (sic) cuando tiene excedente lo venden. En este ejido, por ser tan extenso, encontramos más variación en la topografía, siendo más de la mitad laderas y el resto terrenos planos y semiplanos (sic)... Como en toda la zona existen dos ciclos de siembra. Utilizan varios tipos de maíz criollo: "lankacuxi", "paspulu", "smucucutcuxi" y con menos frecuencia "laca.cit", la preferencia hacia estos tipos de maíz abarca tamaño y grueso del grano, desgrane rápido, resistencia al ataque del gorgojo. Adaptación a las condiciones topográficas y al grado de erosión del terreno (Evangelista y Mendoza, 1987: 81).

Evangelista aporta un dato interesante, acerca del excedente del maíz. En la comunidad no hay escasez de maíz, la mayoría de la gente siembra sus alimentos para consumo familiar y para alimentar a sus animales, aquellos que no lo hacen – los menos- lo compran a buen precio en el mercado fijo o en el mercado que se pone todos los domingos en el centro de Coxquihui. Por ello, es común ver a hombres y mujeres vender maíz desgranado, por litro o cuartillo el día de mercado.

Lo más común entre los campesinos de este ejido es quedarse con el total de la cosecha almacenándola para consumirla durante el siguiente ciclo, pero en caso de que tengan excedentes o alguna necesidad apremiante venden parte de la misma, no sobrepasando la mitad... (ibid: 87).

Otro destino del excedente del maíz es para las fiestas, ya sea que se venda y se obtengan ingresos para cuando llegue la fiesta y se pueda comprar lo que la gente de la comunidad no cosecha o cría, o bien, que se almacene y de esta forma ya no se compra maíz para las tortillas. Durante el trabajo de campo en Coxquihui, pude observar otro uso del maíz, este era colocado como ofrenda en los altares particulares (es decir, los que se encuentran en las casas de la gente de la comunidad) y en la iglesia, como una forma de pedir y agradecer por los alimentos, por las buenas cosechas.

Una forma de pedir las buenas cosechas es a través de la bendición de las semillas. El 2 de febrero, se celebra la fiesta dedicada a la Virgen de la Candelaria y al Niño Jesús, con la cual se inicia el ciclo agrícola, y en muchas comunidades, también se bendicen las semillas (Broda, 2004).

En los periodos de trabajo de campo, registré datos etnográficos sobre la petición de la bendición de las semillas, pude observar que la gente coloca las mazorcas o los granos en sus propios altares y esta es una manera de guardar las semillas y al mismo tiempo pedir la bendición para una buena cosecha, este ritual se realiza en el altar que cada familia tienen en su casa.

(...) En diciembre del 2009, adornaron el Nacimiento del Niño Jesús dentro de la iglesia del pueblo, el Nacimiento estaba cercado con carrizos y paxtle o heno, en la orilla colocaron unas mazorcas (Diario de campo: diciembre del 2009).

Aunado a la buena cosecha, está la lluvia. La escasez de alimentos -principalmente del maíz-, así como la falta de agua, son temas recurrentes en las pláticas de la

gente de la comunidad. Hace muchos años, “dicen los abuelitos”, sucedió que escaseó la comida y no llovía, entonces hacían procesiones, pedían misas, sacaban al Señor San Mateo, Santo Patrono de Coxquihui y le pedían con devoción, que lloviera. Broda señala que fiestas como la Santa Cruz están relacionadas a la llegada de las lluvias y con ello a la siembra:

La Santa Cruz (2/3 de mayo) es una fiesta muy importante entre muchas comunidades indígenas de México, Guatemala y Honduras. Los ritos concretos difieren según el contexto regional, sin embargo, todos se vinculan simbólicamente con el cambio de la estación seca a la de lluvias, es decir, el advenimiento de las lluvias (marcado por el paso del sol al cenit) y el inicio de la siembra (Broda, 2004: 68).

A través de la tradición oral se han registrado algunas historias de las procesiones que se realizaban hacia el Cerro del Acmuxne⁴ o Cerro del Mono (se localiza al este de Coxquihui), la primera se realizaba el 3 de Mayo, día de la Santa Cruz y la segunda el 20 de septiembre, día de la cera de San Mateo Apóstol, Santo Patrono de la comunidad; ahí pedían una buena siembra y cosecha y lluvia; pero la petición se tenía que hacer bien, porque de lo contrario, llovía en exceso o con mucho viento y estas condiciones afectaban las cosechas. Un comerciante del mercado fijo, quien también es cronista y ha sido mayordomo me comentó:

(...) Cuando no llueve la gente de Coxquihui se organiza y manda a celebrar una misa, luego sacan a San Mateo con su cantarito y también llevan a San Miguel, los llevan a cuatro partes: Naranjo, La Campana, Santa Ana y a El Chorro. Cuando regresan de la procesión, regresan con lluvia. (Diario de campo: abril del 2015).

⁴ Mercedes Guadarrama Olivera, lo nombra como cerro del *Akmuchni*, véase “El espacio y el tiempo sagrados en tres comunidades totonacas de la Sierra de Papantla” (1996), en Victoria Chenaut (coordinadora) *Procesos rurales e historia regional (Sierra y Costa totonacas de Veracruz)*, pp. 185-190. Gustavo Morales García y Guadalupe Toledo Olazcoaga lo nombran cerro del *Akgmuxni*, véase “El cerro del Akgmuxni y su importancia entre los totonacos” (1987) en *Contribución al estudio de la flora medicinal tradicional del municipio de Coxquihui, Veracruz*, pp. 252-257.

Sobre la petición de lluvias, el señor Mateo -quien es carpintero y ha sido mayordomo en diferentes fiestas- me comentó:

(...) por ejemplo en el tiempo de mayo, hay veces que no llueve y si se pide la misa con devoción llueve y si no llueve, a veces lo que hemos hecho, sacamos la imagen de San Mateo, el patrón, llevamos en los cuatro puntos cardinales a traer agua, se carga su cantarito, ya por último, primero vamos acá lo que llamamos nosotros El Chorro, luego vamos acá en El Naranjo, luego aquí en Santa Ana, al último aquí en La Campana, en el río. Ahí cuando vamos llevamos a San Mateo con su cantarito, al otro día, seguro llueve. (Mayordomo, entrevista personal, noviembre del 2009).

Broda señala que el cultivo del maíz, el ciclo climático y el paisaje circundante, formaban un conjunto integrado y dentro de la cosmovisión prehispánica “los cerros y las cuevas (que son elementos destacados del paisaje) albergan no sólo el agua en su interior, sino también las riquezas y el maíz. Los cerros se invocan para que dispensen el agua de la lluvia y den acceso al don del maíz” (Broda, 2004: 77). Un Mayordomo de Coxquihui me comentó que los jóvenes están retomando la tradición de ir al cerro:

Anteriormente, al cerro del Acmuxne, llevaban de comer. Cuando no llovía iban a hacer su oración, pedían el agua. (...) Piedras de Afilas es la comunidad más cercana al cerro, ahí eligen un mayordomo para el 3 de mayo. Ahora son los jóvenes quienes están regresando al cerro del Acmuxne, el sacerdote también (Diario de campo: abril del 2015).

El maíz presente en la preparación de la comida festiva y la comida ritual para la Cena de Jesús

El maíz está presente todos los días en las mesas de los campesinos totonacas, y es un ingrediente indispensable en las comidas festivas y rituales de Coxquihui. Sirva este apartado para reflexionar acerca del maíz no sólo como alimento y comida, sino como la base de la resistencia de una comunidad que, pese a

localizarse geográficamente alejada de las grandes urbes, no es inmaculada a las cuestiones exógenas capitalistas.

Good Eshelman y Corona de la Peña –junto a otros colegas que investigan al respecto-, señalan que su interés ha sido explorar a través de los materiales etnográficos de México:

(...) el papel de la comida en las relaciones sociales y analizar cómo la comida incide en la reproducción cultural. Esto implica examinar los usos de la comida para crear cohesión y pertenencia social. En los datos empíricos se destacan los usos de la comida dentro de relaciones de intercambio y como ofrenda. La comida tiene eficacia ritual en la cosmovisión y opera como vehículo de significados, es portadora de memoria histórica y campo de creatividad colectiva. (...) resaltando las adaptaciones culturales en la historia, llegamos a plantear que la comida es un espacio de negociación, adaptación y resistencia a los poderes dominantes (Good y Corona, 2011: 22).

Retomo las aportaciones de Good Eshelman y Corona de la Peña para abordar este apartado, porque durante la preparación de la comida festiva o ritual, pueden observarse las relaciones sociales que se desarrollan en distintos espacios, la cohesión, así como la reproducción cultural de la comunidad; pues pese a las fuertes presiones del Estado mexicano y de las transnacionales, la gente sigue cultivando el maíz, realizando sus fiestas y ofrendando sus comidas. La alimentación así como la comida están cargados de un significado social:

Los alimentos que se comen tienen historias asociadas con el pasado de quienes los comen; las técnicas empleadas para encontrar, para procesar, preparar, servir y consumir esos alimentos varían culturalmente y tienen sus propias historias. Y nunca son comidas simplemente; su consumo siempre está condicionado por el significado. Estos significados son simbólicos y se les comunica simbólicamente; también tienen sus historias (Mintz, 2003: 28).

La preparación para la comida de una mayordomía requiere tiempo, dinero y organización; en estos contextos se vuelve imprescindible la “mano vuelta”, el trabajo de las molenderas, la participación de los mayordomos y de todo el pueblo.

Resalto aquí, la comida como portadora de la memoria histórica, porque es posible ver las tareas que se realizan como: ir a recolectar la leña, criar los animales y tenerlos llegados para las fiestas, sembrar y cosechar el maíz, la preparación y compartición de la comida, así como los tiempos y espacios en que deben realizarse.

Recurro al trabajo de la Dra. Good Eshelman, quien con base en su investigación etnográfica entre los nahuas del estado de Guerrero, describe la comida tanto en contexto rituales como festivos, de los cuales menciono sólo dos, porque son los que mejor explican las necesidades de este trabajo. Sobre la comida festiva:

La preparación de comida en abundancia para agasajar a los asistentes a un acontecimiento ceremonial es la práctica más conocida en México. El ejemplo clásico es el mole, el caldo o los tamales, que preparan los mayordomos u otros oficiales encargados de patrocinar una fiesta; sirven esta comida a los peregrinos, los músicos y danzantes, y a otros grupos que llegan a la fiesta del barrio o del pueblo. Normalmente estas celebraciones se relacionan con los santos y fechas del calendario de la Iglesia católica, pero puede incluirse la comida preparada para los invitados a una boda, un bautizo, un entierro u otra ocasión en el ciclo de vida, o de igual forma, la comida servida a los participantes en un trabajo colectivo particular o en beneficio de la comunidad (Good, 2011: 45).

En el caso específico de la Cena de Jesús, algo característico es que hombres y mujeres participan en las cocinas porque se preparan muchas comidas, por ello es que participan dos mayordomos y en sus respectivas casas la gente de la comunidad acude a ayudarlos. Good Eshelman menciona que los pueblos mesoamericanos usan la comida en las ofrendas y este punto lo desarrollaremos más adelante. Comida y ofrendas:

Resta comentar otra área donde los pueblos mesoamericanos usan la comida en rituales y fiestas: en las ofrendas. Éstas pueden realizarse para los santos, muertos, puntos del paisaje –como cerros o manantiales-, el maíz y diferentes entes personificados en contextos curativos, entre otros ejemplos. Los informes etnográficos de todas partes de México revelan que la comida

constituye uno de los componentes centrales de las ofrendas, junto con las flores, las velas, los cohetes, la música y las danzas (ibid: 46).

La importancia de hablar de la comida festiva y ritual en el contexto de una comunidad totonaca, radica en que en los últimos 500 años, los pueblos mesoamericanos han tenido que resistir desde la invasión europea hasta la imposición del neoliberalismo, con todo lo que ello representa. La resistencia, desde mi experiencia etnográfica, radica profundamente en la preparación de la comida y subrayo que en todos estos grandes procesos históricos por los que ha atravesado la comunidad de Coxquihui, la comida ha sido portadora de la memoria histórica:

La creación cultural puede ser una expresión de ésta, ya que ha sido una respuesta eficaz de los pueblos mesoamericanos, para asegurar su supervivencia colectiva a lo largo de 500 años de colonialismo europeo, expansión de los Estados nacionales y la imposición del neoliberalismo (Good y Corona, 2011: 30).

Y es precisamente la vida ceremonial de esta comunidad donde podemos observar esta gran creatividad cultural, pues aún con el paso del tiempo, parece que en lugar de desaparecer, se reafirma la reproducción cultural a través de la comida y de las fiestas. Por ejemplo, a través de los años se han apropiado de nuevos ingredientes y los han insertado en sus dietas, por lo tanto se han enriquecido, algunos de ellos son: la manteca de cerdo, el azúcar, el huevo, la cebolla y el ajo.

Respecto a las técnicas de procesamiento de los alimentos, el metate y el molcajete continúan presentes en las cocinas, pero es innegable la ayuda que representa la tortilladora y, el molino de mano –que se usa tanto para moler café como para moler maíz- y el molino de las tortillerías, donde se pueden moler grandes cantidades de maíz y recaudo, tan necesario para las fiestas y mayordomías. Y pese a todo el trabajo que representa hacer tortillas para todo el

pueblo, las tortillas para las fiestas de los Santos, se siguen haciendo de maíz nixtamalizado, a mano, en el comal y con leña.

La vida ceremonial es un escenario de gran creatividad cultural, por consiguiente planteamos que constituye un campo de resistencia frente a las imposiciones históricas y al ejercicio del poder en la modernidad, incluyendo la era de las políticas neoliberales (ibid: 44).

El día Jueves Santo -durante la Semana Santa-, se realiza la Cena del Señor, se refiere a la última Cena, en donde Jesús comparte los alimentos con los doce apóstoles. En el atrio de la iglesia se acondiciona una mesa con 13 sillas sobre un templete y frente al templete se acomodan varias mesas, en las que se colocarán todos los alimentos y comidas que los mayordomos puedan llevar.

Previamente se realiza una colecta entre los habitantes de Coxquihui, se recibe en dinero y en especie, en la puerta de la iglesia se colocan unas cartulinas con un mensaje que agradece la cooperación, se escribe el nombre de la persona y lo que aportó (ya sea dinero o algún alimento). También escriben la cantidad que se recuperó, una parte se destina a las necesidades de la iglesia y otra se divide entre los dos mayordomos para que compren lo que necesiten, de igual forma se divide lo que colectó en especie.

CUADRO 1
Colecta entre los habitantes de Coxquihui para preparar las comidas para la Cena del Señor.

Colecta para la Cena del Señor
Huevos
Azúcar
Aceite
Sopas
Lentejas

Frijol
Maíz
Mazorcas
Café
Penca de plátanos
Arroz
Chayotes
Platos (desechables de unisel)

Fuente: elaboración propia con datos del diario de campo, Semana Santa, abril del 2015.

La Cena del Señor Jesús es una fiesta con características particulares, porque en ella participan las mujeres cocinando todo lo que deben llevar al atrio de la iglesia. La comida se lleva en las artesas, que ese día, prestan los panaderos del pueblo: Los preparativos de la comida requieren la participación de muchas mujeres y molenderas, las actividades comienzan muy temprano porque deben tener todo listo a eso de las tres o cuatro de la tarde. Preparan mole de camarón y pescado, tamales, cuecen pan, preparan dulces, atoles, así como la comida tradicional de cuaresma. Algo interesante son todos los alimentos y comidas preparados con maíz.

CUADRO 2

Comidas preparadas con maíz por los mayordomos de la Cena del Señor.

Alimentos y comidas preparados con maíz para la Cena de Jesús
Tortillas
Tamales de frijol, de camarón y púlaclas
Molotes
Empanadas
Totopos
Garnachitas
Atole martajado y agrio
Pescados y chiles rellenos capeados con maíz
Chilaquiles

Enchiladas
Tacos dorados
Gorditas
Tortas de camarón con haba y maíz

Fuente: elaboración propia con datos del diario de campo, Semana Santa, abril del 2009.

También se llevan frutas y verduras crudas y hervidas: chayotes, yucas, camotes, plátanos, elotes, calabazas. Así como, pescados y camarones fritos, frijoles, huevo a la mexicana y hervidos, ensalada de nopales, pan, galletas, tortas de pescado, de acamaya y de camarón con haba capeados con maíz. Toda la comida se coloca en platos, cazuelas y jarras, y se adornan con banderitas de colores que se ensartan en los alimentos, todo ello se acomoda en las artesas. Las artesas son bandejas de madera que utilizan los panaderos de la comunidad para colocar el pan, que previamente han prestado para esta fiesta.

Una actividad que sobresale es la que realizan los mayordomos hombres que han participado en fiestas anteriores, son los encargados de preparar el capeado de maíz para los pescados y chiles rellenos. Para este capeado no utilizan harina de trigo, sino maíz, en esta mezcla bañan los pescados y los chiles rellenos de queso y atún, los fríen en los cazos y los acomodan en cazuelas.

Un grupo de ancianos, de viejitos, preparan para la Cena del Señor chiles rellenos (de haba o frijol) y pescados. Se les invita con 15 días o un mes de anticipación de la Cena del Señor. Los chiles y pescados se mojan en un capeado de maíz. Anteriormente se tostaba el maíz, se hacía un pinole con huevo y en esa mezcla bañaban los chiles y pescados. (Diario de campo, abril del 2015).

Después de llevar la comida en las artesas al atrio de la iglesia, los mayordomos regresan a sus casas acompañados del pueblo y es cuando reparten la comida, no debe quedar nada, todo debe compartirse entre los niños, las mujeres, los ancianos, las danzas y los músicos. Otra forma de compartir los alimentos es con la

gente que ayudó a los mayordomos a preparar la comida, se les da una porción de la comida que se preparó para que se la lleven a su casa. Una tercera forma de compartir es con quien aceptó ser mayordomo de la Cena de Jesús para el siguiente año, él o ella, recibirá de parte del mayordomo actual, una visita donde se hace la entrega oficial del cargo y se le lleva, entre otros alimentos: tamales, frutas, verduras cocidas (como elotes, chayotes y camotes), pescados y chiles capeados con maíz, pan, cervezas y refino (aguardiente de caña). Es decir, se le da continuidad a esta fiesta, a través de compartir los dones, los alimentos.

Aunque de manera fugaz, he pretendido reflexionar acerca de la comida, poniendo énfasis en la base de nuestra alimentación, el maíz. Remarcando que esta planta ha resistido en la milpa, en la mesa y en el altar, donde se hace presente a través de la comida festiva y ritual. Y para concluir este apartado coincido en que:

Hoy más que nunca es necesario demandar el derecho de los mexicanos a la comida y a un trabajo digno, reivindicar la seguridad alimentaria y la seguridad laboral del país. Y estas no se conquistarán si no rescatamos nuestra hipotecada soberanía. Las políticas públicas neoliberales han estado –y están- al servicio de las grandes corporaciones. Así, mientras que los productores de maíz se arruinan, Maseca se enriquece comprando grano estadounidense por encima de la cuota negociada en el TLCAN; mientras los trigueros truenan, el grupo Bimbo engorda gracias a importaciones subsidiadas. Lo mismo sucede con el grupo Bachoco que importa maíz y sorgo sin pago de arancel, por mencionar sólo algunas empresas... Mientras un puñado de corporaciones se enriquece, los campesinos se arruinan y los pueblos se quedan solos (Bartra, 2007: 232).

Conclusiones

La dieta de muchos pueblos se sigue basando en lo que la milpa ofrece, es el caso de Coxquihui. La gente de la comunidad está íntimamente relacionada con la tierra, de ella obtienen todo. A ella le agradecen cada año, con misas, con fiestas, con comidas. La manera en que resisten en la defensa del maíz es escogiendo las mejores semillas para sembrarlas al siguiente año, cosechándolo y comiéndolo.

Todos los días el maíz está presente en sus mesas, las tortillas nunca faltan y cuando hay fiesta, los hombres y mujeres se reúnen alrededor de una cocina para preparar los alimentos que ofrendarán en el altar, ante los Santos y ante el pueblo. Es un trabajo colectivo, se prepara entre todos y se comparte con todos, se sabe que los mayordomos y los abuelitos son quienes tienen el conocimiento, ellos saben qué hacer en cada fiesta, las molenderas tienen un trabajo específico: preparar comida y hacer tortillas. Sus conocimientos se transmiten hacia las futuras generaciones, los niños acompañan a sus madres en las cocinas y observan sus rituales, así es como entienden su mundo, su cosmovisión.

Las fiestas son una forma de agradecer las cosechas, los alimentos. El maíz, resiste no sólo porque se le siga sembrando, resiste porque lo comemos, porque lo ofrendamos y porque lo traemos en la sangre, el maíz forma parte de nuestra cosmovisión mesoamericana, de nuestra cotidianeidad. Cuando nos comemos una tortilla, estamos venerando a varias generaciones de abuelos que han defendido el maíz, esta es una forma de resistir cada día.

La presencia del maíz en la preparación de la comida para las fiestas y la comida en el contexto ritual de Coxquihui, me lleva a reflexionar que la resistencia del maíz frente a los transgénicos va más allá -y no puede desligarse de la labor de selección de las mejores semillas para sembrar, del intercambio de semillas entre los campesinos e indígenas, de la milpa, del conocimiento del ciclo agrícola-, está relacionado con toda una cosmovisión en la que estamos inmersos muchos pueblos mesoamericanos de América Latina.

Bibliografía

- Aguilar, Jasmín, Catarina Illsley y Catherine Marielle, 2007, "Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos" en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coordinadores), *Sin país no hay maíz*, Conaculta, México, pp.83-122.
- Barros, Cristina y Marco Buenrostro, 1997, "El maíz, nuestro sustento", en *Arqueología mexicana*, mayo-junio, vol. V, núm. 25, México, pp. 6-15.
- Bartra, Armando, 2007, "Del teocintle a los *corn pops*" en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coordinadores), *Sin país no hay maíz*, Conaculta, México, pp. 219-258.

- Broda, Johanna, 2004, “¿Culto al maíz o a los santos? Ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual” en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coordinadoras), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México, pp. 61-81.
- 2013, “Ritos y deidades del ciclo agrícola”, en *Arqueología mexicana*, marzo-abril, vol. XIX, núm. 120, México, pp. 54-61.
- CUADERNILLOS MUNICIPALES: COXQUIHUI, Gobierno del Estado de Veracruz en:
http://portal.veracruz.gob.mx/pls/portal/docs/PAGE/GOBVERSFP/SFPPORTLET/SFPPORTLETSDIFUSION/CUADERNILLOSMUNICIPALES/2011_2013/COXQUIHUI.PDF
- Evangelista Oliva, Virginia y Mirna Mendoza Cruz, 1987, *Calendarios agrícolas en cuatro ejidos del municipio de Coxquihui, Veracruz* (tesis de Licenciatura), Facultad de Ciencias, UNAM, México.
- Good Eshelman, Catharine, 2011, “Perspectivas antropológicas sobre la comida y la vida ceremonial en el México moderno”, en Catharine Good Eshelman y Laura Elena Corona de la Peña (coordinadoras), *Comida, cultura y modernidad en México*, ENAH, INAH, Conaculta, México, pp. 39-55.
- Good Eshelman, Catharine y Laura Elena Corona de la Peña, 2011, “Introducción: estudiando la comida y la cultura mesoamericana frente a la modernidad”, en Catharine Good Eshelman y Laura Elena Corona de la Peña (coordinadoras), *Comida, cultura y modernidad en México*, ENAH, INAH, Conaculta, México, pp. 11-38.
- Guadarrama Olivera, Mercedes, 1996, “El espacio y el tiempo sagrados en tres comunidades totonacas de la Sierra de Papantla” en Victoria Chenaut (coordinadora), *Procesos rurales e historia regional (Sierra y Costa totonacas de Veracruz)*, CIESAS, México, pp. 183-205.
- Mintz, Sidney W., 2003, *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*. Conaculta, Ciesas, Ediciones de la Reina Roja, México.
- Morales García, Gustavo y Guadalupe Toledo Olazcoaga, 1987, *Contribución al estudio de la flora medicinal tradicional del municipio de Coxquihui, Veracruz* (tesis de Licenciatura), Facultad de Ciencias, UNAM, México.
- Vela, Enrique, 2011, “Breve historia”, en *Arqueología mexicana*, marzo, edición especial núm. 38, México, pp. 10.
- 2011b; “Maíz”, *op. cit.*, pp. 52-59.
- Velázquez Hernández, Emilia, 1996, “Mercados y tianguis en el Totonacapan veracruzano” en Victoria Chenaut (coordinadora), *Procesos rurales e historia regional (Sierra y Costa totonacas de Veracruz)*. CIESAS, México, pp. 157-181.

II. Condiciones de construcción, articulación y usos de la identidad étnica: Caso de los indígenas de Lagunillas, Mérida, Venezuela.

II. Conditions of construction, articulation and use of ethnic identity: Case indigenous Lagunillas, Mérida, Venezuela.

Belkis Rojas Trejo⁵

Resumen

En este artículo se trata de analizar la construcción y el uso de la identidad étnica que hacen los indígenas de Lagunillas, en Venezuela, y su articulación para hacer visible y reconocible su diferenciación identitaria frente a la población mestiza de Lagunillas. Dos elementos importantes en este proceso en los cuales mantienen perfecto y aunado acuerdo son, por un lado su participación en la fiesta mestiza en honor a San Isidro, en la cual la identidad se explicita en los cuerpos y el vestuario. Por otro lado, la rememoración y defensa del territorio y de sus lugares sagrados.

Palabras Clave: Identidad étnica, indígenas de Lagunillas, Venezuela, lugares sagrados, Laguna de urao, Cerro Mucumbú, territorio.

Abstract

This article is to analyze the construction and use of ethnic identity that make the natives of Lagunillas , Venezuela , and the articulation to their identity visible and recognizable in differentiation from the mestizo population of Lagunillas. Two important elements in this process in which perfect agreement is maintained, on one hand, participation in the mixed festival in honor of San Isidro , in which identity is made explicit in the bodies and costumes. On the other hand, the remembrance and defense of the territory and their holy sites.

Keywords: Ethnicity, indigenous to Lagunillas , Venezuela , sacred sites, Laguna de urao , Cerro Mucumbú, territory .

⁵ Lic. en Historia, Magister en Etnología, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, doctorante de Antropología en la Universidad de Los Andes, Venezuela. Facultad de Humanidades y Educación, Departamento de Historia de América y Venezuela, Av. Las Américas, Sector La Liria, Edif. A, PB., Mérida, Venezuela. Teléf. 0274-2450970 Belkiata@yahoo.es.

Introducción

La nueva situación de reconocimiento que viven los pueblos indígenas de Venezuela, plasmada en la nueva Constitución de 1999 así como en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas fundamentalmente, ha generado situaciones diversas entre estos pueblos, desde aquellas en las que se asumió que efectivamente contarían con el apoyo del estado en la implementación de políticas públicas que harían efectivos sus derechos como ciudadanos étnicamente diferenciados dentro de la República Bolivariana de Venezuela, ilusión que prontamente se convirtió en desilusión para muchos que continúan y acentúan la lucha por sus derechos y, en espacio de confort para otros, que cómodamente se han olvidado de ellas y hacen el juego de simulación de lucha y diálogo con las instancias gubernamentales mientras se enquistan en sus posiciones dentro del aparato político del estado y en algunas organizaciones, tal como señala Arvelo (2012), perpetuándose en el poder, ubicados en la ciudad capital y, desvinculados desde hace años de los problemas cotidianos de violaciones constantes a sus derechos que viven los indígenas en sus comunidades.

Por otro lado, también se han acelerado y profundizado otros procesos a raíz de esta situación oficial de reconocimiento; me refiero al surgimiento de procesos de revitalización de identidades étnicas consideradas desaparecidas⁶, aun cuando mantenían algunos usos y costumbres y la memoria de su pertenencia étnica, la cual no era transmitida a los niños y jóvenes por considerar que era mejor que ésta fuera olvidada, en el caso de la cordillera andina de Mérida tenemos grupos como los Timote, en la población de Paramillo (Timotes) (Bastidas 2001; 2003; Jacquelin 2010) y los Jamú (Quineroes, Quinanoques, Guazábara, Mucumbú, Horcáz y Casés) en la ciudad de Lagunillas (Mérida)(Rojas, 2012), es a éste último caso al que nos vamos a referir en este artículo. Se presenta aquí un primer intento de interpretación reflexiva, basada en los datos etnográficos obtenidos en el trabajo de

⁶ Como por ejemplo, los Cumanagotos, los Guaiqueríos y los Jirajaras.

campo en curso y que trata de analizar el proceso de revitalización de las identidades étnicas en la ciudad de Lagunillas, estado Mérida, Venezuela.

Lagunillas, ciudad capital del Municipio Sucre, se encuentra situada en la cuenca media del Río Chama a unos 1.070 m.s.n.m., a 30 Kms. de distancia de la ciudad de Mérida, capital del estado Mérida, Venezuela. Según censo del año 2001, Lagunillas cuenta con 16.178 habitantes, de los cuáles, según las últimas actualizaciones censales realizadas por las comunidades indígenas organizadas y los consejos comunales, aproximadamente 2.500 son indígenas. A diferencia de otros pueblos indígenas que son ciudadanos por migración, los de Lagunillas lo son porque la ciudad se instaló y devoró y sigue devorando sus territorios ancestrales, sus tierras de resguardo, sus antiguos lugares sagrados y sus antiguas formas de organización como pueblos indígenas agricultores, fueron muchos los que se vieron obligados a salir de su espacio e ir a las ciudades vecinas. Al respecto es ilustrativo un comentario que hace L. de Pedrique en su libro *Magia y Medicina en Lagunillas*, publicado en el año 1978, en el cual reseña el éxodo hacia las ciudades de Mérida, El Vigía, Maracaibo y San Cristóbal, de los pobladores de Lagunillas en los años 1960. Fue en este año que se construyó el acueducto en Lagunillas, señal de progreso y modernidad para la ciudad, que, sin embargo, empobreció a muchos de sus habitantes debido, en gran parte, al hecho de que esta construcción trastocó de manera drástica su economía agrícola, pues el acueducto provocó la pérdida del agua que recibían de las acequias para el riego de sus cultivos, esto generó la salida de hombres y mujeres jóvenes en búsqueda de trabajo en las ciudades en el Estado Mérida y en estados vecinos, muchas de estas personas no regresaron a Lagunillas o lo hicieron ya siendo mayores, muchas de ellas olvidaron sus raíces originarias indígenas, pero muchos también han regresado y en la actualidad, forman parte del proceso actual de reconocimiento y reconstrucción de las identidades étnicas.

Construcción, articulación y usos de la identidad étnica

Desde los años 1970 en algunas investigaciones interdisciplinarias se viene mostrando la profundidad histórica y la actualidad de la presencia de descendientes de indígenas en Lagunillas a pesar de haber sido víctimas, desde la colonia hasta el presente siglo, de la aplicación de políticas y prácticas impuestas por la sociedad dominante que diezmaron a la población y que trastocaron profundamente las organizaciones socioculturales ancestrales (Clarac, 1981; 1985; Clarac y Ramírez, 1984; Clarac y Rangel, 1987; Pedrique 1978; Rojas 2012, 2014, entre otros). Ya los escritores de finales del siglo XIX y principios del XX⁷ habían señalado la casi total desaparición de los indígenas y de sus prácticas culturales en la Cordillera de Mérida, a la vez que la existencia “de unos pocos restos” (Lares, 1952: 27) de los mismos⁸, esos pocos posiblemente permanecieron en sus poblados y tal vez son aquellos que Clarac (1981) y López de Pedrique (1978) señalan en los años 70s como “indios, no mestizados”, ubicados en el sector conocido como Pueblo Viejo. En Lagunillas, actualmente nos encontramos con una populosa población organizada y en vigoroso proceso de revitalización de sus identidades étnicas, cuya presencia responde a una dinámica no lineal de la historia que viene evidenciándose cada vez con mayor fuerza desde los años 70s., y que en la

⁷ Como J. I. Lares. 1952. *Etnografía del estado Mérida*, Publicaciones de la Dirección de Cultura de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Esta obra fue escrita en el año 1883; T. Febres Cordero. 1960. *Décadas de la Historia de Mérida*. Obras Completas, 2 tomos, Editorial Antares LTDA., s/l. Publicada por primera vez en Mérida en el año 1920 por la Tipografía El Lápiz. Del mismo autor fue publicada en 1960 la obra *Procedencia y lengua de los aborígenes de los Andes venezolanos*. Obras Completas, Editorial Antares LTDA., publicada por primera vez en Mérida en el año 1921, con el título de *Historia de los Andes*, por Tipografía El Lápiz; J. C. Salas. 1971. *Tierra Firme (Venezuela y Colombia)*. *Estudios sobre Etnología e Historia*, Universidad de Los Andes/Facultad de Humanidades y Educación, Mérida, Venezuela. Obra publicada por primera vez en el año 1908. Del este autor también podemos ver la obra publicada en 1955, *Etnografía de Venezuela (Estados Mérida, Trujillo y Táchira)*. *Los aborígenes de la Cordillera de Los Andes*, Talleres Gráficos de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Finalmente, A. Jhan. 1973. *Los aborígenes del occidente de Venezuela*, Monte Avila Editores, Caracas. Esta obra fue publicada por primera vez en 1927, con el nombre de *Aborígenes del occidente de Venezuela, Su historia, etnografía y afinidades lingüísticas*, Litografía y Tipografía del Comercio, Caracas.

⁸ Entre los cuales Mucuchíes, Mucurubaes, Escagüeyes, Mirripues, Tiguñoes, miguríes, Timotes, Quinaroos y Aricaguas. Sin embargo, es de suponer la existencia de población indígena “desindianizada” como diría Bonfil Batalla (1987) tanto en los campos como en las ciudades, camuflada bajo el manto de campesinos y ciudadanos no indígenas.

actualidad se acelera y profundiza. Es, sobre todo, a partir de la Constitución de 1999 que los denominados “indios de Lagunillas” comienzan, con el acompañamiento de antropólogos y etnohistoriadores de la Universidad de Los Andes, su lucha por hacerse cada vez más visibles, ser reconocidos como tales a nivel nacional; comienzan a elaborar sus propios censos de población indígena y exigen visibilización en el censo indígena nacional, aparecer en el mapa nacional de pueblos y comunidades indígenas y participan, igual que otros pueblos indígenas del país, en el proceso de cedula indígena para hacer visible, en su documento de identidad como venezolanos, su pertenencia étnica diferenciada. En la actualidad cada vez más personas se autoreconocen como descendientes indígenas, pertenecientes a los pueblos Quinaroe, quinanoque, Mucumbú, Guazábara, Casés y Horcáz, descendientes de la gran nación histórica Jamú. Asistimos a un complejo y dinámico proceso de revitalización de sus identidades para lo cual se recurre a la memoria histórica oral así como a la revisión de lo escrito por antropólogos, historiadores y folkloristas que les permita obtener elementos para apuntalar la rememoración del pasado y reconstruir sus espacios territoriales, sus prácticas rituales y festivas propias y apropiadas, públicas y privadas, la vestimenta, las palabras antiguas indígenas, en un esfuerzo por construir y validar su diferencia frente a la población mestiza de Lagunillas (Rojas, 2012; 2014), a la cual, sin embargo, también pertenecen, aun cuando esto parezca contradictorio y excluyente. Por condiciones históricas latinoamericanas, esta no es una situación extraña entre los pueblos indígenas inmersos en procesos de indigenización, tal como señala M. Bartolomé, “... miles de indígenas pueden manejarse de manera conjunta en ambas pertenencias” (Bartolomé, 2008:76), nos recuerda este autor que:

La identidad étnica es un tipo específico de identidad social, que no excluye otras identificaciones, pero que supone la necesidad de comprenderla en todas las dimensiones que le otorgan su singularidad y la distinguen de otras identidades posibles, sin olvidar que no es esencial sino que depende

de los contextos interactivos; es decir, por medio de la confrontación con otras identidades ... [en esa confrontación] expresa la lealtad de sus miembros y su capacidad para modelar las conductas, manifestándose como una etnicidad, es decir, como la identidad étnica en acción (2007: 76).

En el capítulo 3 de este libro, Clara Meza Maya analiza las tensiones actuales de la reivindicación identitaria muisca, señala las diferencias entre la condición de “ser muisca” entre las diferentes comunidades que estudia; condición que:

... deriva de sentires personales y de criterios colectivos y de la tradición de permanencia...[así, por ejemplo] la comunidad de Bosa ... se abre a reconocer las condiciones de mestizaje, como una realidad innegable en la conformación de su identidad indígena. Con todo es permanente la conciencia sobre el territorio, no solo de potestad y pertenencia, sino de responsabilidad sobre él. Lo son también el compartir y promover unas dinámicas sociales y culturales, la práctica de unos valores relacionales solidarios en la vida comunitaria y la noción que los ubica como personas y colectivos que se encuentran en transición entre lo rural y lo urbano (Meza Maya, 2015).

El juego de construcción de identidades es siempre un juego inacabado, surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad. Las recreaciones identitarias étnicas entre los jamú de Lagunillas se inserta en relaciones de poder vividas a lo largo de su historia colonial, republicana y actual, mismas que provocaron la pérdida de muchos de sus estructuras culturales originarias, como las lenguas, la religión, las relaciones de parentesco, la vestimenta, etc., y los llevó a olvidar o a solapar sus raíces étnicas, lo cual contrasta con la actual coyuntura sociopolítica que, aunque plagada de imágenes estereotipadas desde el poder político, acerca de cómo es un indio, qué es lo que hace, cómo debe vestirse y, hasta cómo y qué debe hablar, les ha generado la activación de su consciencia étnica, en este caso, en medio de una activa participación política, dentro de las estructuras de poder como la Alcaldía o algunos ministerios, como desde otras posiciones de ciudadanía étnica. Podemos hablar hoy de un proceso de relaboración o reinención de la identidad étnica que

les permite a los indígenas de Lagunillas posicionarse ante sí mismos y ante los otros no indígenas merideños, pero también ante los otros pueblos indígenas del país con los que se han venido relacionando en los distintos actos y actividades políticas y culturales de carácter oficial en los que han participado en los últimos años, muy conscientes del prestigio social y hasta, en muchos casos, del poder político que implica en la actualidad ser indígenas. M. Bartolomé nos puntualiza, con Cardoso de Oliveira (1964; 2007), el carácter procesal de la identidad, la cual:

...cambia con el tiempo y las circunstancias, se manipula instrumentalmente y recurre a distintos signos diacríticos para definirse... también [que las identidades] son las formas ideológicas que asumen las representaciones colectivas de un grupo étnico (Bartolomé, 2008:74).

Por los momentos, podemos establecer dos de los elementos importantes para los pueblos indígenas de Lagunillas en la articulación entre la construcción y el uso de sus identidades étnicas, en los cuales mantienen perfecto y aunado acuerdo:

- 1) Uno es la **participación en la fiesta mestiza en honor a San Isidro** en la que cada vez retoman más espacio y buscan hacer más visible su especificidad identitaria oponiéndola a la de los denominados “mestizos o criollos”, sobre todo a través de la indumentaria con la que, de cierta manera, transforman sus cuerpos y “... envían mensajes sobre los contenidos y valores de la identidad social y étnica de la persona, de roles y de status” (Idoyaga, 2000: 31). En Lagunillas los indios han retomado y reinventado su indumentaria, el uso de pinturas faciales y corporales, collares, tobilleras, plumajería tanto en el cuerpo como en los trajes y sobre todo en los tocados que hombres y mujeres usan en sus cabezas a partir de una supuesta tradición indígena antigua (prehispánica e indohispánica)⁹,

⁹ Ciertamente, señala L. Arispe (2006), los pueblos indígenas actuales comparten una herencia cultural prehispánica, pero, ésta no es en términos absolutos, tanto las lenguas como las indumentarias, sus costumbres sus rituales, sus concepciones de la vida y del mundo difieren mucho de lo prehispánico.

todo de hechura artesanal y de materiales “naturales” o no industriales en su gran mayoría, denotan diferencias intergrupales y, obviamente interétnicas, un uso del cuerpo como receptáculo de la identidad étnica y de conexión y diferenciación con la sociedad mayoritaria que habla de ellos como “disfrazados”, ellos hablan de sí mismos como “revestidos”, vueltos a vestir como indígenas, considerando que el “revestirse”, entre otras prácticas, indica identidad y pertenencia.

- 2) El otro elemento, que ha venido tomado mucha fuerza en los últimos años, es el esfuerzo de **rememoración y la defensa del territorio o reterritorialización**. En la actualidad las comunidades indígenas de Lagunillas reivindican su derecho al uso de sus espacios para cubrir necesidades de educación, salud, recreación y evitar que lo que queda de sus territorios siga siendo vulnerado con la construcción de urbanismos planteados tanto por el sector público oficial como por el privado, considerados necesarios al crecimiento de la ciudad, muchos de los cuales, según testimonios de los propios indígenas, han sido de permisología dudosa.

Aunado a esto, exigen respeto a los numerosos lugares reconocidos y marcados culturalmente como lugares con “Encanto”, es decir, lugares sagrados, ubicados en el territorio, los cuales han sido y son continuamente vulnerados, como cerros, páramos, piedras, aguas, consideradas como lugares impregnados de sacralidad. La Laguna de Urao es sin duda alguna la entidad sagrada de mayor importancia, pues, según el mito, es de allí de donde surge la Cordillera andina merideña (Clarac, 1981;1985;1998) y es ella la madre de los indios, madre jama o mamita Simona. La laguna es la fuente de vida en sus concepciones del mundo, es una laguna “brava” a la vez que buena y dispensadora de la fertilidad y de la salud, por tanto, uno de los más importantes elementos a rescatar como diacrítico de la

identidad (Rojas Trejo, 2015). En conversación sostenida en mayo del año 2012 con Lucidia Gutiérrez, dirigente Quinaroe, reflexiona:

si la laguna se va ¿qué va a ser de la vida?, se acabaría todo, no ve que todos provenimos de allí, decía mi papá, nacimos de ella, hay que preparar el rescate, nosotros los indios le hacemos sus ofrendas en colectivo y en particular, le hacemos sus danzas, le prendemos sus fogatas el día de la noche indígena, la bailamos, se agasaja, nos hacemos presentes, pero ... sentimos que se nos está secando, se está volando, ya mi papá advertía que la Laguna se estaba yendo. Eso antes era grandísima, de ella vivíamos muchos, sacábamos juncos, había peces, tenía muchas aves y ¿cuántos no vivieron de las minas del urao?, todo se acaba, se muere todo. Ahora nos estamos reuniendo, hay que ver como se rescata, nosotros los hijos, los indios, hacela valer, hacela reconocer, retomar su valor en nuestra tierra.

La importancia de la Laguna Simona o de Urao no sólo constituye un elemento cultural fundamental para los habitantes de Lagunillas, sino que también tiene una importancia económica reconocida desde la época prehispánica hasta la actualidad, debido justamente a las riquezas de elementos químicos que contiene en su fondo, entre ellos el sesquicarbonato de sodio, conocido como urao, el cual ha sido producto de prestigio para su gente, explotación e intercambio, a lo largo de la historia de Lagunillas.

En la actualidad los indígenas y no indígenas de Lagunillas continúan una lucha que vienen planteando desde mediados de la década de los 70s, cuando logran que el Poder Ejecutivo Nacional la declare Monumento Natural, a través del Decreto 172 del 18 de Junio de 1979. Hoy los pueblos indígenas se han planteado la posibilidad de que legalmente la Laguna Jama o Simona regrese de manera legal a ser mantenida y cuidada por ellos con el apoyo gubernamental tanto regional como nacional, pues es a ellos a quien pertenece, no basta con la figura de Monumento Natural, ella debe ser erigida como patrimonio cultural de los pueblos y debe ser cuidada, mantenida por sus hijos indígenas:

...ella está en peligro y se está yendo, está desapareciendo... ella no es para todo el mundo, ahora todo el mundo juega, hace bulla, echa sucio a la laguna, se meten, no respetan... la gente ya no cree, no guardan la creencia de los antiguos, ya casi nadie le hace las ofrendas como eran antes, como a ella le gustaban ... ahora es pura fiesta, pura bulla y política, no se cumple como era... por eso los indios tenemos que tenele la autoridad... el cuidao... el brindis, lo mismo al cerro [se refiere al Cerro Mucumbú o cerro comunero] (Ernesto Carrero, 1er. Cacique del pueblo Guazábara, mayo, 2013).

Ya los colaboradores indígenas de F. Rangel en el año 1990, señalaban que todos los planes turísticos que el gobierno de la época planificaba desarrollar en la Laguna de Urao y sus alrededores, iban en detrimento de la comunidad de Lagunillas en particular y del Estado Mérida en general, puesto que, no solamente muchas familias dependían económicamente del trabajo artesanal que realizaban con los juncos y la pajilla de la Laguna, sino que también todo el Estado Mérida dependía de su buena voluntad. Señalaron los descendientes indígenas ser víctimas, tanto ellos como “la gran señora de la Laguna” del irrespeto y el abuso del gobierno estatal:

El Estado Mérida va a sufrir todas las consecuencias de la rebelación de la laguna. Nosotros pagaremos por el daño que otros ocasionen a la laguna, pero ellos también pagarán cuando ésta se rebele en contra de todo el Estado Mérida, porque precisamente donde esta la Catedral tiene un ojo la Laguna¹⁰.

El gobierno no respeta a la laguna y menos a nosotros porque somos indios... Si vamos a hablar que nos dejen quieta la laguna, como nos ven así, no nos atienden, caray! Porque nos tienen a menos, y muchos de esos que son propios de aquí también son orgullosos pero ... cuando la laguna se les moleste.... En estos días que tembló se rebeló la piedra del tambor, porque fue ahí donde se movió el espíritu de esa piedra, porque en esos días mandaron unos a medir y a unos los sacó de ahí la culebra gigante... ahí'ta la laguna que les cobrará todo lo mal que hagan con ella... ¿cómo

¹⁰ Así hablaron Marcelina Gutiérrez y Rosa Mendoza de Gutiérrez a la investigadora F. Rangel (1990: 15).

cree que van en contra de las cosas de los antiguos? Porque por ellos está esa laguna ahí (Ver Rangel, 1990: 15).

En estos testimonios es dado observar las tensiones entre los pueblos indígenas que defienden lugares sagrados del territorio y los foráneos que los vulneran. La denuncia de contaminación de la Laguna Madre ha sido una constatación por años, el agobiante crecimiento urbano, la inconciencia de los distintos usuarios, la mengua cada día más profunda de las aguas subterráneas que la nutren, debido a las continuas deforestaciones realizadas en las cabeceras de las montañas, sobre todo, las ubicadas en el noreste del Municipio; la proliferación de tres especies de algas, denominadas chara, marite y saladillo, que cubren cada vez más el espejo de agua y que, a pesar de las constantes campañas de limpieza que se hacen desde instancias gubernamentales como desde otras instituciones del estado, así como de grupos voluntarios, siguen sin poder controlarse (Zerpa, 2001); la caída de aguas negras a la laguna y lanzamiento de basura de todas las dimensiones, también es un factor importantísimo de contaminación.

Ante esta situación, y por la urgencia que implica el acelerado proceso de secamiento de la Laguna de Urao, desde el mes de agosto de 2014, se han venido realizando, además de actividades de limpieza y mantenimiento, varias Mesas de Trabajo con la participación de la comunidad en general (indígenas y no indígenas), así como de la Alcaldía de Sucre e instituciones como la Comisión de Ambiente de la Asamblea Nacional, Consejo Legislativo del estado Mérida, Alcaldía del Municipio Sucre, Cámara municipal, INPARQUES, Ministerio del Poder Popular para El Ambiente, la universidad de Los Andes, la Universidad Bolivariana de Venezuela, y miembros de Misiones educativas como Ribas y Sucre (León, 2015). Sin embargo, para los pueblos indígenas, la situación amerita acciones políticas más contundentes, pues, consideran que las mesas de trabajo ya tienen mucho tiempo realizándose y los resultados y las decisiones son de poco impacto y mucha lentitud.

Con motivo del Día de la Resistencia Indígena, se realizaron varias actividades tanto oficiales como desde los pueblos indígenas, quienes el día domingo 11 de octubre del presente año, hicieron una Toma de la Laguna con “maraqueo y toque de guarura¹¹”, e impidieron el acceso de turistas al parque que se encuentra en sus orillas. El día 12 de octubre, propio Día de la Resistencia Indígena, conjuntamente con la Alcaldía, hicieron una ofrenda floral al Libertador Simón Bolívar en la Plaza de la ciudad, una caminata a los alrededores de la Laguna, la cual culminó con un emotivo y sentido ritual de ofrendas y rogativas a la Laguna, cumpliendo así un doble objetivo, religioso, por un lado: para que la laguna “no se vaya, no deje solos a los indios” (Fénix Carrero, Cacique del Pueblo Quinanoque) y, político y de reforzamiento sociocultural por el otro, con la intención de hacer visible y concientizar a las instituciones y a la comunidad en general acerca de la urgencia que ha generado el desastre ecológico de agresión a la Laguna Madre de los indios.

Diferentes cerros y piedras sagradas ubicados en el territorio son parte de la sacralidad de la Laguna Madre Jama, pues algunos de ellos son sus parejas: hermano-marido (Clarac de Briceño 1981; 1985)¹² y, constitutivos de su propio cuerpo sagrado en el cual se encuentran sus venas y arterias de agua (Pedrique 1978:36). De igual manera, las numerosas piedras y zanjones que se encuentran esparcidas sobre y bajo el territorio, entre las cuales la denominada Piedra de El Tambor, que, aunque se encuentra fuera de los límites territoriales internos demarcados por las comunidades indígenas de Lagunillas (Rojas 2012; 2014), es considerado como un lugar de gran poder¹³, allí asistían antiguamente los mohanés

¹¹ Caracol preparado para tener la función de una bocina, utilizado por los pueblos indígenas de Lagunillas en todas sus actividades rituales.

¹² Estos hermanos-maridos tienen varios nombres y se encuentran representados en las piedras ubicadas en lo alto de diferentes cerros: La piedra de La Trampa que es Don Simón, la piedra de El Platanal conocida como Don Antonio, la piedra de El Fraile es Don Vicente y la piedra de San Bailón que es San Bailón (Clarac de Briceño 1981:84).

¹³ Incluye La piedra y la laguna El Tambor, más unas pequeñas cuevas.

(sacerdotes y médicos indígenas) a hacer sus ofrendas y consultar a las deidades¹⁴.

El cerro Mucumbú, conocido también como cerro comunero, ubicado en el territorio de los Mucumbú, es otro de los lugares con importante carga de sacralidad y misticismo, pues es considerado depositario de los restos de los ancestros de los diferentes grupos indígenas, pero también como un repositorio de flora y fauna autóctona que debe ser protegida como herencia para los futuros habitantes, el finado cacique de los Mucumbú, señor Ángel Flores, en el marco del taller sobre elaboración de mapas mentales, realizado en el año 2012:

En el Cerro Mucumbú tenemos todavía esas plantas desérticas que son autóctonas, de ahí que tenemos que proteger que no se construyan más casas. El Derecho existente, bueno que existen esos lugares sagrados, eso es colectivo, es de todos. Tenemos como derecho pendiente el Cerro Mucumbú alto, medio, bajo, que se preserve en hábitat natural, el reconocimiento de los yacimientos y eso va para las otras comunidades también, las minas de arcilla, en el caso de nosotros, nosotros tenemos en todo el medio del Cerro una arcilla de siete colores, ese es el reconocimiento que queremos, el reconocimiento de los yacimientos de greda de siete colores y el polvo blanco que es como un yeso que eso está (sic), eso está un poquito más acá de la Santa Cruz. Son muchas cosas por lo que hay que luchar y eso se consigue trabajando en comunidad, en grupo, en equipo...¹⁵.

¹⁴ Varios miembros de las comunidades indígenas y no indígenas de Lagunillas consideran que tanto la piedra como el cerro son lugares sagrados desde tiempos inmemoriales. Existen trabajos científicos referentes al culto a las piedras en Lagunillas como los de Jorge, Armand Et. al. “La piedra El Tambor y su connotación sagrada: Una aproximación holística”, en: *Boletín Antropológico*, Centro de Investigaciones Etnológicas/Museo Arqueológico/Universidad de Los Andes, N° 50, Septiembre-Diciembre, Mérida, 2000. Y, el de Francisca, Rangel y Jacqueline, Clarac. “El culto a las piedras en la Cordillera de Mérida” en: *Boletín Antropológico*, Mérida, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”/ Universidad de Los Andes, N° 15, 1988.

¹⁵ A principios del año 2012 los indígenas de Lagunillas pidieron colaboración al Grupo de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas (GTAI) de la Universidad de Los Andes, al cual pertenezco, para que se les asesorara en realización de la autodemarkación de su territorio, acorde con los artículos 8 y 119 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Fue así como bajo la coordinación de la profesora Linda Bustillos, de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de Los Andes, comenzó un Proyecto de servicio Comunitario que tuvo una duración de cinco meses. El propósito fue elaborar planes de vida y mapas de autodemarkación, conjuntamente con un grupo de estudiantes de las carreras de Ciencias Políticas, Derecho y Diseño Gráfico, otros profesores-investigadores del Grupo de trabajo, profesores invitados de otras instituciones y, claro está, la participación de los miembros de los distintos pueblos.

Breves comentarios finales

El dinámico proceso de reconstrucción social, histórico, político e identitario que viven los indígenas de Lagunillas, pasa no sólo por la necesidad del reconocimiento por parte de la sociedad mayoritaria y del Estado venezolano, sino también por articular la defensa de las identidades con la defensa de su territorio y con él, la de sus lugares sagrados históricamente vulnerados.

Es indudable que la rememoración del territorio confiere continuidad a las discontinuidades de la experiencia individual y social, la memoria permite esa conexión entre el pasado con el presente y el futuro, genera nuevas coherencias y con ello produce nuevos sentidos, nuevas articulaciones, nuevos usos de las identidades étnicas reconocidas.

Este proceso de rescate de la memoria territorial y de la memoria territorial sagrada forma parte activa de un proceso político de reconstrucción de sus identidades étnicas, lo cual, entre otras cosas, implica la recuperación urgente del territorio en un intento por rescatar lo que aún puedan del despojo al que han sido sometidos desde la llegada de los españoles hasta la fecha, claro está que ésta recuperación, en gran parte es simbólica, sin embargo, cumple con la intención de hacer visible y consciente en la memoria pasada y presente de los habitantes de lagunillas, indígenas o no, que el territorio ocupado hoy por la ciudad y sus alrededores, es el mismo que otrora fue territorio de los pueblos indígenas y que los lugares como la laguna Simona, o Laguna de Urao o el cerro Mucumbú, o las piedras sagradas no son cualquier lugar, SON los lugares de la memoria, los lugares de la identidad.

Bibliografía

- Arizpe, L. 2006. "El indio, mito, profecía, prisión", en línea: es.slideshare.net/ivandres975/primera-lectura-indio-mito-profeca-prision-lourdes-arispe
- Arvelo Jiménez, N. 2012. "Fragmentación y reconstitución étnicas", en *Presente y pasado. Revista de Historia*, año 17, nº 34, Julio-diciembre, pp. 41-64, Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela.

- Bartolomé, M.A. 2008 [2006]. Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina, Siglo XXI Editores, México.
- 2006 [1997]. Gente de Costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México, Siglo XXI Editores, México.
- Bastidas, L. 2001. "Tierras indígenas: Legislación y conflictos", en Presente y pasado. Revista de Historia, año 6, vol. 6, n° 11-12, enero-diciembre, pp. 116-139, Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela.
- 2003. "De la invisibilidad del indígena andino a su diversidad cultural", en Boletín Antropológico, año 21, n° 59, septiembre diciembre, pp. 283-312. Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela.
- Bonfil Batalla, G. 1987. México profundo. Una civilización negada, SEP.-CIESAS, México.
- Bustillos, L., Et. al. Informe de elaboración de Plan de Vida, Mérida, CEPESAL-GTAI-Universidad de Los Andes, 2013, inédito.
- Cardoso de Oliveira, R. 1964. *O índio e o mundo dos brancos*, Universidad de Brasilia, Brasil.
- 2007 [1976]. *Etnicidad y Estructura Social*, CIESAS/UAM/Universidad Iberoamericana, México.
- Clarac de Briceño, J. 1981. *Dioses en Exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*, FUNDARTE, Col. Rescate N° 2, Caracas, Venezuela.
- 1985. La persistencia de los dioses (Etnografía cronológica de la Cordillera de Los Andes, Venezuela), CDCHT./Consejo de Publicaciones/Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- 1998. "Les lagunes de Cordillère de Mérida (Venezuela)", en L'homme et la lagune. De l'espace naturel á l'espace urbanisé, pp. 15-26, Travaux de la Société d'Écologie Humaine, Éditions de Bergier, Marseille, France.
- Clarac de Briceño, J. y A. Ramírez. 1984. "Los disfraces de San Isidro (Ensayo de análisis antropológico de un discurso)", en Boletín Antropológico, n° 6, abril- septiembre, pp. 37-50, Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela.
- Clarac de Briceño, J. y F., Rangel de Cáceres. 1987. "Censo de Población Indígena del Municipio Autónomo Lagunillas, Mérida 1987 (Primer Informe)", en : Boletín Antropológico, No. 12, enero-junio, Centro de Investigaciones Museo Arqueológico-Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela.
- Idoyaga Molina, A. 2000. "Cuerpo e identidad étnica y social. Un análisis de las representaciones Pilagá", en Boletín Antropológico, n° 49, mayo-agosto, pp. 29-51, Centro de Investigaciones Etnológicas/Museo Arqueológico/Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela.
- Jacquelin, I. 2010. "La particular integración a la modernidad de la comunidad indígena Timote", en Boletín Antropológico, año 28, n° 80, septiembre-diciembre, pp. 7-28, Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela.
- Lares, J. I. 1952. Etnografía del Estado Mérida, Publicaciones de la Dirección de Cultura de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

- León, N. 2015. Informe de investigación de tesis de Maestría en Historia, Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela.
- Meza Maya, C.V. 2015. "Tensiones en la reivindicación de una identidad indígena muisca, en las lógicas de la sociedad contemporánea", ponencia presentada en el 55 Congreso de Americanistas, Simposio N° 68 "Entre el cambio y la continuidad: Pueblos originarios de nuestra América Latina del siglo XXI", El Salvador, San Salvador 12 al 17 de Julio.
- Pedrique, L. de. 1978. *Magia y medicina en Lagunillas*, Grafindustrial, Maracay, Estado Aragua, Venezuela.
- Rangel, F. 1991. "La laguna de urao, Lagunillas, Mérida: Un mito vivo", en *Boletín Antropológico*, N° 22, Mayo-Agosto, pp. 7-17, Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes Mérida-Venezuela.
- Rojas, B. 2012. "Fiesta y revitalización étnica en Lagunillas, Estado Mérida, Venezuela", en *Presente y Pasado. Revista de Historia*, año 17, N° 34, Julio-diciembre, pp. 89-114, Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela.
- Rojas Trejo, B. 2014. "Fiesta y participación indígena en Lagunillas, Estado Mérida, Venezuela", en I. S., Pincemin Deliberos y J. Magaña Ochoa (eds.), *Rituales y fiestas en Chiapas*, Cuerpo Académico de Estudios Mesoamericanos, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 221-244, Tuxtla Gutiérrez, México.
- s/f. "Revitalización de la memoria territorial sagrada en Lagunillas, Mérida, Venezuela", Aceptado para publicación en *Presente y Pasado. Revista de Historia*, Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela. En preparación.
- Zerpa, J. A. 2001. "El Monumento Natural Laguna de Urao: Entre lo histórico y lo turístico", en *Presente y Pasado. Revista de Historia*, año 6, vol. 6, n° 11, enero-diciembre, pp. 173-182, Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela.

III. Tensiones en la reivindicación de una identidad indígena muisca, en las lógicas de la sociedad contemporánea

III. Tensions in the demand for a Muisca Indigenous identity, into the logics of contemporary society

Clara Victoria Meza Maya¹⁶

Resumen

A la llegada de los españoles a la Sabana de Bogotá, en 1538, una población estimada en 500.000 individuos habitaba la región. Se trataba de los muisca, el más importante pueblo indígena de la actual Colombia, tanto por su número como por su organización jerárquica y social. Tras cientos de años de asimilación y aculturación, hoy sus descendientes se empeñan en ser reconocidos como los muisca contemporáneos. Más que una reivindicación, se atiende a una reinención de ser indígena; ser indígena muisca, en un territorio y para una población actualmente subsumida por las lógicas y de una entidad tan fuerte como es la Bogotá-región.

Palabras clave: Bogotá, ciudadanía, etnia, identidad, indígena, Muisca, marginalidad, pertenencia, raza.

Abstract

When the Spanish arrived to the Savannah of Bogota in 1538, a group of around 500,000 people inhabited the region. The most important tribe of the current Colombia was the Muisca, because of their great number of inhabitants and their hierarchical social organization. After hundreds of years of assimilation and acculturation, today their descendants are determined to be recognized as contemporaries Muisca. More than a claim, this community is asking for a reinvention of being indigenous in a territory subsumed into the logics of a strong organization as the *Bogota City-Region*.

¹⁶ Magister en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos y especialista en Comunicación – Educación, Universidad Central (Col.); Comunicadora social – periodista, Universidad de la Sabana (Col.). Docente – Investigadora de la Facultad de Comunicación Social, Universidad Santo Tomás (Col.). Dirección de correo: Calle 13 No. 6-05 interior 3A – Chía, Cundinamarca, Colombia. Temas de especialización: Colonialidad, decolonialidad, colonialismo, racismo, ciudadanía. Teléfono (57-1) 316-5854517 claravictoriamaya@yahoo.es / clarameza@usantotomas.edu.co

Keywords: Bogotá, citizenship, ethnicity, identity, indigenous, Muisca, marginalization, belonging race.

De la identidad nacional unitaria a la promulgación de las diferencias

Conceptos como ciudadanía, identidad, pertenencia, raza, etnia o nación, como otros ligados a la Modernidad, se encuentran en constante cambio. Son, extendiendo las palabras de Martín Hopenhayn (2000) cuando se refiere a las nuevas formas de entender y ejercer la ciudadanía, *conceptos y prácticas en mutación*.

Estos conceptos albergan los contenidos históricos, nuevos tiempos y nuevos escenarios que obligan a que la ciudadanía, la identidad, la pertenencia, la raza, la etnia y la nación sean pensadas e inscritas en otros espacios y bajo otras políticas estatales. En estos temas, retomando a Hopenhayn (2000), la diferencia hace la diferencia.

En Colombia, como en los demás países latinoamericanos que se emanciparon de la Corona española durante el siglo XIX, el concepto de nación se instauró bajo el precepto de la unidad. Como lo señala Benedict Anderson (2003) en sus *Comunidades Imaginadas*, tras las luchas de independencia, la construcción de la nación se estableció bajo los parámetros impuestos por las élites criollas, descendientes privilegiadas de los colonizadores, en pos de la construcción de una "identidad nacional" que convocaba a la proclama de un solo territorio, una única lengua, una misma religión, una concepción del mundo unitaria, una ciudadanía adjudicada a un solo sexo, unos valores estandarizados y una sola raza. Toda manifestación de diversidad fue anulada y la disidencia ilegítimada.

Al margen de esas élites criollas, instauradas como figuras de poder político, social y cultural, y modelo de nación, subsistieron en condición de subalternidad negros, indios y mestizos que se vieron obligados a la asimilación de los patrones culturales hegemónicos, en la búsqueda de un precario reconocimiento de su discutida

condición de ciudadanos. Una práctica denominada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano “colonialidad del poder”, que:

...se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social (2007, págs. 93-94).

Uno de los principales recursos mediante los cuales dichos subalternos procuraron su incorporación y aceptación a estos esquemas de identidad nacional y pertenencia fue la incorporación cotidiana de unos modos de *ser blancos*, heredados de la Colonia. Siguiendo a Santiago Castro-Gómez:

Ser “blancos” no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, lo que resulta más importante para esta investigación, por formas de producir y transmitir conocimientos. La ostentación de aquellas insignias culturales de distinción asociadas con el imaginario de blanca, era un signo de status social; una forma de adquisición, acumulación y transmisión de capital simbólico. (2005, pág. 64)

Para el atardecer del siglo XX, los discursos que narraban la nación se modificaron, como se han transformado los conceptos de ciudadanía, identidad, raza o pertenencia. La nación colombiana se declara desde entonces como democrática y participativa y, además, como pluralista, lo que indica el cobijo a la diversidad de ideas políticas, culturales o religiosas, y también el reconocimiento de su múltiple constitución racial y étnica. Este pluralismo acoge, al menos en la Ley, un gran componente de la población colombiana: indios, mestizos, negros, zambos, mulatos y raizales.

Este cambio de paradigma sobre los modelos de una nación y una identidad unitarias no se limita a la constitución y las leyes; en la práctica, se da una reconfiguración de unas identidades que por tiempos han sido invisibilizadas y

estigmatizadas. Reconfiguración que deriva en la proclama de nuevas formas de entenderse como autóctonos y diferentes frente a la gran sociedad blanca/mestiza: individuos y colectividades que se reconocen como negros, raizales, gitanos o indígenas y se afirman y se declaran pertenecientes a una etnia.

Para algunos, esto demanda la reelaboración de unos nuevos parámetros sobre lo que significa ser indígena. Esta re-indigenización propende, por un lado, la validación de costumbres, saberes, lengua, valores sociales e historias ancestrales; el reclamo por la reivindicación de una otredad que revierta los estigmas (pasados y presentes) sobre la condición de un “otro” esencializado por su condición de raza/etnia; la búsqueda, en muchos casos, de una suerte de salvamento y reconstrucción de conocimientos y de elementos identitarios atávicos, en diversas comunidades indígenas donde los procesos de silenciamiento, asimilación y aculturación han sido más fuertes y avasallantes, y –lo que reviste un carácter prelativo y urgente– la protección mediante políticas públicas de discriminación afirmativa y el rescate de territorios ancestrales, sobre los cuales se ha perdido la propiedad colectiva en la figura de los resguardos o, cuanto menos, el ejercicio pleno de su manejo autónomo.

Dicha re-indigenización o re-etnicidad ha implicado el surgimiento y la consolidación de agrupaciones, movimientos y organizaciones que se convierten en abanderados de la reclamación de derechos colectivos para las comunidades y para parcialidades indígenas:

Grupos o conjuntos de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que no puedan acreditarlos legalmente, o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes (Ministerio del Interior de Colombia, 2013, pág. 1).

En consecuencia, las leyes, los decretos, las sentencias y las normas encaminadas, especialmente, a la protección de los derechos fundamentales de las comunidades étnicas; la promulgación de medidas de discriminación positiva; el amparo de la salud, la educación y la cultura de los pueblos y la regulación jurídica de los resguardos y cabildos indígenas es profuso y diverso respecto a los organismos rectores que lo establecen.

Este necesario tutelaje de las minorías étnicas tomó ímpetu en 1991, con la promulgación de la Constitución Política (República de Colombia), vigente en la actualidad, que, en el artículo 7, estipula: “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”; en el artículo 8: “Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación” y en el artículo 10: “El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios”.

Esta diversidad étnica hace referencia a:

...poblaciones cuyas condiciones, organización y prácticas socioculturales, políticas y económicas las distinguen de aquellos que conforman la sociedad hegemónica y tienen por ello un reconocimiento jurídico por parte del Estado. Sus particularidades culturales están dadas en sus cosmovisiones, costumbres y tradiciones que generan formas de identificación y de sentido de pertenencia interna y de diferenciación social. (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE, 2005)

Esta diversidad la conforman las comunidades indígenas – un total de 87 pueblos y un autorreconocimiento, en cifras nacionales, del 3.3 por ciento–, la población negra, afrocolombiana o afrodescendiente, los raizales del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, y la población Rom o gitana – un 10,4 por ciento en total –.

Uno de esos 87 pueblos indígenas reconocidos como comunidad étnica es el pueblo muisca que, al arribo del conquistador español Don Gonzalo Jiménez de

Quezada, contaba con una población estimada más de 1.200.000 habitantes, 500.000 de los cuales habitaban en la Sabana de Bogotá.

De las comunidades indígenas en Bogotá

Pese a la ya mencionada proliferación de normas que se proponen la protección de las minorías étnicas y, de especial interés para el presente artículo, de las comunidades indígenas, otra es la realidad con la que conviven sus integrantes.

Lo cierto es que, por razones que mencionaré en este mismo apartado, la presencia indígena en ámbitos urbanos es un fenómeno creciente.

El movimiento de los indígenas hacia las ciudades se ha dado en un contexto social en el cual difícilmente se han insertado en la lógica de la urbanidad de la ciudad, con todas las dinámicas culturales que implica, no ofrece nuevos marcos para el desarrollo de la identidad y de la vida social indígena presentándose de alguna u otra forma la mezcla cultural, obligando a estas personas a realizar actividades que no son propias de su etnia (Pérez Trujillo, Pérez Ramírez, & Monroy Beltrán, 2011, pág. 14).

En Bogotá, hacen presencia alrededor de 50 etnias indígenas diferentes. De estas, un total de 14 comunidades cuentan con una entidad administrativa propia, es decir, están constituidos y reconocidos legítimamente como cabildos urbanos, y de estos, únicamente 5 tienen reconocimiento legal por la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior de Colombia.

Esto, dicho más claramente, indica que solo el diez por ciento de las comunidades indígenas que tienen estancia permanente en Bogotá cuentan con un respaldo jurídico por la Nación.

El cabildo indígena es definido por el Ministerio del Interior como:

...una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las

leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad. (2013, pág. 1)

Del reconocimiento ministerial como cabildo urbano deriva una serie de beneficios jurídicos y administrativos, tanto para la cohesión interna de la comunidad, la protección de la propia cultura y el fortalecimiento del tejido social, como para la adhesión grupal en la búsqueda de mecanismos que protejan sus derechos, el diligenciamiento de relaciones contractuales con varios entes administrativos y la inserción en políticas y programas que beneficien a las minorías étnicas, sean estos locales, nacionales o internacionales, tanto de carácter público como privado. Tienen este registro legal los cabildos indígenas músicas de Suba y de Bosa, y los cabildos Inga, Ambiká - Pijao y Kichwa. Sin embargo, paralelamente y trascendiendo esa categoría reglamentaria, la Administración de Bogotá, en el marco de los programas para la movilización y el fortalecimiento de los cabildos indígenas presentes en la ciudad, ha hecho un apropiación de las políticas estatales para la protección de la diversidad étnica, tutela el derecho al ejercicio de su Ley de Origen y reconoce la autoridad legítima y ancestral de los pueblos Uitoto, Yanacona, Pastos, Misak Misak, Naza, Eperara, Tubu, Pasto y Kamzá (Alcaldía Mayor de Bogotá, D.C., 2011, p. 20).

Resulta importante anotar que no existen datos actualizados acerca del número de indígenas que habitan actualmente en Bogotá. La última cifra oficial se corresponde a 2005, último censo general de población realizado en Colombia. Para entonces, el dato fue de 15.032 indígenas residentes en la capital colombiana. Sin embargo, la cifra es incierta, puesto que ni entonces ni ahora se registra el dato preciso de desplazados que, según las entidades que puedan consultarse, oscila entre 7 mil y 8 mil personas. En una población reconocida para entonces de 6.778.691 habitantes de Bogotá, el porcentaje de población indígena fue del 0.22 por ciento (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE, 2005).

La situación de esta población que podríamos estimar, entonces, superior a 23 mil personas, tiene un carácter diferencial según su pertenencia histórica con Bogotá, el reconocimiento o no como cabildo, los motivos de la movilización desde sus territorios ancestrales y su autorreconocimiento como pertenecientes a una determinada etnia.

Al ser el pueblo muisca el habitante originario de la gran meseta de Boyacá y Cundinamarca a la llegada de los conquistadores españoles, aún hoy sus descendientes siguen siendo los más representativos numéricamente en esta zona como comunidad indígena. Son también, contradictoriamente, los más invisibilizados. Más adelante, retomaré lo concerniente a la constitución del pueblo muisca y haré precisión sobre su territorio y su condición sobre el reconocimiento étnico.

Respecto a las comunidades que tienen origen en otros sitios de Colombia, de acuerdo con estudios adelantados por la Alcaldía Mayor de Bogotá (2011, p. 8), las causas más importantes para la migración de pueblos indígenas hacia Bogotá, son:

- El desplazamiento por la violencia de los años 40 a 50 y más recientemente el conflicto armado que se vive en el país.
- Las migraciones producto de los megaproyectos (represas, tala indiscriminada de bosques, monocultivos, explotación de hidrocarburos, explotación minera, etc.) en los territorios ancestrales.
- La búsqueda de mejores condiciones de trabajo en la ciudad de Bogotá debido a la carencia de oportunidades en sus territorios, llevándolos a desarrollar actividades como empleadas del servicio doméstico, vigilantes, venta informal, cultivos de flores, entre otros. También se encuentran indígenas profesionales, funcionarios, congresistas y activistas del movimiento indígena.
- El desplazamiento por causa de los fenómenos naturales, avalanchas, terremotos, inundaciones que afectan la pervivencia de los pueblos indígenas en sus territorios.

- La expansión del régimen hacendatario que motivó desde los primeros años de la década de los 40 del siglo pasado la migración a Colombia.
- La migración de los jóvenes indígenas hacia las ciudades desde la década de los años 80, con el fin de adelantar estudios universitarios luego de la firma del convenio Acuerdo 22 de 1986 entre la ONIC¹⁷ y la Universidad Nacional.

Si bien algunos de ellos tienen formación académica media, ya sea por acogimiento a las políticas de discriminación positiva del Distrito Capital, por esfuerzos particulares o por formación en sus propios lugares de origen, y unos cuantos menos han accedido a la formación universitaria –en uso de los ya mencionados convenios entre la ONIC y la Universidad Nacional de Colombia– lo cierto es que la población indígena residente en Bogotá tiene como común denominador un insuficiente e, incluso, nulo proceso de escolarización. De este modo, entre los escasos profesionales y algunos casos excepcionales en que representantes de etnias indígenas han sido electos como ediles, concejales del Distrito, personeros o senadores de la República, la realidad predominante es que tanto hombres como mujeres se ubican laboralmente en prácticas y oficios no calificados, tales como servicios generales, albañilería y servicio doméstico.

Ahora bien, algunos sectores vienen forjando una tradición en la producción y venta de productos artesanales, textiles y piezas decorativas de uso autóctono como manillas y collares, que se comercializan en las calles de la ciudad, así como al ejercicio de la medicina ancestral y la venta de plantas medicinales e instrumentos musicales, ofrecidos al comercio en locales sectorizados en algunas localidades de la ciudad, donde las comunidades hacen presencia. Estas prácticas económicas, de manera extendida, se realizan de modo independiente o al destajo, y no cobijan

¹⁷ Se refiere a la Organización Nacional Indígena de Colombia, un proyecto político indígena de carácter nacional, que surgió en 1982 como resultado de un consenso de las comunidades reunidas en el Primer Congreso Indígena Nacional.

a quienes las ejecutan con beneficios de seguridad social. Como fenómeno emergente, durante las últimas décadas, un visible número de migrantes indígenas, desplazados a causa de las múltiples violencias internas, recurre para su sustento a la mendicidad.

Los muisca en Bogotá y la Sabana: extranjeros en sus tierras

Con el nombre castellano de “muisca” se designaron, homogeneizaron y agruparon a los pueblos que, organizados en cuatro confederaciones o reinos, habitaban los extensos territorios que hoy conforman los Departamentos de Cundinamarca y Boyacá, en la Cordillera Oriental de los Andes. Al frente de cada uno de estos reinos estaban sus “señores” (*zipa* o *zaque*, según la confederación gobernada), en constantes disputas militares por el dominio y la expansión territorial.

Pertenecientes a la gran familia lingüística chibcha, de la cual hacen parte 24 pueblos que se proyectan desde este altiplano cundiboyacence hasta Nicaragua y Venezuela, los muisca fueron considerados el más importante conglomerado indígena en lo que sería el Nuevo Reino de Granada.

Tras las gestas del adelantado Don Gonzalo Jiménez de Quezada, estos territorios se instauraron como los más importantes para la administración política y social, durante la Conquista y la Colonia. Allí se fundó la ciudad de Santa Fe, el 6 de agosto de 1538, en los dominios del zipa o “gran señor” de Bacatá. Hoy, estos dominios son la ciudad de Bogotá, Distrito Capital de Colombia. En ella, habitan descendientes de estos muisca, que querellan ante el Estado, la Administración Distrital, las academias, los indigenólogos, los folclorólogos, los estudiosos de distintas disciplinas, los legisladores y la población por la vindicación de una condición ancestral, la restitución de unas prerrogativas, y el derecho a reclamar para sí la potestad de ser reconocidos y de autoproclamarse como los muisca contemporáneos.

En Cundinamarca, el mayor número de descendientes se concentra Bogotá (localidades de Suba, Bosa y Engativá) y en los municipios vecinos de Cota, Chía, Tenjo, Tocancipá, Gachancipá y Ubaté. Derivado de los procesos de explotación, servilismo, desterritorialización, urbanización y asimilación, gran parte de esta colectividad subsiste en la población campesina, obrera y mestiza. Algunos de ellos se declaran muisca, otros reconocen su ascendencia sin que ella los vincule en procesos de reclamación identitaria ancestral.

Un recuento histórico de la explotación y el – casi – aniquilamiento de los muisca

Por las condiciones de densidad poblacional, la poca resistencia indígena a las huestes conquistadoras y sus propias costumbres prehispánicas ante sus gobernantes, los muisca se adaptaron rápidamente a las instituciones coloniales de explotación conocidas como encomienda, mita y resguardos.

Recordemos que una vez iniciada la Conquista de las Indias Occidentales, la Corona Española enfrentó un problema jurídico por las normas de justicia con que debían tratarse sus naturales. En consecuencia, se establecieron las Leyes de Burgos, *Ordenanzas reales para un buen regimiento y tratamiento de los yndios*, dictadas el 27 de enero de 1512. En ella se establecieron los justos derechos de la Corona sobre los títulos de dominio del territorio, y la condición del indio como hombre libre. Se estipulaba allí que aquel *hombre libre* podría ser obligado a trabajar *siempre que tal trabajo fuera tolerable* y que en compensación este recibiera un salario justo, que podía ser pagado en especie o en dinero.

Los extensos y ricamente dotados territorios de los muisca fueron altamentepreciados para el ejercicio de estas prácticas económicas. Su surgimiento está reseñado por el investigador histórico Juan Friede, citado por Luis Vidales (1978), quien señala cómo “ya en 1539 hay noticia de que Gonzalo Jiménez de Quesada, destacado como conquistador del país, otorga al capitán Pedro de Puelles (en el mes de mayo) el cacicazgo de Chía, *mientras Su Majestad provea*”.

Sobre el establecimiento de las primeras encomiendas en los territorios de muiscas, relata Fray Pedro de Aguado, en el siglo XVI:

Hechas las casas y ranchería, el general se mudó a ellas y allí fundó su pueblo, al cual llamó la ciudad de Santafé, así por ser, como he dicho, él natural del Reino de Granada, como por estar esta ciudad fundada y asentada a los remates de una ancha y larga vega muy llana y semejante a la en que está fundada la ciudad de Santafé, en la de Granada; e hizo sus alcaldes y regidores, para la administración de las cosas tocantes a la república, y repartió solares e hizo y nombró otros oficiales, que en semejantes nuevas fundaciones de pueblos se suelen hacer, y juntamente con esto repartió los naturales de la provincia de Bogotá a los vecinos y personas que con él estaban que tenían más méritos y calidades en sus personas, dando a cada un cacique y capitán con sus sujetos en depósito y encomienda, para que le diesen el sustento necesario, acerca de lo cual hay poco que tratar aquí... (Recopilación histórica de la conquista de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada)

En estas tierras del señor de Bacatá, la encomienda se instituyó como una de las primeras figuras económicas durante la Conquista y se perpetuó hasta muy avanzada la Colonia. El encomendero sería un empresario, con mano de obra abundante y barata. De este modo, los muiscas estuvieron supeditados por siglos a la concupiscencia de conquistadores y colonizadores que encontraban regocijo en la suma de los servicios personales y el trabajo remunerado.

Con el establecimiento de la encomienda, desde los albores de la Colonia, comenzaron a tomar forma los modelos económicos con los que se definirían la posesión y el manejo de las tierras, la definición de las fuerzas de trabajo de cada grupo humano y el carácter marginal de las relaciones sociales y étnicas entre nativos, españoles y criollos, que serían concebidas como “naturales” y se perpetuarían en el transcurso del tiempo.

Los principios de posesión territorial se caracterizaron por una permanente ambigüedad, sustentada, entre múltiples razones, por la carencia de documentos legales sobre la adjudicación de la encomienda, la indefinición de las cédulas

reales acerca de las tierras. Este es un factor clave que determina hoy la condición muisca generalizada de ser “indios sin tierra”.

Por otro lado, *la mita o concierto* se vincula a la economía de servidumbre. Fue un sistema de trabajo mediante el cual los muiscas –hombres y mujeres en edades entre los 18 y los 50 años– fueron forzados a prestar sus servicios fuera de los lugares de la encomienda o el resguardo, a beneficio de los españoles. Para muchos, la mita fue la forma más perversa de sometimiento a la población indígena. Consistía en “turnos” que los indígenas debían prestar en diferentes frentes, durante períodos específicos, que variaban según el tipo de mita prestado. Quien prestaba el servicio recibía el nombre de “mitayo”. Alcanzó su mayor difusión en el siglo XVII.

Se trataba de un trabajo remunerado que, además de satisfacer la mano de obra requerida por los colonos españoles, debía permitir al indígena su manutención en el lugar asignado y el ajuste de los montos exigidos a su comunidad como tributo a la Corona española. Sin embargo, los montos pagados eran tan escasos y el diseño del esquema tan siniestro, que con frecuencia el mitayo debía pedir anticipo de sus pagos para atender su sostenimiento. Así, los muiscas se vieron frecuentemente sometidos a un interminable ciclo de endeudamiento y, por tanto, de permanencia en el sitio de trabajo, aun después de haber concluido con el tiempo de rigor estipulado. El mitayo pasaba entonces a ser un trabajador asalariado “voluntario” (en algunos lugares conocidos como mingas); sistema que traía dos consecuencias nefastas: el desarraigo de los muiscas de la comunidad y, con frecuencia, su muerte prematura.

Finalizando el siglo XVI, se desató una crisis económica en la Colonia, originada por la alarmante disminución de la población indígena, ocasionada por prácticas como la esclavitud, la encomienda, la mita, la servidumbre, los traslados y los asesinatos y, desde otra orilla, el mestizaje. Este hecho representó una preocupante reducción de una población que constituía la principal mano de obra para la producción en los campos, la extracción en las minas, las producciones

artesanales y la servidumbre y, además, la responsable de una importante carga tributaria. Este fenómeno alcanzaría su punto más crítico hacia mediados del siglo XVII.

Entre las medidas protectoras de la población nativa tomadas por la Corona a raíz de las alertas y los llamados en el Nuevo Mundo (entre en los cuales los más conocidos son las de fray Bartolomé de las Casas; el obispo de Popayán, Juan del Valle, y la Escuela de Salamanca) encontramos la importación de esclavos africanos y la creación de los resguardos. La primera atendía la dotación de mano de obra; la segunda, la protección de las comunidades indígenas sobrevivientes.

Los resguardos son instituciones legales de carácter socioeconómico, de origen Colonial. En principio, fueron territorios asignados para su usufructo a grupos indígenas como lugares para su asentamiento. Por entonces, la propiedad de la tierra era de la Corona. En la actualidad, los resguardos están constituidos por una comunidad indígena que posee títulos de propiedad sobre un territorio, entendiendo esta propiedad como comunitaria. En consecuencia, estos territorios son indivisibles e inajenables. Tienen una organización interna que se ajusta a las prácticas culturales de cada comunidad. La autoridad es ejercida por los cabildos.

Los resguardos indígenas muisca

Igual que ha sucedido con otros pueblos indígenas, las tierras de los resguardos muisca han ido disminuyendo. Uno de los factores que influyó en ello es la norma, pues la Ley 55, promulgada a finales del siglo XIX, precipitó ventas y remates, al declarar la vacancia sobre los resguardos indígenas. Dicha norma dio origen a la venta en subasta de lo que las Administraciones Locales consideraba “ejidos”. Otras fuerzas promotoras de la pérdida de territorio ancestral de las comunidades muisca han sido la anexión de los municipios al Distrito Capital (casos Suba, Bosa y Engativá), la urbanización con proyectos sociales de vivienda y las invasiones (tomas de terreno y establecimiento de precarias viviendas) que fuerzan posteriores medidas de legalización para el surtimiento de servicios básicos.

En algunos casos, las comunidades han logrado el reconocimiento legal del Ministerio del Interior, de la condición de resguardo para los territorios, como en Chía y Cota. La tierra, propiedad de la comunidad, solo puede ser repartida por el cabildo a los comuneros y sus descendientes.

Ser muisca hoy

La división de los repartos indígenas muisca no significó únicamente la pérdida de sus tierras; también la desarticulación de las comunidades y el acatamiento de una forma de vida campesina que, ya entrado el siglo XX, ante las transformaciones sociales, las exigencias económicas y la extensión de los centros urbanos, será también de obreros y asalariados. El resultado derivado es la pérdida de la cultura ancestral. Estos procesos de desintegración de la propia cultura y la asimilación de la cultura “occidental” significaron el replanteamiento de gran parte de las prácticas, desde las cotidianas formas de vida hasta las concepciones del mundo y de los valores.

Esos replanteamientos de la identidad se han hecho fuertes hoy, con el resurgimiento de unas identidades indígenas que buscan construirse sobre sus realidades actuales, vinculadas con los distintos rangos identitarios que han sobrevivido y que hoy resurgen en los muisca del siglo XXI, que se declaran en proceso de reconstrucción identitaria y étnica, y reclaman el derecho a ser reconocidos como los muisca actuales, hombres y mujeres cuyas dinámicas de vida ocurren entre la ciudad o en sus inmediaciones y que se oponen a enmarcarse en estereotipos exógenos de lo que configura “la indianidad”, siempre exótica y siempre marginal.

Bajo la lectura de identidades que se presumen homogéneas como ser indígena, determinadas por unos presuntos rasgos inherentes a esta condición de ser, dadas por el Estado o por la academia o por las ciencias sociales, ¿qué significa hoy ser indígena, ser comunero, ser campesino, ser mestizo...?, ¿ser muisca? En todo

caso, la (re)configuración de dichas identidades obedece a las directrices de los grupos dominantes que establecen las categorías y las pertenencias.

Hagamos una aproximación a la categoría “indígena” y, más específicamente, “indígena muisca”. En el ámbito individual, la calidad de indígena muisca se sustenta legalmente mediante un certificado expedido por el resguardo y la inclusión en el censo. En el ámbito colectivo, juega un papel preponderante la validación y el reconocimiento del carácter indígena por las otras comunidades del Cabildo Mayor del Pueblo Muisca: los resguardos de Cota, Chía y Sesquilé (en municipalidades contiguas a Bogotá) y los de Suba y Bosa, incluidos territorialmente en Bogotá.

La constitución de este Cabildo Mayor del Pueblo Muisca en 1999, permitió establecer una comunidad política basada en elementos culturales compartidos entre los miembros de los cabildos del altiplano cundiboyacence. Esto tiene como finalidad unificar el discurso en función del reconocimiento y compartir saberes y tradiciones que de una u otra forma fortalezcan a todas las comunidades.

Grosso modo, pues difiere en algunos aspectos de un cabildo a otro, la condición de “ser muisca” deriva de sentires personales y de criterios colectivos y de la tradición de permanencia. Así, en los casos de Chía y Cota, con circunstancias históricas particulares de tenencia de territorio como bien común, la condición de “comunero” ha sido una constante. En Suba, la pertenencia a familias tradicionales “raízales” (presencia ancestral sobre el territorio), la ascendencia amerindia comprobada, y el registro de apellidos tradicionales, también lo son. Por su parte, la colectividad de Bosa se abre a reconocer las condiciones de mestizaje, como una realidad innegable en la conformación de su identidad indígena. Con todo, es permanente la conciencia sobre el territorio, no solo de potestad y pertenencia, sino de responsabilidad sobre él. Lo son también el compartir y promover unas dinámicas sociales y culturales, la práctica de unos valores relacionales solidarios en la vida comunitaria y la noción que los ubica como personas y colectivos que se encuentran en transición entre lo rural y lo urbano.

Pero, traspasando la propia enunciación –como personas y como colectivos– en la práctica, hay una negociación externa constante en lo que significa ser indígena. En muchos casos, tal constitución obedece a discursos de dominación en los que se establece la obligatoriedad de una construcción única del indígena y de la indigenidad, cimentada en nociones del pasado, según conceptos claramente coloniales. Otras veces, el reconocimiento de una identidad polifacética y siempre conflictiva implica un reconocimiento hacia el interior (de la persona y del colectivo) y hacia el exterior.

No podemos perder de vista que muchos de los resguardos indígenas desaparecieron por la presión ejercida por hacendados y terratenientes que repercutieron en la decisión de deshacer la propiedad colectiva, fragmentar e individualizar la propiedad de la tierra y su posterior venta. Tomemos los casos de las comunidades de Chía y Cota, donde –tras la disolución del resguardo– se mantuvo la propiedad colectiva sobre el territorio. Sin embargo, se pierde por un tiempo prolongado el carácter de derecho del resguardo. Esto creó una situación aún mayor de dilución de esos talentos “típicamente muiscas” que de todas maneras ya estaban ausentes por acción directa de doctrineros, encomenderos, y colonizadores. La pérdida de categorías indígenas que se hallan, sin embargo, latentes en lo mestizo y lo campesino. Un gran sobreviviente fue la conservación de la práctica del Cabildo.

El mestizaje ha sido en muchos casos la manera de supervivencia del indígena; pero también existe una población que reconoce sus identidades desde perspectivas diferentes, en las cuales *ser descendiente* es diferente a *ser indio*. Sin duda, esto responde en gran medida a la imposición de una forma de vida sobre otra que obliga a las minorías o a los más débiles a transmutar sus propios estilos de vida, sus valores, sus identidades, sus prácticas y su visión del mundo.

Estas y otras circunstancias que más recientemente tienen énfasis en los aspectos social y económico han llevado la transformación de los pueblos indígenas que se asimilan a las sociedades hegemónicas.

En estas comunidades, como en otras poblaciones de características similares, se mezclan con frecuencia las identidades indígenas y campesinas e indígenas y obreras. Y como situación particular, la relación entre raizal, comunero e indígena. Veamos un caso. María Leonor nació en la comunidad indígena de Chía. Según cuenta, todos sus ascendientes nacieron y crecieron allí y de ellos dice que fueron “puros campesinos, puros del Resguardo”. En 1947, su familia fue desplazada por la violencia entre conservadores y liberales. Creció en Bogotá, pero sigue refiriéndose y autodefiniéndose como “comunera”, lo que define con unas referencias de carácter campesino. María Leonor no refiere, aplicándolos sobre sí o su familia, el carácter de ser indígena. Por el contrario, su hijo, nacido y criado en Bogotá, restituye para sí su condición de “indio”, sustentado en el reconocimiento que hace de su historia materna y de la suya propia.

De nuevo, se registran aquí algunos parámetros con los que pueda establecerse una valoración sobre el ser indígena muisca, el ser comunero, el ser campesino o la pertenencia a cualquier otra categoría establecida y la condición del mestizaje. Surgen, además, otras contradicciones en el seno mismo de la colectividad. La señora Adelina dice ser indígena por herencia de su mamá. Sin embargo, reivindica su carácter desde una categoría diferente:

Yo soy chibcha. Chibcha de acá. Que los que vienen ahora dicen que acá que somos... ¿qué?, ¿cómo fue que dijeron el otro día? Muiscas; pero yo creo que nosotros no somos muiscas, nosotros somos es chibchas. Tenemos más raza chibcha, porque aquí estuvieron fueron los chibchas.

Y esta lectura de identidad supera el simple referente histórico y obliga a la reflexión sobre la misma exigencia foránea de la conformación y proclamación de una identidad que no solo debe ser sentida y reconocida de modo individual, sino obedecer a unos componentes políticos que, por supuesto, redundan en los argumentos para las demandas cimentadas en una colectividad étnica.

Entran en debate los rasgos distintivos que habrán de caracterizar esas emergentes situaciones de reconocimiento indígena. En especial, ese muisca del siglo XXI, que controvierte los determinismos y los esencialismos a través de los cuales se instauran las prefiguraciones del indígena y se niegan los movimientos, las trasmutaciones, las transformaciones propias de cualquier colectivo y que, sin embargo, los constituye como muisca y no como “descendiente de los muisca”, reconociendo la construcción de una identidad plural, siempre en conflicto. Se hacen presentes divergencias, heterogeneidades, rupturas y conflictos en el establecimiento de esos parámetros que han de constituir la condición de indio/indianidad. Una apariencia que no se acoge a la mirada folklórica del *ser indio*.

Apura a la reflexión la obligatoriedad de una performance para alcanzar y sustentar el carácter del indígena; un indígena que por distintas exigencias discursivas y legales se ve forzado a guardar relación de semejanza con su definición. Lo que se esconde detrás de esto es la negación de unas identidades que se construyen desde el presente y que se han dado en situaciones de tensión; de desigualdades sociales, económicas y políticas; de transformaciones lógicas por la transformación propia del mundo; bajo la presión de una mirada arqueológica, estática y represiva de ser muisca.

De otro lado, está la reivindicación por el ser un indígena muisca contemporáneo, según las transformaciones de toda la sociedad, fuertemente marcada por el contexto urbano, que no se cimienta solo en el pasado, sino en las percepciones presentes de lo que sí es y las proyecciones fundamentadas en lo que personal y colectivamente se aspira, se sueña, se piensa y se proyecta. Lo que se proyecta como el *muisca del siglo XXI*¹⁸. Un autorreconocimiento no ya como descendientes de los muisca sino como los propios muisca, un muisca del siglo XXI, que no se sustenta en una lengua, en unos credos o en las formas de vestirse y demostrarse

¹⁸ Un estudio que enriquece esta perspectiva de la construcción muisca contemporánea lo da el periodista e investigador social Javier Correa Correa, con su libro: *Los muisca del siglo XXI en Chía*, 2002, Secretaría de Cultura, Gobernación de Cundinamarca.

propias de las culturas primitivas, sino que se reconoce en otros criterios como la ascendencia, el territorio y la conservación de algunas tradiciones (agrícolas, artesanales, administrativas–cabildo–), en el que reconocen el carácter de mestizaje (tanto en lo étnico como en lo cultural), el tránsito de lo rural a lo urbano.

Una reflexión para el cierre

Para muchos de quienes se reconocen pertenecientes a esta comunidad, ser indígena muisca en Bogotá, significa una doble exclusión: por un lado, marginados por su condición de campesinos sumergidos por una ciudad que se desborda en sus márgenes urbanas y que los obliga a replantear sus formas económicas de subsistencia, su relación con el entorno físico y sus condiciones medioambientales y, por consiguiente, sus prácticas cotidianas; y por otro, la exigencia de una sociedad que suele desconocer o trivializar su proclamación como indígenas.

Para algunas comunidades indígenas, la ciudad es parte de su tradición e incluso (como en el caso de los mhuyshas que tratan de reivindicar su identidad desde hace poco tiempo), ésta se constituye en el lugar que han habitado siempre, sin que esta condición los haga menos indígenas que aquellos que nacieron en las zonas más alejadas del país. Para los indígenas urbanos luchar contra un modo de vida que impone la ciudad no es fácil, debido a que se alejan de muchas tradiciones propias, como por ejemplo, la forma de adquirir su alimento, no obstante ésta, se convierte entonces en su territorio ancestral, en un territorio para el cual la historia y la reivindicación del pasado son las herramientas más eficaces en su consecución y mantenimiento (Pérez Trujillo, Pérez Ramírez, & Monroy Beltrán, 2011)

Carentes de una lengua ancestral propia, sin la práctica extendida de una Ley de Origen, sin una religión particular, sin vestuarios obligados y sin marcadas especificidades prontamente visibles y reconocibles para una sociedad general que demanda la presencia de rasgos “típicamente indios”, decirse muisca ha significado aventurarse en una gran empresa, por una concepción de lo “muisca” que, desde afuera, es suspendida y subyugada o, cuanto menos, sospechada.

Lo cierto es que “lo muisca” está presente histórica y geográficamente por toda Bogotá: en el Museo del Oro, en los nombres de sitios insignes como el Aeropuerto Internacional de El Dorado o de barrios populosos como Bochica y Bachué, y en centenares de comercios que llevan por nombre “El Zipa”, “El Zaque”, “Guatavita” o “Sué”. Las leyendas y relatos de los dioses se conocen y se estudian en las escuelas y se alude a un pasado histórico que se acepta como común, solo como una referencia sobrevalorada: En Bogotá, el orgullo de la “raza muisca” es siempre la alusión a un pasado remoto, de un pueblo sabio y laborioso, con dioses justos y generosos, que habitó estas extensas sabanas. Un pueblo, por cierto, “extinto”.

Por eso, es vista con recelo la enunciación que desde los cabildos de Suba y Bosa se hace para reclamar una presencia, una visibilización, unos derechos culturales, administrativos y territoriales que se fundamentan en virtud de ser *legítimamente muiscas*.

El ejercicio de resistencia del pueblo indígena muisca en Bogotá se inicia en la proclama de que no son un pueblo del pasado, recreado para la posteridad en libros y relatos históricos. En la actualidad, se trata de un creciente número de personas que insiste en reivindicar para sí el derecho a existir como etnia, superponiéndose a la ausencia de tradiciones que se diluyeron con el agenciamiento de conquistadores y doctrineros, y sus residuos casi fueron aniquilados con las políticas republicanas de una sola nación, una sola raza, una sola lengua.

La reinención de “lo muisca” transita entre la raza y el mestizaje, entre lo urbano y lo rural, entre la revitalización de valores identitarios ancestrales y la práctica diaria de ser personas que viven en una sociedad globalizada, en un proceso constante de negociación sobre el derecho a reclamar su condición de ser *los muiscas contemporáneos*.

Bibliografía

- Alcaldía Mayor de Bogotá, D.C. (2011). *Política pública distrital para el reconocimiento, garantía, protección y restablecimiento de derechos de la población indígena en Bogotá*. Recuperado el 29 de Enero de 2015, de <http://old.integracionsocial.gov.co/anexos/documentos/polpublicas/pol%C3%ACtica%20ind%C3%ACgena.pdf>
- Anderson, B. (2003). *Comunidades imaginadas - Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificai Universidad Javeriana.
- De Aguado, F. P. (1906). *Recopilación histórica de la conquista de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada*. (I. Nacional, Ed.) Recuperado el 15 de Febrero de 2015, de Biblioteca virtual Luis Ángel Arando del Banco de la República: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/rehis1/rehis26.htm>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE. (2005). *Censo General de Población*. Recuperado el 10 de Febrero de 2015, de <http://www.dane.gov.co/>
- Hopenhayn, M. (2000). Nuevas formas de ser ciudadano: ¿la diferencia hace la diferencia? *Relea - Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*(11).
- Ministerio del Interior de Colombia. (2013). *Procedimiento para el registro y certificación de existencia y representación de resguardos y/o comunidades indígenas*. Recuperado el 28 de Enero de 2015, de <https://www.mininterior.gov.co/content/procedimiento-para-el-registro-y-certificacion-de-existencia-y-representacion-de-resguardos>
- Pérez Trujillo, Á. M., Pérez Ramírez, E. J., & Monroy Beltrán, J. (2011). *Construcción de identidad étnica por medio de la adaptación y recuperación de saberes ancestrales mhuysqas dentro de la comunidad "Intillay Zhysua"*. Recuperado el Marzo de 2015, de

<http://repository.uniminuto.edu:8080/jspui/bitstream/10656/1126/1/PROYECTO%20DE%20GRADO%202011%20INTILLAY%20ZHYSUA.pdf>

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez, & R. (. Grosfoguel, *Giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores.

República de Colombia. (1991). *Constitución Política*. Recuperado el 8 de febrero de 2015, de <http://www.constitucioncolombia.com/indice.php>

Vidales, L. (1978). *Historia de la Estadística en Colombia*. Recuperado el 15 de Febrero de 2015, de Biblioteca virtual Luis Ángel Arango del Banco de la República: www.lablaa.org/blaavirtual/economia/estadcol/estadcol4.htm

IV. LA COMUNIDAD EN ENTREDICHO.

La población tepehuana asentada en las costas del norte de Nayarit y sur de Sinaloa.

IV. COMMUNITY CHALLENGED.

The Tepehuan population settled along the northern Nayarit and southern Sinaloa coasts.

Efraín Rangel Guzmán¹⁹

[Jorge Luis Marín García](#)²⁰

Resumen

Desde hace aproximadamente veinte años que se ha venido registrando con mayor constancia un éxodo poblacional de tepehuanes de la sierra de Durango y de Nayarit, a la planicie costera del sur de Sinaloa y del norte de Nayarit, las familias asentadas en los espacios ajenos a las comunidades tradicionales han acumulado diversas experiencias que dan pie para plantear la discusión sobre el hecho de ser tepehuano o indígena en los nuevos asentamientos. Se parte de la idea de que la población indígena, frecuentemente es entendida en el marco de la comunidad, vista como referente de sentidos y como institución reguladora de las prácticas socioculturales²¹.

PALABRAS CLAVE: Comunidad, tepehuanes, sierra, costa, migración.

¹⁹ Doctor en Ciencias Humanas con Especialidad en el Estudio de las Tradiciones por el Colegio de Michoacán; institución de adscripción desde 2010 Universidad Autónoma de Ciudad Juárez; domicilio, Niños Héroes 5219, Col. Villa Paso del Norte, Ciudad Juárez, Chihuahua, México; C.P. 32369; Temas de interés: Religiosidad popular en el norte de Nayarit y sur de Sinaloa, y cosmovisión y tradiciones de los tepehuanes del sur; Teléfono particular 656 6238764, Cel. 656 4252055; Email, omelirangel@hotmail.com, efrain.rangel@uacj.mx

²⁰ Doctor en Ciencias Humanas con Especialidad en el Estudio de las Tradiciones por el Colegio de Michoacán; institución de adscripción desde 2014 [Universidad Autónoma de Nayarit](#); domicilio, Manuel Lozada 308, Col. Adolfo López Mateos, Tepic, Nayarit; temas de interés: arte y rituales interétnicos, transformaciones de sociedades indígenas; Tel 3114560810; email: jorgemarin4761@hotmail.com

²¹ Ver por ejemplo Alejos García, José, “La comunidad Itza y la globalización”, en Lisbona Guillén, Miguel (Coord), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Colmich/ Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Zamora, 2005, pp. 161-176.

ABSTRACT

For about the last twenty years, since it has been happening with greater intensity an exodus of tepehuan population from the Sierra of Durango and Nayarit, to the coastal plain of southern Sinaloa and northern Nayarit, tepehuan families living in spaces outside the traditional communities have accumulated different experiences, in which we rely to raise the discussion on the fact of how to be indigenous or Tepehuano in new settlements. We start from the idea that the indigenous population is often understood in the context of the community, seen as a benchmark of senses and as regulatory institution of sociocultural practices.

KEYWORDS: Community, tepehuanes , mountains , coast, migration.

INTRODUCCIÓN

En un artículo publicado en 2014, los autores comentaban que los tepehuanes quienes viven en contextos mayoritariamente mestizos parecieran resultar de nulo o escaso interés para los investigadores que se habían ocupado de indagar sobre los integrantes de dicha etnia, y aventurábamos que podía deberse a varios motivos, entre ellos resaltamos uno de interés para este documento:

el estereotipo que se ha formado del indígena anclado a un territorio como si las sociedades fueran estáticas o como si los acontecimientos históricos no afectaran a ciertos grupos sociales [...] Es decir, desde una óptica purista habría poco sentido de estudiar a todos aquellos que se localizan lejos del contexto de la sierra, pues han perdido pureza y significación (Rangel y Marín, 2014: 172).

En un cambio de sentido, desde hace pocos años, Rangel y Marín han realizado algunos estudios con la finalidad de conocer la ubicación de los asentamientos, condiciones y características que distinguen los nuevos escenarios donde se integran a espacios en los que los mestizos dominan poblacional y económicamente. Dichos acercamientos han mostrado que la región tepehuana ha cambiado por los desplazamientos de indígenas registrados en distintos momentos históricos, pero sobre todo durante los siglos XX (Rangel, 2014: 398) y XXI.

Salvo acontecimientos muy particulares como la Cristiada (Ver al respecto Meyer, 1979 y 1979a; Rangel, 2010) y la violencia en los últimos años, la salida de los tepehuanes hacia la costa ha sido de acuerdo con el ciclo anual agrícola, en una dirección de ida y vuelta. Y “en ese ir y venir se han construido también distintas formas de ser tepehuanes al mismo tiempo que también se van formando distintas formas de concebir lo tepehuán tanto al interior del grupo como entre los llamados ‘vecinos’, es decir, los mestizos” (Rangel, 2014: 399).

Por lo anterior, en este escrito nos interesa destacar cómo la condición de comunidad como institución reguladora de los pueblos indígenas se asume o no como un referente en las prácticas socioculturales de los tepehuanes que moran en las planicies costeras. La intención de destacar esto es porque se considera que el tepehuano de la costa se muestra diferente a los que moran en las montañas, lo que permite abordajes teóricos-metodológicos diferentes en los dos casos.

Respecto a la estructura del trabajo, en una primera parte nos enfocaremos a discutir algunos planteamientos sobre el concepto “comunidad indígena”; en segundo lugar, describiremos como se entiende comunidad entre los tepehuanes del sur en los trabajos antropológicos conocidos; y en tercer lugar, mostraremos los desafíos que los tepehuanes de la costa enfrentan para mantener o no la idea de comunidad en las zonas costeras.

I. La comunidad indígena

Al menos desde inicios del siglo XIX, una vez consumada la Independencia, se buscó establecer quiénes eran los verdaderos indios. Por ejemplo,

Moisés González Navarro contó que recién iniciada la República, el ayuntamiento de un pueblo de Jalisco se encontró en la necesidad de repartir entre los indios las tierras comunales para cumplir con un ordenamiento que así lo disponía. No sabiendo a quienes catalogar como indios legítimos [...] hizo la consabida consulta a las autoridades superiores. Éstas, por conducto del Senado respondieron en 17 de abril de 1826 que

debían tenerse como indios a los que la pública estimación reputara como tales, aunque mostraran mezcla de otras razas (Aguirre, 1971: 9).

La pública estimación, era la de los no indígenas, y por tanto, la identidad indígena dependía de un narrador externo cuyo momento político era el que dictaba los rasgos necesarios para considerar indígena o no a alguien²².

Habría que buscar en Gamio, a principios del siglo XX, uno de los primeros intentos de reconocer en el integrante de los grupos a quienes llamamos indígenas, el derecho a la autoadscripción. No obstante, para Alfonso Caso, uno de los grandes clásicos del indigenismo mexicano, la autoadscripción individual no bastaba y en tal dirección escribía: “la acción indigenista no se refiere al individuo como tal; sino como miembro de una comunidad. El indígena que sale permanentemente de su pueblo, que habla español. Que trabaja en una fábrica o reside en una ciudad, deja de interesar al indigenismo. Se ha incorporado a la cultura mexicana” (Caso, 1971: 155).

Durante casi todo el siglo XX, regularmente se asumió que ser indígena en México era también ser miembro de una comunidad, la cual se limitaba a un espacio muy específico donde se desarrollan prácticas culturales ancladas en cierta época que en algunos casos llegaban a cientos de años²³. Asimismo, la descripción a veces rayaba en dar a conocer verdaderos oasis en medio del desierto de la

²² Para Carl Lumholtz (1904 [1902]) resultaba del todo imposible hacer una discriminación verdadera entre la población indígena y mestiza de los lugares que visitó a finales del siglo XIX y principios del XX, dado que no encontraba diferencias reales entre la cultura de unos y otros, excepto las motivadas por el racismo y el uso de la lengua.

²³ Ese discurso decimonónico casi siempre resultaba en demostrar que la gente indígena de ninguna manera podrían entrar al tren de la modernidad en el que el resto de la población ya estaba, según los sueños de las élites, y buscar convertirlos en mestizos. El mismo discurso se repitió en el indigenismo clásico mexicano desde la segunda década del siglo XX hasta por lo menos la década de 1960: “Frente a una cultura como la nuestra, inspirada fundamentalmente en el uso adecuado de una tecnología que constantemente se transforma por los descubrimientos científicos; [...] existen grupos atrasados que forman comunidades a las que hay que ayudar para lograr su transformación [...] cambiando los aspectos arcaicos, deficientes, -y en muchos casos nocivos de esa cultura-, en aspectos más útiles para la vida del individuo y de la comunidad” (Caso, 1971, pp. 69-70).

deshumanizada vida moderna, cuya única tensión era el significativo peligro de los de afuera pues al interior todo fluía de la mejor forma posible. Así, desde esa primera instancia las comunidades indígenas podían pensarse románticamente como una forma de unión natural de seres humanos, al menos distinta o hasta opuesta a otras formas de agrupación humana. En esa forma de pensamiento, las comunidades indígenas guardarían para muchos la verdadera forma de relacionarse entre seres humanos, por los valores implícitos en ellas como solidaridad e igualdad, entre muchos otros. Y en esa tónica, cada uno de los componentes humanos de las comunidades pensaría siempre en el bien del grupo y no en sus intereses individuales. Es decir, en la comunidad no habría individualidades.

Si bien la forma anteriormente descrita de imaginar a las comunidades indígenas, por un lado exalta las virtudes de sus integrantes; por otro tiene implícita una infravaloración del indio en una visión estrecha y evolucionista, al menos parcialmente, porque surge de la idea de que las comunidades indígenas son la forma primitiva de agrupación humana, misma que al evolucionar a estadios más avanzados produce seres con pensamiento individual, tal como las autoidentificadas como sociedades occidentales. Así, una comunidad indígena estaría en una endoculturación eterna, lejos de toda influencia exterior, detenida o casi detenida en el tiempo²⁴. Pero cuando nos encontramos con esa forma de pensamiento, es importante tener en mente las palabras de Silvia Rivera, escritas desde un punto de vista indígena: “fuimos y somos seres contemporáneos, coetáneos [y] hemos impulsado nuestra propia apuesta por la modernidad” (Rivera, 2010; en Aquino, 2013: 9).

²⁴ Sobre ese punto Lorena Pérez (2005: 96) destaca que Gonzalo Aguirre Beltrán en 1953, relacionaba la forma de gobierno de las comunidades contemporáneas con el antiguo calpulli como si hubiera una línea de continuidad; mientras que Pedro Carrasco en 1979, las asumía como un producto colonial que persiste hasta nuestros días; o como el caso de Eric Wolf, que las entendía como una entidad social ensimismada y autocontenida.

No es que se crea que entre los grupos indígenas o en cualquier grupo humano no haya prácticas culturales cuya base sea lo que se realizaba hace cientos de años. Se conoce que hay tradiciones como *el hablar lapidario*, del que son ejemplo los actuales refranes mexicanos, que existen desde antes de la escritura de la biblia, pero dicha práctica no es exclusiva de los grupos indígenas y tampoco los refranes se escriben igual que hace cientos de años y a veces ni siquiera la intención con que los incluían en el discurso²⁵. Por otro lado, si la práctica cultural la desarrollan personas del mundo actual, no podemos afirmar que las acciones o quien las ejecuta son parte del pasado, mucho menos creer que los haceres y saberes de ciertos grupos humanos pertenecen a los primeros tiempos de la humanidad, como si estuvieran aislados del mundo pese a la cotidiana convivencia. Tal forma de pensar, como escribiera Mary Louise Pratt, “no pasa de ser una fantasía de la cultura occidental que se proyecta todo el tiempo sobre los pueblos indígenas” (Pratt, 1996).

Así, las comunidades indígenas contemporáneas no pueden entenderse desde una visión romántica ni ahistórica Pérez (2005: 95), de allí que desde hace varios años el convencionalismo esencialista que definía a la comunidad indígena ha sido cuestionado. *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* (Lisbona, 2005), libro en el cual los autores nos hemos inspirado para el título de la ponencia, es un ejemplo paradigmático de la discusión, precisamente, de los distintos escenarios y circunstancias en que se desarrollan y se han desarrollado algunas comunidades indígenas, así como del problema de establecer un concepto de comunidad indígena. Un primer rasgo a destacar es que las comunidades indígenas son constructos sociales y como tales están sujetas a modificaciones o si se quiere adaptaciones, pues quienes las

²⁵ Basta echar una mirada a los dichos, sentencias, adagios y otras formas lapidarias del habla incluidas en el mundialmente conocido *El ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, y sus equivalentes en el ámbito del refranero mexicano para encontrar múltiples diferencias de lenguaje, estructura y significaciones.

integran intentan responder, como conjunto o en forma individual, a las realidades cotidianas en un tiempo presente y en un tiempo futuro.

Considerando la literatura revisada, las comunidades se pueden clasificar en al menos tres grandes tipos: a) La comunidad-territorio-tradiciones ancestrales; b) La comunidad desterritorializada, relocalizada y/o translocalizada; c) La comunidad relocalizada y estatalmente construida: sujetos y tradiciones rescatadas y reinventadas.

a) La comunidad-territorio-tradiciones ancestrales

La comunidad-territorio-tradiciones ancestrales es quizás el tipo de comunidad más visible y estudiado a lo largo del tiempo. En ella, el territorio tiene un papel fundamental porque es el espacio apropiado no sólo por el reconocimiento de la posesión legal, sino y sobre todo por ser el espacio vivido por los ancestros y por los actuales habitantes; en cuya geografía física existen marcadores de los distintos acontecimientos históricos y no pocas veces de las historias sagradas que dan cuenta del origen de los humanos y del mundo desde el pensamiento etnocéntrico del grupo particular que vive el lugar.

Korsbaek (2009: 18) indica que para Rendón (2003: 39-47) los elementos fundamentales de la comunidad son: 1) el territorio comunal, 2) el trabajo comunal, 3) el poder político comunal y 4) la fiesta comunal; mientras que los elementos auxiliares de la vida comunal serían: 1) el derecho indígena, 2) la educación indígena tradicional, 3) la lengua tradicional y 4) la cosmovisión.

En términos generales, se puede decir que los elementos listados por Rendón son, aunque sin compartir necesariamente su perspectiva comunalista, desde donde generalmente se ha partido para buscar entender y explicar qué son las comunidades indígenas, y valga decir, con enormes resultados. Así es como, en la comparación de los distintos elementos, hemos podido entender que pese a compartir similitudes, cada uno de los distintos grupos indígenas tiene su(s) propia(s) forma(s) de establecer comunidad, e incluso dentro de cada grupo

indígena hay distintas formas de hacer-ser comunidad. Por ello, las formas de investigar en comunidades deben replantearse con la idea de entenderlas desde un marco general sólo si es posible, pero especialmente en sus variadas particularidades.

b) La comunidad desterritorializada, relocalizada y/o translocalizada

Uno de los errores del indigenismo clásico, en su visión evolucionista fue considerar que al salir las personas de forma continuada de las poblaciones dentro del territorio indígena, de forma automática dejarían de ser indígenas. Como han documentado Good (1998) y Martínez (2007), entre otros, la gente que sale del territorio indígena a trabajar en los poblados mestizos no necesariamente deja la identidad indígena, muchos siguen asumiéndola y en ocasiones su salida sirve para asegurar su participación en el sistema de cargos y/o de autoridades tradicionales por el gasto que implica convertirse en carguero y/o autoridad queda asegurada. (Marín, 2011) por su parte, encuentra que no sólo hay quienes regresan a su comunidad, sino que algunos, cuando cambian su lugar de residencia y al encontrarse lejos del territorio ancestral han formado poblaciones en las cuales en la medida de lo posible ponen en circulación algunas de las estructuras comunitarias en las que se formaron, con las adecuaciones que exige el nuevo contexto.

Esta forma de comunidades, nombradas aquí como desterritorializadas, relocalizadas y/o translocalizadas, por conformarse por individuos o descendientes de individuos que salieron de las comunidades- territorio-tradiciones ancestrales y en algunos casos haberse relocalizado, lejos del territorio de origen con algunos de los elementos de la comunidad de procedencia, en ocasiones no necesariamente están separadas de una comunidad-territorio-tradiciones ancestrales, sino que la refuerzan y en ocasiones la transforman. En ese tránsito sucede algo sumamente interesante para entender todos estos procesos de apropiación y adaptación de prácticas en nuevos escenarios o lugares de destino: la *translocalización* de

prácticas y saberes. De acuerdo con René de la Torre (2008: 51), esto se manifiesta con el hecho cultural de “desenraizar los símbolos, actores y prácticas de sus contextos territoriales, culturales, racionales o étnicos ya sea porque los pone en circulación a través de redes que los extraen más allá de sus contextos locales y nacionales; o porque los transplanta en otros lugares”. Por su parte, para Françoise Lestage, los individuos, al sentirse alejados de la comunidad de origen y con pocas posibilidades de regresar, entran en el proceso de *reterritorialización* bajo la necesidad de reestructurar su identidad colectiva en los nuevos escenarios (Lestage, 2011: 20). Vista la etnicidad desde esta realidad, como señala señala Hall (1991, citado en De la Torre, 2008: 51) resulta difícil hoy “establecer fronteras nítidas entre lo propio y lo ajeno, y lo cercano y lo lejano”.

Un caso no tan común de este tipo de comunidades es el encontrado en el trabajo de Dante Cerano, quien muestra en el 2005 en Cheranasticotown y “P’urhépechas en ambos lados de la frontera: videocartas”, una nueva manera de formar comunidad indígena: la presencia por medio de representantes y el hacer-ser comunidad por medio de las nuevas TICs. En éste ejemplo, se asume un cargo y se cumple con él aunque físicamente no se encuentre la persona. En tal caso los cargueros son representados por algún pariente (madre, padre, hermanas (os), principalmente) o un amigo cercano quien se encarga de que lo conferido llegue a buen término. Y para ello quien ha solicitado-aceptado el cargo envía los recursos económicos necesarios. Empero no se trata sólo de la cuestión económica, sino y sobre todo de una idea de ser y formar parte de una comunidad. Aunque no se encuentra explicado así en los videos, por pláticas sostenidas con Dante Cerano entre 2005 y 2007, la situación se daría más o menos de la siguiente manera: a) se ha vivido en comunidad y se sale de ella, se conocen cuáles son los cargos y las características deseables para ser un miembro importante de ella; b) Se llega a cierta edad y se tienen los recursos para cumplir con responsabilidades, se pide tener un cargo en la comunidad de origen por medio de quienes quedan en ella, a veces hay que esperar años para recibir el cargo; c) las autoridades de la

comunidad aceptan otorgar el cargo; d) quien recibe el cargo envía los recursos económicos para que su representante pueda ejecutar las distintas tareas que conlleva el cargo; e) entre las tareas que toma el representante existe la de videogravar cada uno de los procesos y por supuesto el momento cumbre, la Fiestas; f) se envía el video o se carga en alguna página para que la carguera o el carguero sepan que todo se ha llevado a cabo como debió ser²⁶.

c) La comunidad relocalizada y estatalmente construida: sujetos y tradiciones rescatadas y reinventadas

Un tercer tipo de ser-hacer comunidad es el de las comunidades relocalizadas y estatalmente construidas. Este tipo de comunidad, muy cercano a la recién descrita, se diferencia de ella porque las instituciones del Estado han tenido un rol importante para su creación o al menos para su existencia actual. Generalmente, aunque no siempre, estas comunidades son o han sido desterritorializadas y de acuerdo con la visión del momento, el estado ha acudido a “rescatarlas” en alguno o algunos de los elementos fundamentales o auxiliares. En casos más extremos, el estado les ha reinventado alguna de las formas tradicionales.

Esta forma de comunidad corre un mayor peligro que las anteriores descritas porque su funcionamiento depende mucho de la ayuda Estatal y si esta deja de fluir, posiblemente las actividades comunales- tradicionales dejarán de existir pues ellas se han convertido en la obligación de las autoridades y no en lo que el conjunto de personas realiza que por la práctica ancestral o el convencimiento común del valor de las tradiciones comunales.

Se debe observar, sin embargo, que las fronteras de los tipos de comunidades son tan permeables que un individuo puede pasar por dos o por las tres en determinado

²⁶ Por supuesto que los errores de interpretación no se le pueden cargar a Dante Cerano sino a quienes luego de más de 8 años hemos intentado recordar algunas de las ideas que compartió con nosotros.

tiempo y circunstancias. De la misma manera, muchas comunidades participan en dos de los tres tipos.

II. Contexto sociohistórico de la comunidad tepehuana tradicional. La comunidad territorio-tradiciones ancestrales tepehuana

Según Sánchez (1980) y Reyes (2006), el territorio tradicional tepehuano se ubica en el sur de Durango y en una porción del norte de Nayarit, conformado por siete comunidades:

San Bernardino Milpillas Chico o Muagám y San Francisco de Lajas o Aicham, en el municipio de Pueblo Nuevo, Durango; Santa María Magdalena de Taxicaringa, Santiago Teneraca o Chiánarkam, San Francisco de Ocotán o Coshvilim y Santa María de Ocotán o Juktir, en el municipio de Mezquital, Durango; y San Andrés Milpillas Grande, antes Pueblo Viejo, en Huajicori, Nayarit. La superficie de todas estas comunidades, el territorio reconocido como tepehuán, suma 9 379.4 kilómetros cuadrados (Reyes, 2006: 15-16).

Las comunidades se distinguen entre sí por características geográficas particulares, origen histórico, sistema de cargos y autoridades, indumentaria, lengua, ceremonias del mitote y celebración a los santos católicos, y la cosmogonía en general que se sustenta en mitos de origen y mitos fundacionales.

Las comunidades tepehuanas, como otras, se han definido desde la antropología de dos formas complementarias, a) como espacio de un sistema ritual, o b) como espacio en que se ha desarrollado un particular sistema agrario.

a) Son espacio de un sistema ritual porque en su territorio se llevan a cabo rituales con apego a las tradiciones heredadas de los ancestros, materia fundamental del ser tepehuano en la región. La comunidad tepehuana se distingue “por la posesión de una iglesia y un Patio Mayor al que se adscriben sus habitantes. Ambos conforman importantes espacios ceremoniales [...] que se complementan con una institución de origen colonial como es la iglesia católica, y otra de claro origen prehispánico que es, el patio del mitote” (Reyes, 2006: 37). El patio del mitote, en el

entendimiento tradicional, es el espacio sagrado en el que se desarrollan las ceremonias que “aglutinan un calendario relacionado con los cambios de las estaciones de lluvias y secas, el cultivo del maíz, la reproducción del sistema de autoridades y los procesos de iniciación” (Reyes, 2006: 17). Las ceremonias del mitote regularmente duran cinco días, y en el último se ejecuta un baile nocturno alrededor de una fogata grande en parejas del mismo sexo en sentido levógiro y un músico percute un arco musical.

El mitote o xiotalh se subdivide en “mitote comunitario” y “mitote familiar”. El primero se celebra en el espacio sagrado que la comunidad determina, y por su importancia adquiere el nombre de “patio mayor”. Así mismo el mitote familiar es celebrado en su respectivo espacio denominado “patio menor” y solo participan familiares de línea patrilínea.

Para Antonio Reyes, la organización con base en rituales y ceremonias de corte prehispánico (mitote o xiotalh) y coloniales (iglesia) quizás sean los elementos que mayormente se apegan a sistemas de orden tradicional (Reyes, 2009)²⁷. En su seno descansan prácticas que obedecen a la cosmogonía indígena, en donde los dioses actúan como intermediarios entre los hombres, el cosmos y la naturaleza, además ellos dictan preceptos que buscan establecer regulaciones en el actuar comunitario. Dentro de estas regulaciones recae la conformación de sistemas de cargos regularmente identificados como tradicionales y los que tienen que ver propiamente con la iglesia.

b) Se entiende como espacio en que se ha desarrollado un particular sistema agrario porque el sistema comunal, es una forma de posesión de tierra casi exclusiva de los grupos indígenas. Para el caso de los tepehuanes, esa forma está legalizada actualmente al menos desde la década de los treinta y cuarenta del siglo

²⁷ Para el mismo autor, se logra establecer una clara distinción entre autoridades que se les va a denominar como “religiosas y civiles”. Estas a su vez pueden diferenciarse de acuerdo al raigambre histórico en “autoridades de origen prehispánico, las de origen colonial-español y las impuestas por el estado mexicano.

pasado por decreto en la reforma agraria, apegado a los títulos primordiales otorgados por la corona española a finales del siglo XVII a algunos grupos de la etnia tepehuana (Reyes, 2009). Respecto a esta forma de administración de la propiedad comunal, el mismo autor antes mencionado indica que este

proceso generó una estructura de autoridades responsables de administrar y vigilar las tierras. En estos casos, la Ley Agraria reconoce la figura de los Comisariados de Bienes Comunales, aunque, a diferencia de los ejidos, dicha ley no reglamenta todas sus funciones ni su forma de operación, reservadas a la reglamentación interna de las comunidades ya sea por la costumbre, como ocurre principalmente, o por estatutos comunales (Reyes, 2009: 22).

A esta acepción de comisariados comunales se le incorpora un cargo menor que son los representantes de unidades administrativas menores, a las cuales se les denomina anexos, o todas las localidades que forman parte de la comunidad, ligadas por derechos y obligaciones que se establecen en la normatividad de dicho régimen (Reyes, 2009: 23).

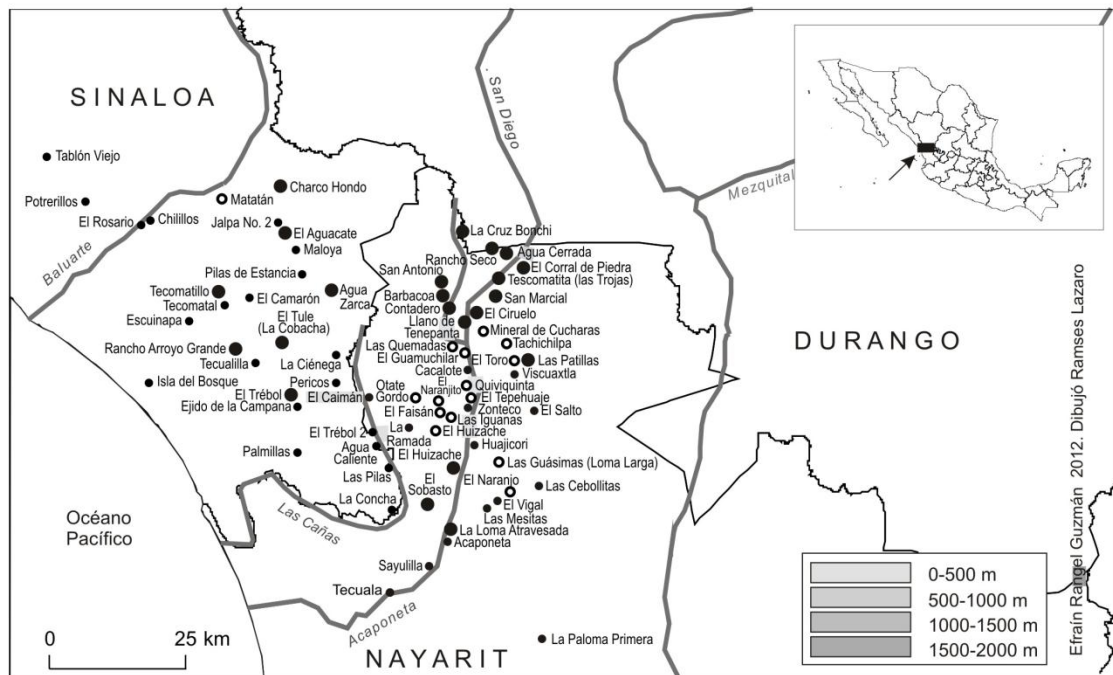
En las comunidades tepehuanas de la región tradicional se desarrollan muchas prácticas en las que participan los habitantes al considerar que es una de las principales formas de seguir anclados al territorio ancestral, a la costumbre, pero sobre todo, de pertenecer al grupo. Así, para los estudiosos contemporáneos de los tepehuanes, pese a un sinnúmero de influencias se mantienen vivas muchas tradiciones. Quizá esta observación es lo que da pie a que los tepehuanes de la sierra sigan siendo los sujetos más atractivos de estudio por antropólogos, historiadores, lingüistas entre otros, pues en ellos la raigambre indígena ancestral aun es muy visible, mientras que entre los de la costa, no se observa con la misma intensidad.

III Las comunidades tepehuanas de la zona baja-costa. Comunidades desterritorializadas, relocalizadas, y a veces estatalmente construidas

Las comunidades tepehuanas de la zona baja han sido formadas por familias que han llegado a esos nuevos espacios desde la Sierra tepehuana enclavada en la Sierra Madre Occidental. En términos generales no ha sido una migración directa en la que toman un camino y llegan al destino, sino que antes del lugar de destino se asentaron en otros sitios durante el trayecto, por uno, dos o más años; y luego decidieron establecerse de manera definitiva en determinado lugar, sea de la costa o al pie de la sierra.

Una diferencia enorme con las comunidades enclavadas en la sierra es que la lengua más hablada es el español y no el audam o el odam. De hecho, la gente mayor habla la lengua indígena mientras que los jóvenes en su mayoría ya no y se puede decir que son monolingües en español. Para los más pequeños la lengua materna es el español. Una de las razones, aducidas por uno de los entrevistados es el papel de las escuelas: “allí ya no oyen, puros castillas allí en la escuela. Puro de eso se están grabando en la escuela. Y nosotros allá [en la sierra], pues puro tepehuanero que hablábamos” (Severiano Ríos Estrada, entrevista 2013). En ese sentido, vale destacar que en Nayarit, si hay escuelas bilingües para atender a la población tepehuana que llegan. Sin embargo, generalmente son bilingües e interculturales sólo de nombre porque las atienden maestros que tienen un dominio reducido o no hablan lengua tepehuana. En Sinaloa, por su parte, no existe ninguna escuela bilingüe. Hay casos en los que se ha gestionado la atención por parte de maestros bilingües, pero hasta la fecha no han tenido respuesta. A lo anterior hay que aunarle la fuerza con la que llegan las religiones protestantes a los grupos tepehuanes: “Las otras religiones también tienen que ver con la pérdida de las costumbres indígenas, porque nomás se meten en eso y ya todo les parece que es del diablo, ya no quieren hablar el tepehuán, vestir, ni mucho menos curarse el Cochiste” (Cruz Orozco Lora, entrevista 2014). La discriminación mestiza también ha pesado para que dejen de hablar la lengua tepehuana y hasta abandonar en ocasiones sus rituales.

Hablantes del tepehuán en la Tepehuana Baja (Segunda mitad siglo XX- siglo XXI)



- Localidad con mayoría de hablantes
- Localidad con un hablante o más del tepehuán
- Localidad donde no hablan el tepehuán en el siglo XXI

Fuente: Efraín Rangel, trabajo de campo (2010-2012)

El sistema ritual de las comunidades de la zona baja ya es muy distinto a las de la zona serrana. Por principio, en los pocos lugares en donde se lleva a cabo el *xiothalh* este sólo se hace en su versión familiar, los mitotes comunales ya no se llevan a cabo por muy diferentes motivos: el manejo del tiempo es distinto al de las comunidades serranas, los espacios son diferentes, el recurso humano del especialista ritual es escaso, y la dinámica de vida, aunque agrícola también, pertenece a lógicas económicas muy distintas a las serranas. Además, el sentido del mitote en esos nuevos espacios cambia en al menos tres sentidos:

1) Los mestizos no se sienten cómodos con los rituales tepehuanos. Así lo narra una persona entrevistada;

Una vez, cuando don Santos lo hizo por primera vez el mitote, con permiso, yo creo de Escuinapa, llegó el gobierno a preguntar qué estaba pasando con eso... Llegaron muchos soldados ahí, yo estaba ese día. Entonces ya les enseñé el papel... lo sacó y ya se los enseñó. Ah no, está bien. Y de rato mandaron unas patrullas a cuidar (Marcial Aguilar Ríos, entrevista 2014).

2) La celebración del mitote es algo irregular, no tienen músico ni curandero.

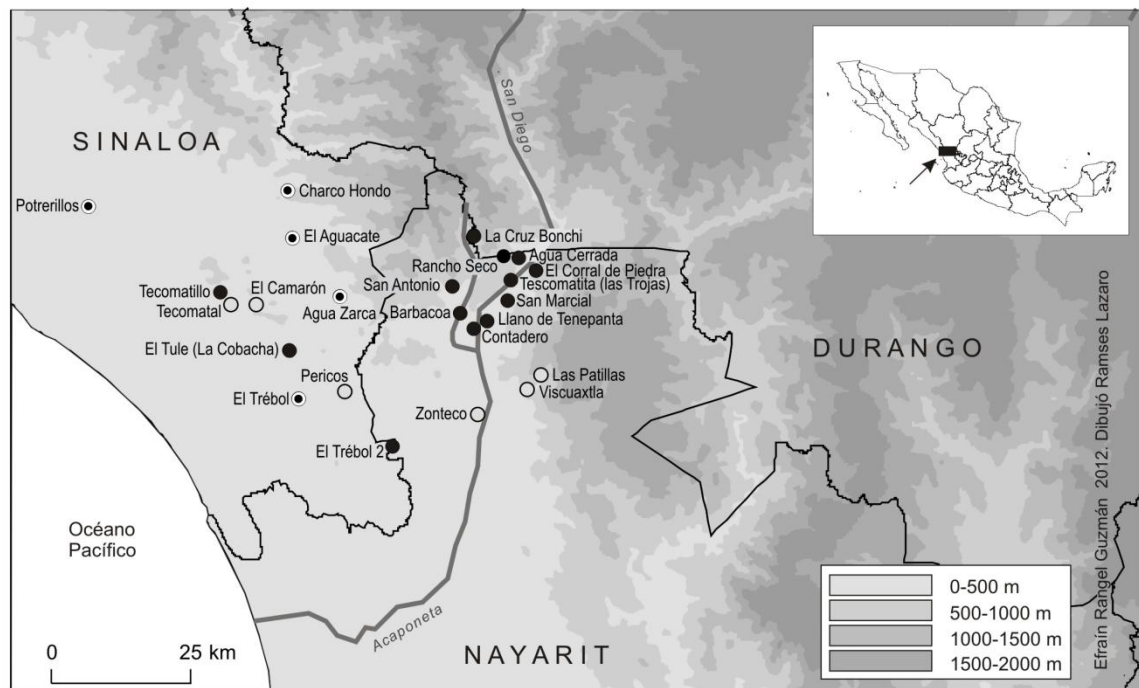
Además de lo anterior, el papel que el Estado ha tomado en estas comunidades es relevante: contrario a la lucha entablada entre la década de 1950 y 1980, ahora la institución encargada de los asuntos de los grupos indígenas, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) se acerca a ellos para “rescatar” algunas de las tradiciones que se consideran perdidas o en peligro de perderse como el caso del mitote. Para ello proporcionan alguna cantidad de dinero o los elementos necesarios para llevar a cabo la celebración. Sin intentar ser puristas de las tradiciones, el problema en esos casos es que llega el momento en que se convierte en el mitote de la CDI y no en el mitote tepehuano. Además, con la asesoría para convertir dicho ritual en evento turístico, los tepehuanes parecen perder la autoridad discursiva en ciertos momentos, pues se busca satisfacer al cliente, el mestizo. Entonces, si satisfacer las necesidades de sus dioses ancestrales en la sierra es prioridad, en los escenarios de la parte baja se vislumbra una dirección distinta.

3) El mitote realizado ya no es igual que en el contexto serrano pues las necesidades de celebración cambian. Mientras que en la sierra conseguir alimentos depende de que se lleve a cabo o no el mitote, en la zona baja la subsistencia depende de otros factores. Como ya se dijo, pese a que la dinámica de la vida sigue siendo agrícola, ahora se está de forma plena dentro del capitalismo y sembrar no necesariamente se relaciona con hacer mitote. De igual manera, hacer mitote no significa que se haya sembrado o se vaya a sembrar.

Lo anterior, tiene que ver al menos parcialmente con el tipo de propiedad, que en la zona serrana es básicamente de sistema comunal, mientras que en la zona baja se

tienen dos formas: ejidal y privada, aunque existe al menos una comunidad indígena legalmente registrada, la del Trébol 2. Ello trae consigo otras diferencias importantes relacionadas con las formas de organización y con las actividades productivas, hay una separación entre lo religioso y lo civil, además de que varía enormemente el tipo de autoridades por cada comunidad. En algunos casos se tiene gobernador, pero a diferencia de las comunidades serranas es meramente un representante ante las autoridades municipales y estatales.

Lugares de celebración del mitote en la Tepehuana Baja (1950-2012)



- Localidad donde se celebra el mitote desde cuando menos la segunda mitad del siglo XX
- ◐ Localidad donde se comenzó a celebrar el mitote a principios del siglo XXI
- Localidad donde ya no se celebra el mitote a principios del siglo XXI

Fuente: Efraín Rangel, trabajo de campo (2010-2012)

Para los tepehuanes de la zona baja, el concepto comunidad resulta conflictivo: muchos arguyen que el asentamiento donde hacen su vida cotidiana es una comunidad, basándose particularmente en el registro de la propiedad tal como se ha realizado ante instituciones gubernamentales, pero al mismo tiempo este

reconocimiento lo ponen en entredicho al destacar que sin tierras y sin poseer otras características que determinan la forma de ser-hacer comunidad en la sierra, no cumplen con el sentido tradicional. De hecho, se rigen por sistemas administrativos con base en las designaciones del estado mexicano, más que como formas tradicionales de usos y costumbres.

La mayoría de las comunidades de la zona baja son comunidades sin tierra. Así, tenemos el caso de la localidad El Trébol 1, que está asentada en poco más de 6 hectáreas en el sur de Sinaloa, municipio de Escuinapa, y en donde la mayoría de sus habitantes se caracterizan por tener origen tepehuano, pero

la comunidad del Trébol, [des]afortunadamente es comunidad que no tiene nada, la gente vive al día con lo que trabajan y con lo que ganan, la cosecha es temporal, el corte de mango y chile todos los años. No es comunidad, es un pueblito, pero así le pusieron comunidad. En los papeles cuando nos dieron el beneficio de unas casas se registró como comunidad del Trébol. Pero una comunidad en la sierra no es pobre, esta si es pobre porque no tiene tierras (Cruz Orozco Lora, entrevista 2014).

De cualquier forma, muchos gustan llamarle “comunidad” como una cuestión simbólica, como un discurso, como una idealización, porque la comunidad contemporánea si bien se sustenta en un pasado histórico como base u origen, en la actualidad se entiende desde muy diversas formas, depende de la idea de sus miembros, depende de los escenarios donde se hace comunidad, depende de las influencias y arraigos culturales, pero sobre todo, depende de cómo se visualizan como indígenas o no indígenas en nichos ecológicos no tradicionales en el presente y en la posteridad.

Conclusiones

Por lo descrito, pareciera que se está frente a un fenómeno similar a lo escrito por Alfonso Caso hace más de 50 años: “El indígena que sale permanentemente de su pueblo, que habla español. Que trabaja en una fábrica o reside en una ciudad, deja

de interesar al indigenismo. Se ha incorporado a la cultura mexicana.” Y en ese sentido, podría hablarse de la desaparición de la comunidad indígena tepehuana en la zona baja, sin embargo, todavía hay aristas por explorar. Por principio de cuentas, la autodescripción tiene un papel relevante porque ella permite ser-hacer comunidad indígena, en cierta forma de tipo simbólico, sólo que muy diferente a la de la zona serrana. Por otro lado, las condiciones sociales y políticas son distintas a las de aquellos momentos en que algunos tepehuanes sintieron la necesidad de dejar de hablar la lengua de los abuelos o de celebrar un mitote. De cierta forma, algunos miembros de la sociedad mestiza ya han aprendido a respetar la diferencia de cultura y en otros casos por lo menos hay tolerancia a esa diferencia.

Si por una parte, pareciera que los tepehuanes de la zona baja ya han dejado por completo las prácticas culturales que todavía se llevan a cabo en las reconocidas como comunidades tradicionales, por otra, hay prácticas que se revelan en la corporalidad y en el hacer cotidiano que los acerca a los serranos. Así, dentro de las nuevas comunidades encontramos algunas formas de artesanía mediante la cual rememoran lo que hacían los abuelos hace muchos años allá en la sierra. Y en la misma lógica ya varios tepehuanes pugnan porque sus hijos reciban una educación bilingüe que ellos no tuvieron pero que ahora sienten necesaria, en tepehuán y en español. En el mismo tenor puede pensarse en lo que respecta a los mitotes familiares: apenas hace pocos años que comienzan a celebrarlos en la zona baja y posiblemente han crecido en número. No se espera que celebren mitotes comunales porque aquellos pertenecen a una lógica que no se encuentra en la zona baja. Uno de los riesgos para seguir celebrando los mitotes familiares es que ellos dependen de que los especialistas rituales sigan reproduciéndose en la medida de las necesidades. De cualquier manera, al menos hasta el momento los tepehuanos de la zona baja siguen considerándose diferentes a los mestizos, se han adecuado al contexto y así es como han creado las nuevas comunidades de la zona baja, tan diferentes a las de la zona serrana tradicional. No obstante, en ambos casos encontramos una muy importante coincidencia: la comunidad no es

de manera alguna estática pues al ser un constructo social es tan dinámica como los seres humanos que la forman; es decir, las comunidades tepehuanas de uno u otro lado en un sentido amplio no sólo son, o fueron, sino que están siendo.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, (1971) "Prologo", en Caso, Alfonso, *La comunidad indígena*, SEP, México, 1971.
- Alejos García, José, (2005), "La comunidad Itza y la globalización", en Lisbona Guillén, Miguel (Coord), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, México, El Colegio de Michoacán y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 161-176.
- Aquino Moreschi, Alejandra, (2013), "La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos", en *Cuadernos del sur*, revista de ciencias sociales, INAH/ CIESAS/ UABJO, Pp. 7-19.
- Caso, Alfonso., 1980, *La comunidad indígena*, México, Secretaría de Educación Pública- Diana, Colección SEP Setentas.
- De la Torre, Renée, 2008, "La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global", en *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 10, p. 49-72.
- Korsbaek, Leif (2009), "El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización", en *Argumentos*, vol.22, núm.59, México enero-abril, 2009.
- Lisbona Guillén, Miguel (Coord), 2005, *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colegio de Michoacán y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Lestage, Françoise, 2011, *Los mixtecos en Tijuana. Reterritorialización y construcción de una identidad colectiva*, México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán y otras.
- Lumholtz, Carl, 1904, *El México desconocido, Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, Vol II, Traducción de Balbino Dávalos, New York: Charles scribner's sons.
- Marín García, Jorge Luis, *Rituales y arte huicholes como espacios de frontera: construcción de identidades entre la sierra y el pavimento* (Tesis de doctorado), El Colegio de Michoacán, Zamora, 2011.
- Meyer, Jean, 1979, *La Cristiada* tomo I, México, Siglo XXI.
- 1979b, *La Cristiada* tomo III, México, Siglo XXI.
- Pratt, Mary Louise, "Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo", conferencia pronunciada en el Banco Interamericano

- de Desarrollo en Washington, D.C., el 29 de marzo de 1996, en el marco del Programa de Conferencias del Centro Cultural del BID. Disponible en <http://publications.iadb.org/bitstream/handle/11319/6142/Apocalipsis%20en%20los%20Andes%3A%20zonas%20de%20contacto%20y%20lucha%20por%20el%20poder%20interpretativo.pdf?sequence=1>.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, 2005, "La comunidad indígena contemporánea. Límites fronteras y relaciones interétnicas", Lisbona Guillén, Miguel (Coord), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Pp. 87-100.
- Rangel Guzmán, Efraín, 2010, "El desarrollo económico regional y los movimientos de población en Nayarit y sur de Sinaloa durante el siglo XX", en Meza Ramos, Eduardo y Pacheco Ladrón de Guevara, Lourdes C. (Coords.) *De aquí, de allá. Migración y desarrollo local*, Tepic, Nayarit, México, Universidad Autónoma de Nayarit, pp. 209-241.
- 2014, "Frontera simbólica y cultural de la tepehuana baja y alta, en *Cuaderni di Thule XIII, Atti del XXXV Congresso Internazionale di Americanistica*, Perugia, Italia, 2014, pp. 395-403.
- y Marín García, Jorge Luis, 2014, "Desplazamientos territoriales y nuevos asentamientos tepehuanes, *Relaciones 137*, invierno, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, Pp. 149-178.
- Rendón, Juan José (2003), *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, México: CONACULTA.
- Reyes Valdés, Antonio, 2006, *Tepehuanes del sur*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- 2006, *Los que están benditos. El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2009, *Formas de gobierno y autoridades indígenas: El caso de los tepehuanes del sur de Durango*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Rivera Cusacanqui, Silvia, 2010, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Sánchez Olmedo, José Guadalupe, 1980, *Etnografía de la Sierra Madre Occidental. Tepehuanes y mexicanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Video documental

- Cerano, Dante, (director), "Cheranásticotown", Cherán, 2005, 22 min.
- (director), "P'urhépechas en ambos lados de la frontera: videocartas", Cherán, 2005, 20 min.

Entrevistas

Cruz Orozco Lora, entrevista aplicada en El Trébol 1, municipio de Escuinapa, Sinaloa, julio de 2014.

Marcial Aguilar Ríos, entrevista aplicada en El Trébol 1, municipio de Escuinapa, Sinaloa, julio de 2014.

Severiano Ríos Estrada, entrevista aplicada en Tecomatillo, municipio de Escuinapa, Sinaloa, julio de 2013.

V. Rituales alimentarios en el proceso de construcción social del territorio Maya Macehual de Quintana Roo, México

V. Food rituals in the social construction process of Maya-Macehual territory of Quintana Roo, Mexico

Virginia Ivonne Sánchez Vázquez²⁸

RESUMEN

Los rituales alimentarios mayas macehuales son un elemento nodal dentro del proceso de "producción" del territorio por parte de sus habitantes; su relevancia tiende a incrementarse en virtud de largos procesos de expansión económica mundial (desde la Guerra de Castas en la colonia, hasta la actualidad). Dicha reivindicación territorial se recrea a través de una estructura simbólica y configuración empírica adaptativa, al releer el espacio físico no sólo como el ámbito de la producción para el autoabasto, sino como posibilidad de autocontención identitaria frente a otros discursos dominantes, a través de eventos como la alimentación ritual.

Palabras clave: comunalidad, construcción social del territorio, representaciones, cultura.

ABSTRACT

Maya Macehual food rituals are a nodal element in the "production" process of the territory for its inhabitants; it tends to increase the relevance under long processes of global economic expansion (from the Caste War in the colony until today). Such a territorial claim is recreated through symbolic structure and adaptive empirical configuration, rereading the physical space not only as fields of production for self-

²⁸ Datos personales:

- a) Título académico y universidad donde lo obtuvo: Doctora en Ecología y Desarrollo Sustentable por El Colegio de la Frontera Sur/ Antropóloga social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- b) Institución donde labora: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Sede San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- c) Dirección completa a donde se le enviará correspondencia: Carretera a San Juan Chamula Km. 3.5, Barrio la Quinta San Martín, C.P. 29247, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- d) Temas de especialización: economía campesina, sistemas productivos, medio ambiente, formas de organización social, población y medio ambiente; teoría social, desarrollo rural y sustentable, salud sexual y salud reproductiva, derechos humanos, derechos sexuales y reproductivos. Alimentación y cultura.
- e) Número telefónico: celular (52) 961 654 7006;
- f) Número de fax: (967) 96749102
- g) Correo electrónico: vivonne@hotmail.com

supply, but as possibility of self-restraint identity, against other dominant discourses, through events just like the food rituals.

Key words: comunality, social construction of territory, representation, culture.

INTRODUCCIÓN

Se realizó una investigación etnográfica con el objetivo de comprender la forma en que, a través de las prácticas alimentarias rituales, el actual territorio maya macehual en Quintana Roo, representa a la trama de relaciones sociales con raíces históricas, configuraciones de identidades específicas, y su impacto en la vida cotidiana, a fin de dar cuenta de su proceso de reivindicación y aportes como marco alterno de reproducción sociocultural.

Para ello se presenta en primera instancia el área de estudio, pues su conformación actual responde a procesos de lucha geopolítica, económica, sociocultural y religiosa, frente a los embates del capitalismo decimonónico, y aún hoy continúan confrontándose con su etapa actual, es decir, con las políticas sociales, o sus ausencias, y también las dinámicas económicas a que ha dado cabida la era neoliberal.

Posteriormente se aborda una discusión sobre los referentes teórico-conceptuales, a fin de resaltar las categorías que sirvieron de guía a la presente investigación. En tercer lugar se esboza brevemente la ruta teórico-metodológica emprendida, que permitió acceder a los hallazgos (la trama histórica para construir el territorio maya macehual y los *matanes* o la ritualidad alimentaria asociada a dicho movimiento sociopolítico), mismos a desarrollar en el apartado respectivo.

Finalmente se esbozan ciertos puntos a reconsiderar como aportes desde la cultura maya macehual ante el desarrollo social e incluso el sustentable en el México actual.

EL ÁREA DE ESTUDIO

El estado de Quintana Roo se ubica al este de la península de Yucatán,

delimitando la frontera con Centroamérica. Sus colindancias son: hacia el noroeste Yucatán ,al oeste con Campeche ; al norte con el golfo de México; al sur con el río Hondo, mismo que marca la división fronteriza con Belice; además de las Mojoneras colocadas en la sierra para delimitar su frontera con Guatemala (Gobierno del Estado de Quintana Roo. Municipios de Quintana Roo. Consultado el 10 de julio de 2015).

Esta entidad contiene importantes reservas de la biosfera que conforman la conectividad del corredor biológico mesoamericano. Además de ser el hogar de ancestrales manifestaciones de culturas vivas tales como la maya, que se han ido adaptando para garantizar una mutua permanencia junto con el entorno. Paradójicamente, en estos sitios mega-diversos se ubican las poblaciones con los peores índices de desarrollo humano, debido a políticas económicamente irracionales, ambientalmente insostenibles y socialmente inviables.

La investigación²⁹ se realizó en el Ejido X-Hazil Sur y Anexos, ubicado en la provincia biótica llamada Península de Yucatán, cuya extensión total es de 54,441 Ha. (INEGI, 1998). Sus colindancias son al norte con el ejido Felipe Carrillo Puerto, en el sur limita con el ejido X-Conha, con zonas de propiedad privada y con terrenos nacionales; en su porción este, colinda con la Reserva de la Biosfera de Sian Ka'an³⁰, hacia el oeste también con propiedades privadas, terrenos nacionales y con los ejidos de Kopchen,



Ilustración 1. Ejido X-Hazil Sur y Anexos, Felipe Carrillo Puerto. Quintana Roo. México

²⁹ Investigación doctoral realizada entre 2009 y 2011, con apoyo de CONACyT (0250), y parte del trabajo de campo con recursos del FORDECYT (116306).

³⁰ El 20 de enero de 1986 fue decretada reserva de la biosfera de Sian Ka'an por el presidente Miguel de la Madrid Hurtado. Forma parte de la red internacional del programa MAB de UNESCO desde ese mismo año. Toda la reserva está designada como Sitio de Patrimonio Mundial, por la Convención del Patrimonio Mundial, auspiciada por la UNESCO. Cuenta con una Superficie de 528,147 Ha.

San Antonio y X-Conha. Política y administrativamente corresponde al municipio de Felipe Carrillo Puerto y, a su vez, se constituye por tres centros de población: X-Hazil Sur, que es la cabecera ejidal; junto con las localidades de Uh May y Chancah Veracruz (Sánchez, 2011).

LOS REFERENTES CONCEPTUALES

Para acceder a la construcción social del territorio maya macehual, se consideran las siguientes nociones conceptuales: comunalidad, construcción social del territorio, cultura, espacio, identidad, ideología, mayas macehuales.

Se considera un concepto sobre el territorio que no se limita únicamente a la dimensión geográfica o al espacio, sino que incluye otras categorías tales como la cultural, la social, y organizativa. De forma que se le pueda comprender como una construcción simbólica que brinda el sentido de pertenencia hacia un determinado sitio; dicha demarcación esboza no sólo una forma, derivada de las relaciones sociales allí estructuradas, sino sobre todo su lógica o sentido (Lefebvre, 1991).

EL TERRITORIO

Partiendo de la propuesta de Giménez (1999), al territorio se le considera como el “espacio apropiado y valorizado” (simbólica e instrumentalmente) por los grupos sociales. Entendiendo por “espacio” a la combinación de dimensiones que lo generan y organizan desde un punto imaginario; es entonces la unidad básica del territorio, o la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica social.

En este sentido, el territorio es producto de la apropiación y valorización del espacio mediante dos vías: 1) la representación y, 2) el trabajo; ésta "producción" del territorio se circunscribe en el campo de las relaciones de poder que ahí se establecen; y como producto, en términos metafóricos para Giménez (1996), equivale a una "prisión que hemos fabricado para nosotros mismos".

Con base en lo anterior, la construcción de un territorio responde primero a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad, y su producción está sustentada por las relaciones sociales que lo atraviesan; pero es también y simultáneamente, objeto de operaciones simbólicas pues es “la pantalla” sobre la que los actores sociales (individuales o colectivos) proyectan sus concepciones del mundo. Por eso el territorio puede ser considerado como un “geosímbolo” (ídem).

Desde una perspectiva similar, Flores (2007) considera que es importante diferenciar entre al menos dos tipos de territorio. Aquel definido por decisiones político-administrativas, desde una visión vertical (*topdown*) para intervenir desde las políticas de desarrollo para una región definida; en este caso se le denomina como un “territorio dado”.

El otro tipo es el construido, o el espacio-territorio, que se constituye en la interacción, o en el “encuentro de actores sociales, en un sitio geográfico dado, buscando identificar y resolver problemas comunes” (Flores, 2007).

Así, para este escrito, la definición de un territorio se consolida una vez que éste es “construido” desde múltiples maneras: como lugar de pertenencia, umbral de abasto, área geopolíticamente estratégica, demarcación político-administrativa, escenario natural, objeto de apego afectivo, espacio de inscripción de un pasado histórico o de una memoria colectiva, símbolo de identidad socio-territorial, etc. (Giménez, 1999).

Esta mirada compleja hacia el territorio tiene una construcción no sólo subjetiva, sino que se torna en práctica cuando los actores toman decisiones sobre éste para establecer diversos fines; lo que implica un proyecto de redefinición, acorde al sentido concertado en términos de su “objetivación”, que siempre al inicio estuvo precedida por el ámbito de las ideas (Linck, 2000).

Desde la antropología social, el territorio es un espacio particular socializado y culturalizado. Refleja la relación recíproca entre las personas y su entorno (García 1976: 20). Por ello, el territorio maya macehual puede considerarse en sus diferentes escalas, como un texto con componentes específicos, los cuales

determina pautas de acción, tanto en lo local y lo nacional (e incluso lo supranacional), pasando por escalas intermedias, como la regional o municipal.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL TERRITORIO MAYA MACEHUAL

Bajo esta conceptualización integral, el territorio se relaciona con la categoría de "construcción social", cuando se busca comprender la forma en que se concreta el plan de la vida cotidiana, que se da por establecida como la realidad consensuada, y por lo tanto, es la que se impone sobre la conciencia de las personas al presentarse como una realidad ordenada, objetivada, a lo largo de su trayectoria vital (Berger y Luckmann, 1967).

El territorio maya macehual implica así, una redefinición geopolítica cuasi-sagrada, dotada de alta densidad simbólica, donde coexisten marcadores físicos que se corresponden con los límites intangibles del mundo social y cultural. Un elemento central es la lucha por el usufructo del entorno ambiental, que al mismo tiempo es una disputa por el imaginario, sus interpretaciones y signos. Estos elementos se confrontan con las determinaciones e instituciones del poder dominante, que imponen sus representaciones "estandarizadas", generadas por una "lógica de visualización" hegemónica (Lefebvre 1991).

Son estas contradicciones las que desencadenan las pautas para construir un territorio nuevo, es decir, uno "diferenciado", pues "en la medida en que el espacio abstracto tiende hacia la homogeneización, (buscando) eliminar las diferencias o peculiaridades existentes, (es entonces que) uno nuevo puede nacer, si acentúa esas diferencias"(Lefebvre 1991:383). Las contradicciones del espacio abstracto conducen a la "búsqueda de un contra-espacio" peculiar articulado en las múltiples resistencias que ahí confluyen.

Este planteamiento resulta clave para enlazar al territorio desde abstracciones tales como los movimientos de resistencia identitaria. En el tejido de los sucesos históricos es posible identificar tres "momentos" interconectados en la producción del espacio:

- 1) El de las prácticas espaciales, que son las formas para generar, utilizar y percibir el sitio;
- 2) El de las representaciones del espacio, que hacen referencia a los lugares concebidos y derivados de una lógica particular, de saberes técnicos y racionales, y
- 3) El de los espacios de representación, considerados como sitios abstractos de lucha y resistencia, en cuyo terreno se articulan las contradicciones socio-políticas (Lefebvre, 1991:365) y culturales.

Con base en esto se observa que las prácticas espaciales están unidas a las formas de conocimientos locales, dinámicas, simbólicas, y saturadas de significados, que son construidas y modificadas en el transcurso del tiempo por los actores sociales. La base de tales construcciones es la experiencia, por ello conforman un repertorio de articulaciones caracterizadas por su flexibilidad y su capacidad de adaptación, aunque sin ser arbitrarias, pues se van entretejiendo de manera cotidiana. Como son tramas sobre los quehaceres de la vida diaria, se constituyen por elementos imaginarios y simbólicos, cuyo origen es la historia, tanto individual como colectiva perteneciente a un grupo específico (Lefebvre, 1991).

A su vez, estos elementos se vinculan o contrastan con las instituciones del poder dominante y con las representaciones "estandarizadas", formadas bajo una "lógica de visualización" hegemónica (Lefebvre, 1991) y vertical. Es en este sentido que se desarrollan constantemente en una relación dialéctica con las representaciones dominantes del espacio en disputa, buscando colonizar el marco de lo cotidiano, presente en ese territorio y sus respectivas representaciones.

Como consecuencia, los territorios son una construcción social visible en los espacios de representación, que en el devenir del tiempo no han surgido de un proceso armónico y continuo; en esta constante histórica suele asignárseles un determinante sentimiento de arraigo, apropiación, debido a que en su interior han sucedido diferentes procesos sociales, inclusive confrontaciones entre otros hechos; los cuales afloran en determinados momentos de la vida en la comunidad (ídem).

Flores (2007) da la pauta para establecer la pregunta que guía estas notas, con la intención de comprender ¿Cómo un territorio puede representar a la trama de relaciones sociales con raíces históricas, configuraciones de identidades específicas, y además dar cuenta de la forma en que éstas en la actualidad ejercen un papel específico en el discurso de la vida cotidiana?

La dimensión histórico-cultural permite realizar una lectura diacrónica del territorio, debido a que los procesos sociales involucrados no se encuentran limitados al ahora, sino que se refieren a experiencias acumuladas que se emprendieron por actores concretos, y que resultan trascendentes debido a que, el imaginario en ese ámbito espacial, motivó la confrontación dialógica sobre las definiciones hegemónicas hacia las formas de interacción social entre las poblaciones criollas-mestizas, con ciertas líneas indígenas mayas peninsulares en el período decimonónico, y es sobre éstas que se resignifican las actuales definiciones del territorio maya macehual (Reed, 1964).

Finalmente, en el marco de “la invención de lo cotidiano” (De Certau, 1999) se hace referencia a los rasgos culturales objetivados (comportamientos, formas de vestir peculiares, las fiestas, los rituales de paso), que van consolidando al ciclo de la vida - nacimientos, matrimonios, defunciones, acompañadas de danzas-bailes, recetas de cocina, forma lingüísticas, toponimias, etc. Visto todo ello como el conjunto de rasgos etnográficos, circunscritos al territorio sociocultural maya macehual.

Y entonces en “el ahora” es que se puede comprender la trama de relaciones actuales desde la comunalidad, que se define como la voluntad de las personas para constituirse en colectividad, misma a ser reiterada periódicamente desde lo cotidiano y obligatorio, bajo la inclusión participativa en actividades de poder, trabajo, fiesta y manejo del territorio (Maldonado, 2003:9).

Para comprender a la comunalidad macehual se observa que, de acuerdo con Díaz (1989) y Martínez (1985) son características nodales la voluntad y capacidad de aportar trabajo para la comunidad, desde varias dimensiones:

- La del poder, involucrado con el trabajo para tomar decisiones colectivas en la

asamblea;

- De la participación comunitaria, relacionada con el trabajo para la coordinación a través de los comités y los cargos;
- Del trabajo para la reproducción cotidiana (en los rumbos familiares – o lo que se denomina tequio/mano vuelta en otras entidades del sureste mexicano);
- Y también manifiesta en la reivindicación simbólica a partir del trabajo para las fiestas.

La comunalidad se observa en el denso tejido social entre las comunidades que conforman el territorio, dando el sentido al área cultural maya-macehual, constituida por las relaciones parentales consanguíneas y por alianzas rituales, así como por los complejos, múltiples y costosos procesos de intercambio recíproco de bienes, trabajo, y en este caso, alimentos dotados de alta densidad simbólica.

EL ACTUAL SENTIDO MAYA TERRITORIAL

Desde la comunalidad descrita líneas arriba, y también delimitando los observables a registrar en este trabajo, se tomó finalmente la propuesta de Jan de Vos (N/D), para aproximarse a las comunidades; este autor planteó que aún tras la conquista, y hasta hoy, los actuales pueblos mayas han logrado mantener tres elementos básicos, consistentes en:

- Cierta forma de relacionarse con el ambiente;
- Disponer de códigos específicos para normar la convivencia social y,
- Un sistema propio de comunicación y expresión cultural.

Tras exponer las categorías que guiaron la mirada al territorio maya macehual, a continuación se exponen las herramientas utilizadas, y finalmente los hallazgos respectivos.

MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

Se utilizó una metodología cualitativa aplicando entrevistas en profundidad a actores clave, así como un cuestionario semi-estructurado al 12% de los grupos

domésticos del ejido X-Hazil Sur y Anexos, seleccionados aleatoriamente y considerados como estudios de caso, para obtener información sobre varios temas, siendo centrales para este texto: a) el acceso y uso actual de los recursos agrarios y forestales; y, b) la participación en actividades comunitarias tales como los “matanes” (celebración religiosa para el reparto de alimentos). Los datos no se compilaron desde una muestra estadísticamente representativa, sino en una selección por conveniencia temática, de forma que la extrapolación (inferencia) para el total de Grupos Domésticos (GD) en el ejido X-Hazil Sur y Anexos sería arbitraria. Sin embargo, los resultados obtenidos son válidos de acuerdo con los criterios inicialmente definidos, es decir, para aquellos grupos domésticos seleccionados como estudios de caso³¹ (Larrinaga, Oskar y Jon Landeta (2006).

Además, se compilaron datos a través de fuentes documentales (oficiales, prensa local, bibliografía antropológica sobre el área, y artículos científicos). La información numérica se procesó con el paquete estadístico SPSS, triangulándola con otras fuentes (impresas y en campo) y con el análisis de discurso.

LA TRAMA DE RELACIONES HISTÓRICAS



Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010).

Ilustración 1. Territorio en disputa por los Cruzales

Para comprender la reivindicación maya macehual, se tomaron como ejes de estructuración a las condiciones político económicas a mediados del siglo XIX, y desde la parte ideológica al discurso mesiánico, como dispositivo de movilización socio-política (Galindo, 2008).

³¹ De acuerdo con la propuesta de Villarreal y Landeta (2006), se destaca la aplicabilidad de los estudios de caso para analizar procesos longitudinales, y para acceder a una perspectiva holística versus una reduccionista de algún fenómeno. Se recomienda como herramienta analítica cuando el fenómeno a estudiar no puede ser comprendido de forma independiente respecto a su contexto, ambiente natural, y cuando se están considerando gran número de elementos que precisan de la observación pormenorizada, para aprehender la mayoría de las variables que pudieran tener relevancia en éste.

La dimensión político-histórica: guerra de castas

La *guerra de castas*, fue el proceso central para reconocer desde el gobierno peninsular a un “estado de excepción”, y desde los macehuales nombrar a un enemigo acotado, el falso blanco o “*dzul*”, o criollo peninsular (Rus, 1964).

El manejo forestal fue un recurso central en la lucha de las comunidades mayas rebeldes, ya que tal proceso fue uno de los principales aspectos a recuperar, pues representó el mayor ejercicio del liderazgo y poder tomado por las comunidades sublevadas. Pues disponer de los ingresos forestales permitió que se apuntalara la lucha por la autonomía política y económica de los “*macehualob*” o mayas rebeldes, como se autodenominaron tras separarse del grupo etnolingüístico maya peninsular.

Los liderazgos y las bases de apoyo fueron nodales pues los arreglos entre la población civil y el movimiento, consistieron en garantizar la obtención de insumos tanto para el auto-abasto como para continuar la guerra, es decir, dotar a los rebeldes de alimentos y armas. Entonces las bases comunitarias quedaron como responsables de retribuir, en fuerza combativa vía la ampliación del contingente sublevado, y como tal, realizar las actividades respectivas a la beligerancia (Villalobos, 2006).

Mientras que los líderes rebeldes se volcaron a asegurar la continuidad de la base material del movimiento, al negociar y establecer contratos y arrendamientos de los bosques con los taladores británicos, pues eran los mecanismos que solían estar en manos de los criollos peninsulares. Y hablando de alianzas a diferentes niveles, tras enterarse la colonia británica (ahora Belice) de tal sublevación, ésta decidió involucrarse y brindar apoyo al posicionarse como la abastecedora de armas para los macehuales (Villalobos, 2006).

Una vez que los líderes rebeldes conocieron el valor de las transacciones forestales con el mercado británico, la pelea por las demás áreas boscosas se expandió hacia el sur y este de la península de Yucatán; entonces comenzaron a surgir al interior

ciertos grupos antagónicos, que a su vez delimitaron sub-territorialidades para determinar sus propios esquemas de manejo forestal.

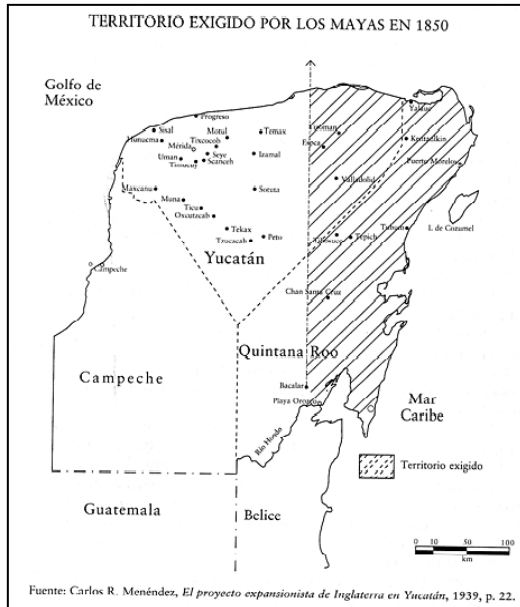


Ilustración 2. Territorio en disputa por los cruzo'ob

Tras la cruenta batalla emprendida por más de una década, en 1850 el ejército peninsular es derrocado emprendiendo la retirada de la zona en conflicto; y fue el momento en que los rebeldes incursionaron de manera franca a otras zonas mayas para apoderarse de más bosques, y esta situación, según Villalobos (2006), prevaleció hasta 25 años después.

En el texto de Villalobos (2006), se rescata un mapa presentado por Menéndez (1939) en torno al área que exigieron los mayas macehuales durante su proceso de reivindicación (Ilustración 3).

EL CULTO A LA CRUZ PARLANTE

El movimiento de la Guerra de Castas tuvo un componente ideológico a través del culto a la Cruz Parlante, pues previo al inicio, los “falsos blancos” (o dzules) o mestizos, determinaban para sí la exclusividad divina sobre las riquezas y mano de obra indígena. Esto permitió cuestionar “el amparo celestial” de los dzules y criollos” para revertirlo en pro de la lucha indígena, transformándola en una verdadera movilización político-religiosa (Villalobos, 2006).

Criollos, mestizos y ciertos líderes indígenas peninsulares formaron alianzas estratégicas, de forma que todo aquel indígena no inserto en estas redes, fue despectivamente considerado macehual o de nivel inferior; este adjetivo fue un préstamo lingüístico tomado de los aztecas (y su sistema de estratificación social), que arribaron por pesquisas tributarias a la zona maya peninsular.

Los mayas rebeldes decidieron reapropiarse de dicho atributo pero resignificándolo, pues efectivamente, se ubicaron como inferiores, pero verdaderos, y no como los mestizos o algunos caudillos indígenas, que se comportaban como blancos, sin serlo, y por ello, los macehuales les devolvieron la respuesta, asignándoles el adjetivo de falsos blancos, o dzules. Desde entonces se autodenominaron macehualob o cruzo'ob, y a ese argumento le incorporaron componentes ideológicos milenaristas, adjudicándose la condición de ser los elegidos de las cruces por decreto divino, pues Dios los designó como su pueblo, debiendo entonces confrontar a los blancos en la Guerra de Castas (Villalobos, 2006).

La "providencial aparición" de la Cruz dotó a los cruzo'ob de un discurso divino para revertir la violencia de sus agresores. Este milagro se expandió con rapidez y aglutinó a gente de todas partes para adorar a las cruces, ofrendarles dinero, maíz y otros alimentos, que eran acopiados por el patrón o cacique a cargo de su resguardo. El vigilante de la Cruz Parlante era interlocutor directo con Dios, y a él se le revelaban las "órdenes", con las que los *rebeldes* emprendieron incesantes ataques hacia las poblaciones controladas por los blancos (Bartolomé y Barabas, 1981).

Los blancos reconocieron en la idolatría de los rebeldes un sincretismo religioso, pues "allí donde pervivía el paganismo había un margen de conciencia indígena no sometida y una expresión de rebeldía".

Aunque esta última afloró a plenitud con el acaecimiento de la Cruz Parlante (Campos, 1996).

Pero como señala Campos (1996), aunque los rebeldes presentaron argumentos claros de su "insubordinación", en el marco de la vida cotidiana, continuaron fieles a sus deberes litúrgicos, celebrando las

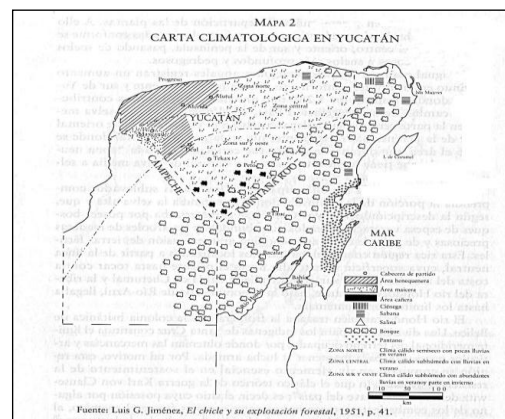


Ilustración 3. Recursos forestales en el territorio de los Cruzos'ob

festividades tradicionales hacia sus santos.

Y entonces, cuando los “dzules” argumentaban que los rebeldes no podían ser evangelizados, en realidad estaban hablando de su incapacidad de subyugar a los indígenas bajo el argumento de legitimación religiosa.

De acuerdo con Link (2000) tanto la apropiación como la construcción de los territorios son colectivas, puesto que no se trata de una labor emprendida por un individuo aislado, sino que manifiesta físicamente la producción de un grupo. Entonces el territorio es a la vez el escenario y el objetivo de la acción colectiva, puesto que focaliza simultáneamente las relaciones de competencia y cooperación, siendo además objeto de conflictos a resolverse en la construcción de solidaridades y/o de jerarquías.

Desde la visión maya macehual, el territorio cobró su sentido de un verdadero patrimonio colectivo, al movilizar el proceso de producción forestal (en el sentido ampliado). A través del manejo y las formas de apropiación de este patrimonio, tomaron sentido las interacciones y las contradicciones con, hacia los territorios y en espacios sociopolíticos y económicos mayores (Link, 2000).

Como antesala y a la vez como resultado de esto, el ser y sentirse maya macehual implica estar de acuerdo con el uso y manejo de un espacio simbólico y físico producido, manejado y valorado en forma colectiva, en un sentido comunitario; pues se trata de una exigencia en la gestión social que remite a criterios determinados por el potente motor de la identidad (Linck, 2000).

La ubicación geográfica de las comunidades indígenas establece una distancia social y cultural hacia los centros de poder, que en este caso, sería con la Capital del Estado, es decir, con Chetumal. Esto le confiere a la región de comunidades mayas macehuales, cierta autonomía, cuyo marco referencial es la capacidad de establecer un mundo social de intersubjetividad densa, manifiesta en hábitos, afectos, gustos, e interpretaciones que caracterizan la organización de las personas conforme a los criterios de aceptación (vía religiosa, política y económica) que

definen las vidas individuales y comunitarias, y es a lo que Garibay (2008) denomina el “ethos comunitario”.

La dimensión discursiva en la Guerra de Castas toma como aproximación a la pregunta sobre la forma en que el grupo étnico maya macehual está reelaborando su identidad étnica. Para acercarse a este proceso, es necesario considerar a los grupos étnicos no como unidades inamovibles y homogéneas, sino bajo un enfoque dinámico, relacional y subjetivo (Barth, 1976). Pues esto permite considerar al proceso de diferenciación cultural en la reconfiguración de las fronteras sociales.

De acuerdo con Barth (1976), la etnicidad vista como forma de organización social tiene como base una atribución categórica sobre las personas, partiendo de un supuesto origen, y dicha tipificación resulta validada en la interacción social, debido a que es en este proceso cuando se accionan los signos culturales y las apreciaciones, conocimientos y reconocimientos sobre el otro (Giménez, 2000).

Con la intención de explicar estos “comportamientos” grupales, se considera necesario retomar la propuesta sobre comunalismos presentada por Garibay (2008) quien plantea que el término “comunidad” se refiere a grupos sociales vinculados por prácticas comunes. Y considera que como contraposición, la acepción dominante de este término se usa para denominar a los asentamientos estructurados y emplazados en un territorio rural donde los pobladores “viven en comunidad” (pueblos pequeños, relacionados con la tierra y actividades del campo, vinculados por relaciones parentales, festivas, económicas, y con frecuencia en propiedad común de recursos), conformando un orden social relativamente autocontenido y autogobernado.

En ocasiones el discurso comunalista puede ser laxo y poroso, de manera que la pertenencia a la comunidad no impida a sus miembros establecer vínculos con otras redes de adscripción. Se espera que la cotidianidad permita un proceso histórico donde la identidad se transforme, sea que se debilite o se fortalezca en relación con otras entidades y poderes exteriores. Las comunidades campesinas están intrínsecamente integradas a los ordenamientos de alcance regional y

general (el estado nacional, el mercado, el dinero, las formas "oficiales" de tenencia de la tierra) y por lo tanto, no son inamovibles (Garibay, 2008).

Este código de símbolos manifiesto en los argumentos sobre las creencias, afectos, prácticas e idiosincrasias (y otros posibles intercambios dialógicos), da forma a la colectividad; que al final es siempre una comunidad moral –el deber ser-. Y al ser definida como discurso, es posible pensarla como un código de corrientes ideológicas bajo la dinámica incesante de la permanente actualización (Garibay *op. cit.* 34).

COMIENZAN LAS OFRENDAS GASTRONÓMICAS

La "providencial aparición" de la Cruz brindó un discurso divino para rechazar la violencia teocráticamente institucionalizada por los agresores peninsulares. Este milagro se expandió con rapidez y aglutinó a gente de todas partes para adorar a las cruces, ofrendarles dinero, maíz y sobre todo, deliciosos alimentos, que eran acopiados por el patrón o cacique a cargo de su resguardo.

La estructura militar se incorporó a la dimensión teocrática, presente en los cuatro sitios sagrados del territorio macehual. Los vigilantes en los centros ceremoniales de la Cruz Parlante eran interlocutores directos con Dios, y a ellos se le revelaban las "órdenes", con las que los *rebeldes* emprenderían incesantes ataques hacia las poblaciones controladas por los blancos (Bartolomé y Barabas, 1981). Cada centro es resguardado semanalmente por compañías de vigilancia conformadas por cabos, sargentos tenientes, capitanes, coroneles y el único que no se repite es el General, sólo uno presente en cada centro ceremonial.

De acuerdo con la bibliografía disponible y lo observado en campo en el territorio maya macehual, existen actualmente cuatro Centros Ceremoniales: Chancá Veracruz, Tulúm, Chumpón, X-Cacal Guardia, los cuales conforman una red caracterizada por densas relaciones de participación, en donde se hace visible el funcionamiento de los cuerpos de oficiales que se desempeñan dentro de la organización teocrático-militar. La teocracia-militar procura el establecimiento de los

servicios de las guardias, que son grupos organizados viviendo en comunidades aledañas o en los Centros Ceremoniales; éstos se conforman por la Iglesia y el cuartel (sala-habitación donde pernoctan quienes vigilan durante una semana). El trabajo específico asignado consiste en el mantenimiento del centro (Bartolomé (2001).

Las guardias son responsables de la limpieza del Centro, los huipiles, manteles y joyas que adornan a los santos y a la milagrosa “Chan Santa Cruz”, que los feligreses dejan en agradecimiento a las peticiones concedidas. En torno a las prácticas religiosas, es crucial la realización de rezos diarios para expresar peticiones y agradecimientos, mismos que al final se concretan repartiendo alimentos a la comunidad, a este proceso se le denomina localmente “hacer matanes”.

Tanto las comidas como las bebidas formaron parte de los procesos rituales o religiosos, y estuvieron involucrados en ofrendas a los dioses tanto de la denominada localmente “iglesia maya”, como la “iglesia católica tradicional”. En los *Matanes* se ofrece comida para agradecer las plegarias concedidas (*Oh gracias*) ante Dios y los santos, así como a los Señores del monte y otras deidades mayas precolombinas, o bien, para realizar nuevas peticiones.

Existe una clara división etaria y sexual sobre la participación en dichos eventos culinarios, de forma que algunas celebraciones, como las que se ofrecen a las deidades del monte son totalmente elaboradas por hombres. Entre las ceremonias se ubica por ejemplo la ofrenda del “Cha’ac Cha’ac”, o petición de lluvia al dios Chaa’c, que suele ser una práctica constante en el área de estudio, y su objetivo es la petición de lluvia, salud y bienestar para las comunidades. En este caso, las actividades se realizan por los rezadores, entre los primeros días de mayo y hasta principios de julio.

Para estas celebraciones se requiere el apoyo de las compañías, o grupos en que se organiza la población, aportando trabajo comunal (limpieza del centro ceremonial, que es una iglesia con el altar, cortar leña, cavar la zanja para hacer el

horno -“pib” en maya-), y otra forma es en especie (maíz, comida preparada, atole, tortillas, café, chocolate, condimentos, cervezas y destilados).

LA FIESTA GRANDE

Durante la fiesta grande, que es bianual, por las mañanas, tardes y noches se hacen rezos colectivos, y se realiza un jaripeo por las tardes. Tras participar en el rezo las esposas de los rezadores, conocidas como vaqueras, acuden por las tardes con sus trajes regionales a repartir alimentos y a iniciar el baile con agrupaciones tradicionales y con los famosos grupos tropicales que estén de moda en la región.

Los volúmenes que se preparan son importantes, pues cada agrupación, sea familiar o por afinidad, suele aportar de 20 a 50 marranos, e igual cantidad en gallinas, y en menor medida borregos. Se cultivan, cosechan o comparan grandes cantidades de chile habanero, para guisar el relleno negro, la cochinita pib'il y otros platillos igualmente deliciosos.

Además de los *matanes* cotidianos, los oficiales de los centros trazan planes de corto y mediano plazo para reproducir los calendarios rituales; cada uno de los Centros Ceremoniales dispone de una fiesta respectiva, en donde entre 5 y 10 comunidades aledañas participan como agrupaciones para organizar las conmemoraciones y realizar las consignas respectivas. Y finalmente todas las localidades y centros se organizan para participar en la gran fiesta bianual a celebrarse en Chancá Veracruz donde se encuentra la “Cruz Parlante”.

En este sentido, fue posible platicar con el Rezador de Chancá Veracruz, y comentó sobre la organización de las fiestas que:

...hay 10 grupos que hacen guardia de aquí mismo de Chancá, pero si vienen de otros pueblos, traen su Cabo, Teniente y Sargento; lo que no tienen (los otros pueblos) es General, esos nomás son 4, uno pa' (sic) cada centro.

Cada grupo se organiza pa' (sic) cuidar la Cruz, cada semana cambia el grupo de acá, y cada 3 meses le toca a un grupo perteneciente a los otros 4 centros venir a trabajar acá porque es la (cruz) principal...aunque nosotros también nos toca ir allá y hacer matán. Tienen su calendario para repartir las fechas; si tienen rezadores vienen, si no, entro a trabajar con ellos yo (sic), traen su matán, que puede ser de cualquier comida, de frijol, huevo sancochado, arroz, y a veces puerco.

Se hace "Oh gracia", con 13 cazuelas o jícaras, 13 rollos de tortillas. Son 13 por ser la costumbre, al menos deben ser 13 jícaras de comida a ofrecer. Y a la hora se prepara el atole, también repartido en 13 jícaras. Si es la Fiesta Grande, la gente bailan (sic) con su atole y la botella de aguardiente. Esa es la costumbre.

OTRAS COMENSALIDADES TERRITORIALES SON POSIBLES

La construcción social del territorios se considera como un proceso entrelazado con la dimensión dinámica de la realidad en su devenir histórico y social; esto es, no sólo en relación con el entorno físico-ambiental, sino igualmente con los ámbitos político, económico y cultural; pues este tejido de relaciones entre la sociedad y el medio son las que traducen la dimensión física del espacio en una llena de subjetividades (Giménez, 2000).

Aunque se asume que todo cambio "estructural" pudiera implicar una transformación o sustitución de rasgos culturales, esto no necesariamente supone la anulación de las redes de relaciones que tejen la reproducción social; tal pudiera ser el caso de los mayas macehuales. Si bien el sincretismo religioso (post colonial) no anuló el sistema de símbolos que relaciona a los mayas con su entorno ambiental y social, lo económico-productivo tampoco supuso la pérdida de los sistemas organizacionales, y menos aún la disolución de su identidad, que se hace manifiesta a través de sus complejos rituales alimentarios (Bartolomé, M. y A. Barabas, 1981).

Esta situación se revela en parte por la explicación que elabora Santos (1999) en torno a los procesos de globalización, que se conciben como uno sólo, y es justo en este sentido que los discursos desde alteridad tienden a asumir la forma de localizaciones asentadas en la diversidad:

... dado que una insustentabilidad local no puede cancelar sustentabilidades locales en otra parte, un mundo sustentable consistiría en un número de territorios, cada uno sustentable independientemente de los otros. En otras palabras, en vez de una economía global que dañara a todo el mundo hasta el colapso, un mundo sustentable podría contener una plétora de economías regionales (subnacionales) que produjeran todo lo esencial para vivir de los recursos de sus territorios, y que fueran, como tal, independientes unas de otras.

Desde este punto de vista, el viraje a lo local es obligado. Es la única manera de garantizar la sustentabilidad, ofreciendo alternativas a las formas dominantes de desarrollo y conocimiento, en favor de la inclusión social. Esta mirada crítica, retomando los parámetros desde la visión oficial del desarrollo, lejos de negar o eliminar lo particular o local, es un aliciente hacia la observación y aprendizaje de las pautas de la vida cotidiana, como condición para una resistencia exitosa y para generar alternativas posibles (Santos, 1999).

Se requiere de un ejercicio de recomposición, ante ello Santos (1999) propone la teoría de la traducción como procedimiento que permite una inteligibilidad mutua, al posibilitar la identificación del terreno común que subyace a aquellas luchas alternas, sin que ello implique cancelar las autonomías o las diferencias que les dan sustento. Desde la perspectiva de una posmodernidad de oposición, para comprender otras realidades, es central la idea de que no puede haber reconocimiento sin redistribución (Santos, 1999).

Quizá la herramienta sea recurrir a un dispositivo innovador como la noción de un metaderecho fundamental: “el derecho a tener derechos”. Y Santos (1999) señala que este conocimiento ubicado, que demanda una atención continua a la identidad, a la conducta y al involucramiento en la vida pública, es en verdad lo que distingue a un país, no las atribuciones imperiales de niveles de civilización. “Por lo tanto, un conocimiento ubicado es condición para un gobierno ubicado” (Santos 1999: 8).

Así mismo, Toledo (2008), menciona que el desarrollo de un sistema ecológico y social está condicionado por sus capacidades para crear y mantener el mayor

número posible de oportunidades frente a la incertidumbre. Con base en lo observado, el reconocimiento del territorio maya macehual socialmente construido, puede ser la vía para que las instancias gubernamentales establezcan una interacción social justa y adecuada a las demandas actuales, tales como el cese al desmantelamiento del agro (Bartolomé y Barabas, 1981).

Se retoma como conclusión que:

1) La producción colectiva socio-territorial maya macehual, es un proceso de reapropiación constante, cuya relevancia tiende a incrementarse en virtud de los sucesos de mundialización económica (desde la conquista hasta la actualidad); manifestando su estructura simbólica y su configuración empírica de forma adaptativa, al releer el espacio físico, no sólo como el ámbito de producción para el autoabasto, sino como posibilidad de autocontención en otros discursos socioculturales y políticos, a través de eventos tales como los rituales alimentarios, o los conflictos de carácter agropecuario. A través del manejo y las formas de apropiación de este patrimonio (sobre todo forestal), tomaron sentido las interacciones y las contradicciones con y hacia los territorios y espacios sociopolíticos y económicos hegemónicos, mismas que se manifiestan en la actualidad, aunque con ámbitos y agentes diferentes.

2) Específicamente sobre la su estructura simbólica, el sentido de pertenencia socio-territorial igualmente se reafirma, tanto en términos simbólico-relacionales, como en aspectos integrativos (valores) y normativos. En este sentido, la lucha del grupo social a mitad del siglo XIX fue para no ser absorbido por los dominadores, por ello el concepto del territorio desde el ángulo de la economía política, esboza una red compleja de relaciones que se expresan en paisajes materiales y discursivos de dominación y resistencia.

3) La identidad étnica en el marco territorial posee una dimensión holista y es posible visibilizarla tanto colectiva como personalmente, a través de

distinciones tales como el parentesco, las formas de organización religiosa, el uso y manejo de los recursos económico-productivos, y sobre todo para este caso, en las prácticas rituales alimentarias, donde se desenvuelven roles, criterios de reciprocidad, patrones de diferenciación, significaciones hacia el marco ambiental, entre otras categorías históricamente sedimentadas.

Si se estudiaran los rituales alimentarios de forma independiente, o aislada del proceso de construcción socioeconómica y política del territorio, no arrojarían el simbolismo por el cual fueron concebidos. Pero si el análisis se realiza desde un enfoque integral, se encuentra que son parte de un tejido conceptual que muestra el proceso de reivindicación maya macehual.

Ubicar el “anclaje” histórico permitió comprender los diferentes procesos socio-cognitivos que entraron en juego en la construcción de la identidad maya macehual con sus prácticas alimentarias ceremoniales vigentes. Los macehuales lograron posicionarse abiertamente a favor de una sociedad en consolidación, que reconstruye sus propias estructuras de auto-determinación considerando cierta forma de interacción con el territorio, los saberes y las formas de comunicarlos (Barkin, 2006; De Vos, -N/D).

BIBLIOGRAFÍA

- Barkin, David; Rosas, Mara. 2006 ¿Es posible un modelo alternativo de acumulación? *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 5, núm. 13. Universidad de Los Lagos Santiago, Chile.
- Barth, Frederik (comp.) 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. La organización social de las diferencias culturales. Introducción. FEC, México D.F. Pp. 9-49.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas. 1981. “La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán”. *Colección científica* No. 53, Pp.: 68-69. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Bartolomé Miguel. (2001). “El Derecho a la autonomía de los Máasewal'ob”. En: *Revista Científica de Investigaciones Regionales*. Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY. Vol. 23 No. 1. Pp. 130-159.

- Berger, Peter y Thomas Luckmann. 2001. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores. ISBN 978-950-518-0097.
- Campos, Melchor. 1996. "El "culto del error": la cruz parlante en el pensamiento yucateco". En *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Álvaro Matute y Martha Beatriz Loyo (editores), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 17, P. 9-33.
- De Certau, Michel. (1999). *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar, cocinar*. Universidad Iberoamericana A.C. / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. México. 271 p.
- De Vos, Jan (N/D). "Los mayas en los tiempos modernos". En: <http://mitlan.tripod.com/MAYAS.HTM> (Consultado: 15/08/2015).
- Faerna, Ángel. "Relativismo: Racionalidad científica y diversidad cultural". En *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/R/index.html>
- Flores, Murillo. 2007. "La identidad del territorio como base de una estrategia de desarrollo sostenible". En *Revista Ópera*, mayo, año/vol. 7, núm. 007. Universidad Externado de Colombia. Bogotá, Colombia. Pp. 35-54.
- Galindo, Alfonso. 2008. Mesianismo impolítico. En *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. Nº. 39, julio-diciembre, 2008, 239-250. ISSN: 1130-2097
- Garibay, Claudio. 2008. *Comunalismos y liberalismos campesinos: identidad comunitaria, empresa social forestal y poder corporado en México contemporáneo*. El colegio de Michoacán. México.
- Giménez, Gilberto 1994. "Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional". En: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Año/vol. VI, número 18. Universidad de Colima. Pp.: 165-173.
- 1999. "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural". En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Época II. Vol. V. Núm.9, Universidad de Colima, junio. Pp. 25-57.
- Larrinaga, Oskar y Jon Landeta (2006). "El estudio de caso como metodología de investigación científica en economía de la empresa y dirección estratégica". En www.Dialnet-ElEstudioDeCasosComoMetodologiaDeInvestigacionCien-2517663.pdf (Consultado 20/08/2015).
- Lefebvre, Henry. 1974. "La producción del espacio". En ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n3/02102862n3p219.pdf
- Link, Thierry. 2000. "Tierras de uso común, regímenes de tenencia y transición agraria en México". *Revista del México Agrario* no. 12, México.
- López Austin, Alfredo, 1984. *Cuerpo humano e ideología Vol. 2*. UNAM, México.
- 2001. "La cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Broda Johana y Félix Báez Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. FCE.
- Manzanilla, Linda. (Editora). 1986. *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad*. UNAM/IIA. Serie Antropológica 76. México. 470 p.

- Morley, Silvanus. 1983. *La civilización maya*. México, Fondo de Cultura Económica, Pool, Vidal. 2005. "La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares". En *Anuario de Psicología*, vol. 36, nº 3, 281-297. Universitat de Barcelona.
- Reed, Nelson. 1964. *La guerra de castas en Yucatán*. Ed. Era. México. 297 p.
- Rus, M. 2006. Mayas: primera parte / *Pueblos indígenas del México contemporáneo*. CD/ PNUD. 91 p. ISBN 970-753-039-1
- Sánchez, Vázquez, et al. 2011. "Condiciones alimentarias de los mayas macehuales de Quintana roo". Revista *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, año 9, vol. IX, núm. 2, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. ISSN: 1665-8027. Pp.: 116-133.
- Santos, Boaventura. 1999. "Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución". En: *Casa de las Américas* # 237. Pp.: 7-25.
- Toledo, Víctor 2008. "Uso múltiple y biodiversidad entre los mayas yucatecos (México)"; en *Revista INTERCIENCIA*, Mayo, Vol. 33, No. 5. Pp.: 345-352.
- Vargas, Luis. 1998. *La aplicación de la antropología de la alimentación en contextos interculturales*. Instituto de Investigaciones Antropológicas y Facultad de Medicina. UNAM. México.

VI. La Re-etnicidad o "Despertar" Muisca del Centro de Colombia: Tropos y Oximorones

VI. The Re-ethnicity or Muisca "Awakening" of Center of Colombia: Tropes and Oxymorons

Pablo F. Gómez Montañez³²

Resumen

El presente texto tiene como objetivo exponer la dimensión discursiva de los procesos de re-etnicidad del pueblo indígena muisca del centro de Colombia. Como resultado de un trabajo etnográfico, se presentan dos campos creativos de producción de la indigeneidad muisca: los tropos y oximorones. De esta manera, el texto explora cómo el indígena muisca de hoy es resultado, entre otras cosas de un marco hermenéutico y discursivo que emerge en las márgenes y tensiones del pasado y del presente, del mestizo y del indígena, y de la historia y el mito.

Palabras claves: Etnicidad, memoria, muisca, tropos, oximorones.

Abstract

The next text has as objective to expose the discursive dimension of the ethnicity processes of muisca indigenous people of the center of Colombia. As a result of a ethnographic work, two creative fields of production of muisca indigeneity are presented: tropes and oxymorons. Thus, the text explores how the current muisca indigenous is the result, among other aspects, of a hermeneutic and discursive frame which emerges in the margins and tensions of past and present, mestizo and indigenous, and history and mite.

Key words: Ethnicity, memory, muisca, tropes, oxymorons.

³² Doctor en Antropología de la Universidad de los Andes, Bogotá-Colombia. Docente-investigador del Grupo Comunicación, Paz-Conflicto de la Facultad de Comunicación Social para la Paz de la Universidad Santo Tomás, Bogotá-Colombia. Etnógrafo desde hace más de siete años de los procesos de recomposición cultural del pueblo indígena muisca. Trabaja en temas de memoria, conflicto étnico y culturas de paz. Dirección: Cra. 15 # 19-60, Casa B12, Chía (Cundinamarca), Colombia. Teléfono: 57-1-304-6497813. Correo electrónico: pablogomez@usantotomas.edu.co

Introducción³³

El tema de investigación del cual se deriva el presente texto puede ser nombrado de dos maneras. En primera medida, y de acuerdo con los campos temáticos y metalenguajes de la antropología social, es la "re-etnización" del Pueblo Indígena Muisca. En segunda medida, y acorde con una categoría *emic*, es el "Despertar Muisca". El actual Pueblo Indígena Muisca del centro de Colombia se une a otros que alrededor del mundo son estudiados como comunidades que se han re-etnizado o re-indianizado. Eso significa que en el marco de circunstancias particulares, contextos sociales específicos y estructuras de oportunidades políticas, varias comunidades de Bogotá y del Altiplano Cundiboyacense que, fruto de procesos de colonización y modernidad, eran identificadas normalmente como mestizas y campesinas (u obreras en el caso de contextos urbanos), hoy día se auto-reconocen como indígenas.

Por supuesto, como es usual en este tipo de grupos étnicos, sus procesos de organización comunitaria y de reivindicación cultural van de la mano con políticas de memoria que buscan conectar las acciones de las personas y comunidades del presente con las de sus ancestros de larga data y que hoy se reivindican como un importante legado. El objetivo de este texto es, por tanto, exponer y comprender algunas fórmulas creativas que, desde el lenguaje y la elaboración de nuevas narrativas, contribuyen a que quienes se reconocen como *muisca*s en la actualidad conformen un marco hermenéutico desde el cual puedan configurar una nueva verdad que legitime su existencia, su conexión con el pasado y su proyección a futuro como grupo étnico.

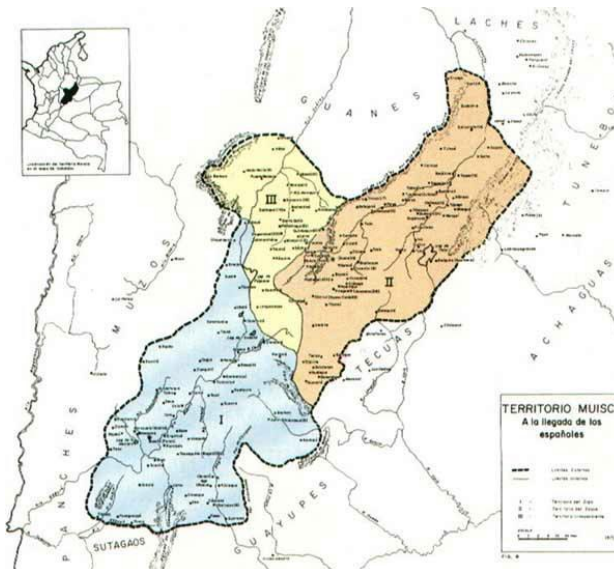
Contexto: del pasado precolombino a resistencias republicanas y modernas

³³ El presente texto es resultado del proyecto de investigación: "Segunda Fase: la Reconstrucción de la Memoria del Pueblo Muisca de Bacatá", del Grupo Comunicación, Paz-Conflicto de la Facultad de Comunicación Social para la Paz de la Universidad Santo Tomás, Bogotá-Colombia.

La cultura *muisca* precolombina fue el resultado de una larga serie de migraciones y transformaciones en las dinámicas demográficas de la región central de Colombia³⁴. Entre los años 1000 y 1200 a.C. estos grupos establecieron una sociedad compleja cuyo gobierno se basaba en la autoridad de sus caciques. Los caciques fueron considerados dioses humanos e hijos del sol³⁵ (Correa, 2004). A pesar de que el pueblo *muisca* nunca tuvo un imperio o ciudades-estado, su ideología solar había formado una religión con sus propios especialistas y un orden geopolítico que dividió su territorio en cinco grandes confederaciones: la del Zipa en Bacatá (Bogotá), la del Zaque en Chunza (Tunja), la de Sugamuxi (Sogamoso), la de Tundama (Duitama) y la de los llamados territorios independientes.

Imagen 1

Territorio Muisca a la llegada de los conquistadores



Fuente: Archivo del Banco de la República
www.banrepcultural.org/252Fnode/252F26253%3B593%3B605

³⁴ Langebaeck, Carl, 1996, *Noticias de caciques muy mayores*, Universidad de los Andes-Universidad de Antioquia, Bogotá, pp. 15-25 y 56-59.

³⁵ Correa, François, 2004, *El sol del poder. Simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*, Universidad Nacional, Bogotá.

Cuando los conquistadores españoles llegaron, sus estructuras sociales, políticas, culturales y territoriales fueron transformadas abruptamente. Orlando Fals Borda considera que prácticamente en casi dos generaciones su lengua y religión habían desaparecido³⁶. Para el siglo XVIII su población era definida como mayoritariamente mestiza³⁷. Comparado con otros grupos nativos en Colombia, el *muisca* fue considerado como uno de los más rápidamente asimilados al sistema colonial. Su población fue distribuida y organizada en pueblos de indios y la mano de obra masculina fue puesta a disposición de encomiendas, mitas y concertajes, instituciones económicas coloniales, para pagar tributo. Como parte de las políticas de protección e integración a la sociedad colonial, la Corona española otorgó a los nativos tierras adyacentes a los pueblos de indios para ser usada como fuente de recolección de leña y agua, así como terrenos de cultivo familiar y colectivo. Una de las tantas consecuencias de esto fue que los hombres blancos y sus familias recibieron las mejores tierras y las más fértiles. La Hacienda se convirtió en la principal unidad productiva de la economía colonial y los grandes propietarios de tierra, los terratenientes, sus más poderosos agentes.

Hacia el siglo XVIII el *muisca* fue considerado mestizo y muchos habitantes de los pueblos de indios creyeron que al integrarse social y culturalmente con el blanco les daría mejores beneficios económicos. Sin embargo, los resguardos continuaron como los contenedores de los principales elementos que garantizaban la reproducción social de los grupos étnicos. La Independencia trajo consigo la promesa de una nueva calidad de vida para los indígenas, pero ligada con la oportunidad –u obligación- de convertirlos en propietarios de tierras particulares. En otras palabras, los indígenas debían ser parte del proyecto capitalista de la nueva Nación. Ser indio –o indígena- era símbolo de atraso. Casi dos décadas después,

³⁶ Citado por Álvarez, Santiago, 2013, *Leviatán y sus lobos. Violencia y poder en una comunidad de los Andes colombianos*. Universidad Santo Tomás, Bogotá, p. 52.

³⁷ Herrera, Marta, 2007, *Ordenar para Controlar. Ordenamiento Espacial y Control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII*, La Carreta Histórica, Medellín.

en 1834, un proceso de disolución de resguardos comenzó en Cundinamarca, departamento central de Colombia. A partir de esto, las palabras *muisca* e indígena dejaron de ser empleadas por sus descendientes, pero algunos apellidos nativos creados por los españoles continuaron siendo transmitidos y heredados para identificar linajes que conectaban a dichas familias con sus ancestros nativos. A pesar de reconocerse a sí mismos como campesinos, muchas familias *muisca* nunca dejaron sus tierras ancestrales y junto con otras mantuvieron un alto grado de endogamia y de relaciones solidarias. Como católicos, hispano parlantes, campesinos pobres, mano de obra de terratenientes y hacendados o como una confusa población mestiza en medio de la vida urbana y moderna, los *muisca* se mantuvieron silentes y en aparente olvido.

De acuerdo con Luis Fernando Restrepo, el *muisca* hace parte del currículo oficial en Colombia, pero sólo como parte del pasado.³⁸ Durante el siglo XX esto resultó en una ambigua e indefendible situación para sus descendientes: su glorioso pasado los condenó a la no existencia en el presente. Únicamente las comunidades de Cota y Chía en Cundinamarca han mantenido ambigua y borrosa condición étnica –entre campesinos e indígenas – debido al mantenimiento de sus resguardos. Pero lo cierto es que el pueblo *muisca* nunca estuvo a la cabeza ni ocupó un lugar relevante en el surgimiento del movimiento indígena colombiano en el siglo XX. En otras palabras, el *muisca*, luego de estar en el centro del pasado, pasó a las márgenes del presente³⁹. Por tanto propongo entender el llamado *Despertar Muisca* como un gran proyecto de las actuales comunidades y organizaciones *muisca* y defensores de hacer retornar a esta cultura y sus espacios de representación al centro del campo etnopolítico en Colombia. Su principal desafío es demostrar y sustentar su existencia como un válido actor étnico.

³⁸ Restrepo, Luis Fernando, 2005, *Reflexiones sobre los estudios muisca y las etnopolíticas de la memoria*, Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar, Bogotá, pp.316-330.

³⁹ Gómez Montañez, Pablo F., 2013a, *Esbozo de una Antropología de lo Muisca desde una perspectiva del sur: paralelos y tránsitos*, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 133-153.

El muisca paradójal: oximorones y producción de verdad

*Somos retoño de mata de tabaco que nació en el cemento de la ciudad,
somos brote de maíz, somos mata de maíz que surgió en rincones de tierra de
ciudad.
Vamos a recordar la historia, a crear historia, para ser sendero, para ser verdad.
Ha crecido otra vez nuestro cabello, es de nuevo largo nuestro cabello,
es larga nuestra mirada, es paradójal nuestra presencia.
De nuevo son blancas nuestras vestiduras y coloridas nuestras andaduras.
Hade Kulchavita Bouñe
Líder espiritual Comunidad Mhuysqa de Ráquira⁴⁰*

El epígrafe que abre este apartado, el cual expresa con cierta atmósfera lírica algunas de las ideas que normalmente exponen los líderes de las actuales comunidades *muisca* ante públicos blancos y mestizos para explicar su existencia y diferencia como grupo étnico, invita a reflexionar sobre la riqueza –no sólo poética, por cierto- de lo paradójal. Y ante tal “presencia paradójal” del *muisca* hoy, resaltada por *Hade* Kulchavita, es normal que dichos públicos respondan con el asombro que conduce al convencimiento por lo coherente, o al desconcierto por lo contradictorio.

Antonio es el nombre cristiano de Kulchavita. Este hombre blanco, con ojos verdes y larga cabellera canosa, es uno de los líderes y fundadores de la comunidad *muisca* de Ráquira, del departamento de Boyacá. Su nombre indígena y su título de *hade* fueron dados por autoridades espirituales de otras comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, gracias a su constante trabajo en favor del fortalecimiento y continuidad de una comunidad mestiza conformada por miembros que decidieron auto-reconocerse como descendientes de pueblos nativos y vivir bajo renovados usos, costumbres, prácticas y filosofías indígenas. Aunque la comunidad de Ráquira no es oficialmente reconocida como parcialidad indígena

⁴⁰ El epígrafe es tomado de extractos del preludeo de un libro actualmente en proceso de edición, que busca recoger los resultados previos de una investigación llevada a cabo por las comunidades muisca de Bosa y Ráquira, denominada por ellos mismos “Re-Significación de Lugares Sagrados en Bacatá”, en la cual colaboro como editor e investigador acompañante.

muisca por parte del Estado colombiano, es muy respetada y legitimada por los grupos oficiales gracias a dos factores: haber sido guiados por un “verdadero mayor” y autoridad indígena que les ha transmitido la memoria *muisca* guardada en otros pueblos hermanos mediante la medicina, y por contar con un territorio colectivo que les ha permitido mantener cohesionada a su comunidad. Varios jóvenes de Ráquira a su vez han logrado fundar villas para vivir al estilo nativo, gracias a la adquisición de terrenos en otros lugares del altiplano cundiboyacense. Al igual que la comunidad de Ráquira, otras han surgido como grupos cuya membresía se basa en el neto auto-reconocimiento y en la incorporación de estéticas y valores asociados positivamente con lo indígena.

Las comunidades *muisca* oficialmente reconocidas por el Estado colombiano son cinco: Cota, Chía, Suba, Bosa y Sesquilé. Sus miembros habían decidido asumir una identidad étnica bien definida como indígenas, y para ello hurgaron en los usos y costumbres de sus ancestros campesinos para identificar valores y formas de vida que sustentaran una diferencia social y cultural. Al mismo tiempo, atravesaron y fueron atravesadas por rituales de todo tipo para transitar hacia el convencimiento y el oficialismo de su identificación étnica. Pero lo cierto es que estas comunidades siempre fueron vistas como sospechosamente construidas, pese a integrar en el gran relato de la historia del pueblo *muisca* su proceso de organización política y administrativa. A la sociedad mayoritaria le faltaba encontrarse un *muisca* que realmente pareciera indígena y no campesino o proletario, y las comunidades requerían cada vez más elementos que brindaran un contenido más cercano a lo nativo y primigenio.

Cuando en el epígrafe se lee que los *muisca* son el retoño de la mata de tabaco que creció en la ciudad, una cadena de antinomias concluyen en oximorones, entendidos como figuras literarias que generan nuevos sentidos mediante la colocación de conceptos opuestos. El campo, la naturaleza y el espacio primigenio donde brotan las semillas no es la ciudad, lo artificial y el cemento. Y sin embargo,

el *muisca* pretende ser lo bucólico de lo urbano, lo natural de lo artificial y lo primigenio de la modernidad en medio de sus tensiones.

Para comprender cómo se sustenta la identidad *muisca* a partir de la confrontación y proposición de una producción de verdad, en medio de tensiones que parecen solucionarse airosamente, he propuesto tres oximorones. Éstos han sido contruidos con base en lo que he podido identificar en mi trabajo de campo como “mercados del lenguaje”, definidos por Bourdieu como campos en los cuales hay una circulación de “discursos estilísticamente forjados tanto en su producción como en su recepción”⁴¹. Como parte de los discursos de reivindicación de su cultura, los *muisca* construyen campos de producción de verdad a partir de categorías, conceptos y momentos temporales aparentemente contradictorios. Los oximorones que propongo a partir de integrar los discursos registrados del mercado de lenguaje *muisca* y mis propias elaboraciones son: *el presentismo del pasado*, *la alteridad del sí mismo* y *la mitificación de la historia*. El análisis nos obliga a definirlos por separado, pero, fieles a su condición de oximorones, sus fronteras suelen borrarse y se hace necesario integrarlos.

El presentismo del pasado: los nuevos antiguos muisca

Uno de los oximorones más representativos que pude registrar en mi trabajo de campo fue uno pronunciado en varias ocasiones por Edward Arévalo Neuta, líder espiritual e investigador de la comunidad *muisca* de Bosa. Él afirmaba contundentemente que él y otros miembros de las comunidades eran los “nuevos-antiguos *muisca*”, invitándonos a entender que la identidad indígena conecta las condiciones de vida presente, urbana y capitalista de las comunidades con los referentes e imaginarios románticos del pasado precolombino, y que eso les otorgaba el derecho a contar su propia versión de la historia y de legitimar su

⁴¹ Bourdieu, Pierre, 1991, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge, p. 46.

existencia y reproducción social como indígenas del siglo XXI. De manera coherente, las palabras de Edward dialogan con las de Antonio, quien nos advierte que van a recordar y a crear la historia “para ser verdad”. En suma, su idea es confrontar el absolutismo de las verdades que la historia oficial ha buscado imponer sobre su pueblo y que han llevado a su negación como cultura en el presente. Por tanto, parte de las disputas por la producción de verdad sobre lo *muisca* se dan en la tensión entre el pasado y el presente.

Han sido la misma historia y sus currículos oficiales quienes han condenado al pueblo *muisca* a tener gran representatividad en el campo de la identidad histórica colombiana, pero como indígenas del pasado. Su condena al pasado incluso ha privilegiado el uso de las fuentes históricas y arqueológicas sobre la etnografía de comunidades *muisca* actuales para producir el conocimiento oficial sobre este grupo étnico; y cuando se han tratado de abordar sus tradiciones los estudios han estado más cerca del folclor que de la antropología.⁴² La imaginería de la mitología *muisca* que fue creada por las crónicas de la conquista del Nuevo Reino de Granada y heredada y alimentada por el romanticismo republicano parece obligar al *muisca* actual a buscar formas de acomodar dichos imaginarios en condiciones presentes. De ahí que Antonio resalte las nuevas-viejas cabelleras del indígena urbano y sus vestiduras blancas. Tales elementos estéticos, como parte de las representaciones coloniales del pasado, hacen parte de una renovada performatividad que también es usada como medio de poner en escena la identidad indígena⁴³.

El pasado aparece como un fantasma para recordar la no existencia o para activar la permanencia. En ambos casos, la identidad indígena suele basarse en construcciones idealizadas del pasado glorioso hechas a partir de circunstancias

⁴² López Rodríguez, Mercedes, 2005, *Los resguardos muisca y raizales de la sabana de Bogotá: espacios sociales de construcción de la memoria*, Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar, Bogotá, pp. 332-346.

⁴³ Gómez Montañez, Pablo F., 2010, *Pyqy, Puyqy, Cubum. Pensamiento, Corazón y Palabra. Muisca, Performances e interculturalidad*. INPAHU, Bogotá.

que se actualizan continuamente. Las estrategias empleadas se conectan con el siguiente oximorón.

La alteridad del sí mismo: neocriollismos

Las pruebas fehacientes de identidad no sólo representan un desafío para comunidades mestizas auto-reconocidas como indígenas, sino también para aquellas que han logrado mantener su reconocimiento ante el Estado colombiano. En este último caso, los conflictos por probar su existencia se desarrollan en medio de la tensión entre las identidades mestizas-campesinas y la indígena. La historia de exclusión y dominación llevó a varios de los descendientes de parcialidades *muisca* a autodenominarse no como indígenas (ni menos como indios), sino como raizales, marmatos, nativos, propios del lugar o sencillamente campesinos. La ambivalencia de tales denominaciones son indicadores de los diferentes procesos históricos que han afectado y estructurado la condición subalterna de los habitantes rurales del altiplano cundiboyacense. Pero, nuevamente, ha sido ese sustrato campesino y mestizo desde el que se han forjado y fortalecido los diferentes procesos de auto-reconocimiento étnico tanto en el plano individual como colectivo. La *indigeneidad del campesino*, por tanto, podría ser un concreto oximorón integrado a las tensiones entre el sí mismo y la alteridad.

Durante el trabajo de campo, cada vez que tuve la oportunidad de conversar con cualquier miembro de una comunidad *muisca*, reconocida oficialmente o no, acerca de su auto-reconocimiento étnico, casi siempre apelaban a sus ancestros rurales. En medio de las narrativas emergían las imágenes propias de la vida campesina: el amor por la tierra, las formas de cultivar, el uso de plantas medicinales, los valores otorgados a la vida solidaria y comunitaria y aquellas prácticas que en medio del sincretismo dejaban sospechar de varios aspectos mágicos y de religiosidad popular en medio del catolicismo. Pero mientras la mayoría de esos abuelos y ancianos nunca reconocieron –o ni supieron- su condición de ser *muisca*, su descendencia los definió como verdaderos indígenas que tenían dormida su

memoria por causa de todas las estructuras históricas que los afectaron. Por tanto, indigeneizar al campesino o al mestizo es un conjunto de procesos creativos de revisión histórica y de identificación mediante el cual los *muisca* de la actualidad se vinculan moralmente con su pasado, al otorgarle características indígenas a sus ancestros y a su propio estilo de vida con el fin de legitimar y justificar su diferencia cultural.

La condición mestiza que podría negar de tajo la identidad indígena devino un perfecto sustrato para que comunidades oficiales y no oficiales hayan emprendido el paradójal camino hacia una identidad y forma de vida, denominada por ellos mismos como “nativa y original de su territorio”. En este caso, la paradoja inicia y retorna a la condición de la identidad colonial. En términos raciales y sociales, el mestizo no era blanco ni indio, pero en tanto mixtura, el mestizaje permitió la disolución y la pérdida de los dos polos que lo conformaron. Por tanto, la relación que el mestizo tuvo con el indio fue a veces de oposición –pues vino de éste, pero ya no lo era más- y otras de continuidad con opción de identificación y de mimesis. Pero lo cierto es que cualquiera de las dos opciones implica ver lo indígena *muisca* como una alteridad que se contempla desde afuera y dispuesta para ser incorporada o rechazada.

Desde tiempos coloniales, el mestizo negó su condición de indio para evitar el pago de tributos y ser parte de la población con derechos que le permitían ocupar una posición más privilegiada dentro del sistema económico. Con el tiempo, muchos descendientes de las parcialidades *muisca* definidas en la Colonia terminaron negando su pertenencia étnica y evitando el calificativo de indio, que traía la carga histórica de la exclusión y la humillación. Incluso el criollismo del siglo XIX, base del pensamiento revolucionario de la Independencia y del indigenismo de la primera república, mostró la paradójal relación entre el indio y quienes sin serlo pretendieron hablar del lado de él- si no identificándose con él. En este caso, las identidades opuestas del criollo y del indio se disolvían y se perdían cuando el

primero también se apropió del rol de víctima dentro de la historia que comenzó con las efemérides de la conquista y de la tiranía europea.

De cierta manera, la historia de Antonio y su comunidad podría catalogarse como un intento de *neoindigenismo* como de *neocriollismo*. Este último no es más que una reelaboración del concepto de “criollismo” elaborado por Langebaeck, para quien es “(...) el proceso mediante el cual el criollo acepta como propios rasgos que se consideran auténticos en el indígena y los utiliza en las relaciones coloniales en las cuales se encuentra inmerso”⁴⁴. Para ello, el criollo construye una valoración positiva del indio. En épocas actuales, aunque aparentemente el colonialismo es cosa del pasado, ciertos fantasmas se hacen presentes y aportan a la construcción del indígena como una alteridad necesaria para nuevos procesos de identificación y de anclaje con la historia.⁴⁵

El proyecto de construcción de una nación colombiana encontró en el *muisca* las raíces del noble nativo que requería como uno de sus mitos fundacionales. Las nacientes recolecciones e interpretaciones de objetos prehispánicos desde el siglo XVII contribuyeron a engrandecer el pasado *muisca* respecto de otros. Varios intelectuales presentaron en el siglo XVIII al *muisca* del pasado como la tercera cultura después de la azteca y la inca. El siglo XIX trajo consigo el pensamiento ilustrado y con éste las ideas de Ezequiel Uricoechea (1992), el cual afirmaba la existencia de una antigua “Nación Muisca”.⁴⁶ Durante la década de los 30s del siglo XX, la condesa alemana Gertrud von Podewils Dürniz escribió el libro de leyendas *muisca Chigys Mie* en el que presentó “el territorio imaginado del indígena de la sabana habitado por un indio ‘civilizado’, ‘culto’ y ‘moral’. La aparición del

⁴⁴ Langebaeck, Carl, 2009, *Los Herederos del Pasado. Indígenas y Pensamiento Criollo en Colombia y Venezuela*, Tomo I. Uniandes-CESO, Bogotá, p. 13.

⁴⁵ Inspirado por estas ideas, he venido planteando como tesis que las reivindicaciones actuales de los elementos culturales étnicos indígenas y *muisca* son una extensión de las estrategias simbólicas del criollismo. Esto se da en la medida en que, según el mismo Langebaeck, el indigenismo (valoración positiva del indio) se relaciona o hunde sus raíces en el criollismo, con lo cual “criollo” se vuelve una categoría menos problemática que la de “mestizo”.

⁴⁶ Uricoechea, Ezequiel, 1992, *A la llegada de los conquistadores*, Fénix de Colombia, Bogotá, pp. 19–35.

movimiento artístico Los Bachué contribuyó a resaltar la mitología y el llamado “panteón *muisca*”, que hoy se resume en el famoso mural del Hotel Tequendama de Bogotá. El indigenismo de los años 60s y 70s reforzó en Cundinamarca y Boyacá el orgullo por las raíces *muisca* y hasta sus deidades e idealizaciones fueron integradas por grupos y hermandades gnósticas. Con el furor de Carlos Castaneda y las prácticas neochamánicas, la idea de recuperar estilos de vida asociados con lo indígena cobró cada vez más fuerza. Sin embargo, vale la pena resaltar que tales representaciones fueron asumidas más por personas externas a las mismas comunidades *muisca*, quienes se encontraban en la necesidad prioritaria de defender sus territorios y sobrevivir a la vida moderna.

En últimas, es el signo de la crisis de identidad que siempre sufrió la condición del americano, fuese indio, mestizo o criollo. Para fortalecer y consolidar una identidad *muisca* mejor definida y convincente tanto para los mismos indígenas como para la sociedad exterior, y para complementar los procesos organizativos y políticos en torno de la defensa territorial y la perdurabilidad étnica, las comunidades requirieron de un objeto de deseo configurado en la representación del indígena como alteridad idealizada presta para ser incorporada.

La mistificación de la historia: memoria moral

En uno de los textos más importantes sobre la etnología *muisca*, José Pérez de Barradas citaba a Malinowsky, para quien no hay una línea de separación neta y definida entre la historia y el mito. Según Pérez de Barradas la verdadera historia de lo *muisca*, registrada en las crónicas, sólo comprende desde los archivos documentales 68 años.⁴⁷ Langebaeck incluso nos recuerda que las crónicas sólo son fuentes que validan el 1% de la historia *muisca*.⁴⁸ Más allá de esta historia todo pareciera convertirse en leyenda y en mito. Hacia atrás todo era incierto y esta

⁴⁷ Pérez de Barradas, José, 1952, *Estado Actual de los Estudios Etnológicos sobre los Muisca del Reino de Nueva Granada (Colombia)*, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid.

⁴⁸ Langebaeck, Carl, 1992, *Los Muisca desde el Siglo XX*, Fénix de Colombia S.A., Bogotá, pp. 257–275.

suerte de vacío histórico se constituyó en un espacio retórico que fue ocupado con 'imágenes historiográficas de toda suerte.

Sin embargo, frente a la mitología, Joanne Rappaport afirma que ésta no debe relacionarse únicamente con un conjunto de mitos, sino con “elaboraciones y transformaciones de la verdad histórica”⁴⁹. La autora define las formas no-occidentales de historia como relatos que son imágenes “sobre” el pasado y no “del” pasado. No presentan (o buscan presentar) lo que realmente ocurrió, sino lo que “debería haber sucedido”, mientras se establecen vínculos morales con los ancestros⁵⁰. Y es precisamente al negar o contradecir al archivo documental como se hace resistencia a la historia impuesta y se producen sentidos alternativos del pasado como forma alternativa de producción de verdad.

Concuerdo con las ideas de Rappaport y propongo que en el caso de los *muisca* la construcción del pasado no obedece a la búsqueda de razones y causalidades exactas –los porqués-, sino de lo que tales relatos han permitido hacer –los para qué. De esta manera, las historias de los padres creadores, de los abuelos espirituales y de los héroes indígenas se conectan con las vidas presentes de los *muisca* y, así, la magia de la mitología se convierte en fuerza histórica que transforma el proyecto etnopolítico constantemente. En la siguiente sección veremos como la mistificación de la historia y los demás oximorones presentados han requerido de nuevos relatos y mitologías que los validen y les brinden coherencia.

El muisca espiritual: memorias tácitas y nuevo oximoron

En la medida en que las comunidades *muisca* de la actualidad escudriñaron el pasado y sus representaciones en búsqueda de referentes ideales para indigeneizarse a sí mismas y a sus ancestros mestizos, fue emergiendo un nuevo conjunto de prácticas, valores, estéticas y creencias para configurar lo que los

⁴⁹ Rappaport, Joanne, 2000, *The Politics of Memory. A Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 23.

⁵⁰ Ibid, pp. 38-39.

muisca denominan como *espiritualidad*. Ésta se integró al campo etnopolítico para brindar un contenido místico y ético a un proyecto de recomposición cultural que a veces parecía caer en la neta instrumentalización de la etnicidad y en primordialismos poco convincentes para muchos. Al igual que la aceptación neta de la identidad indígena, la integración del campo espiritual tuvo sus propios tránsitos e itinerarios. Éstos se dieron en la medida en que hubo tensiones entre dos formas de representar al *muisca espiritual*. Por un lado, estaban las representaciones e imaginarios de una cultura *muisca* civilizada y que fueron empleadas en la conformación del orgullo por las raíces precolombinas de la Nación colombiana. Era el *muisca* de El Dorado y del liderazgo de grandes señores. Por otro lado, la asociación de las prácticas espirituales indígenas con la brujería y sus correspondientes satanizaciones. Curiosamente, mientras las valoraciones positivas en gran parte vinieron de afuera, las negativas estaban insertas al interior de las mismas comunidades *muisca*. Por eso reitero que el indígena siempre fue, de cierta manera, una alteridad hasta para las mismas comunidades.

Hablar de un *despertar muisca* obliga a preguntar ¿qué fue lo que se despertó que permanecía latente? En mi trabajo de campo encontré muchos testimonios que coincidieron en presentar varios usos y costumbres de sus ancestros como elementos en los que permanecía latente el espíritu *muisca*. Tales prácticas, que desde otras miradas habrían sido interpretadas como indicadores de la desaparición absoluta del indígena y su disolución en el campesinado, significaron la indomabilidad de un espíritu que resistía pacientemente el paso de la historia.

El siguiente testimonio de Henry Neuta, ex gobernador y uno de los líderes del grupo de practicantes de lo espiritual de la comunidad de Bosa, permite identificar tres instancias representativas del *despertar muisca*. En un primer momento, Henry esboza la imagen del campesino cundiboyacense como un sujeto en el que la espiritualidad *muisca* permanecía latente sin objeto de alta reflexividad como ahora. La guaquería y el manejo del calendario agrícola son ejemplos para él de lo que se

ritualizó y se le dio un contenido espiritual por parte de nuevas generaciones, lo que no dejó de tener repercusiones sociales en las comunidades.

Si llegáramos al punto de reconocerse como pueblo indígena, había algo que era tradicional de las familias. Algo que era tradicional era que la gente manejaba sus plantas para la medicina, había gente que se inclinaba más hacia esos ejercicios. También creo que por el ejercicio de la guaquería y todo eso, había mucha gente que desde lo tradicional reconocía eso de la espiritualidad y cómo encontrar los sitios donde había tesoros y todo eso y lo manejaban así (...) digamos que cuando se sembraba, eso de realizar la semilla, de hacer el ritual de la semilla como lo entendemos hoy por hoy, los mayores lo hacían pero no desde la concepción de hoy, sino decían 'vamos a recoger la semilla, la vamos a mantener un tiempo, la vamos a cuidar, la vamos a almacenar en un sitio'. Entonces nosotros hacíamos eso pero no le dábamos esa posición desde lo ritualístico, hacíamos procesos que sabíamos y la semilla se alistaba desde unos tiempos que hoy se correlacionan con el calendario solar y el calendario lunar desde la tradición, y eso se daban esos tiempos. Entonces empiezan a hilar todas esas cosas y algunos mayores empiezan a relacionarlo con lo que vivían, hacían con la tradición. Sin embargo habían muchas controversias, un choque al cambio o al asumir este nuevo cambio, pero era seguir asumiendo eso mismo bajo otra concepción. Entonces claro hubo algunas cosas que cuando empezaron, se empezó a hablar de los rituales, chocó porque había un ejercicio fuerte del catolicismo. (Bogotá, agosto 24 de 2012).

La iglesia católica aparece en los testimonios recurrentemente como una hija del colonialismo a la que siempre se tuvo tanto de enemiga a resistir como de aliada para tamizar y esconder el espíritu *muisca*. Precisamente va a ser en ciertas satanizaciones que prejuzgan las prácticas espirituales indígenas como brujería donde Henry encuentra tanto elementos de negación y rechazo como de afirmación de un cuerpo de prácticas mágicas relacionadas con asuntos de poder en las comunidades.

En Bosa hubo un rechazo durísimo por el ejercicio de lo ritual. Se hablaba de brujería porque digamos que esa espiritualidad a través de los años, del olvido de la tradición, se entendía como brujería, entonces cuando se empezó a hablar de los rituales había una fuerte incidencia del catolicismo. Entonces en ese sentido se veía como algo extraño y tendiendo a la brujería. Y ¿por qué había brujería en ese territorio? Había muchas historias también en este ejercicio de territorialidad,

porque se había perdido la territorialidad y había muchas luchas por la tierra (se manejaba brujería para tomarse las tierras de otros). Cuando empezó esto claro, como lo entendemos hoy día, había un negativo como se habla de la tradición, y el mismo negativo dijo: ‘acá se están despertando’, y entonces se sacudió, y empezó a generar conflictos al interior de la comunidad entre familias (Bogotá, agosto 24 de 2012).

El espíritu *muisca*, por tanto, despertaba del “olvido de la tradición” que lo mantenía quieto y en reposo. Éste emergió para poner a prueba a quienes lo estaban “despertando” y, de esa manera, generó sus propios momentos críticos para que la transición hacia su aceptación y respeto se consolidara. Su mimesis en la brujería alimentaba nuevamente un conjunto de alteridades que podía asustar y encantar a la vez, tal como lo hizo la figura del chamán y del hombre salvaje en el Amazonas cauchero estudiado por Michael Taussig⁵¹. Al causar conflictos en las mismas comunidades, el espíritu *muisca* es interpretado como la llegada de una medicina fuerte que tuvo que sacudir a varios para poder sanar a los individuos, las comunidades y al territorios, los tres componentes de la medicina *muisca* de hoy. Devino en otro oximorón: *la enfermedad que cura*. Henry lo ejemplifica con las primeras exploraciones con el uso del tabaco que él mismo vivió. En este caso, el tabaco es un “abuelo”, sagrado y poderoso, que castigaba fuertemente a sus nietos por el olvido en el que lo habían mantenido tanto tiempo.

Muchos pasaban y nos miraban y unos decían: ‘están enmarihuánándose, están haciendo brujería’. Cuando empezábamos, digamos, a ofrendar tabaco, a muchos nos cogió y nos está borrando ese mundo de ilusión que es el mundo occidental. Y nos tocó aprender a la brava, y el tabaco a muchos nos pegaba duro porque no sabíamos que era un mayor con el que estábamos teniendo conexión, un abuelo al que le estábamos pidiendo: ‘venga, acérquese a nosotros, a nuestro espíritu, reconózcanos, hablemos’, y en esto pues como en mucho tiempo no se le había llamado, vio que lo estaban llamando y es como cuando uno llega a una vereda, a una casa desconocida, la persona sale con discreción y dice: ‘¿ustedes a qué vienen o que hacen acá, para qué me necesitan?’. Entonces entendemos que

⁵¹ Taussig, Michael, 2002, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Norma. Bogotá.

reconocernos en el tabaco pues fue un llamado a un abuelo que durante mucho tiempo habíamos abandonado, ya no quería saber de nosotros. Entonces puede decirle: "somos sus hijos, por favor atiéndannos, ayúdenos". Así lo entendemos desde lo espiritual. Desde la comunidad se entendía que estábamos haciendo quién sabe qué, un ejercicio satánico o quién sabe qué, porque a veces nos veían enfermos, que nos enfermábamos, que vomitábamos y muchas cosas, y eso se notaba muy mal, la gente lo denotaba como algo muy feo (Bogotá, agosto 24 de 2012).

Al igual que lo expresado por Antonio –Kulchavita- en el epígrafe, Henry y sus compañeros eran el retoño de la mata de tabaco que nacía en el cemento de la ciudad. Sus vestiduras se tornaron blancas y coloridas sus andaduras. Bosa es uno de los epicentros o nodos del *Despertar Muisca*, cuya red está compuesta por una serie de lugares, sabedores, iniciaciones, itinerarios y ordalías encadenados y que, insistimos, supera el nivel cerrado de las comunidades locales.

Tropos y substancialidad: metáforas transicionales

Como ejemplo representativo, el relato de Henry nos muestra ciertas palabras recurrentes que hacen parte del mercado del lenguaje *muiscas*: olvido, despertar, enfermedad e hijos. De esta manera, los *muiscas* comparten ciertas figuras del lenguaje con las cuales le otorgan un sentido y substancia a su presente en conexión coherente y moral con su pasado. Tales recurrencias me llevaron a identificar cuatro tropos que configuran otras versiones del pasado y producciones de verdad propias sobre lo *muiscas*, sino que además construyen un campo de valores e ideales que debe forjarse en el presente con base en las imágenes que se han edificado sobre el primero. Si seguimos la propuesta de Braw, los tropos, que son metáforas que han sido empleadas a lo largo de la historia de la conformación de los pueblos y naciones, constituyen una "forma de ser imaginada" (*imagined personhood*) de sus miembros de la nación. Con éstos, según Braw, se tiene una potencia especial para darle base a una comunidad, ya que dibuja o traza el pasado no para postular simplemente un origen común, sino además para

reclamar una “identidad sustancial” en el presente⁵² (citado por Alonso, 1994: 384). De esta manera, los tropos identificados son: *el recuerdo, el despertar, la curación y el renacimiento*.

Cada uno de las acciones resultantes de los tropos, *recordar, despertar, curar y renacer* juegan con dos sentidos. Pese a la evidente asociación de la etnicidad *muisca* como reciente y, de cierta manera, sin mucha experiencia y relevancia en comparación con otras en Colombia, que incluso llevó a otras generaciones a interpretar su tránsito como un aprendizaje, el trabajo etnográfico ha permitido registrar de manera reiterativa que los diferentes líderes espirituales *muisca* prefieren definir sus tránsitos y procesos de recuperación cultural como un ejercicio de “recordación”. “Estamos recordando quiénes somos en verdad”, es una de las frases mayormente expresadas en el mercado lingüístico de la etnicidad *muisca*, más aún cuando el intercambio simbólico ocurre en la interlocución con otras etnias, con la sociedad mayoritaria y/o con las instituciones estatales. Pero sólo se puede recordar algo que se ha olvidado, y sólo se puede olvidar lo que se vivió o presenció en un momento. De esta manera, el recordar legitima la existencia previa de algo –como el espíritu *muisca*- pese a su aparente desaparición.

Por otra parte, existe una denominación aún más común expresada por diferentes miembros de las organizaciones *muisca* para definir su existencia y legitimidad y es: “estamos despertando”. Con dicha figura del lenguaje se acepta que el pueblo *muisca* entró recientemente en un estado de vigila, previo a un estado de ensoñación profunda y prolongada. A su vez, tal ensoñación se entiende como un lapso intermedio entre la vigilia actual y otra muy anterior en la cual el pueblo *muisca* estaba despierto y en apogeo.

De otro lado, la expresión “nos estamos curando, andábamos ciegos y enfermos” también es frecuentemente empleada por los *muisca*. Su antítesis, la enfermedad,

⁵² Alonso, Ana María, 1994, *The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity*, disponible en: <http://www.jstor.org/stable/2156019>.

se relaciona con un conjunto de antivalores, usualmente asociados con la llegada del conquistador español, el colonialismo y su hija la modernidad. Por tanto, este tropo es también un recurso retórico contestatario, pues no sólo significa hacerle frente a las fuerzas históricas de sujeción que sufrió el *muisca* y que son vinculadas a las vidas cotidianas de las personas, sino además un mecanismo de depuración, organización y diferenciación al interior de las mismas comunidades y de éstas hacia fuera. Además vale aclarar que la cura viene después de una enfermedad, y ésta viene después de un estado de plena salud.

Finalmente, nacer implica un estado inicial de vida y existencia, con lo cual los *muisca* aceptan que, como pueblo, deben madurar y fortalecerse poco a poco. También que requieren de la guía y acompañamiento de otros mayores y abuelos. Por otra parte, sin embargo, no representa del todo un estado inicial, pues es un *renacer*. La emergencia reciente de un proceso de recomposición como pueblo se fundamenta en una existencia anterior, de otras épocas y vidas, con lo cual ese pueblo, en tanto niño, “ya viene con una experiencia y cierto conocimiento guardado”, dicen algunas autoridades de las comunidades.

¿Qué tienen en común los cuatro tropos? Todos conforman un clásico modelo crítico y ritual. De una vida anterior, se pasa a una muerte que a su vez es el sustrato para volver a la vida, para volver a nacer. De la vigilia se pasa a un sueño profundo y prolongado para volver a despertar. De un estado de sanidad se entra en una crisis de salud para salir airoso de ésta. Y de un pasado fundacional se pasa por el olvido para luego recordar. Esos momentos críticos, liminales e intermedios de la muerte, el sueño, la enfermedad y el olvido también permiten estratégicamente una aplicación de doble sentido. Los cuatro significan tanto la posibilidad de la desestructuración como la configuración de un sustrato donde se mantuvo latente el recuerdo, la substancia, el conocimiento y la esencia de la memoria e identidad. Por eso, los cuatro tropos transicionales sustentan el *despertar muisca*. En palabras de uno de los actuales abuelos, “nada se perdió, sino que fue guardado y protegido... nuestra lucha ha sido en silencio”. Tal estado

de latencia, más que con el olvido o con una contundente asimilación y mestizaje, se relaciona con una forma de resistencia pasiva. Por eso el rol de las prácticas medicinales-espirituales ha sido fundamental, pues con éstas se accede a la virtualidad, a la ininteligibilidad y a esa ambigüedad que de manera pertinente permite otras construcciones imaginarias, creativas y reivindicadoras no sólo del pasado *muisca* sino de su continuidad coherente y moral con el presente. Por tanto, insistimos que el asunto de la memoria no se limita únicamente a interpretar hechos pasado, sino a las maneras como dicho pasado –mayormente compuesto de imágenes y eventos fragmentados que de narrativas- se conecta con el presente de quien (o quienes) lo invoca (n), y cómo para ello hay que descifrar las incógnitas que quedaron sumidas durante el momento previo al renacer, el despertar y el recordar y el curar.

Memoria mística y dogmática

Cuando Beatriz Sarlo sustentó teóricamente lo que denominó “giro subjetivo” en relación con la emergencia de la memoria como campo relevante de estudio después de los 80s, afirma que las contradicciones epistemológicas en este campo se dan cuando al mismo tiempo se acepta tanto la “indecibilidad de la verdad” como la “verdad identitaria de los discursos de la experiencia”. Como resultado, según la autora, estamos más dispuestos a creer en la pluralidad de historias y memorias que de todos modos parece una solución verbalista a un asunto sumamente conflictivo.⁵³ Su tesis nos corrobora que la memoria, al fin y al cabo, se refiere a la dimensión incognoscible de la verdad. Si seguimos estas premisas, resulta coherente el hecho de que sobre los nuevos abuelos y autoridades medicinales y espirituales del pueblo *muisca* recae de cierta manera la función de construir una memoria, recordando aquello que, por estar en el estado latente, fue incognoscible durante largo tiempo y que, por esa misma condición, es al mismo tiempo –y de

⁵³ Sarlo, Beatriz, 2006, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Siglo XXI, Buenos Aires, p. 52.

manera estratégica- tanto efectivo como dudoso. Precisamente la memoria, como la moral, acuden a sustentaciones tan personales, profundas y subjetivas, que la verificabilidad no es un problema para que sea válida. Pero siempre dejará con cierto escepticismo a los más dogmáticos.

De acuerdo con la nueva producción de verdad sobre lo *muisca* desarrollada por los líderes espirituales de hoy, el territorio contiene esa memoria latente e intangible del *muisca*, tan difícil de develar como fácil de intuir. Los métodos de recordación con base en el uso de plantas sagradas medicinales y rituales de conexión con la memoria que “han dejado los abuelos en cada territorio”, unido con el acompañamiento de otros mayores indígenas, han permitido la emergencia de nuevas explicaciones que conectan y dan una continuidad coherente al pasado y al presente *muisca*. Como ejemplo tenemos el siguiente registro etnográfico tomado de una de mis salidas de campo⁵⁴.

Mientras permanecía sentado sobre una piedra con forma de cabeza de tortuga en el parque arqueológico Las Piedras del Tunjo en Facatativá, cerca de Bogotá, un líder espiritual contaba que aquella era un portal para conectarse con el *Majuy*, cerro aledaño al parque cuyo nombre es traducido como “entrar en uno mismo”. Al preguntarle cómo recibió esa información, tomó su poporo, se sentó frente a la piedra y afirmó con voz suave y en tono contemplativo y de remembranza que una “abuela espiritual” se le había aparecido y lo había tenido varias horas consultando hasta que él supo interpretar la relación entre la piedra y el cerro.

Imaginarse semejante escena, tan provocadora para la ortodoxia académica encarcelada en el archivo y la verificabilidad del método histórico, conlleva en nuestro caso a recordar un ejemplo clásico de disputa entre dos formas de hacer memoria de grupos religiosos usada por Maurice Halbwachs: la *dogmática* y la *mística*.⁵⁵ En la primera se pretende poseer y conservar el sentido y el

⁵⁴ Gómez montañez, Pablo F., 2013b, *Memoria, patrimonio arqueológico y utopías interculturales: dogma y misticismo en el parque arqueológico Las Piedras del Tunjo en Facatativá, Colombia*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, pp. 79-99.

⁵⁵ Halbwachs, Maurice, 2004, *Los Marcos Sociales de la Memoria*, Anthropos, Barcelona.

conocimiento de la doctrina cristiana a partir del manejo y comprensión de los conceptos textuales, simbólicos y terminológicos. En la segunda se busca, por fuerza interior, encontrar el sentido de los textos y las ceremonias. ¿Cómo activan sus memorias? Los dogmáticos a partir de lo consensuado, de los “recuerdos colectivos” y de los acuerdos sobre la naturaleza de un hecho pasado, generalmente registrados en los archivos escritos. El misticismo lo hace, en cambio, comulgando íntimamente con el principio divino. Los místicos se diferencian de los dogmáticos, en el caso cristiano, no por negar la doctrina de la iglesia por inspiración personal, sino por hacer manifiesto y devolver su valor a partes de la historia del cristianismo primitivo que la tradición oficial dejó en la sombra. En pocas palabras, se puede oponer lo místico a lo dogmático así como el recuerdo vivido a la tradición reducida a fórmulas.

Hemos traído este ejemplo clásico de la literatura sobre la memoria social para afirmar que las formas de elaborar la memoria por parte de los nuevos líderes espirituales *muiscas* parecen acercarse a ese misticismo y a esa conexión íntima y personal con el mundo cósmico, energético y de los abuelos espirituales.

¿Cómo se “recuerda” lo indecible de lo que ha permanecido latente? Es necesario explicar el “cómo” de la memoria. Para eso nos hemos basado en la fenomenología de Paul Ricoeur. Para el intelectual francés, la fenomenología de la memoria se fundamenta en las preguntas “¿de qué hay recuerdo?” y “¿de quién es la memoria?”⁵⁶. Colocar el *qué* antes del *quién* contribuye a superar en primera instancia el debate sobre hablar de una memoria colectiva como extensión analógica de la memoria individual. Buscar el *qué* atraviesa un momento pasivo y otro activo.

⁵⁶ Ricoeur, Paul, 2000, *La Historia, la Memoria, el Olvido*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, pp. 19-20.

El primero, la *mneme*, corresponde al recuerdo como algo que aparece de manera pasiva, incluso patológicamente que hasta puede considerarse una afección que llega a la mente. El segundo, la *anamnesis*, corresponde a la búsqueda intencionada del recuerdo, al ejercicio pleno de la rememoración. En el plano de la medicina *muisca* podríamos inferir y sospechar que ciertas afecciones pueden llegar al individuo o al colectivo, fruto de algo guardado en el pasado. Por eso uno de los tropos empleados para explicar el estado de conflicto en el pueblo *muisca* y su territorio es la *enfermedad* que comenzó con las divisiones y guerras del pasado prehispánico, fue aprovechada por el hombre blanco y ha sido perpetuada hasta el presente por los mismos *muisca*. Además, el trabajo de campo ha permitido identificar que si hoy día se considera que existen abuelos *muisca* es porque algunos, de cierta manera, “fueron elegidos” y “les llegó el conocimiento” necesario para transmitir en el presente la palabra guardada de su pueblo. Si nos fijamos, ambos ejemplos parecen referirse al *pathos* de la *mneme*. Esta investigación propone entender el plano operativo de la *anamnesis*, con lo cual la pregunta sobre el *qué* da paso a la pregunta sobre el *cómo*. Redes de abuelos en la actualidad se forman para resignificar, reinterpretar, recrear los sentidos que los territorios, las plantas sagradas, las piedras, lagunas y otros mojones han guardado respecto de la memoria ancestral. Estos ejercicios son voluntarios e intencionales y pueden llegar a hacer que una persona en su *despertar* apele tanto al archivo de la historia y de los diccionarios de la lengua *muisca*, como a su intuición y creatividad semántica.

Conclusiones: el modelo del despertar muisca

En este texto pude explicar el modelo de análisis desde el cual se podrán comprender los relatos que conforman lo que los *muisca* han denominado su *despertar*. El modelo se configuró mediante elementos que fueron identificados como parte del mercado de lenguaje que, a partir de la repetición y reiteración de ciertas expresiones obtenidas en campo, ha propuesto una manera particular de

hablar sobre lo *muisca* en las redes espirituales, así como trazar itinerarios de sentido que vinculan elementos aparentemente contradictorios. Por esa razón se han identificado los tropos del *presentismo del pasado*, de *la alteridad del sí mismo* y de *la historia mistificada* como fórmulas empleadas para entender cómo el indígena *muisca* emerge paradójicamente, en medio de tensiones que lo ubican inicialmente como una alteridad construida colonialmente y que en el presente puede ser tanto admirada como satanizada. Para consolidar su identidad indígena, el *muisca* contemporáneo se basó en las idealizaciones construidas de su pueblo desde el siglo XVII, venidas desde afuera, y escarbó en los usos y costumbres campesinos de sus abuelos en búsqueda de un espíritu que se mantuvo indomable y latente al paso de la historia. Por eso he propuesto entender la situación de comunidades como la de Antonio y demás como neocriollismos. Con el aporte de nuevos rituales, espacios y objetos que despertaron la emoción y permitieron otras formas de cohesión, el campo espiritual se definió como la dimensión estética del proyecto etnopolítico.

La emergencia de un campo de prácticas espirituales *muisca*, que tímidamente se materializaba en la aparición de casas sagradas, procesos de interpretación de lugares, y experiencias con el tabaco y otros “abuelos”, fue consolidando una compleja red de prácticas, iniciaciones y nuevas jerarquías que transformó las maneras de conectarse con el pasado mientras construyó nuevos valores y formas de ser imaginadas para sus miembros. Los tropos identificados del *recordar*, *despertar*, *curar* y *renacer* se integran a las fórmulas discursivas para justificar un estado de latencia y liminalidad que, lejos de haber desestructurado todos los elementos que podían haber condenado al *muisca* a su completa desaparición, constituyen un sustrato perfecto para conectarse moralmente con el pasado y justificar la continuidad y permanencia. La indecibilidad de la verdad incognoscible producida por los propios *muisca*, y que confrontaba al oficialismo, se consolidó como una estrategia perfecta de legitimación de la continuidad del pasado en el presente mediante métodos que, al no requerir de la verificación, propusieron

airosamente una memoria coherente que fundamenta su existencia. De esta manera, he propuesto una manera en que algunos *muisca*s actuales vinculan su presente con narrativas que elaboran una memoria de larga duración.

Bibliografía

- Alonso, Ana María (1994). "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity". *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23: 379-405, disponible en: <http://www.jstor.org/stable/2156019>.
- Álvarez, Santiago (2013). *Leviatán y sus lobos. Violencia y poder en una comunidad de los Andes colombianos*. Bogotá. Universidad Santo Tomás.
- Bourdieu, Pierre (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge. Polity Press.
- Correa, François (2004). *El sol del poder. Simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*. Bogotá. Universidad Nacional.
- (2010). *Pyquy, Puyquy, Cubum. Pensamiento, Corazón y Palabra. Muisca, Performances e interculturalidad*. Bogotá. INPAHU.
- (2013a). "Esbozo de una Antropología de lo Muisca desde una perspectiva del sur: paralelos y tránsitos". En: *Revista Universitas Humanística*. Vol. 75, pp. 133-153.
- (2013b). "Memoria, patrimonio arqueológico y utopías interculturales: dogma y misticismo en el parque arqueológico Las Piedras del Tunjo en Facatativá, Colombia". En: *Revista Hallazgos*. Vol. 19, pp. 79-99.
- Herrera Ángel, Marta (2007). *Ordenar para Controlar. Ordenamiento Espacial y Control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII*. Medellín. La Carreta Histórica.
- (1992). "Los Muisca desde el Siglo XX". En: LLOREDA, Diana (dirección editorial). *Los Muisca: Pasos Perdidos*. Bogotá. Fénix de Colombia S.A., pp. 257 – 275.
- (1996). *Noticias de caciques muy mayores*. Bogotá. Universidad de los Andes – Universidad de Antioquia.
- (2009). *Los Herederos del Pasado. Indígenas y Pensamiento Criollo en Colombia y Venezuela*. Tomo I. Bogotá. Uniandes-CESO.
- López Rodríguez, Mercedes (2005). "Los resguardos muisca y raizales de la sabana de Bogotá: espacios sociales de construcción de la memoria". En: GÓMEZ, Ana María (Comp.) *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar, pp. 332-346.
- Pérez de Barradas, José (1952). *Estado Actual de los Estudios Etnológicos sobre los Muisca del Reino de Nueva Granada (Colombia)*. Madrid. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

- Rappaport, Joanne (2000). *The Politics of Memory. A Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Restrepo, Luis Fernando (2005). "Reflexiones sobre los estudios muisca y las etnopolíticas de la memoria". En: GÓMEZ, Ana María (Comp.). *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar, pp.316-330.
- Ricoeur, Paul (2000). *La Historia, la Memoria, el Olvido*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Sarlo, Beatriz (2006). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Taussig, Michael (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá. Norma.
- Uricoechea, Ezequiel (1992). "A la llegada de los conquistadores". En: LLOREDA, Diana (dirección editorial). *Los Muisca: Pasos Perdidos* Bogotá. Fénix de Colombia, pp. 19 – 35.

**VII. Desvanecimiento de la Noción de Patrimonio.
El caso de la autopista Tapachula-Talismán, Chiapas.**

**VII. Fading notion of heritage.
For the Tapachula - Talisman, Chiapas highway.**

Victor Manuel Ortiz Villarreal
Centro INAH Chiapas, México

Antecedentes

Las denominadas “presiones debidas al desarrollo” (infraestructura carretera para el caso de Izapa), crean perturbaciones no sólo en relación con los bienes patrimoniales en sí mismos, sino también en cuanto a los impactos visuales que se generan sobre áreas urbanas y rurales. Es necesario tener también en cuenta las “presiones debidas a la falta de desarrollo”, como la negligencia o la carencia de recursos suficientes y adecuados para la preservación del patrimonio, lo que hace que, en muchos países, incluido el nuestro, bienes patrimoniales se encuentren sometidos a un proceso paulatino de degradación y deterioro.

Con la licitación y posterior concesión para la construcción y explotación de la autopista otorgada a las compañía española Grupo AZVI y su filial COINTER (Concesiones Intercontinentales S.L), en noviembre del 2006, no se tuvo la precaución ni por quienes emitieron la convocatoria ni por parte de la empresa concesionaria de considerar lo establecido en la Ley Federal sobre Zonas y Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos, en lo dispuesto en la Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia, así como las de utilidad pública de la investigación, protección, conservación, restauración y recuperación de Zonas de Monumentos Arqueológicos, y como parte integrante del patrimonio cultural de la Nación, por medio de las cuales el Poder Ejecutivo Federal, justificó la expedición en 2002 (enero y diciembre), del Decreto mediante el cual se declara como Zona de Monumentos Arqueológicos el área conocida como Izapa, localizada

en el Municipio de Tuxtla Chico, para su protección integral como se establece en los artículos 3, 4, 5, 7 y 8 del citado Decreto.

¿Qué entendemos por Patrimonio?

Siguiendo el razonamiento de Angélica González de la Mota (2007), Podemos afirmar que la noción actual de patrimonio implica un sistema complejo de componentes naturales y culturales, materiales e inmateriales, que se encuentran en íntima y dinámica relación entre sí. Ese conjunto de bienes que, en palabras de Llorenç Prats, se convierte en referente simbólico de la identidad cultural de una comunidad, implica a la vez la confluencia de las visiones y escalas de valores de diferentes actores sociales. La conceptualización, identificación y valoración del patrimonio ha excedido el campo restringido de los expertos para incluir actualmente a toda la gama de actores; de ahí que constituya un territorio de acuerdos sociales en el que se ponen en evidencia, a la vez, conflictos y visiones encontradas sobre éste. Parece evidente que un patrimonio complejo en un mundo complejo y cambiante, se encuentre sometido a desafíos permanentes.

Hacia una más actualizada definición de patrimonio

¿Patrimonio de quién? En esta situación se aprecia lo que García Canclini (1999:19) denomina como espacio de disputa económica, política y simbólica; el patrimonio está atravesado por la acción de tres tipos de agentes: el sector privado, el Estado y los movimientos sociales. Las contradicciones en el uso del patrimonio tienen la forma que asume la interacción entre estos sectores, especialmente ante la nueva alianza del sector privado y el estado con el sistema de contratos de concesión PPP y PPS⁵⁷, por medio de los cuales el estado mexicano se deslinda de su obligación de dotar de infraestructura adecuada a la población, cediendo (por medio de concesiones a mediano o largo plazo) la construcción y mantenimiento de la infraestructura a compañías privadas.

⁵⁷ Proyectos Público Privado y Proyectos para la Prestación de Servicios.

Esto se refleja en el clima de confrontación intermunicipal en el caso de Izapa: el municipio de Tuxtla Chico -en donde está localizada la Zona de Monumentos- presenta una continua beligerancia con el Municipio de Tapachula, en donde se localizan todos los servicios turísticos: hoteles, agencias de viaje, transportadoras turísticas. Dado que esto implica que la derrama está monopolizada por los proveedores alocados en el municipio de Tapachula, Quienes en 2014 atendieron a cerca de 48,000 turistas que llegan a Izapa desde Tapachula y Puerto Chiapas, dejando a los locales sin margen para obtener algún tipo de “ganancia”.

Es en este punto en donde se manifiesta tanto el “desvanecimiento” como el desconocimiento del concepto de patrimonio. Los habitantes del lugar pretenden que Izapa es “suya”, lo cual es cierto al ser ciudadanos mexicanos, pero no como una propiedad privada. La propiedad colectiva del patrimonio en una nación como la nuestra, debería garantizar el acceso a su disfrute multidimensional, lo cual en este caso no se da. Las necesidades básicas de las personas que viven sobre las plazas y montículos no están satisfechas al no haber manera de introducción de servicios básicos sin el peligro de impactar los depósitos arqueológicos. ¿Qué se debe privilegiar? El bienestar de los habitantes modernos o el conocimiento sobre los habitantes de antaño, el cual para el caso de este lugar es exiguo y fragmentario.

El estado mexicano en sus tres niveles de gobierno, bien podría otorgar vivienda digna y con todos los servicios en otro lugar en donde no se afecte al patrimonio cultural y que las personas que ahora viven sobre el depósito arqueológico puedan disfrutar de mejor calidad de vida.

Reconocer la importancia de la cultura en el proceso de cohesión social, de creación de conciencia y valores de convivencia y desarrollo social, de educación y superación humana, de soberanía e independencia nacional, de autonomía de los pueblos. Es esencial para que los actuales habitantes de Izapa y ejidos circunvecinos, valoren sobre lo que están viviendo y lo protejan, que la Zona de Monumentos no sea sólo vista como una fuente potencial de ingresos por turismo.

Estamos hablando de 127 hectáreas divididas en por lo menos 180 lotes, la mayoría de los cuales no cuentan con las escrituras correspondientes.

Las parcelas ejidales se han fragmentado por necesidades económicas debido a la necesidad de repartirlas a las siguientes generaciones sin su debida regularización; es un uso consuetudinario (minifundio) que carece de condiciones financieras para su debida certificación agraria (escrituración), sin dichos documentos legales el Estado mexicano no puede hacer la compra de los lotes.

Importancia cultural

Con esto como preámbulo, consideramos que la Zona de Monumentos Arqueológicos de Izapa, es un paisaje cultural construido a lo largo de tres milenios⁵⁸. Hernando Gómez, así como Lowe et. al (1982), indican que la arquitectura del lugar, sus plazas y montículos, representan una versión a escala del contorno, conformado por los volcanes predominantes en el paisaje: el Tacaná hacia el norte y el Tajumulco hacia el oriente. Esta relación visual implica una armonía entre la arquitectura de la Zona con su medio físico inmediato. Y a su vez, esto se traduce en el despliegue ritual que originalmente sería in situ, a su reproducción en los monumentos específicos que representan a cada elemento constituyente de su entorno, esto es, el edificio 25 equivale al primer volcán mencionado y el montículo 60 al segundo, reiterando el simbolismo y la sacralidad ambiental en dicho paisaje⁵⁹.

⁵⁸ El elemento fundamental de orden urbanístico en Izapa, es la traza del asentamiento determinada por la visual desde la cima del montículo 60 el más grande, hacia el volcán Tacaná (Lowe *et al.* 1982). Izapa incorpora de tal modo la geografía sagrada de la región al orden urbano y a diversos niveles de la vida social. Este alineamiento (aproximadamente N11°E magnético y N19°E del Norte astronómico) marca la posición de la Estructura 25 y por lo tanto el eje longitudinal de la plaza del Grupo H. Ejes paralelos y perpendiculares alinean casi todo el resto de los montículos (Gómez, 1996: 495).

⁵⁹ Los símbolos constituyen elementos claves para determinar la importancia de un rito o ceremonia, de allí las innumerables teorías que se han escrito sobre esta temática abordada por antropólogos, entre ellas la propuesta por Turner: “El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual, es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (1980:21). Según este autor, para analizar el símbolo se debe estudiar la secuencia temporal en su relación con otros acontecimientos, porque los símbolos están esencialmente implicados en el proceso social.

Es posible admirar este efecto visual al colocarse en un punto estratégico al Oeste de La Zona de Monumentos. La Integridad de la misma se afectaría al construir una autopista o bien un paso elevado, tipo “segundo piso”, este último rompería visualmente el panorama, pues quedaría exactamente entre los grupos de edificios A, B y F y el Volcán de Tacaná.

Esta es la parte medular de nuestra oposición a que la carretera existente se amplie, por su localización sobre la poligonal de protección en su parte norte.

Esta Zona de Monumentos Arqueológicos, fue la más importante y uno de los mayores asentamientos prehispánicos del sur del estado de Chiapas, la costa del Pacífico y gran parte de Centroamérica durante el periodo formativo o preclásico (Lowe et.al.).

La riqueza arqueológica manifiesta en los enormes basamentos piramidales distribuidos en todo el sitio, así como las grandes plataformas formadas de tierra y recubiertas con piedra que hoy podemos apreciar, más de dos centenares de esculturas, estelas, tronos y altares tallados en piedra, son sólo una pequeña muestra de la importancia de Izapa.

Esta Zona Arqueológica adquiere una mayor importancia para la difusión del patrimonio nacional, por su contenido iconográfico y por los innumerables edificios que no han sido explorados hasta la fecha.

5. La parte arqueológica

Por su importancia arqueológica para el potencial conocimiento del desarrollo de las sociedades prehispánicas, que ocuparon el territorio nacional en general y el área conocida como El Soconusco en particular, Izapa es considerada como uno de los principales asentamientos humanos, primero ocupada por olmecas y posteriormente por un conglomerado humano de amplia diversidad cultural, incluidas personas de filiación zoque, mixe y maya. Este es un elemento básico para el conocimiento de los grupos humanos que la mantuvieron viva por casi tres

milenios, y resulta uno de los puntos nodales a investigar y resolver con trabajo arqueológico.

Al respecto, la ampliación de la actual carretera afectaría la posibilidad de documentar la transición del período clásico al post clásico en la zona, al haber una migración o traslado de la población de los grupos del sur (A, B, C, D, E, G, H) hacia el norte (F). Otra de las líneas de investigación es el papel de Izapa en la transición del Clásico al Epiclásico, el grupo F presenta ocupaciones discontinuas desde el preclásico hasta el post-Clásico (1,200 d.n.e). Todos los grupos de la parte sur tienen una ocupación hasta el clásico temprano¿?.

De la parte media al norte existe información para dilucidar las ocupaciones/transiciones hacia etapas más tardías. Esto nos genera la hipótesis de que Izapa, por su localización geográfica, por el patrón de ocupaciones discontinuas, fue un lugar preponderante para el control de la distribución de la cerámica Plomiza, la cual sólo fue producida en una pequeña área del Soconusco, localizada hacia la planicie costera. Izapa es desocupada hacia 1,200 d.n.e., coincidiendo con la caída de Tula, asentamiento del altiplano que controló la distribución de dicha cerámica y cuyo colapso arrastró a sus aliados.

Otra de las principales líneas de investigación es llegar a conocer las características de los grupos que poblaron Izapa a lo largo de 35 siglos. ¿Eran olmecas o mije-zoques? ¿Eran mayas? La investigación al respecto es fragmentaria y especulativa. Si bien se han recuperado decenas de enterramientos, no hay una idea precisa sobre las características morfológicas o filiación étnica de los antiguos habitantes del lugar. Esto se resolvería fácilmente situando los restos óseos ya excavados y localizando muchos otros a través de investigación arqueológica, con el objeto de hacer muestreo de ADN y poder comparar contra las colecciones de otros sitios del área y de todo el territorio nacional. Esta sería una de las principales tareas sólo para definir esta interrogante: ¿Quién pobló Izapa?

Arquitectónicamente hay poca información de los monumentos localizados en las diferentes plazas de la Zona. Los edificios que fueron intervenidos por Lowe et.al.

se concentran en la Plaza F, en la parte norte de la Poligonal, el montículo 30 fue excavado por Ekholm, algunas áreas estudiadas por Gómez Rueda y en los alrededores del asentamiento principal, se han efectuado algunos estudios de superficie a cargo de diversas universidades extranjeras. Hay aún mucho que hacer al respecto.

Conclusiones

El análisis de la documentación existente, así como del proceso en el que se ha desarrollado la licitación y concesión para la ampliación del tramo carretero Tapachula-Talismán, nos permitió hacer varias propuestas, con fundamento en la legislación vigente y en la necesidad de mantener la integridad de la Zona de Monumentos Arqueológicos Izapa como parte importante de nuestro patrimonio cultural.

1. Hacer accesible la definición del patrimonio a todos los actores involucrados, a fin de visualizar elementos clave para su preservación. Esto significa, hacer accesible a los actores locales, civiles y gubernamentales la lógica de las restricciones sobre el uso del suelo dentro de una poligonal de protección de una zona de monumentos.

Esto finca posibilidades de establecer con los actores directamente involucrados un puente de diálogo para solventar dudas y subsanar mecanismos legales ausentes para la negociación.

2. Que no hubo atención particular a lo dispuesto en el artículo 8º del mencionado Decreto, que señala que las construcciones, ampliaciones y en general cualquier obra, permanente o provisional, que se realicen en la zona de monumentos arqueológicos materia del Decreto, se sujetarán a lo dispuesto por los artículos 42 y 43 de la Ley Federal sobre Zonas y Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos.

3. Que de acuerdo con la información disponible la ampliación de la obra se da bajo las modalidades PPP (Proyectos Público Privado) y PPS (Proyectos para la Prestación de Servicios), programas que incluyen la concesión a 20 años de la autopista, derecho de vía y en general todo lo relacionado con la operación de la misma, así como el derecho exclusivo para suscribir el contrato de Servicios a Largo Plazo con el Gobierno Federal.

3. Consideramos que la concesión es ilegal y violatoria de la legislación vigente en materia de protección de zonas y monumentos arqueológicos, pues la parte de la Zona de Monumentos Arqueológicos de Izapa, por la que atravesaría la carretera, no puede ni debe ser incluida en dicha concesión por ser considerada como patrimonio cultural de la Nación.

En razón de lo anterior la conservación de la ZMA y su entorno es razón suficiente para modificar una obra de infraestructura carretera, que, de realizarse como se ha proyectado cruzando la zona de monumentos, afectaría gravemente la preservación de los vestigios arqueológicos, arquitectónicos, escultóricos y otros tipo de información de gran relevancia para la comprensión del sitio, así como el entorno.

Es imperativo que se promueva ante las instancias correspondientes, el desvío del tramo carretero, por lo menos 500 metros al Norte de la poligonal envolvente establecida por las coordenadas señaladas en el Decreto de Zona de Monumentos. Antes que nada, el Instituto Nacional de Antropología e Historia deberá realizar las gestiones pertinentes para que los predios incluidos en la poligonal de la declaratoria de Monumentos sean adquiridos e incorporados a los bienes nacionales a cargo y bajo la custodia y protección del mismo Instituto.

Ya para finalizar, es necesario hacer hincapié que con estos argumentos logramos que se firmara un acuerdo entre la Secretaría de Comunicaciones y Transportes y el INAH, con el fin de realizar el trazo de la obra al norte de la Poligonal de protección. Dicho acuerdo no ha sido respetado por la instancia gubernamental

dedicada a la construcción de la destructiva obra pública. Por último, es justo decir que la SCT debe sostener el compromiso firmado y validar el acuerdo previamente suscrito con la Dirección General del INAH. Izapa merece mejor suerte.

Bibliografía

- Clark, John. 2000. "Los pueblos de Chiapas en el Formativo" en Segota, Durdica (coord.). *Las culturas de Chiapas en el periodo prehispánico*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes. México: 37-57.
- Ekholm, Susanna. 1969. *Mound 30a and the Early Preclassic Ceramic Sequence of Izapa, Chiapas, México*. Paper of the New World Archaeological Foundation 25, Brigham Young University, Provo, UTAH.
- García Canclini, Néstor. "Los usos sociales del Patrimonio Cultural" En Aguilar Criado, Encarnación (1999) cuadernos Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Pp: 16-33.
- González de la Mota, Angélica Berenice. (2007). La gestión del patrimonio arqueológico en México. *Arqueoweb: Revista sobre Arqueología en Internet*, 8(2), 3. (Consultado en septiembre de 2014).
- Gómez, Hernando. 1996. Organización espacial de un centro del Formativo en la Costa Pacífica de Chiapas. En IX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1995 (editado por J.P. Laporte y H. Escobedo), pp.493-506. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala (versión digital).
- Lowe, Gareth W., Thomas A. Lee, Jr., and Eduardo Martínez Espinosa. 1982. "Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments." In *Papers of the New World Archaeological Foundation*, no. 31. Provo: New World Archaeological Foundation.
- Nahmad Molinari, Daniel. 2015. Derechos Culturales: Legislación y Sociedad <http://www.inahacademicos.net/articulo.php?idarticulo=221&idseccion=115&idrevista=15>. (Consultado el día 5 de Mayo de 2015).
- Segota, Durdica (coord.). 2000. *Las culturas de Chiapas en el periodo prehispánico*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes. Chiapas, México.
- Stirling, Mathew W. 1943 *Stone Monuments of Southern México*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 138. Smithsonian Institution, Washington D.C.
- Subcomisión de patrimonio de la Delegación D-II-IA-1 y arqueólogos del Centro INAH Chiapas. 2007. "*Izapa, Consideraciones y propuesta alternativa para la autopista*". Documento entregado al Director General del INAH en 2007.
- Tedlock, Dennis. 1985. *Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of God and Kings*. New York: Simon and Schuster.

VIII. Tepoztlán, un pueblo nahua en el siglo XXI

VIII. Tepoztlán, a town nahua in century XXI

María Cristina Saldaña Fernández⁶⁰
Alfonso Valenzuela Aguilera⁶¹

RESUMEN

En México es creciente la tendencia institucional de promover las culturas locales que poseen tradiciones significativas en lo referente a ciclos festivos, organización social comunitaria, producción artesanal, historia, personalidad hospitalaria de su gente, variedad gastronómica, paisaje natural y arquitectura patrimonial. Tal promoción se hace desde el ámbito turístico lo cual representa una puesta en valor del patrimonio cultural y es el caso del pueblo de Tepoztlán, Morelos, México, que ha sido integrado al programa de Pueblos Mágicos. Objetivo: Analizar las narrativas locales acerca de la cultura propia, el territorio y la inserción en el proceso de globalización como respuesta al programa Pueblos Mágicos. Metodología: investigación documental y registro etnográfico (observación participante, registro fotográfico y entrevistas).

Palabras clave: pueblo originario, cultura, globalización

ABSTRACT

In Mexico is increasing the institutional tendency to promote the local cultures that have with respect to, communitarian social organization, artisan production, history, hospitable personality of their people, gastronomical variety, natural landscape and patrimonial architecture. Such promotion becomes from the tourist scope which represents a putting in value of the cultural patrimony, it is the case of the town of Tepoztlán, Morelos, Mexico, that has been integrated to the program of Magical Towns. Objective: to analyze the local narratives about the own culture, the territory and the insertion in the process of globalizacion like answer to this type of programs. Methodology: documentary investigation and ethnographic registry (participant observation, photographic registry and interviews).

⁶⁰ Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, Centro de Investigación en Biodiversidad y Conservación, CIByC, UAEM, Av. Universidad 1001, Colonia Chamilpa, Cuernavaca, Morelos, C.P. 62209. Temas de especialización: Cultura y conservación de la naturaleza, tel/fax (777) 3 29 70 19 ext. 3278. masaldana@uaem.mx,

⁶¹ Doctor en Geografía, Facultad de Arquitectura, UAEM, Av. Universidad 1001, Colonia Chamilpa, Cuernavaca, Morelos, C.P. 62209. tel/fax: (777) 3297000 Ext. 6114. aval@uaem.mx

Key words: original town, culture, globalization.

INTRODUCCIÓN

El impulso que actualmente tiene el turismo en México, desde la perspectiva del turismo cultural a través del programa Pueblos Mágicos plantea una serie de transformaciones en los ámbitos locales, que influyen en las narrativas en torno a lo que es significativo, importante, digno de mostrarse como elementos de identidad propia ante los demás.

El objetivo de este trabajo es analizar las narrativas locales acerca de la cultura propia, el territorio y la inserción en el proceso de globalización como respuesta a este tipo de programas.

Metodología: investigación documental y registro etnográfico (observación participante, registro fotográfico y entrevistas).

Este trabajo está organizado en seis apartados con los cuales se pretende el logro del objetivo propuesto, los cuales son: Mesoamérica, Los pueblos indígenas, Tepoztlán, El turismo, Tradición frente a globalización, y La narrativa: estrategias para enfrentar el cambio.

1. Mesoamérica, antecedente cultural

El área de Mesoamérica, zona cultural denominada así por Paul Kirchhoff, que abarca desde el centro de México hasta Nicaragua; en el área cultural del territorio mexicano habitaban más de sesenta grupos indígenas que hablaban sus propios idiomas (Toledo, 2010). Ellos compartían rasgos culturales afines y una civilización única en el mundo, una cosmovisión en la que el ser humano se considera aún en la actualidad como un elemento de la naturaleza que interviene en acciones de reciprocidad con ella y en la que el cuerpo humano constituye un microcosmos que contiene los elementos de la naturaleza, el aire, tierra, viento y fuego (López Austin). Los habitantes de ésta área cultural tenían gran conocimiento de la flora, la fauna y su entorno, una eficiente adaptación a diferentes condiciones ecológicas,

tecnológicas, económicas y culturales, además habían logrado la domesticación de unas 65 especies diferentes de plantas entre las cuales destaca el cultivo de maíz, frijol, calabaza, cacao. De tal suerte que fue uno de los tres centros más importantes del origen de la agricultura y domesticación de plantas.

Actualmente se reconocen los pueblos indígenas que habitan el territorio nacional en el área mesoamericana, herederos de esa civilización, entre ellos Tepoztlán, pueblo nahua asentado en el Estado de Morelos.

2. Los pueblos indígenas

Entre los Indicadores de Desarrollo y Bienestar, en los pueblos indígenas de México son comunes los referidos a:

Tierras y territorios,

Reconocimiento/existencia/continuación de la tenencia de las tierras tradicionales de las comunidades.

Tierras y aguas tradicionales gestionadas o cogestionadas por las comunidades indígenas. Cambios de patrones en la utilización de las tierras.

Procesos de urbanización y movimientos de las comunidades indígenas y locales fuera de sus territorios tradicionales.

Reconocimiento de sitios sagrados, tierras usadas para ceremonias tradicionales, religiosas y actividades culturales

Reconocimiento legal de las tierras

Nivel de conflictividad y actores en conflicto,

Biodiversidad, calidad y grado de afectación,

Uso colectivo sostenible de la tierra y RRNN,

Práctica de la agricultura tradicional y diversificación,

Derechos al usufructo total de los recursos naturales de su territorio (mega proyectos),

Reconocimiento de semillas originarias de los PI,

Indicadores relativos al patrimonio cultural colectivo,

Conocimiento tradicional, participación de jóvenes, mujeres y ancianos en la transferencia de conocimiento,

Existencia de poseedores de conocimientos tradicionales,

Migración,

Administración de justicia propias,

Transmisión de saberes, etc.

Sistemas de gestión propias o gobernanza,

Formas de representación política,

Indicadores relativos a la Identidad (Colectiva y de género),

Reconocimiento de racismo y discriminación por la sociedad,

Tradición oral,

Índice de estratificación social,

Libre determinación

Indicadores relativos a las Relaciones Interculturales,

Nivel de vigencia de prácticas ancestrales, (ONU, 2008.)

Éstos indicadores en conjunto integran la mayoría de los atributos de los pueblos indígenas en la República Mexicana, el ser reconocidos en listados como éste sientan las bases para seleccionar los criterios para la atención de sus necesidades por parte de los gobiernos y sus instituciones.

3. Tepoztlán

Tepoztlán es uno de los 33 municipios que conforman el estado de Morelos, por su cercanía y relación funcional, más no por su contigüidad física, forma parte de la Zona Metropolitana de Cuernavaca; se localiza al norte de la entidad. Cuenta con un total de 292 km².

Tiene colindancias al norte con el Distrito Federal, al noreste con el municipio de Tlalnepantla, al este con Tlayacapan, al sureste con Yautepec, al sur con Jiutepec y al noroeste con Cuernavaca y Huitzilac (Rueda, 2006). El nombre de Tepoztlán significa “lugar en donde abunda el cobre” o “en donde se venera el cobre”, en el

Códice Mendoza su jeroglífico representa un hacha de cobre cuyo mango está incrustado en una montaña (Gallo, 1988), la cual sin lugar a dudas es el cerro del Tepozteco; también en lengua nahua, significa, "lugar de piedras quebradas", el término Tepozteco, alude al vocablo tepuztecatl, es el gentilicio del lugar y, es el nombre dado a uno de los dioses del pulque en el México prehispánico (García, 1992), dios al que fue dedicado como templo, la pirámide llamada Casa del Tepozteco, que se erige en el cerro del mismo nombre y fue construida en 1150. Una reminiscencia del reconocimiento a Tepoztécatl u Ometochtli, uno de los dioses del pulque, es la tradición de llevar una ofrenda a la pirámide, misma que está a cargo del presidente municipal en turno.

Se considera que Tepoztlán era un territorio de paso entre el Altiplano Central y lo que se conoce actualmente como el estado de Morelos. Se cree que los primeros pobladores que llegaron al lugar fueron comerciantes y personas que contribuyeron al conocimiento de la agricultura y crearon centros ceremoniales a los dioses como a Quetzalcoatl, Tezcatlipoca y Tonacatecuhtli (Centro Nacional de Desarrollo Municipal, 1994: 2).

Desde una mirada general sobre la población de Tepoztlán, se plantea que en 1551 la población total era de 7,870 habitantes y para el año de 1695 la población decreció considerablemente a 2,851 (Dubernard, 1983: 80), una hipótesis sobre las causas de tal descenso de población es que tradicionalmente el poblado era "calero", por lo cual es posible que tal actividad extractiva contribuyera a la disminución de sus habitantes. Para el año de 1826 la población de Tepoztlán era de 4,728, entre los cuales se encontraban un cura, un vicario, un alcalde, un maestro, 121 comerciantes, un fabricante de aguardiente y 315 jornaleros (Orellana, 1995: 46). Para 1895 la población se elevaba entre cinco o seis mil habitantes. En el cuadro 3. Se muestran algunos datos sobre el aumento de la población en este municipio desde 1990:

Cuadro 3. Cabecera municipal: población total, 1990-2010.

Años	Población Total	Población económicamente activa	Población económicamente inactiva	Total de viviendas
1990	12,279	3,898	4,863	2,623
2000	14,776	5,945	4,886	3,652
2010	14,130	6,646	4,690	10,780

(Alvarado Rosas, et. Al. en prensa. pp.4, 10).

Actualmente la población total del municipio es de 41, 629 y representa el 2.3% de la población de la entidad (INEGI, 2011). Dado su origen indígena, en Tepoztlán hay una porción mínima de hablantes de náhuatl, para el año 2000 la población indígena de la cabecera municipal de 5 años y más era de 409 y en el municipio de 1,680 habitantes. Para el 2010 existían 289 de habla indígena de tres años y más y dentro de todo el municipio se reportaron 1,148. Como ocurre en todo el territorio nacional, han disminuido los hablantes de lengua indígena (Alvarado Rosas et. Al. en prensa).

Se trataba de era un poblado muy pobre en el que no fue significativo el desarrollo de la agricultura, su actividad productiva era la venta de productos de sus árboles frutales como el durazno y las ciruelas que eran de muy buena calidad. Las Leyes de Reforma (1859-1860), no fueron favorables para la población de Tepoztlán pues no podía cultivar las tierras comunales, ya que estas eran utilizadas por los gobernantes como una medida de control y poder sobre la población. Con el decreto publicado el 17 de abril de 1869, Tepoztlán pasó a formar parte del nuevo Estado de Morelos. En la Revolución Mexicana participaron varios pobladores de Tepoztlán, se reconoce que existió una gran influencia de ellos para las consignas de la revolución: “tierra y libertad” y la “tierra es de quien la trabaja” (Santos, 1995);

es famosa la pelea que entablaron los nativos de Tepoztlán con “los plateados” hasta que los expulsaron del lugar.

Actualmente continúa la tendencia hacia la terciarización, orientada a los servicios, el comercio y el turismo, en tanto que la agricultura no representa una actividad económica relevante.

4. El turismo

A nivel internacional es creciente la tendencia de promover las culturas locales que poseen tradiciones significativas en lo referente a ciclos festivos, organización social comunitaria, producción artesanal, historia, personalidad hospitalaria de su gente, variedad gastronómica, paisaje natural y arquitectura patrimonial. México no es la excepción y tal promoción se hace desde el ámbito turístico lo cual representa una puesta en valor del patrimonio cultural.

El turismo se reconoce como “un fenómeno social, por el cual, la población se desplaza en un determinado territorio y pernocta fuera de su domicilio habitual, con la finalidad de desarrollar actividades no lucrativas, para dar un uso provechoso a su tiempo libre”. El turismo se ha constituido en un importante inductor de cambios en la estructura económica, aunados a desplazamientos masivos de población durante algunas temporadas del año, en las grandes trashumancias temporales, generadas en los periodos vacacionales (Hiernaux, 1991:13-14).

Respecto al turismo Hiernaux observa que en todo el mundo se homogeneízan las formas físicas y las transnacionalización de las formas arquitectónicas como ejemplo del carácter globalizador del capitalismo actual, “las actividades turísticas se han apropiado de múltiples peculiaridades culturales, para transformarse en productos nómadas, que pueden reproducirse en todo el mundo. La burguesía marca la pauta de hacia dónde viajar. El imaginario colectivo “se modifica a partir de la integración de nuevos agentes sociales” consumidores y productores del espacio turístico. Además del sector empresarial del turismo, actualmente es notorio el surgimiento

de nuevas demandas, turismo cultural, religioso, deportivo, de negocios, ecológico entre otros (Hiernaux, 1991:26 - 29).

En varios países de América Latina, se considera el turismo rural es una alternativa de desarrollo que genera empleo para los campesinos en su propia comunidad, de manera que puede contribuir a la conservación del patrimonio natural y cultural de las regiones desfavorecidas económicamente, y otorgar valor a los recursos locales” (Arellano et. Al., 2013: 99).

El Programa Pueblos Mágicos (PPM) se propuso como una iniciativa federal para incentivar las localidades pequeñas de hasta 20,000 habitantes, con la mira de promover sus atractivos culturales susceptibles de ser comercializables a escala local, regional y nacional. La Secretaria de Turismo inició el programa en 2001, previo el desarrollo de un imaginario en torno al visitante sobre lo que debe ser frecuentado a través de una guía práctica que sigue un itinerario inducido por las agencias de viajes, folletos, revistas especializadas y páginas web que la industria turística ha creado. De acuerdo con la UNESCO (2011), el patrimonio cultural además de los monumentos o colecciones de objetos, comprende también tradiciones o expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendentes. Las tradiciones orales, usos sociales, artes del espectáculo, rituales, festividades, conocimientos y prácticas relativas a la naturaleza y el universo, así como saberes y técnicas vinculadas a las artesanías tradicionales. Estos atributos, sin lugar a dudas, fomentan la cohesión social que se crea, mantiene y transmite de generación en generación.

De acuerdo a las cifras el programa ha sido tan exitoso, para el año 2013 ya estaban inscritos 83 pueblos en todo el país. El programa ha generado a la par de estrategias específicas de operación un discurso referido a fomentar la oferta de la actividad turística mediante proyectos detonadores del turismo sustentable para incentivar la inversión y el financiamiento en las localidades. Esto permitiría elevar el nivel de bienestar de los habitantes, así como mantener y aumentar el empleo, fomentar y hacer rentable la inversión y aprovechar los atractivos tanto naturales,

culturales y construidos para que la localidad pueda llegar a ser un destino turístico reconocido (Alvarado Rosas, et. Al, 2013).

Tepoztlán al integrarse al programa de Pueblos Mágicos, ha generado espacios para la revalorización de la cultura propia, a la vez que se incerta en un escenario de transformaciones socioeconómicas y políticas que rebasan la delimitación local.

De acuerdo al Programa de Desarrollo Turístico Municipal la cabecera divide tres recursos destinados para el desarrollo turístico-urbano:

El Área Natural protegida Parque Nacional “El Tepozteco”, en el que se llevan a cabo paseos a caballo, avistamiento de flora y fauna con guía comunitario, sitios de interés paisajístico, zona para acampar, observación de ecosistemas, caminatas por grutas y cavernas, exploración de cañones y barrancas con agua y vivencias místicas.

Arquitectura religiosa, museo de Tepoztlán iglesia principal y capillas de barrio, centros para eventos culturales y artísticos tradicionales, folklore y artesanías.

Administración del Palacio Municipal; hoteles; restaurantes; discotecas y bares; cafeterías; información turística y guía de turistas; terminal de autobuses; salud, belleza y spa; temazcales; bancos, agencia de viajes, arrendadora de autos, auditorio, biblioteca, correos, telégrafos, mercado y tianguis; asistencia médica; estacionamientos; unidad deportiva y ciclismo.

Además de otros atractivos turísticos como el Zócalo-Mercado, se encuentran comerciantes semifijos y se localiza el mercado que está en muy malas condiciones de equipamiento. El Tianguis se ubica a un costado de la iglesia de la Natividad. La subida a la Zona Arqueológica del Tepozteco. El Ex Convento de la Natividad. El Museo Carlos Pellicer. Por otra parte, en la Av. 5 de Mayo y Av. Tepozteco, así como la calle Revolución de 1910, se concentra el comercio fijo y semifijo compuesto por restaurantes, cafeterías, boutiques, artesanías, tiendas de ropa típica, etc.

Otro tipo de atractivos turísticos intangibles son las fiestas patronales de los barrios, el baile de los chinelos, el reto del tepozteco, el carnaval y el día de muertos, entre otros (Alvarado et. Al. en prensa).

5. Tradición frente a globalización

Los contextos locales no pueden recrear su cultura y sus tradiciones de manera autónoma porque son sujetos de intereses externos. En referencia al desarrollo de los pueblos indígenas la ONU (2008: 14) plantea la existencia de Megaproyectos que constituyen una recolonización silenciosa de América Latina. Junto con los Objetivos de Desarrollo del Milenio, se evidencia que las reales fuerzas de transformación del mundo, de manera soterrada, tratan de “Establecer un sistema comercial y financiero multilateral abierto, basado en reglas previsibles y no discriminatorias”, con la venia de los mismos gobiernos, representantes de los Estados que aprueban los ODM, a través de 10 Megaproyectos que involucran al conjunto de América Latina continental, se trata de un re-diseño de la ocupación espacial, que plantea una re-territorialización del capital y de la población. A través de la globalización neoliberal y sus instrumentos (OMC, Banca Multilateral, etcétera) propicia y opera “un cambio de escala en la planificación pasándose de regiones sub-nacionales articuladas a iniciativas sub-continetales que, aprovechando la infraestructura preexistente, la redimensionan en términos jurídicos y administrativos mundiales” como son las normas iguales que permitan la libre circulación del capital, pasando por las diferencias estructurales, restricción a la libre circulación de la mano de obra y al trabajo y su precarización, distorsión de las formas de propiedad locales, etc. La modernización a través de cluster tecnológicos y aduanas virtuales, de manera que amplían la base de operaciones y dominio económico.

Los contextos rurales son escenario de las transformaciones en paisajes urbanos, es evidente el agotamiento estructural de campo. “El crecimiento agrícola de los años cuarenta, basado en la expansión de la superficie cultivada, al repartir la tierra

y al crear grandes zonas de irrigación, llegó a su límite” y progresivamente ha sido reemplazado por un crecimiento agrícola intensivo, orientado al aumento de la productividad y el progreso técnico, auspiciado por la llamada Revolución verde (Montes de oca, Saldaña 2013: 3).

La tradición continúa a pesar del panorama adverso, Tepoztlán que está conformado por ocho barrios, de los cuales el barrio de San José es el más reciente, pues data de 1942. El resto de ellos tienen su origen en la época prehispánica. Cada uno de ellos tiene un nombre designado por los nativos (animales totémicos) y otro que les fue dado por los españoles, como son el barrio del tlacuache - San Pedro; el barrio de los gusanos de maguey - Los Reyes; el barrio del alacrán - San Sebastián; el barrio del cacomixtle - Santa Cruz; el barrio de la hormiga - La Santísima; el barrio de la lagartija - San Miguel; el barrio del sapo - Santo Domingo; y finalmente el barrio de San José identificado con una hoja de elote (Dubernard, 1983). Cada barrio tiene su capilla y, por lo menos, existe una fiesta patronal al año (Santos, 1995).

Existe una estrecha interrelación dinámica entre cultura – identidad – tradición y patrimonio. El patrimonio es expresión de la identidad, de la tradición y de la herencia cultural; expresión material, simbólica y colectiva que se plasma en el conjunto de bienes materiales, sociales e ideacionales (tangibles e intangibles) heredadas de una generación a otra, identifican, diferencian, a los individuos que la poseen con otras realidades sociales (Arévalo, 2004: 926, 930).

Los tepoztecos han asimilado su carácter de “pueblo turístico”, los lugareños que viven en el cuadro central abren las puertas de sus patios para estacionamientos. Para ellos es significativo aparecer en fotos de revistas internacionales y tener una categoría de difusión turística internacional (Cano, 2007). A disposición del público se ponen fiestas familiares y patronales, rituales en honor al Tepozteco consistente éste en colocar una ofrenda en la pirámide el siete de septiembre, en la víspera de las fiestas de la Virgen de la Natividad, esa actividad está a cargo del presidente municipal, que acompañado de la gente del pueblo sube al cerro para colocar una

ofrenda en la pirámide. Además de la ofrenda se escenifica una representación teatral que consta de dos actos: a) se recuerda el momento en que Tepoztecatl (el dios Tepozteco) fue convertido al cristianismo al momento de ser bautizado por Fray Domingo; b) el héroe Tepoztecatl se enfrenta a los reyes nativos de Cuernavaca, Tlayacapan y Yautepec por rechazar al nuevo dios, al final Tepoztecatl los convence de convertirse a la nueva religión.

La historia reciente de la defensa del territorio ha reforzado significativamente la identidad de Tepoztlán, es frecuente encontrar en los murales que decoran algunas casas del pueblo consignas como “Ayer, no al campo de golf... ahora, no a la ampliación de la carretera”, mediante grafitis, murales, anuncios, comunicados y mantas se expresa la oposición al proyecto de la ampliación de la carretera, que afectaría el territorio, la montaña, las especies vegetales y animales. También se expresan otras maneras de pensar, conformidad con la ampliación de la autopista y se observa propaganda de apoyo a la ampliación. Sobre el proyecto existen posiciones encontradas al interior del pueblo, el antecedente de la oposición al proyecto del club de golf (Salazar, 2010) ha sentado las bases para la defensa del territorio a partir de procesos democráticos que la misma comunidad ha generado con su experiencia.

Quienes están a favor de la ampliación dicen que pueden ir a Cuernavaca por Ocoatepec o Ahuatepec pero tardan media hora, proponen alternativas como reabrir las entradas que bloquearon en la primera construcción, para tener acceso a los huertas que están hacia el poniente y hacia el norte, para poder salir y entrar sin el peligro de ser atropellados. Fue el caso del campo llamado “Palo colorado” en donde había una salida hacia Yautepec, hace falta pero la cerraron porque seguido había accidentes, problema que sería resuelto con la construcción de una glorieta.

Ante el proyecto de ampliación de la autopista en Tepoztlán es recurrente la pregunta de desarrollo ¿para quién? En este caso entra en el debate la noción de sustentabilidad aunada a la regeneración del medio ambiente, propuestas deberían incluir cuestiones de equidad, bienestar, necesidades sociales y oportunidades

económicas, sin embargo, tales proyectos plantean un acceso desigual a los recursos generados, iniciativas globales más recientes sobre la sustentabilidad se encuentran en la Declaración de Río y la Agenda 21 (Alvarado Rosas et. Al. en prensa).

6. La narrativa: estrategias para enfrentar el cambio

El sentir de la gente del pueblo de Tepoztlán sobre su carácter de pueblo mágico y su tradición cultural se expresa en entrevistas en las que refieren que sólo se han visto beneficiados ciertos grupos de personas (empresarios) que se dedican al ramo turístico, tales como restauranteros, hoteleros, agencias de viajes y bienes raíces, entre otros. Pero en sí, los habitantes que se dedican a las artesanías realmente han visto disminuido su ingreso, ya que no venden lo mismo que solían vender con anterioridad. Los pobladores que trabajan en los hoteles, como recepcionistas, gerentes, chefs, mayoras, en servicio de limpieza, etc., refieren que sus salarios son mínimos y que carecen de formación para mantener la calidad del servicio en un ramo que necesita una calificación especializada (Alvarado et. Al., 2013).

En las expresiones en torno a los componentes del patrimonio cultural se pregunta ¿Cómo se vislumbra desde el relato (oral, escrito y visual) los referentes simbólicos, tangibles e intangibles que recrean la noción de la propia historia, de la propia configuración como pueblo heredero de la cultura nahua?.

La respuesta alude a la noción de Comunidad, ésta tiene como objetivo la recuperación del control sobre la naturaleza (territorialidad) y sobre si misma (Toledo, 1996). Elementos fundamentales de la estrategia de gestión comunitaria son el poder de gestión: territorial, ecológico, cultural, social, económico y político (Morales, 2003, pág. 69).

La comunidad es el punto de partida para una efectiva conservación, se define como un grupo caracterizado por el manejo de actitudes y objetivos comunes que se desarrollan a partir de la experiencia compartida y de creencias comunes

(Merino, 2002), también se define como “el grupo humano que se une para el manejo de un territorio determinado”.

La gente de Tepoztlán hace una alusión clara sobre sus condiciones, “sobre la ampliación de la carretera, mucha gente dice que no pero no dicen por qué, solo dicen que por el medio ambiente, que van a tirar muchas plantas, pero... todo eso se puede remediar, a las autoridades a lo mejor no les interesa y mientras aquí nos andamos molonqueando”. En el desarrollo del Ciclo festivo son muy importantes las fiestas patronales de los barrios, y el puesto de las Mayordomías ahora es ocupado por jóvenes que ven esa actividad ya no tanto como un deber moral de carácter religioso, sino como una opción laboral, “Ese va a ser mi trabajo (ingresos)”. El ciclo festivo refuerza la interacción regional a través de lazos de compadrazgo, turismo religioso, y apoyo moral, económico o laboral, al respecto dice: “Cada año venimos y seguimos la plática”. El Carnaval es una de las celebraciones más populares, al que llegan muchos visitantes, sobre todo jóvenes que son proclives al consumo de alcohol, el carnaval es el escenario para la presentación de Comparsas, agrupaciones comunitarias en las cuales se expresan el conflicto en sus respectivas banderas, donde escriben leyendas como “No al alcoholismo”, las novedades como la pertenencia al programa de “Pueblos mágicos” y los visitantes que llegan de pueblos vecinos: “no somos de aquí pero traemos a nuestros niños con sus trajes de chinelo”.

La organización para la acción política se presenta a nivel estatal y está conformada por “Los 13 pueblos” organización de pueblos indígenas para la defensa de sus recursos naturales, a la que se han integrado otros pueblos pero conserva el nombre inicial. Su movilización política se basa en la asistencia y participación en foros, comisiones locales, manifestaciones, etc., “somos más de 13 para defendernos”.

Las principales acciones de movilización política en Tepoztlán han sido para la defensa del territorio que ha estado en riesgo debido a intereses externos que plantean proyectos ajenos a sus necesidades, en esos proyectos tienen la

convicción de que “nosotros solo trabajaríamos de mozos”, se pretendía la construcción de un club de golf, que fue un proyecto fallido; la compra venta de terrenos para residencias de avecindados, “Casas muy lujosas, ni podemos verlas por dentro”; venta de terrenos que cierran senderos a sitios sagrados, “entonces los dueños del lugar, los airecitos se van de ahí”.

El plan federal de desarrollo prevé la construcción vías de comunicación estratégicas. Actualmente están detenidas las obras para la ampliación de la autopista, existe oposición a la ampliación de la autopista y una estrategia de impedimento ha sido la ejecución de un juicio legal para la detención de la obra, porque “Afectan nuestro patrimonio arqueológico y biológico”, jóvenes organizados suelen tomar la caseta, no cobran el pase y piden una cooperación voluntaria, dicen “No hay que darle ni un peso al gobierno”.

Las actividades productivas van a la baja, es notorio el declive de la agricultura - “Los jóvenes ya no aman la tierra, no quieren trabajar en el campo, nomás se la pasan con su celular”. El auge turístico ha provocado el encarecimiento de los productos, los tepoztecos dicen “que paguen los turistas, mejor nos vamos a comprar a otro lado, hacemos trueque entre nosotros, nos conocemos, intercambiamos semillas y frutos”.

A la par de las actividades de ecoturismo que se ofertan a los turistas, se llevan a cabo recorridos periódicos de “la gente de uno”, que consisten en caminatas al monte, en las que se orienta a grupos de estudiantes visitantes y se recrea el conocimiento sobre los senderos y la vegetación del entorno, además de nociones de cosmovisión que aluden a las cualidades del entorno natural: “el suelo, los árboles y las piedras nos descansan, nos descargan, nos alivian”.

Asociado al conocimiento de la herbolaria, al uso y manejo de las propiedades medicinales de las plantas está la práctica de la medicina tradicional, en la que se recrea la herencia de los abuelos, aunada a la formación acerca de conocimientos alternativos relacionados con la salud, para lo cual asisten a cursos de acupuntura, de masajes, de elaboración de tinturas, identificación de los chakras. Celebración

de eventos regionales, se llevó a cabo el Primer encuentro de chamanes en octubre de 2011-, el pueblo fue sede de fiesta de plantas medicinales en septiembre de 2013. Por otra parte, el trabajo de mujeres en la medicina tradicional, “si hay señoras que hacen limpias, son buenas, las buscan porque curan a los niños”.

Binomio cultura y turismo

Eje fundamental en las propuestas, realizadas en México para promover el turismo en escenarios pintorescos, típicos, pequeños y representativos de la riqueza cultural del país.

Esto pone en juego conceptos como cultura, tradición, identidad y magia, en escenarios diferenciados de las playas y las grandes urbes, categorías que promueve El Programa Pueblos Mágicos.

Plan Nacional de Desarrollo 2013 – 2018:

La oferta de alojamiento generó 2.5 millones de puestos de trabajo en 2010, 6.9 % del empleo total.

Se ha tratado como un asunto estrictamente de gestión de inversión y de publicidad, en el que se ignoran las responsabilidades ambientales y sociales, “frente a los grandes conglomerados, el pequeño hotel de pueblo y los servicios turísticos nacionales que operaban muy bien hace algunas décadas no pueden competir y van siendo desplazados” (Oehmichen, 2013: 13 – 16).

Tepoztlán, un pueblo tradicional inmerso en el proceso de globalización.

BIBLIOGRAFÍA

Alvarado Rosas Concepción, María Cristina Saldaña Fernández, Alfonso Valenzuela Aguilera, Valentino Sorani Dalbon, “Un regalo de Dios...Tepoztlán”, en Concepción Alvarado, Andrea Babini, Manuela Guillén, Eloy Méndez y Servando Rojo (coordinación), *Lugares de encuentro en México. Una visita pueblerina*, Colegio de Sonora, en prensa.

- Alvarado Rosas Concepción, Alfonso Valenzuela Aguilera, María Cristina Saldaña Fernández, Valentino Sorani Dalbon, 2013, *Pueblo mágico y la conservación del patrimonio. Caso de estudio Tepoztlán, Morelos (2002-2012)*, Topofilia. Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales, Centro de Estudios de América del Norte, El Colegio de Sonora, Vol. IV Número 3, Octubre, PP. 1-20, www.topofilia.net/1%20M5C%20CAR-AVA-MSF-VSD.pdf
- Aragón Palacios, Juan, 2012, *Un acercamiento al estudio de la construcción social del espacio urbano: el caso de Miahuatlán de Porfirio Díaz, Oaxaca*, XXXV Encuentro Internacional RNIU 2012 Paisaje urbano: debate, desafíos y sustentabilidad 10, 11 V 12 de octubre de / San Luis Potosí, S.L.P., México'.
- Arellano Marquina, G., Alpuche Garcés, O., Saldaña Fernández, M. C., y García Matías, F., 2013, "Factores estratégicos de los proyectos de turismo rural en el municipio de Tlaquitenango Morelos, México, y su situación actual", en *Ambiente y Desarrollo*, 17(32), 97-111.
- Centro Nacional de Desarrollo Municipal, 1994. *Municipio de Tepoztlán*. Dirección de Sistema de Información. Morelos.
- Cunningham, Myrna, 2006, "Indicadores de desarrollo y bienestar de los pueblos indígenas", en Reunión de Expertas y Expertos Indígenas de América Latina y el Caribe sobre Indicadores de Bienestar y Pueblos Indígenas. Bilwi, Puerto Cabezas, Región Autónoma del Atlántico Norte, Nicaragua, 4 al 6 de septiembre.
- Hiernaux Daniel, y Manuel Rodríguez, 1991, "Las ciudades del turismo", en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Año XXXVI, Nueva Época Julio septiembre, UNAM, México.
- INEGI, 2011, *Panorama Sociodemográfico de Morelos*.
- Méndez Eloy, 2012, "Imaginario del lugar", en Eloy Méndez y Jesús Enríquez, (Coordinadores), *Turismo e imaginarios urbanos: aportaciones para el estudio de Puerto Peñasco*, Universidad de Sonora.
- Montes de oca Daniel, Cristina Saldaña Fernández, 2013, "Cultura y desarrollo en Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos México", en revista *Topofilia*, de la Red Ciudad, turismo e Imaginarios, Vol. 4, Número 3, de Octubre. Centro de Estudios de América del Norte, El Colegio de Sonora, PP. 1-18, www.topofilia.net/1%20M5C%20DMO-CSF.pdf
- Dubernard, Chauveau, Juan, 1983, *Apuntes para la historia de Tepoztlán*. Talleres Impresores de Morelos S.A. México.
- ONU, 2008, *Los pueblos indígenas y los indicadores de bienestar y desarrollo "Pacto del Pedregal" Informe preliminar documento de trabajo VII Sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas*, Organización de las Naciones Unidas, México.
- Orellana, Ignacio, 1995, *Descripción geográfica y estadística del distrito de Cuernavaca, 1826*, Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Ediciones de la Casa Chata. CIESAS. México. p.113.

- Rueda, Rocío (Coord.), 2006, *Atlas municipal del estado de Morelos*, Ed. Praxis.
- Santos Márquez, Julieta, 1995, *Fiestas religiosas y mayordomías en Tepoztlán como signos de identidad sociocultural*, Tesis de licenciatura en sociología, UAM-Iztapalapa, México, D.F.
- Toledo, Víctor Manuel, Alarcón-Chaires Pablo, Moguel Patricia, Olivo Magali, Cabrera Abraham, Leyequien Euridice, Rodríguez- Aldabe Amaya, 2010, "El Atlas etnoecológico de México y Centroamérica: fundamentos, Métodos y Resultados", en *Etnoecológica* Vol. 6, No. 8, 7-41, pp.
- UNESCO, 2011, ¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial?. <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/01851-ES.pdf> Fecha de consulta 5 mayo 2013.

IX. Medicina con Enfoque Intercultural: Entre el conflicto de prácticas discriminatorias y la toma de posición de un Modelo Médico por estudiantes Indígenas de Chiapas, México.

IX. Intercultural medicine Focus : Between conflict Internship discriminatory and stance of a medical model for students Indians from Chiapas , Mexico .

Dr. Jorge Magaña Ochoa⁶²

RESUMEN

Debatiendo en función a las prácticas discriminatorias basadas en la ideología de la superioridad de la cultura occidental y de la medicina científica que perfila a los biomédicos como los conquistadores del saber en nuestra América Latina, subordinando el conocimiento de los pueblos indígenas sobre sus prácticas médicas y lo que debe ser la cura y el tratamiento; la ponencia que aquí se presenta es el resultado de una investigación realizada con los estudiantes de la carrera de Medicina con Enfoque Intercultural, ofertada por la Universidad Intercultural del estado de Chiapas, México, sobre la posible respuesta a la homogeneidad étnica y cultural que debe tener todo médico y la negación de los saberes indígenas en la búsqueda por instaurar un solo sistema médico reconocido en todo el continente: el biomédico, el capitalista, el científico.

Palabras claves: Medicina Intercultural, biomedicina, conflicto, interculturalidad, cultura.

⁶² Doctor en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Sevilla, España. Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Sociales y del Doctorado en Estudios Regionales, así como miembro del Cuerpo Académico Estudios Mesoamericanos, Universidad Autónoma de Chiapas. Cultivo la Línea de Aplicación y Generación de Conocimiento de Antropología Médica y Presido la Red Latinoamericana de Trabajo sobre Asuntos Indígenas integrada principalmente por instituciones mexicanas y venezolanas. Investigador del Grupo de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (GTAI) del Centro de Estudios Políticos y Sociales para América Latina (CEPSAL), de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela y Miembro del Seminario Permanente en Antropología Médica (CIESAS/Sureste). Y profesor invitado y coordinador del Seminario en Estudios del Desarrollo del Doctorado en Estudios Políticos de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Actualmente profesor/investigador de la carrera de Medicina con Enfoque Intercultural perteneciente a la Universidad Intercultural del estado de Chiapas jorge.magana@unach.mx y jorgem41@hotmail.com

ABSTRACT

Debating according to discriminatory practices based on the ideology of the superiority of Western culture and scientific medicine biomedical profiling as the conquerors of knowledge in our Latin America , subordinating knowledge of indigenous peoples to their medical practices what should be the cure and treatment ; the paper presented here is the result of research conducted with students of the School of Medicine with an intercultural approach , offered by the Intercultural University of Chiapas , Mexico , on the possible response to the ethnic and cultural homogeneity should be all medical and denial of indigenous knowledge in the quest to establish a single medical system recognized throughout the continent : the biomedical , capitalist , scientist .

KEYWORDS: Intercultural Medicine, biomedicine, conflict, multiculturalism, culture.

INTRODUCCIÓN

La presente propuesta pretende ser un espacio de reflexión sobre el surgimiento de la carrera de Medicina con Enfoque Intercultural perteneciente a la Universidad Intercultural del estado de Chiapas. Proceso reflexivo que busca por un lado, ubicar la discusión en el contexto socio regional que implica la necesidad de construir una carrera como la aquí presentada y dirigida, en su fundamentación ideológica, a la atención de la problemática de salud de las comunidades indígenas del estado de Chiapas, formando médicos de su misma extracción “étnica”;

*Considerando la educación como un fundamento justo y necesario para coadyuvar al desarrollo de los pueblos marginados, bien sean indios o mestizos, rurales o urbanos, y a la Interculturalidad como el reconocimiento de la diversidad de culturas que conviven y se relacionan en el diario vivir en todo el territorio mexicano, la **Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH)**, reconoce y asume su responsabilidad ante la sociedad mexicana y responde al reclamo de los pueblos pobres y marginados de Chiapas proponiendo una nueva oferta educativa en Medicina con Enfoque Intercultural que permita convocar a los y las jóvenes del sector más vulnerable al estudio y superación personal y a coadyuvar con las comunidades a la superación de las problemáticas de salud cuyo origen en buena medida se encuentra en la pobreza de sus habitantes y en el rezago educativo de las regiones de Chiapas. Esta nueva oferta educativa en Medicina con Enfoque Intercultural se justifica a la luz de estas premisas y*

propone la formación de recursos humanos que mantenga como eje primordial de formación la Interculturalidad y la investigación – acción como instrumento académico para la vinculación con las comunidades, orientado a formar profesionales a nivel de Licenciatura capaces no solo de diagnosticar y tratar enfermedades sino de atención primaria y promoción de salud mediante un plan de estudios diseñado por competencias profesionales conjugados en la docencia, investigación y extensión plasmados en proyectos integradores que se realizarán en cada semestre... (Plan de Estudios de la Licenciatura en Medicina con Enfoque Intercultural, UNICH, 2013, pág. iv).

Mientras que por otro, servir de campo discursivo e interpretativo para el debate permanente que sobre las prácticas discriminatorias basadas en la ideología de la superioridad de la cultura occidental y de la medicina científica que perfila a los biomédicos como los conquistadores del saber en nuestra América Latina, subordinando el conocimiento de los pueblos indígenas sobre sus prácticas médicas y lo que debe ser la cura y el tratamiento continua como un fenómeno social muy presente, como mencionan algunos integrantes de la OSECAPIACH...

Yo siento que desde las instituciones gubernamentales se diseñan maneras de desarrollo, objetivos del milenio,[...], pero siento que ... desde ahí tiene que cambiar, el médico se le enseñe de distintas formas para que pueda entender, abrir nuevos caminos para que desde ahí pueda impulsar el desarrollo de su comunidad, porque he visto que se le da más oportunidad a la educación y esta se le hace con distinción ricos/pobres, hay muchos maestros indígenas, personas con especialidades, pero un indígena difícilmente puede ser especialista, yo quiero aprender yo quiero usar, pero no lo hace porque no sabe, entonces muchos mueren por desconocer y no los atienden bien (Relatoría, Foro de Salud Intercultural 2010⁶³).

⁶³ En diciembre de 2010, dentro de las instalaciones del Centro de Difusión Universitaria (CEDUI) de la Universidad Intercultural del Estado de Chiapas, se realizó el primer Foro de Experiencias de Salud Intercultural. El evento fue organizado por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, en colaboración con el CIESAS/Sureste, UNICH, Jurisdicción Sanitaria No. II, SCLC (Secretaría de Salud del Estado de Chiapas), y con la participación de organismos de la sociedad civil como SKOLTA'EL YU'UN JLUMALTIC, A. C. (SYJAC) y TSOB WANEJ JU'UN JLEKIL CUXLEJAL. Dicho Evento, fue presidido en su acto inaugural por la Dra. Margarita Aguilar, Oficial de Cooperación OPS/OMS Chiapas; la Lic. Cecilia Flores Pérez, Presidenta Municipal Electa de San Cristóbal de Las Casas; el Dr. Jorge Magaña Ochoa, Coordinador General del I Foro; el Lic. Martín Longoria, de Tsob Wanej Ju'un Jlekil Cuxlejál; el Mtro. Jorge Luis Fidel Torres Rojas, Director de la Facultad de Ciencias Sociales (UNACH); el Lic. Sabás Cruz

Pero también, cuestionarse al propio investigador cuando se requiere responder a interrogantes que plantean situaciones que afectan la vida misma de los individuos participantes y que en su gran mayoría son ventajistas para ciertos grupos humanos⁶⁴ que inscriben una particularidad investigativa dentro de un proyecto general de vida tanto de los actores sociales con los que se entra en contacto como del investigador mismo⁶⁵...

¿Por qué estudiar medicina?

La verdad... la verdad... por que no tuve dinero suficiente para intentar en una segunda ocasión mi examen de admisión de la universidad de mi preferencia, de hecho mi primera carrera por afinidad era Psicología; por tanto al reducirse mis posibilidades de seguir estudiando, junto con los problemas familiares que me acaecían en ese momento tuve que optar por una carrera de la UNICH, de hecho por lo desanimado y deprimido que me encontraba por mi situación elegí en un primer momento la carrera de Turismo Alternativo, posteriormente o más bien transcurridos aproximadamente 2 semanas por medio de mi hermanito me di por enterado de la novedosa e inminente apertura en la universidad de la carrera de Medicina con enfoque Intercultural. Por lo que sin pensarlo dos veces me cambie de carrera por el simple hecho de que represento para mí una de las más adecuadas carreras desde mi perspectiva; por tanto y en pocas

García, de SYJAC; el Dr. Armando Servín Martínez, de la Jurisdicción Sanitaria No. II, SCLC.; el Dr. Joaquín Peña Piña, Director de Procesos Naturales (UNICH); el C. Sabino Pérez Gómez, Presidente de la OSECAPIACH/Abejas; y, el Dr. Enrique Eroza Solana, investigador del CIESAS/Sureste. El cometido del Foro fue establecer un espacio de diálogo entre miembros de la sociedad civil a través de sus organizaciones, profesionales de la salud y académicos; para que a través de dicho espacio se identificaran diversas problemáticas de salud en los Altos del estado de Chiapas, así como la reflexión conjunta en torno a las mismas. A su vez, se buscó establecer una agenda de trabajo para una mejor interacción e impacto en nuestras acciones respectivas en el planteamiento de conciliar caminos comunes.

⁶⁴ Para cuando esto se escribe, la UNICH lleva aproximadamente tres meses en huelga y toma de las instalaciones por del SUTUNICH, Sindicato creado, cuando ya existía uno de representación democrática docente (STUNICH), bajo las políticas cotidianas del poder chiapaneco: los caciquismos y clientelismos para perpetuar el poder a favor de ciertos grupos que no pueden ver más allá de los beneficios que una Universidad puede ofrecer para la superación profesional de las comunidades a las que se deben conforme a lo estipulado en el Artículo 3º de la Carta Magna –Constitución Política y Soberana de la República Mexicana.

⁶⁵ El que esto escribe, participó en la elaboración de los contenidos de las materias correspondientes al *Eje* denominado *Socio-cultural* y que es transversal a los Planes de Estudio de las diferentes carreras ofertadas por la UNICH: Procesos Culturales e Interculturalidad (1er Semestre) y Territorio y Procesos Sociohistóricos (2º Semestre); así como el diseño de dos propuestas más para este *Eje*: Teorías de la Salud Intercultural (3er Semestre) y Aplicación y Perspectivas de la Salud Intercultural (4º semestre). Si se quiere ampliar la información al respecto, se sugiere ingresar a la página web www.unich.mx

palabras eso ilustra mi decisión respondiendo a la cuestión (Jorge Luis, estudiante de la UNICH, 2014).

En la preparatoria aprendí muchas cosas sobre la salud, aunque lo que a mi más se me daba es sociales, en fin, tuve muchos profesores que en realidad se preocupaban por mi educación y mi nivel de aprendizaje, en CONALEP tuve materias que me enfocaron o abrieron más mi curiosidad hacia las cosas que desequilibraban la salud de las personas, aunque lo raro es que primero aprendí que fármaco tomar para supuestas enfermedades. Después al pasar a segundo semestre lleve la materia de procesos salud enfermedad donde fue logre entender como ciertas enfermedades comienzan su transmisión, su periodo, clínica, forma de diagnóstico y tratamiento. En el siguiente año del CONALEP ya sabía en un 70 % comprender estas enfermedades, y fue donde comenzó mi interés a apoyar a las personas, un Químico Fármaco Biólogo, profesor de CONALEP me solicito ayuda como apoyo en consultas en una comunidad del municipio de Chilón, la cual acepte, en dicha comunidad mi trabajo fue apoyar en toma de signos vitales a los pacientes, dar platicas de salud, toma de signos vitales a domicilio en el cual localizamos a 15 personas 4 de ellas hipertensas. En el transcurso de mis estudios fui a la comunidad como apoyo pero nunca recibí dinero o algo a cambio, siempre me basto las gracias de las personas que llegaban. Al ver mis capacidades fui tomado en cuenta por muchos profesores, algunos me llevaron a encuentros de salud zapatista, donde aprendí que en cuestiones de salud estaban más organizados que otras instituciones y además de producir sus medicamentos fármacos alópatas como homeópatas, solicitaron nuestra presencia en Comitán para dar platicas en un COBACH, posterior a eso nos entrevistaron en la radio Brisas de la Trinitaria. Conforme me daban alas fui conociendo y aprendiendo más, cosa que a mi beneficio porque al terminar el CONALEP fui al servicio social ya con las herramientas necesarias ya que sabía tomar la t/a, suturar, hacer curaciones, temas para platicas, inyectar, pero fue allí donde aprendí más cosas, ya que por las mañanas habían médicos pero por la noches no, y aun así nos dejaban a nosotros en el centro de salud en Chilón, en fines de semana habían médicos que se quedaban en guardia pero, como los hay buenos los hay malos, y como hay enfermeros buenos los hay malos. La mayoría de la gente que acudía a los servicios de salud era de habla tzeltal, tsotsil, y eran ignorados o mal atendidos pero nosotros hacíamos lo posible por atenderlos bien y hubo un médico que me hablo para quedarme en su guardia ya que al enfermero que le tocaba no llegaba era muy irresponsable y pues acepte, una vez entablada la relación con el aprendí muchas cosas y el me enseñó atender partos, toma de usg, suturas que no sabía aparte de la simple, curaciones, formas mini anestesias, entre muchas cosas, posterior a eso el

me confiaba muchas cosas y fue allí donde me di cuenta de que más que acciones de enfermería podía dar más y por eso decidí estudiar medicina (Maclovio Santíz, estudiante de la UNICH, 2014).

Estudio la carrera de medicina porque es mi motivo para seguir adelante, al igual me he dado cuenta de que la gente del pueblo no le dan su atención como se merecen, es por eso que estudio medicina. Por lo tanto no tener conocimientos de medicina no podría ayudar a los pueblos. Dar a conocer a la gente de lo que se sabe en medicina, aplicando ahí los conocimientos científicos de que la carrera de medicina es un paso difícil, estar en esta carrera lleva mucha responsabilidad, pero realmente estar estudiando medicina, será un conocimiento grande y poder aplicar en distintas regiones. Siendo que cada de estos es de gran utilidad para la gente y también para uno mismo. Estudio en esta carrera por lo que la gente del pueblo sufren y no saben qué hacer, no saben hablar español, y eso es ó más difícil en la vida de personas en una comunidad, es por eso que me impulsa más para estudiar medicina y así poder ayudar a la gente, aunque que pasara mucho tiempos de tener todos los conocimientos pero nada será difícil en la vida. Estudiar medicina nos damos cuenta muchas cosas, por ejemplo y conocer las concepciones del cuerpo humano, los cuales la función, para que sirven a cada uno de ellos, de este mismo modo poder aplicar en distintas partes de una población al tener ya todos estos conocimientos científicos (Elías Gómez, estudiante de la UNICH, 2014).

Y ¿por qué estudiar medicina en la Universidad Intercultural (UNICH)?

Pues nosotras esperamos grandes oportunidades de parte de esta Institución, ya que son 7 años de carrera y en donde no sea en vano los años de estudio. Lo que nos está dando esta Universidad es tener una vinculación hacia nuestra gente indígena, el apoyo y trabajo juntamente con las diferentes comunidades que hay en nuestro estado de Chiapas, aunado a ello el poder obtener grandes conocimientos culturales en materia de salud. Esta Institución nos somete a optar por aprender una lengua originaria, ya que en ninguna otra Universidad rescatan este tipo de culturas (Florencia Ichin y Rebeca Cruz, estudiantes de la UNICH, 2015)

Fue una de las Universidades que nos aceptó para formar parte de ella, por lo cual estamos en esta Universidad, porque a pesar de querer estar en otra Universidad, está fue la única que se acomodó a nuestros intereses y a nuestras necesidades personales, al igual por la cercanía que nos brinda

y que nos ha facilitado ser parte de ella, así como también por los beneficios que nos podría dar en un futuro en el campo de trabajo (Leydi Karina Pérez y Yesenia Hernández, estudiantes de la UNICH, 2015).

Aunque no es lo que esperábamos la UNICH nos da conocimientos que muchos médicos de otras Universidades no tienen, entre ellas son las materias sociales impartidas por usted, Doctor Jorge y que las materias de vinculación que nos permiten tener una perspectiva mejor planteada de la salud y la enfermedad (José Pablo García y Maclovio Santíz, estudiantes de la UNICH, 2015).

Por ello se requiere, para evitar posibles confusiones, tener muy clara la temática misma del estudio, es decir, el análisis tanto del origen que motiva la conformación de un cuerpo especializado de curadores: Medicina con Enfoque Intercultural ofertada por la Universidad Intercultural del estado de Chiapas: su práctica, significación y simbología que enmarca cada una de las pautas o patrones que la construyen y conforman; como el determinar la racionalidad, en la cotidianidad de un grupo social específico, que en este caso serían los participantes de la Carrera, en situación de conflicto por el que atraviesa la UNICH en estos momentos y que lleva consigo la necesidad intrínseca de la comprensión del marco conceptual en el que el discurso médico hegemónico, dentro de los procesos de globalización, contextualiza y estructura; sin ello, no sería posible entender el *collage* que un mundo global demarca a niveles locales de toda una gama de posible pluralismo médico, que resimbolizan y configuran al candidato a ser Médico Intercultural o con Enfoque Intercultural, a toda una forma cultural de actuar ante la enfermedad y el padecimiento. La medicina científica, debe ser reconocida como la medicina, pero sin negar que las prácticas médicas de otro tipo tengan su propia racionalidad diagnóstica y terapéutica, las cuales se hallan integradas a las concepciones ideológicas, culturales y productivas dominantes en la comunidad que albergara a los médicos interculturales. Como se señala en el Modelo de salud Indígena con pertinencia cultural (2014):

La interculturalidad emerge como proyecto de nación al destacar la obligación gubernamental de implantar políticas públicas e instituciones sociales que propicien la igualdad de oportunidades y desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, evitando prácticas discriminatorias y la participación activa de la colectividad. En el marco del reconocimiento de la diversidad cultural de los pueblos indígenas y garantizar un mejor desarrollo de los diferentes ámbitos en lo que compete en su calidad de vida, surgen diversas propuestas donde se establecen el reconocimiento de la diversidad y prácticas culturales como necesarios para el desarrollo de los pueblos indígenas para garantizar una mejor calidad de vida (pág. 20).

CONTEXTO DE EN EL QUE SURGE Y SE DESARROLLA LA CARRERA DE MEDICINA CON ENFOQUE INTERCULTURAL (MEI), DE LA UNICH

Para ubicarnos en el origen a la carrera de Medicina con Enfoque Intercultural, debemos hacer referencia, por un lado, a su origen académico fundamentado en el Modelo Educativo de las Universidades Interculturales, que se encuentra sustentado, construido y promovido a Nivel Nacional por la Coordinación general de Educación Intercultural y Bilingüe de la Secretaria de Educación Pública y en estrecha colaboración “... con los estados de la federación [constituyéndose en] un actor del sistema educativo que introduce diversidad en varios sentidos... [...]”

Estas instituciones tienen características propias y distintivas. Están próximas en ubicación y en cultura a las comunidades indígenas. Son fuente importante de generación y diseminación de conocimientos pertinentes para las mismas comunidades, y espacios de formación de nivel superior para estudiantes provenientes del entorno próximo. Están diseñadas para convertirse en instrumentos de desarrollo en manos de los propios hijos de las comunidades. Por último, sustentan sus propuestas en un diálogo permanente con las propias comunidades y sus saberes⁶⁶ (pág. 7).

Y, por otro lado, a la situación vivida en el contexto sociocultural en el que se inserta la carrera y la Universidad Intercultural de Chiapas. Sin embargo, se cree pertinente antes de continuar, comentar que como bien sabemos, tanto en su

⁶⁶ Para mayor información remitirse al texto: Universidad Intercultural. Modelo Educativo. Editado por la CGIB de la SEP, México, 2006.

concepción individual como colectiva, la salud es producto de complejas interacciones entre procesos biológicos, ecológicos, socioeconómicos y culturales que ocurren en la sociedad. En ese sentido, el vínculo entre salud y desarrollo es recíproco y complejo; es decir son conceptos coadyuvantes. Sin embargo hoy por hoy, las mismas comunidades indígenas y campesinas comienzan a cuestionarse...

Generar una serie de temáticas, lo de las políticas ambientales es un punto que interesa y que hay poco conocimiento, etnomedicinas, hay que dejar ver que hay una gran variabilidad para quienes no conoce, deben de tener más conocimiento de las etnomedicinas, cuando decimos cultura e intercultural que estamos diciendo, porque nadie sabe bien que es... entonces cultura es otro punto que se debe de hablar, es cosa de sentarnos y hablar (Relatoría, Foro de Salud Intercultural 2010).

La salud es el resultado del nivel y las formas de desarrollo de una sociedad, por cuanto éste determina los límites y la disponibilidad de los recursos para el bienestar de los diversos grupos de la población. Por otra parte, la salud es condición esencial para el desarrollo social por la repercusión que tiene en la capacidad de trabajo del individuo y en el establecimiento de los climas de estabilidad, tranquilidad y progreso social que tal desarrollo requiere (Page, 2010-11.; Magaña, 2009; Eroza, 2008; Ayora, 2000):

¿A quién le importamos? Apostar a la educación exigiendo los derechos y haciendo valer los derechos y la voz de la población, tomar las propias decisiones, conscientes de los efectos en la que nos sometemos; no basta que eduquemos a la gente, sino ver las condiciones en las que estamos y construir condiciones que favorecen a la salud, existe muchas potencialidades pero que no se aprovecha para una buena acción. La posibilidad de una agenda política de salud, desde las trincheras construirnos como seres humanos, compartir realmente y físicamente los conocimientos desde las experiencias (Relatoría, Foro de Salud Intercultural 2010).

Todo ello supone, diversos escenarios de vulnerabilidad, principalmente en la medida en que tanto comunidades como individuos están, de manera creciente, siendo expuestos a los efectos de fuerzas histórico-sociales que se expresan más allá de su control. La experiencia histórica comunitaria en lo que concierne a la participación en los procesos operativos de los programas institucionales no ha sido siempre grata debido a que los objetivos y estrategias que se plantean en sus contextos son en muchas ocasiones ajenos a la cosmovisión comunitaria y es por ello que la población no se involucra ni se compromete en el logro de las metas propuestas. Esto es, si las instituciones no establecen un código de comunicación adecuado con la población supuestamente beneficiaria, por ejemplo, de tal suerte que la madre de familia y la autoridad comunal le otorguen un status diferente a los problemas de salud, como un elemento definitorio en sus posibilidades de insertarse en el mercado de trabajo, así como en la estructura social y política de su entorno social en condiciones sino de ventaja al menos si de equidad (Magaña, 2012).

A su vez, podemos hacer referencia en el Chiapas de hoy, a comunidades enteras que han perdido sus recursos naturales para subsistir y se han tenido que insertar o se les ha insertado de manera desventajosa en las dinámicas propias de la economía de mercado; procesos que conllevan una tensión latente entre visiones y valores tradicionales de la vida social y la expectativa, en particular, entre miembros de las generaciones más jóvenes, por participar de lleno en las dinámicas de la modernidad...

Problemas del lado de las comunidades con respecto a la salud, las prevenciones, culturales, (cultural, educación). Entender el contexto a la atención a la salud de la población indígena, aislamiento, educación, ambas partes, médicos y pacientes, la necesidad de ver los problemas emergentes de las comunidades indígenas. Por otra parte la modernización ha causado grandes problemas en cuanto al desperdicio de ácidos, sólidos que se desechan y que al medio ambiente; la importancia de lo emocional surge como una necesidad de dialogar, pensar de otra forma en cuanto a la

cultura; ¿la necesidad de una mujer de no ir al hospital o cual es la realidad de los centros de salud? Y la necesidad de ver la cultura de otra forma. Problemas generales en cuanto a la salud es la gran deficiencia, la infraestructura se centra en las cabeceras municipales y en las comunidades se excluyen los servicios de salud, pero la academia retoma el sentir de las comunidades y de ver las necesidades. ¿Cómo trabajar con la salud, lo económico, político, social? Es importante hablar desde nuestras visiones, el objetivo general que tenemos que hacer desde donde trabajamos y proponer nuevas formas y estrategias que mejoren la atención a la salud. La situación de la salud, migración, cuestión indígena, interculturalidad, etc., hacen compleja la atención a la salud; no es lo mismo hablar en un país donde existe autonomía y en donde no hay autonomía, lo que se tiene que hacer es empoderarse de algunas instituciones, implementar algunas acciones y fortalecimiento de visiones mayas (Relatoría, Foro de Salud Intercultural 2010).

Ante esta clase de problemáticas, y otras plenamente reconocidas⁶⁷, es que se planteó la creación de una carrera que buscara acercarse a las comunidades

⁶⁷ **A)** Asignación equivocada de recursos. Se gastan fondos públicos en intervenciones de salud de escasa eficiencia en función de los costos. **B)** Desigualdad. Los pobres, sobre todo indígenas, carecen de acceso a servicios básicos de salud y la atención que reciben es de baja calidad. **C)** En los últimos años, durante la transición a economías con mayor orientación de mercado, el gasto público real en salud ha disminuido pronunciadamente. **D)** El sector público ha sufrido escasez grave de medicamentos y equipos, así como falta de los conocimientos especializados que se precisan para administrar instituciones sanitarias en proceso de cambio y ante fenómenos de interculturalidad. **E)** Mal entendimiento de la participación social como contribución a la promoción de la salud. En la mayoría de los casos, bajo el concepto de participación se mantiene una relación de verticalidad, en el que los instrumentos de participación colectivos tradicionales son cada vez menos eficaces para recoger las demandas de los ciudadanos y la limitación es aún mayor en regiones como la nuestra, que presenta un escaso desarrollo de redes sociales. **F)** La población indígena habitante de estas Regiones, tradicionalmente ha estado sujeta a fuertes presiones que parten mayoritariamente de la sociedad nacional. La migración, su relación con el medio ambiente, la penetración desigual capitalista en el mundo indígena, la imposición de nuevas religiones y su propia dinámica cultural han puesto nuevas tensiones en el mundo indígena (Farías, 1997); a la par de que presentan las tasas de mortalidad más altas y la menor esperanza de vida comparado con cualquier otro grupo humano tanto estatal como nacional. **G)** En la actualidad existe un importante subregistro en la estadística de los padecimientos más frecuentes en las comunidades indígenas y mestizas de estas Regiones, así como de las causas de muerte debido a que el Sector Salud no cuenta con los recursos humanos y materiales suficientes para mantener un permanente y eficiente sistema de vigilancia epidemiológica. **H)** La participación comunitaria es aún muy limitada debido a que ni la población usuaria de los servicios de salud, ni el mismo Sector Salud han logrado operativizar modelos de intervención que no confronten las estructuras culturales de los grupos sociales en los que se pretenden aplicar las acciones de salud que requieren del concurso de la población local. **I)** El problema de la salud y de la enfermedad en el contexto social de estas Regiones, es entendido como un asunto de estricta competencia del Sector Salud y de las instancias gubernamentales, por lo que las acciones que realiza la población para prevenir la enfermedad y/o para restaurar la salud son prácticamente nulas en la medida en que se asume a sí misma como un objeto pasivo de la acción institucional. La prevención de la

indígenas a expertos en el modelo occidental de la medicina con conocimientos científicos y socioculturales:

La formación de un médico científico vertical siguiendo a una hegemonía, ¿Cómo construir una nueva metodología científica dándole su peso a las experiencias? Desde las culturas tienen una visión más amplia, los métodos de solución de los problemas son diferentes. Mantener una actitud abierta con la experiencias culturales, de manera cotidiana trabajar con las comunidades, no solo a las comunidades indígenas, trabajar dese la comunidades en general es fundamental para entender a las necesidades. Las visiones de los pueblos originarios se pueden fortalecer para ver de otra manera el mundo, la situación de la gente de los que están en las instituciones por las diferentes visiones, dudar de las verdades de los conocimientos, que la atención médica se vuelva como servicio para todas la culturas en donde se encuentren sin ninguna distinción. Entender la visión de la salud comunitaria y la cosmovisión y que tan abiertos están para recibir y aceptar o compartir las experiencias, las diferencias de la cosmovisión no como una receta en las diferentes comunidades, en una puede funcionar y en otra puede tener una solución. La política médica deslindándose el Estado como responsabilidad primordial, se debe de exigir al Estado como deber. Se sugiere Educación para las personas que están en los servicios de salud, se necesita que el sistema de salud cambie desde las necesidades de las culturas, las estadísticas de los presupuestos de los pueblos originarios no alcanza el 2%, los presupuestos se quedan a las instituciones gubernamentales. La política de los médicos tradicionales es cero, no hay relacionamiento porque no se reconoce (Relatoría, Foro de Salud Intercultural 2010).

Por su parte también tenemos que entender que en Chiapas, la prevención de la enfermedad y la recuperación de la salud no son entendidas por la población indígena, en la mayoría de los casos, como instrumentos de lucha social y política. Es por ello que las demandas de la comunidad en lo que toca a la salud se dirigen preferentemente a los logros tangibles e inmediatos como lo es la infraestructura

enfermedad y la recuperación de la salud no son entendidas por la población como instrumentos de lucha social y política (Propuesta para la creación del Centro de Estudios e Investigación en Medicina y Salud Intercultural (CREIMSI) de la UNACH, 2015).

(clínicas, hospitales, casas de salud), la dotación de medicamentos y la asignación de personal médico en vez de requerir capacitación y participación como estrategias que facilitarían la eventual emancipación y autosuficiencia de la comunidad en materia de salud (Magaña, 2012).

Pero se debe tener muy presente a la hora de abordar la discusión de este estudio que nos enfrentamos a su vez, a un problema de ubicación y discusión teórica en la que la medicina o concepción de la salud en población indígena, se ha alimentado como una visión ahistórica de sus representaciones y prácticas culturales, entre ellas, las relativas a la salud y enfermedad: éstas han tendido a ser abordadas como complejos simbólicos estructurados y por ende, funcionalmente coherentes al articular la totalidad de la vida social, y es una visión que desafortunadamente se quiere integrar en el Médico con Enfoque Intercultural, dejando de lado contradicciones e inconsistencias de estos sistemas⁶⁸.

Por tal motivo, se requiere, a su vez, de la implementación de estrategias que partan de lo más simple a lo más complejo, de lo general a lo particular y de lo trivial a lo sustantivo para que se logre un involucramiento paulatino de la población en acciones generadas desde un proceso de reflexión colectiva que respondan a los intereses y a las necesidades sentidas por la familia así como por el resto de su entorno social a fin de que se garantice la persistencia de dichas acciones como un indicador que permita advertir un verdadero cambio de actitud de la población frente al problema que plantea la conservación de la salud (Magaña, 2012). Y es en esencia lo que se pretende con la implementación de la carrera de Medicina con Enfoque Intercultural.

Sin embargo no todo son buenas acciones o propósitos y hoy en día a casi dos años de haberse implementado la primera generación de la Licenciatura en Medicina Intercultural, se vive una intensa lucha por el reconocimiento de su

⁶⁸ Elementos que pueden ser tomados en cuenta para futuras investigaciones y que nos pueden remitir en pocos años (tres para ser preciso), a la primera evaluación del Modelo implementado en este momento.

Programa de Estudios que no Plan⁶⁹, y ya comentaremos por qué, y de cambios en el manejo del Poder –con mayúsculas- de la Rectoría, o mejor dicho, del Sindicato que domina la vida académica de la Intercultural de Chiapas.

ENTRE EL PLAN DE ESTUDIO I Y II, EL MOTIVO DE LA DISPUTA... EL PLAN ORIGINAL

Antes de entrar en el conflicto que vive la integración y puesta en marcha del Plan de Estudios de la carrera de Medicina con Enfoque Intercultural, ofertada por la Universidad Intercultural de Chiapas, conflicto además aunado, quizá, a la misma crisis que enmarca a la Universidad en este momento, hablemos un poco del Plan en vigencia.

⁶⁹ En los Oficios: Número: 5003/06148 de la Comisión Estatal Interinstitucional para la Formación y Capacitación de Recursos Humanos e Investigación en Salud, Secretaría de Salud y Secretaría de Educación del estado de Chiapas, firmado por el Coordinador del Comité de Evaluación, Dr. Luis Ángel Terán Ortiz; y en el Oficio Número: SE/SEE/DES/0872/13, fechado el 20 de junio de 2013 y firmado por el Director de la Dirección de Educación Superior (Departamento de Investigación) de la Secretaría de Educación del estado de Chiapas, Dr. Luis Madrigal Frías; se hace patente la opinión técnico académica de **NO FAVORABLE** al Plan y Programa de Estudios de la Licenciatura en Medicina con Enfoque Intercultural propuesta por la Universidad Intercultural de Chiapas, especificando que podría darse la viabilidad siempre y cuando se hiciesen los cambios que sugerían:

Programas Académicos.

- *Se le recomienda utilizar el formato convencional que incluye muchos más datos acerca de las materias, programación, contenido, tiempo y bibliografía recomendada.*
- *El capítulo de “enfermedades olvidadas”, debería de llamarse infectología.*
- *En el perfil de egreso se mencionan conocimientos en geriatría y nunca se llevó una materia con ese nombre.*
- *Una de las salidas de la licenciatura es el Profesional Adjunto en Partería y el otro en “Profesional Adjunto en Salud Pública” y solo llevan un semestre con ese tema.*
- *Los seminarios de investigación, no especifican su contenido.*

Infraestructura.

- *Inexistente.*

Acervo Bibliográfico.

- *Insuficiente y atrasada.*

Perfil docente.

- *Insuficiente en número, no cubre la totalidad de temas.*
- *Tienen que tener maestría como mínimo.*
- *Algunos con perfil diferente al objetivo.*
- *No se indica Universidad de origen, ni célula [cédula] profesional.*

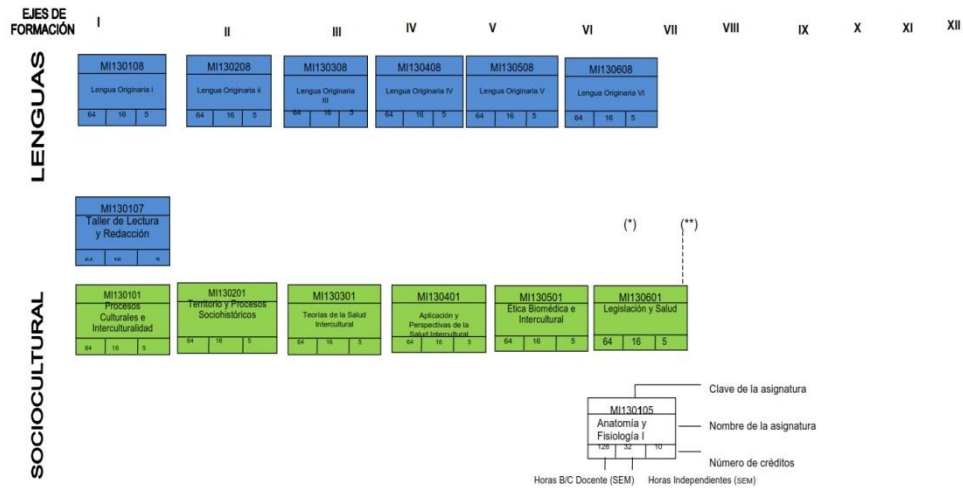
En mayo de 2013, el Rector en turno, Mtro. Javier Álvarez Ramos, menciona en entrevista de prensa al diario El Heraldo de Chiapas la apertura de la carrera de Medicina Intercultural para el próximo mes de agosto del año en curso, una vez que “... la cual ya fue aprobada por la Secretaría de Educación Pública (SEP),...” (Laura Embriz, 2 de mayo de 2013). Y más adelante se agrega, “... que además ante la Comisión Estatal para la Planeación de la Educación Superior (COEPES) ya se presentó un estudio previo sobre esta nueva carrera, la cual ofrece un plan de estudios completo” (Ibid).

De las características que podemos destacar del Plan de Estudios para este trabajo reflexivo⁷⁰:

MALLA CURRICULAR MEDICINA INTERCULTURAL

		COORDINACIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y BILINGÜE UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE CHIAPAS MAPA CURRICULAR DE LA LICENCIATURA EN MEDICINA CON ENFOQUE INTERCULTURAL PLAN DE ESTUDIOS 2013											
		I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII
DISCIPLINAR	MI130103 Bioquímica 80 16 6	MI130203 Propedéutica Clínica 80 16 6	MI130303 Salud Pública y Matriza 128 32 10	MI130403 Salud Mental 96 16 7	MI130503 Psicología Médica 80 16 6	MI130603 Atención Ocular Primaria 80 16 6							
	MI130104 Microbiología Médica 80 16 6	MI130204 Histología 80 16 6	MI130304 Cirugía Básica 96 16 7	MI130404 Osteopatía y Quiropraxia 128 32 10	MI130504 Pediatria 112 32 9	MI130604 Medicina Interna 96 16 7							
	MI130105 Anatomía y Fisiología I 128 32 10	MI130205 Anatomía y Fisiología II 112 32 9	MI130305 Epidemiología 112 32 9	MI130405 Enfermedades de Transmisión Cultural 64 16 5	MI130505 Traumatología 80 32 7	MI130605 Medicina Legal 64 16 5							
	MI130106 Biología Celular 64 16 5	MI130206 Inmunología 64 16 5	MI130306 Farmacología I 112 16 5	MI130406 Farmacología II 80 16 5	MI130506 Opciones Terapéuticas 96 32 7	MI130606 Habilidades y Recursos Locales 36 32 5							
		MI130207 Genética 64 16 5	MI130307 Promoción de la Salud 48 16 4	MI130407 Dermatología 64 16 5	MI130507 Infectología 64 16 5	MI130607 Geriatría 36 32 5							
		MI130102 Proyecto Comunitario y Rotación Intercultural 80 16 6	MI130202 Comunidad Conciencia en Salud 80 16 6	MI130302 Integración y Participación de la Salud 80 16 6	MI130402 Comunidad Conciencia de Atención a la Salud 80 16 6	MI130502 Comunidad Conciencia en Salud 80 16 6	MI130602 Integración y Participación de la Salud 80 16 6						
VINCULACIÓN CON LA COMUNIDAD								MI130702 Rotación Hospitalaria y Comunitaria bajo la modalidad de Talleres I 560 48 38	MI130802 Rotación Hospitalaria y Comunitaria bajo la modalidad de Talleres II 560 48 38	MI130902 Rotación Hospitalaria y Comunitaria bajo la modalidad de Talleres III 560 48 38	MI131002 Rotación Hospitalaria y Comunitaria bajo la modalidad de Talleres IV 560 48 38	MI131101 Integrado I 44 11 6	MI131202 Integrado II 44 11 6
								MI130701 Seminar de Integración para Proyectos de Salud I 80 48 8	MI130801 Seminar de Integración para Proyectos de Salud II 80 48 8	MI130901 Seminar de Integración para Proyectos de Salud III 80 48 8	MI131001 Seminar de Integración para Proyectos de Salud IV 80 48 8		

⁷⁰ Si se quiere profundizar al respecto del Plan de Estudios de la Licenciatura en Medicina Intercultural, se sugiere revisar el contenido del Documento (agosto 2013), si es que se puede acceder a él—el subrayado y cursiva me permiten hacer una ironía al respecto de la accesibilidad al Documento en cuestión.



2/2

Este proyecto tiene como fundamento de su propósito Curricular, la estrecha relación y dialogo con las comunidades...

La profesión de la Medicina con Enfoque Intercultural además de demandar al profesional en formación la disciplina, dedicación y entusiasmo por el progreso de conocimientos, técnicas y valores humanísticos es importante la continua conexión entre la docencia, investigación y relación comunitaria. Esta relación propone el dialogo de los Saberes como parte esencial para entender la cultura de los pueblos en torno a la Salud y deberán estar recogidos en el plan de estudios de la siguiente manera:

- Participarán junto al colectivo comunitario en la solución a las diversas problemáticas encontradas en los diversos ámbitos de su competencia.
- Promoverán la incorporación del conocimiento tradicional a los sistemas de Salud cuando así deba de ser a juicio del Médico Intercultural.
- Propondrán estrategias de solución a las problemáticas de Salud en las condiciones de marginación y pobreza, considerando el poco equipo tecnológico del que dispondrán en las comunidades rurales marginadas
- Promoverán y apoyarán la innovación académica, de investigación, de vinculación comunitaria y gestión.

Promoverán que la cobertura de atención de la escuela de Medicina con Enfoque Intercultural y de la UNICH en general sea de calidad y de mayor alcance posible. • Impulsarán que los programas de movilidad estudiantil sean reglamentadas debidamente • Promoverán la Incorporación de nuevos docentes cuya formación y perfil sea adecuado en función del área en que se especialice (Plan de Estudios de la Licenciatura de Medicina con Enfoque Intercultural, 2013: 28).

Sin embargo, estos propósitos han generado hasta la fecha, más que oportunidades para entender otra forma de ver y practicar la medicina –que en otros contextos pudiésemos calificar de *Comunitaria* o *Social*-, confusiones en la proyección del Modelo; es decir, en sistemas como el nuestro –refiriéndome al Sistema Capitalista-, en el que México se encuentra profundamente inmerso, la medicina presenta un desarrollo exacerbadamente desigual: podemos observar una relación inversa entre las condiciones de salud de las diferentes clases sociales –y más aún si estas son ubicadas en los estratos más bajos de las poblaciones rurales, marginales- y los recursos que se destinan para su mejoramiento (ejemplificado líneas arriba).

Además, la medicina, con todas sus connotaciones: Oficial, cosmopolita, universitaria, científica y demás apellidos que el poder atestigua y testifica como la única a ser ejercida, responde a los intereses del sector de la población económicamente más fuerte, que involucra a su vez, la dependencia a las farmacéuticas y laboratorios transnacionales y el acceso directo a las terapias farmacológicas e innovaciones tecnológicas vedadas para médicos que se vistan de pueblo o que trabajen para instituciones oficiales: SS, ISSSTE, IMSS, fundamentalmente... Valdría preguntarse entonces, cómo será la interacción en el campo de competencia médica y en el social, del Médico con Enfoque Intercultural, egresado de la Universidad Intercultural que desde el principio ya lo condiciona o clasifica en su integración a la misma, como marginal, en un sistema social que privilegia el *Clasismo* y su origen.

Pero siguiendo con la exposición del Plan de Estudios de MEI, resaltaríamos su lucha si esta fuera la de reorientar la política educativa en salud con el propósito y la intencionalidad de ofrecer a toda la población, en este caso la indígena, campesina y/o rural más desprotegida, en la prestación de un servicio con los niveles de calidad deseados, pero sigue dentro de un contexto que no le permite trascender la cultura médica, y no nos estamos refiriendo solamente a la considerada como medicina tradicional⁷¹, practicada en los universos clasificados como indígenas⁷².

Su propuesta se fundamenta profesionalmente...

3.5 Fundamentos del campo profesional.- ... [...] ...la propuesta del Médico Intercultural como profesional en el campo de la Salud y la Medicina debe coadyuvar en primer término al bienestar de las comunidades y a la curación de los males que afectan a los individuos, como profesionales capacitados para planear estrategias de Salud en el marco de la sustentabilidad y lo holístico... [...] ..., el ser del profesional en Medicina con Enfoque Intercultural debe asumir el compromiso de la corresponsabilidad hacia nuestros semejantes, hacia las generaciones futuras y hacia todos los seres vivientes, lo cual implica que deba asumir la vinculación real con la comunidad, tomando en cuenta e integrando los saberes de los otros, que nos permita erradicar la pobreza y la marginación social al promover el desarrollo humano a través de estrategias planeadas y asumidas por el accionar individual y colectivo y limite la formación no solo de profesionales de la Salud sino de seres humano explotadores de la naturaleza bajo pretexto del progreso y crecimiento económico. [...] ...El ambiente universitario, es sin duda alguna, donde mejor se pueden generar y fomentar valores y actitudes de respeto a las culturas, a los saberes tradicionales comunitarios y por lo tanto que fortalezca los sistemas de salud de las comunidades a través del conocimiento y la práctica médica en el control, prevención y erradicación de enfermedades encaminadas a lograr la

⁷¹ Entendida para este caso como una metáfora de formas que dan sentido polisémico, y ambiguos e interrogativos a la ruptura o “desequilibrio” en relación al cuerpo biológico, el cuerpo social y al mundo onírico y sus interrelaciones, con una profunda influencia del saber hispano colonial (Magaña, 2002: 197). Ahora bien, como también se ha propuesto en este contexto específico no conforman modelos completos y coherentes; más bien, se trata de saberes y procedimientos desagregados del conjunto de prácticas que le dan sentido (coherencia cultural) pero que derivan en él (ibid, 219).

⁷² La cursiva y el subrayado no son otra cosa que la ironía o sarcasmo con el que se pretende ridiculizar a los que planifican o dividen las territorialidades como únicas explicaciones a los fenómenos sociales: lo rural/lo urbano; el saber/el conocimiento; lo indígena/el blanco...

conservación del entorno desde la perspectiva sanitaria, de la tecnología apropiada, de la economía regional y el desarrollo cultural de cada pueblo. Por ello, el profesional Médico Intercultural se centra en tres grandes áreas de formación y tres ejes transversales de la interculturalidad; Los ejes transversales del modelo intercultural comprenden: (a) Eje Socio-cultural: ... [enfocado] ...al conocimiento de la diversidad cultural, el dialogo de saberes, al reconocimiento del territorio como área fundamental del desarrollo. (b) Eje de Vinculación Comunitaria: ... [enfocado] ...al reconocimiento de la comunidad como colectivo vivo e interactivo que propone establecer contacto y permanencia con las mismas durante todo el periodo formativo. (c) Eje de Lenguas. ... [orientado] ...a fortalecer en los profesionales en formación las lenguas originarias del estado de Chiapas. Por otro lado, la formación Médica comprende tres grandes áreas: (a) Básica: ...coloca las bases científicas de la Medicina en los profesionales en formación. (b) Formación profesional: Son las asignaturas que corresponden a las cuatro troncales o grupos de formación: Ginecobstetricia, Pediatría, Medicina interna y Geriatría fortalecida con asignaturas como Salud Pública y Medicina (...), Farmacología, Familia y Salud, Cirugía Básica, Salud Mental, Herbolaria, y otras más como Opciones Terapéuticas que se corresponden a las necesidades de formar profesionales médicos que respondan a las problemáticas de Salud que aquejan a las comunidades de las diferentes regiones de Chiapas. (c) Disciplinarias: Se refiere a las diferentes especialidades como Ginecobstetricia, Pediatría, Medicina Interna, y Geriatría las cuales se mantienen en estudio a través de las rotaciones hospitalarias y clínicas comunitarias (...). Desde esta perspectiva, el Médico Intercultural estará capacitado para trabajar en instituciones (públicas y privadas), participando en investigaciones y difusión del conocimiento científico y de la tecnología apropiada en las diferentes disciplinas del área biomédica. Desarrollará también sus capacidades, conocimiento y habilidades en el área de Salud Pública y Medicina. Podrá participar en el diseño de programas de Salud Pública... [...] ...y [poder] contribuir de manera efectiva y activa en el desarrollo de los pueblos. [...] Podrá administrar eficientemente los recursos humanos y materiales en los procesos de Salud comunitaria, dirigiendo y asesorando a los diferentes actores sociales. Será capaz de participar en la planeación, establecimiento, interpretación, ejecución y evaluación de las políticas y programas de Salud en el ámbito comunitario, rural o urbano, regional, estatal, nacional o internacional (Plan de Estudios de la Licenciatura de Medicina con Enfoque Intercultural, 2013: 19-22).

Habría que valorar algunas cosas que pudieran estar disfrazando la intencionalidad de este tipo de aportes o programas que buscan beneficiar a las poblaciones

marginadas de nuestro país, a partir de preparar profesionales comprometidos con ellas⁷³, y preguntaríamos –en función a un postulado del mismo Plan de Estudios: dirigido a estudiantes pertenecientes a población marginada- ¿cómo lograr cubrir a toda esta población y sobre todo a la estudiantil, si faltan recursos económicos para el desarrollo de las mismas universidades? Sobre todo cuando vivimos una profunda y severa crisis económica que nos convierte en exportadores netos de capital, y cuando para lograr ajustes en los indicadores económicos nacionales, sacrificamos los presupuestos en materia de salud y educación, binomio imprescindible en esta propuesta de la MEI-UNICH; esta situación se ve agravada por los impactos de la crisis económica y financiera internacional, y por la desigual distribución de oportunidades, recursos y poder entre los grupos, clases sociales, etnias, géneros y entre personas en una sociedad en la que la pobreza es una de sus expresiones.

Pero tampoco podemos dejar de reconocer que el Modelo puede ofrecer un fuerte sustento para el trazado de políticas públicas en salud para población pobre, rural y marginal, que no solamente indígena; ya que si bien los curadores locales enfrentan, aunque de una manera muy limitada, las precarias condiciones en que vive la población por dedicar gran parte de su tiempo a la curación de enfermos, contando para ello con el reconocimiento de su comunidad y contando con un saber adquirido a través de la interiorización de sus experiencias cotidianas, no cuentan con el reconocimiento oficial para su práctica considerada no profesional y sancionada como ilegítima para cuidar la salud de las poblaciones, remitiéndonos nuevamente a factores de orden económico, de infraestructura y de política sanitarias contra los que se pretende modificar con el establecimiento de la MEI. Cabe hacer mención, y con ello entramos a la última parte de este escrito:

⁷³ Independientemente de quien es el comprometido y quien lo asume.

LA DISPUTA...

Que este tipo de demandas y llamadas de atención no son nuevas⁷⁴ en un Estado en el que predomina y existe una profunda desigualdad en la forma de implementar los servicios de salud, llegando a afectarse grupos poblacionales que requieren la inmediatez del servicio; amén de otros problemas que en este contexto específico se pretende erradicar. Como dice Igor Ayora (2000), no nos podemos conformar con la simple idea de que el pueblo indígena acude forzosamente a los curanderos siguiendo sus esquemas culturales. Es cierto que hay elementos culturales que tienen mucha importancia e influencia en la conducta de los indígenas al resolver problemas de salud; pero debemos tener presente, también, que la producción de prácticas y esquemas de percepción y representación de las enfermedades en contextos indígenas marcados por situaciones de pluriculturalidad, genera cambios en su significación desarticulando los signos y síntomas conocidos, mostrando incapacidad de generar marcos interpretativos útiles para explicarse las situaciones conflictivas y críticas de un padecimiento en activo (Magaña, 2015 [2002]); sin embargo, también es cierto, que hay muchos indígenas que prefieren ir con los médicos alópatas que acudir con los curanderos indígenas (Ayora, 2000; Magaña, 2002)

En ese sentido, hay que identificar cuáles son los problemas reales, y cuestionarnos si somos o no somos capaces de cambiar las instituciones y hasta donde podemos intervenir para favorecer las acciones realmente. Sin embargo, todavía a la fecha hay algo que no ha sido resuelto y que requerirá de muchos esfuerzos y tiempo para entender la dinámica, su dinámica en la que la han orientado políticamente como estrategia de poder y de control, y que podríamos decir se sustenta en el mismo entendimiento que hoy en día tiene sometido a la

⁷⁴ Se recomienda ver las Memorias del cuarto encuentro de médicos indígenas del estado de Chiapas convocado por la Organización de médicos Indígenas del estado de Chiapas, A. C. (OMIECH), en la que se patentiza esta problemática.

UNICH en un serio conflicto de posicionamiento y se encuentra relacionado con la puesta en marcha de la misma Carrera⁷⁵.

⁷⁵ ...en los siguientes párrafos quiero escribir parte de mi situación de vida, pues desde hace ya algunos años he tenido el gigantesco deseo de estudiar medicina, comprometido con las responsabilidades que a futuro, un médico pueda afrontar para preservar y conservar no sólo la salud, sino también la vida. [...] Después de un año de que se abriese la licenciatura en Medicina con Enfoque Intercultural, me inscribo a la UNICH; con muchas inquietudes sobre la universidad y sobre todo sobre la licenciatura a la que me interesaba ingresar, acudo a la universidad a pedir informes, el Dr. Jorge Velázquez Avendaño, quien en ese momento se encuentra como coordinador de la licenciatura de medicina con enfoque intercultural, asegurándome no sólo a mí, sino a muchos otros compañeros que hoy se encuentran matriculados en la licenciatura en Medicina con Enfoque Intercultural, que, “esto es medicina como en cualquier otra facultad, la única diferencia es que en lugar de inglés, aquí aprendemos una lengua materna del estado,” mi sueño de convertirme en médico el cual se agranda y comienza a cumplirse y verse por fin a mi alcance”. Durante mi estancia en la universidad una serie de cambios se realizan y surge un nuevo coordinador de la carrera, el Dr. Roque Galaz-Vega, mismo que con su dedicación, preparación profesional y experiencia; y junto a un equipo de trabajo impresionante hacen que mi estancia en la universidad intercultural de Chiapas, sea aún más placentero, dicho equipo de trabajo, preocupado únicamente por nuestra formación académica como futuro médico. Hacen que cada uno de los alumnos inscritos en la licenciatura nos preocupemos por ser médicos de calidad comprometidos con la salud y la vida, que puedan brindar el mejor servicio de salud a toda la población, sin importar que sean indígenas o no, todos somos seres humanos y todos merecemos la mejor atención médica. Aseverando siempre que sólo el hecho de hacer el juramento hipocrático hace a la carrera de medicina algo ya intercultural desde sus raíces, haciéndonos amar aún más la carrera, la salud, y la vida, porque todas las vidas valen lo mismo. Al momento de entrar a la carrera, desde el primer semestre que me encuentro matriculado en la UNICH, un sindicato de la universidad, el SUTUNICH (sindicato único de trabajadores de la universidad intercultural de Chiapas) toma la universidad en protesta de mejoras laborales, los alumnos de medicina, gracias al trabajo de nuestros coordinadores y catedráticos, terminamos el semestre en clases extramuros. El día 5 de mayo del presente año nuevamente este sindicato toma ilegalmente las instalaciones de la universidad, en ambiente de agresión a todos aquellos que no simpatizan con sus intereses personales o laborales. Ahora con la intervención de la autoridades en la resolución del paro del SUTUNICH, tal parece que lo que resulta más importante es proteger los intereses y el trabajo de cada miembro del sindicato, como si la base que sustenta a toda universidad no fueran los alumnos, dándole poder a los miembros de este egoísta grupo de trabajadores de la UNICH y cumplir hasta el último de sus caprichos, así lo siento como alumno y estoy seguro que muchos más de mis compañeros se sienten de la misma manera. En la licenciatura en Medicina con Enfoque Intercultural, desde la llegada de nuestro coordinador el H. Dr. Roque Galaz-Vega y la H. maestra Annette Elisabeth Hartmann, y las mejoras establecidas a la malla curricular por su equipo de trabajo todos nos sentimos realmente comprometidos con la licenciatura y con nuestro sueño de ser médicos, ahora pretenden devolvernos un plan que a pesar haber sido “aprobado” (AUNQUE ANTES DE ESO HAYA SIDO RECHAZADO MÁS DE 10 VECES) no nos aporta el conocimiento médico que necesitamos, además de pretender cambiar el plan con el que hemos trabajado desde el comienzo, ahora dicen que esta no es la misma medicina de cualquier otra universidad, nos dicen que esta universidad fue creada únicamente para indígenas, y que los demás no pertenecemos aquí, dejando de lado todo el concepto de la interculturalidad. No se dan cuenta que con estas acciones terminan con los sueños de todos los alumnos que estamos inscritos y aspiramos ser médicos, que no solo tengan la cedula para ejercer, que queremos tener todo el conocimiento posible para poder ejercer la medicina, que nuestro padres familiares y amigos creen en nosotros y al dejar manipular horriblemente el proyecto medicina en la UNICH, por un sindicato de trabajadores que ni si quiera son médicos, y un veterinario, defraudan a muchas personas. ¿Qué pasa con la educación universitaria?, ¿Por qué parece ser que lo que importa es calmar a un sindicato y no preocuparse por que los futuros médicos tengamos los conocimientos necesarios?, Los médicos trabajan con la vida de las personas, si no tiene los conocimientos necesarios, estas vidas se pierden. ¿Por qué un veterinario o un grupo de maestros que nada

En términos general y coincidiendo con el exCoordinador de la carrera, Dr. Roque Galaz-Vega, y como un cierre momentáneo de la reflexión aquí propuesta –que da para más puesto que no está terminada aún- el inicio del programa de MEI nace de una decisión política y de una serie de decisiones, que aunque condensadas oficialmente y encubiertas por las respectivas Secretarías de Gobierno (SS y SEP estatales), culminan en un plan académico muy distante de la formación de medicina y, más cercano a los modelos de licenciaturas en salud.

Pese a las recomendaciones, o sobre ellas, la UNICH, una universidad estatal sumida en un profundo continuum del modelo sindical del magisterio, en su variante del SUTUNICH, con un indianismo como bandera, abre el programa sabiendo que será aprobado, lo que se verifica con una negociación en junio del 2013 por la SS y la SEP, que luego de un semestre –noviembre 2013-, se convierte en una condicional a la falta de infraestructura, y al apuntalamiento de que mapa curricular expresa claramente una orientación fuerte hacia el área social y no la médica, como debiera ser en una carrera de Medicina Humana.

Ese es el nacimiento de un programa deficiente pero con una denominación de Medicina, llevado a cabo por personas ajenas al área médica y médicos enfocados más hacia la salud pública que a la clínica y con escasa o nula experiencia docente. Sin entender, además, que los ejes propios del modelo intercultural (lengua originaria, sociocultural y vinculación) sirven para en los alumnos la competitividad mínima necesaria para su desempeño como médicos, pero no son medicina desde la perspectiva disciplinar específica.

Estemos o no de acuerdo, porque sé bien que a más de algún investigador social dolerá la siguiente afirmación, cuando se parte de reconocer a las terapéuticas como medicina, o “medicinas”, negando 475 años de método científico, y

tienen que ver con la práctica médica van a decidir cómo se forman médicos en una licenciatura en Medicina con Enfoque Intercultural?, que a fin de cuantas es MEDICINA HUMANA. Indígenas o no todos somos seres humanos y merecemos la oportunidad de cumplir nuestros sueños. Tengo miedo de regresar a una universidad que me vaya a formar como un charlatán, teniendo yo un proyecto de vida en el cual yo deseo esforzarme y trabajar duro para ser médico (Jorge A. Velasco Calvo, estudiante de la UNICH, 2015).

equiparando una realidad mágica al proceso patológico, ya que es el uso y costumbre de los pueblos originarios, se crea una confusión de base en los procesos de formación y desde luego el pedagógico de los alumnos de medicina: ¿Cómo se aborda una enfermedad si la etiología según esta visión, compartida por algunos de los profesores, es de origen espiritual o cultural? Ante esto, se nos incapacita a dar una respuesta efectiva ante el evento de la enfermedad, que en este caso se sustenta en un concepto de salud, sin entender la ambigüedad de los términos. ¿Debe el médico conocer la enfermedad o la salud?

El fracaso de los modelos del salubrismo en México, a través de infinidad de programas implementados sin eficacia ni eficiencia se refleja en las estadísticas de salud del estado, que ocupa los últimos lugares del país incluso en las cifras oficiales, con presencia desde hace 43 años de escuelas de medicina. Aunado a esto, la incertidumbre de un sistema basado en la fe o la creencia, como es el sistema de medicina tradicional, convergen y se amalgaman en un programa académico que por momentos aspira a ser medicina, luego antropología y por último, se verifica en un híbrido que dista de responder a las necesidades de salud de los habitantes del Estado, sean indígenas o no.

Por último, diríamos que junto a una lucha sindical que no le interesa en lo más mínimo la formación o resolución de conflictos sociales, sino la "justa reivindicación" de un estilo de vida cómodo y sin criterios estrictos de desempeño, cobijado en el atraso social de Chiapas, que es el SUTUNICH, donde sus atribuciones van desde decidir quién da clases o no, sin importar su perfil, hasta cerrar a voluntad, y sin consecuencias la universidad argumentando un contrato colectivo; la decisión, por cuestiones legales y tecnicismos, se ve favorable para la Malla Curricular original con todo el desastre epidemiológico que aprobaron las instancias de gobierno en su momento, dejando así los términos académicos simplemente como referentes para el discurso.

Esperamos y creemos firmemente que las nuevas autoridades harán de la MEI lo que la sociedad chiapaneca espera, posicionándola en el lugar que le corresponde en la lucha por la salud de los pueblos y comunidades indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayora Díaz, Steffan Igor (2000), "Globalización cultural y medicina. Medicinas locales y medicina cosmopolita en Chiapas" En *Globalización: una cuestión antropológica*, Carmen Bueno Castellanos (coordinadora), CIESAS, Miguel Ángel Porrúa Editores, México, 2000, págs. 191-208.
- Eroza Solana, Enrique (2008) "Narrativas del padecimiento "mental": arenas de debate en torno a prácticas sociales y a los valores que las sustentan entre los mayas tzotziles y tzeltales del Sur de México" en *Revista de Antropología Social*, Vol. 17, Universidad Complutense, Madrid, 2008, págs. 377-410.
- Magaña Ochoa, Jorge (2002), "Enfermedad y tratamiento entre la población indígena inmigrada en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Lo médico como campo social" en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Revista del Colegio de Michoacán, Vol. XXVIII, N° 92, México, Otoño 2002 págs. 195-226.
- (2009), *La lógica de la enfermedad: entre la construcción social y la representación cultural. El caso pasiego*, Universidad de Sevilla, España, 2009.
- (2012), «El conocimiento de la salud en una realidad intercultural» en *Entre el cambio y la continuidad. Pueblos originarios de nuestra América Latina del Siglo XXI*, Jorge Magaña Ochoa, Belkis G. Rojas Trejo. I. Sophia Pincemin D. (eds.), EAE, España, 2012, págs. 255-282.
- (2015), «Propuesta de creación del Centro de Regional de Estudios e Investigación en Medicina y salud Intercultural» Universidad Autónoma de Chiapas, México, Proyecto del CA Estudios Mesoamericanos, Mecanoescrito, 2015.
- Modelo de Salud Indígena con Pertinencia Cultural (2014), Universidad Veracruzana, Gobierno del Estado de Veracruz, 2014.
- Page Pliego, Jaime Tomás (2010-2011), "Aspectos socioculturales que delimitan las diferencias entre los sistemas etnomédicos de Chamula, Chenalhó y Oxchuc en el estado de Chiapas" en *Revista Pueblos y Fronteras digital*, Vol. 6, No. 10, 2010-2011. <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/>
- Plan de Estudios de la Licenciatura en Medicina con Enfoque Intercultural (2013), Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, SEP, Universidad Intercultural de Chiapas, Gobierno del estado de Chiapas, 2013.

PARTE 2.

REFLEXIONES

X. De la occidentalización y globalización a la revalorización del territorio, sistemas de conocimientos y buen vivir de los pueblos originarios.

X. Westernization and globalization to the revaluation of land, knowledge systems and good living of indigenous peoples.

Miguel Sánchez Álvarez⁷⁶

Resumen

El presente artículo trata de contrastar lo que implica el proceso de occidentalización, globalización y el sistema capitalista que se presentan al interior de los pueblos originarios y campesinos en México; así también, considera la importancia en la revalorización del territorio, los sistemas de conocimientos tradicionales como bases del uso y manejo de la biodiversidad y para generar la seguridad alimentaria; mientras que el *lekil kuxlejal* o buen vivir representa el Ser de los pueblos originarios y campesinos que contiene principios de moralidad y ética humana para establecer una relación más justa consigo mismo y con la naturaleza o con la Madre Tierra.

Palabras clave: Occidentalización, globalización, sistemas de conocimientos y *lekil kuxlejal* o buen vivir.

Abstract:

This article endeavours to contrast what the processes of Westernization, globalization and the capitalist system implies within native and peasant communities in Mexico. In addition, it considers the importance of a revaluation of communal territory, traditional systems of knowledge based on the usage and management of biodiversity to ensure food sovereignty, as well as *lekil kuxlejal* or the good life, which represents the Spirit of these communities whose principals of

⁷⁶ Es doctor en Ciencias en Planificación de Empresas y Desarrollo Regional por el Instituto Tecnológico de Oaxaca, México; es profesor investigador de Tiempo Completo de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), sede San Cristóbal, Ciudad Universitaria Intercultural, Calle Corral de Piedra Núm. 2, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, C.P. 29299; Teléfonos 01 (967) 63 1 48 88, 63 1 61 52 (Fax), Ext 120. Se especializa en procesos socio-históricos, territorio, patrimonio biocultural e interculturalidad; Investigador Nacional Nivel I del Sistema Nacional de Investigadores, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México; Investigador Honorífico del Sistema Estatal de Investigadores del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología de Chiapas; miembro del Cuerpo Académico "Patrimonio, Territorio y Desarrollo en la Frontera Sur de México" de la UNICH. Correo electrónico: miguesanalvarez@gmail.com

moral and human ethics, establish a more just relationship among themselves as well as with nature or Mother Earth.

Key Words: Westernization, globalization, systems of knowledge and *lekil kuxlejal* or the good life.

Dos tipos de desarrollo y diferentes visiones de apropiación del territorio

Los pueblos originarios de México y de América Latina mantienen una concepción del universo y del territorio de manera diferente frente a la ciencia occidental o la ciencia de los acaudalados y a la lógica del sistema capitalista. De ahí que en México se tienen dos modelos de desarrollo y distintos modos de vida sociocultural, bajo visiones diferentes, por un lado el proyecto de desarrollo nacional, y por otro, el proyecto de desarrollo de los pueblos originarios.

Al respecto (Nahmad, 20014:32) señala que desde los años cuarenta la planeación económica general ha dominado el contexto de las naciones, y se supone que los gobiernos controlan la vida económica de sus pueblos con ciertos métodos y objetivos determinados. Estos objetivos se han orientado hacia lo que primero se determinó como progreso y ahora como desarrollo. Esta planeación se ha impuesto verticalmente sobre todas las naciones, afectando a las regiones más remotas del planeta. Sin embargo ha carecido de una visión social y se ha limitado a tomar en cuenta esquemas y parámetros económicos. Estos planes económicos han sido hegemónicos, oponiéndose a los modelos regionales y a las economías tradicionales comunitarias (Nahmad, *ob. cit*). De esta manera, en México y en los pueblos originarios se imponen proyectos de desarrollo, que lejos de favorecer las condiciones sociales, culturales y ambientales se han traducido en el saqueo y destrucción de la naturaleza, así como en la degradación de la vida sociocultural.

Occidentalización y globalización en los territorios y pueblos originarios

La deterioro de la Madre Tierra, la pérdida de los conocimientos culturales y la degradación de las condiciones de vida de los pueblos originarios y campesinos en

el mundo y en México no solo concierne al aumento de la población, la migración y la poca disponibilidad de los productos, sino que tiene que ver con los modos de vida productiva, económica e ideológica, de cómo el hombre se relaciona con su entorno natural y con La Tierra; se puede señalar con suficientes argumentos que el modo de vida capitalista acompañado de la globalización y occidentalización son en gran parte las causantes del deterioro y destrucción sociocultural y ambiental.

Como señala (Godelier, 1997:9) la expansión de la influencia del Occidente en todo el mundo fue dándose de manera gradual, es un proceso que comenzó antes de 1492, tuvo un impulso tremendo con el “descubrimiento” y conquista de América por las potencias europeas. Desde entonces, el Occidente ha venido ampliando cada vez más su influencia en todo el mundo y, aunque ha tenido que renunciar a sus colonias, el proceso de occidentalización a nivel mundial prosigue ininterrumpidamente (*ibid*). Godelier define el Occidente como toda una “forma” de sociedad que resulta de una combinación de lo real y lo imaginario, de hechos, normas, productos materiales así como modos de pensar que conforman hoy un campo formidable de actividad, el cual ejerce simultáneamente fuerza de atracción sobre otras sociedades. Esta energía se extrae de cuatro fuentes distintas y está centrada alrededor de cuatro ejes, cuatro sistemas institucionales, cada uno con su lógica, valores y símbolos propios. Godelier señala que hoy el Occidente es una combinación de:

Una economía de mercado, basada en el sistema capitalista que presupone la propiedad privada de los medios de producción y del dinero; impulsada por la transformación del dinero en capital y cuya meta es el acrecentamiento de dicho capital, es decir, la acumulación de ganancias. Todo esto se logra a través de la competencia entre productores y consumidores.

La producción industrial en masa, que se caracteriza en producir bienes de consumo, acompañado de los medios masivos de comunicación, la aplicación permanente de la industria, el uso de los descubrimientos de las ciencias naturales.

Una democracia parlamentaria, combinada con un sistema pluripartidista. En otras palabras, a través de los partidos políticos con ideologías que supuestamente buscan o luchan por la democracia.

La ideología de los derechos humanos que, según sea el caso, ha sustituido o complementado al cristianismo. Hasta finales del siglo XIX, los países occidentales, principalmente Europa y América del Norte, afirmaban haber aportado la “civilización” junto con la “religión verdadera”, al judeo-cristianismo. Hoy, el cristianismo dejó de ser un asunto de Estado para estos países y la carta constitutiva que ahora comparten es la de los derechos humanos, que también sirve de referencia a la Organización de las Naciones Unidas (Godelier, 1997: 98, 99).

De acuerdo con (Godelier, 1997:99) las características de Occidente nos permiten señalar que el proceso de occidentalización ha rebasado límites nacionales e continentales, se ha expandido en todo el mundo conforme a sus cuatro componentes señalados. Con frecuencia esta expansión ha sido impuesta, pero cada vez más ha sido el resultado de un cambio deseado por un sector particular de la población de las sociedades no occidentales. Así, la occidentalización y la globalización se presenta bajo la forma ideológica de la expansión continua del mercado, de la producción mercantil y la monetarización, es decir, el dinero se vuelve un factor necesario e importante en las interacciones sociales, paulatinamente diversos aspectos de la vida social en el mundo han empezado a requerir dinero para funcionar y ampliarse.

Con la ideología de occidente, no es casualidad que el mayor número de propaganda del protestantismo que se presenta en Chiapas y en otros países del mundo provengan de Estados Unidos de Norte América y llegan bajo el pretexto de traer la salvación y liberación del hombre de su pecado, pero a la vez promueven forma y estilo de vida económica cada vez más individualista y capitalista que rompe el sentido comunitario de los pueblos originarios y rurales del continente americano y del mundo.

En el idioma tsotsil, quizá al Occidente se le pueda llamar *skuxlej muk'ta jk'ulejtik te yan lum*, mientras que el proceso de occidentalización que sufren los pueblos originarios y las naciones se le llame *stamel skuxlej muk'ta jk'ulejtik te yan lum*, que es la adopción de los modos de vida de los acaudalados o capitalistas. Cuando una persona se occidentaliza se le llama *k'ataj te jkaxlan*, indica un proceso de occidentalización que es la adopción de los modos de vida del ladino de origen europeo. Como ejemplos de occidentalización se pueden señalar los siguientes:

Desorganización social y comunitaria por cuestiones de partidos políticos y religiosos, las comunidades pierden su forma de organización y cohesión social comunitaria.

Pérdida del control de las tierras comunales y colectivas por la privatización de la tenencia de la tierra.

Desgaste y pérdida de las cosmovisiones, conocimientos y tecnologías tradicionales.

Erosión de la lengua al ser desplazada y desvalorizada por la adopción de otros idiomas que supone de mayor prestigio.

Dependencia cultural al ser un pueblo que pierde su capacidad en la toma de decisión social para decidir qué producir y reproducir sobre sus elementos culturales y ambientales.

Monetarización de la economía tradicional o de intercambio, el dinero y las mercancías entran en juego bajo intereses del mercado nacional e internacional.

Consumo irracional de artículos y bienes materiales de origen industrial.

Otro aspecto, es la globalización que se caracteriza por la aceleración de la economía y de los intercambios comerciales a través de las fronteras nacionales y regionales, acompañado del aumento de las migraciones humanas rurales hacia las grandes urbes en busca de mejores condiciones de vida.

Al respecto, (Boisier, 2000:116) dice que la globalización es un proceso multifacético, sistémico, que tiene características de destrucción y creación simultáneas. Se apoya en innovaciones tecnológicas, principalmente en la

microelectrónica y en nuevas condiciones políticas, como es el nuevo orden internacional consolidado después de la Guerra del Golfo, crea nuevas estructuras políticas de escala supranacional, debilita aquellas de escala nacional, refuerza antiguas o nuevas estructuras a un nivel subnacional, modifica y homogeneiza el “discurso” de la política económica en todos los países, aumenta la incertidumbre y la turbulencia, al mismo tiempo ofrece oportunidades a distintos tipos de organizaciones (territorios incluidos) y provoca dialécticamente, en los individuos, el deseo de ser “universal” y la necesidad de ataduras e identidades “locales”, valora los productos de última generación tecnológica y, paradójicamente, pone también en valor la producción orgánica y la producción limpia (Boisier, 2000, 116.)

Desde otro punto de vista, la globalización es un requisito para la consolidación y difusión de un nuevo padrón de expansión o nuevo paradigma tecno-productivo; entendida la globalización como instrumento de tal paradigma, se comprende a su vez que la columna vertebral de ella se confunda con un proceso crecientemente intensivo en innovaciones. La expansión de este patrón exige entonces una comercialización instantánea y simultánea en todo el globo terráqueo de los bienes y servicios producidos, es decir, exigen un único mercado como condición de recuperación del capital (*Ibid*).

El término “globalización” es un descriptor de la actual fase tecnocognitiva del desarrollo del capitalismo, y como tal está incrustado en la lógica del sistema capitalista (Boisier, 2000:116). En este contexto es difícil señalar un solo efecto de la globalización (mediante la revolución científica y tecnológica) sobre el modo de producción industrial, pero se puede apostar con buenas posibilidades si se apunta al hecho de que ahora es posible segmentar procesos manufactureros complejos en subprocesos componentes que pueden ser localizados en distintos lugares, separados en el territorio, sin pérdida de eficiencia ni de rentabilidad, más bien con incrementos en ambos parámetros (Boisier, *ibid*).

Como se puede percatar, no es como se ha dicho que la globalización, por medio de la revolución científica y tecnológica lleva a una desterritorialización industrial al

devaluar la importancia del territorio en un modo de producción industrial que llega casi a la virtualidad. En realidad lo que está sucediendo es, por el contrario, una revalorización territorial para dar soporte eficiente a la segmentación de procesos. Si ahora es posible colocar una planta de partes y componentes (de fábricas y de industrias) en un lugar, dentro o más allá del mismo país, y otra planta o varias en lugares muy diferentes y distantes, la evaluación cuidadosa de esos lugares, de esos territorios incluso de “maquila”, resulta particularmente relevante para la sostenibilidad temporal del nuevo modelo. Por ello es propio hablar de un único espacio y múltiples territorios como resultado geográfico de la globalización (Boisier, 2000:117).

Desde el punto de vista económico, el contexto territorial es ahora decisivo en la generación de competitividad de las unidades económicas insertas en la globalización. Por otro lado, en un mundo de globalización de las comunicaciones, en la “aldea global”, es esencial el mantenimiento de identidades culturales diferenciadas con el fin de estimular el sentido de pertenencia cotidiana a una sociedad concreta (Boisier, 2000:118).

En los procesos de globalización y occidentalización se presentan también los grandes movimientos humanos hacia otras naciones en busca de mejores condiciones de vida y de empleo. Se han generado nuevas alianzas y toma de conciencia, de lucha para poder acceder legalmente a los territorios donde ofrecen su servicio y fuerza de trabajo, para exigir el reconocimiento de su dignidad y sus derechos humanos.

Paradójicamente, en el año 2006, los políticos que conducen el poder político, económico y militar del vecino país Estados Unidos de Norte América, han adoptado una actitud de cerrar sus fronteras mediante la construcción de grandes y prolongadas murallas, así como la militarización de su frontera con México para evitar el paso de los emigrantes y de los indocumentados. El caso más reciente se dio en agosto de 2015 cuando Donald Trump publicó su política de inmigración, su primera propuesta formal como precandidato por el partido republicano a la

presidencia de Estados Unidos planteó amurallar la frontera de Estados Unidos, para Trum, México deberá pagar el costo del muro ya que se ha beneficiado de millones de dólares por remesas de sus inmigrantes (INFORMADOR.MX, 2015).

El poder imperialista desea la globalización ideológica y económica, escudado bajo la bandera de “liberación para los países antidemocráticos” hace guerras sin importar la muerte de miles de personas en los diferentes países invadidos, así como la destrucción y contaminación de la naturaleza a causa de los grandes bombardeos; la globalización económica e ideológica no es más que la prolongación del dominio de los países industrializados hacia las naciones pobres y hacia los territorios de los pueblos originarios privilegiados en minerales, biodiversidad, agua y fuente principal de mano de obra por su fuerza de trabajo. De ahí que nuestra preocupación y atención se centre en el respeto y reconocimiento de los derechos sobre la protección del territorio, de la naturaleza y en la revaloración de los conocimientos de los pueblos originarios. Afortunadamente, como señala (Morales, 2006) hoy los convenios internacionales y algunas legislaciones nacionales permiten la posibilidad de defender y exigir el respeto de los derechos de identidad, cultura, territorios y conocimientos. Sin embargo, los problemas sociales y ambientales en los pueblos originarios y campesinos son múltiples; según Morales, 2006), las conclusiones del Seminario Internacional de Derechos Humanos señala la siguiente problemática:

El progreso de las sociedades industrializadas está ligado a la depredación, arrasa los recursos naturales para obtener un beneficio individualizado, los países en desarrollo han caído en la trampa de aceptar las condiciones que impone este modo de desarrollo.

Las diferencias de los ecosistemas en el mundo occidental, Europa y América refleja también diferentes relaciones de manejo y uso de la naturaleza, al presentarse una explotación que no toman en cuenta la sabiduría ancestral de los pueblos originarios los países desarrollados y latinoamericanos están cayendo en el empobrecimiento de su medio ambiente y de sus sociedades.

Los pueblos originarios del continente no solo son ignorados, sino que sus formas de convivencia con el medio ambiente no responden al modo de producción individualista o empresarial.

La búsqueda de la rentabilidad por la economía globalizada está dejando a las sociedades en manos de una dictadura invisible que no conoce fronteras ni gobiernos, solamente se deja ver la explotación de los recursos naturales renovables y no renovables en aras de la ganancia individual, condenando a las generaciones futuras a morir como raza humana o a ser parte de un conglomerado de seres en la pobreza.

Los pueblos originarios, a pesar de que son ignorados, tienen mucho que aportar, siempre y cuando sean tomados en cuenta por la sociedad nacional de cada país. Los grandes proyectos, como el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), el Plan Puebla Panamá u otros sistemas de integración, se volverán historia si el medio ambiente y el hombre no se aceptan como un ecosistema social compartido. La respuesta del pueblo originario como el quehacer colectivo que produce no solo para la subsistencia sino que también para el bienestar social, es una respuesta obligada a la economía de mercado. El pasar de ser artesanos o agricultores inmersos en la naturaleza a los cinturones de miseria de las grandes ciudades de América Latina no es la solución a los problemas económicos de los países latinoamericanos.

De acuerdo a lo expuesto, es de observar que los grandes problemas que sufre hoy la humanidad y la Madre Tierra no están en la carencia de las cosas y de recursos naturales o de productos, ni mucho menos en la falta de producción para satisfacer las necesidades elementales para la vida; el problema está en que la occidentalización y la globalización económica e ideológica (política y religiosa), están desplazando las formas de vida propia de las sociedades y de los pueblos. Hay un modelo de vida social, económico e ideológico hegemónico que no respeta la supervivencia de la diversidad sociocultural y biológica, desvaloriza la humanidad y destruye a la Madre Tierra.

Cosmovisiones, sistemas de conocimientos y *lekil kuxlejal* o buen vivir

Pese a la degradación sociocultural y ambiental debido a la influencia de la occidentalización, globalización del sistema capitalista, los pueblos originarios y campesinos aún mantienen sus cosmovisiones y conocimientos tradicionales ya que consideran al Universo y a la Tierra como parte de un todo que está interconectado con la vida de los humanos y de todos los demás seres vivos, aspecto que permiten una relación más armoniosa entre hombre-naturaleza, por eso es importante comprender que no existe solo una forma de construir conocimiento, tecnología y economía, sino más bien existen otras posibilidades que puede favorecer al hombre y a la naturaleza. Así, podemos señalar que los pueblos originarios mantienen grandes conjuntos de sistemas de conocimientos, como son: *Sistema de organización social familiar, comunitaria, intercomunitaria y pluriétnico*. Entre la sociedad de los pueblos originarios y ladina o mestiza rural se establecen diferentes formas de relaciones sociales, económicas, ideológicas, gastronómicas y simbólicas. Estas a su vez, se reproducen en las prácticas y en los modos de vida cotidiana de cada grupo social. Existen redes de relaciones familiares que se ligan con las propias comunidades, es decir, en los aspectos intracomunitarios, pero también existen relaciones sociales de solidaridad y de cooperación que trascienden las fronteras comunitarias y municipales. En el sistema de conocimiento social destaca la educación familiar y todo el sistema de aprendizaje del medio natural que los padres-madres enseñan e inculcan a sus hijos e hijas, es donde se establecen las normas, los roles familiares y comunitarios.

Sistema de lenguaje y comunicación. En este sistema se establecen las formas de relaciones entre diferentes idiomas, culturas como mecanismo de transmisión de los conocimientos. En el caso de los mayas y zoque en el estado de Chiapas, las lenguas originarias y castellana forman parte del Ser profundo como pueblos y sociedades, través de la tradición oral se transmite la historia, los cuentos, las invocaciones, las leyendas, los topónimos y los símbolos, creando con ello en su

conjunto un rico lenguaje que se liga con la cosmovisión, principios morales y el *lekil kuxlejal* o el *buen vivir*.

Sistema de concepción o cosmovisión del universo. Existen diferentes conceptos, categorías, planos y niveles que explican la concepción del mundo, por ejemplo, entre los mayas tsotsiles y tseltales conciben a la *Balamil* (tsotsil), *Bamilal* (tseltal del municipio de Chanal), Tierra, como un concepto amplio y se concibe como sagrada y Madre que sustenta a todos los seres vivos. El concepto *osil* (tsotsil y tseltal) se refiere al universo y a la Tierra. Cuando se abre el alba o clarea el cielo en cada amanecer decimos *sakub osil*, *sakub balamil* (tsotsil) y *sakub k'inal* (tseltal), se hace referencia que el universo y la Tierra se despeja de la oscuridad por la luz del sol. Los conceptos *osil*, *balamil*, *lum* y *lumal*, están íntimamente ligados a la concepción, y los modos de vida de las comunidades y pueblos mayas contemporáneos, en sí sendos conceptos representan la Tierra y el universo pero se aplican en diferentes niveles y para diferentes casos.

Sistema de educación familiar y comunitaria. En la familia se transmiten las lenguas, los valores, las normas y los principios de la familia y de la vida comunitaria, el niño nace, crece y se desarrolla de acuerdo al bagaje sociocultural y lingüístico que adquiere en la familia, en la comunidad y con su entorno natural. La comunicación social y la interacción que establece el niño o la niña con su entorno natural son factores que merecen mayor atención sobre cómo los infantes adquieren su *ch'ulel* o conciencia en cada cultura, ya sea mediante la interacción y observación de la naturaleza, así como en las prácticas productivas.

Sistema de apropiación del territorio y ecosistema. Los pueblos originarios cuentan con conocimientos sobre las funciones y uso del territorio y de la naturaleza. Basan su conocimiento en la naturaleza: suelo, flora, fauna, hongos, clima, agua y minerales, que son básicos para la producción agropecuaria y otros. Se pueden señalar los sistemas de conocimientos sobre la clasificación de los suelos, bosques, flora, hongos, fauna, minerales y microorganismos que tiene que ver su

uso, manejo y conservación, aspectos que le permite al hombre sustentar su continuidad sociocultural y biológica.

Sistema agropecuario y de aprovechamiento forestal. Mediante el conocimiento del ecosistema y del territorio se desprenden las formas de aprovechamiento del suelo, bosques y las prácticas agropecuarias. Los sistemas productivos son prácticas sustentables que ha multiplicado y diversificado las semillas y productos agrícolas para mantener a la sociedad. Por ejemplo, en la agricultura tradicional de temporal de los pueblos originarios se basa principalmente en los múltiples conocimientos y estrategias de apropiación y arreglos de los diferentes ecosistemas para obtener resultados favorables de producción agrícola y pecuaria, manteniendo así diversidad de razas y especies.

Sistema de seguridad y soberanía alimentaria. De las prácticas agropecuarias se sustenta la seguridad y soberanía alimentaria. Las formas de producir, consumir, intercambiar los productos agrícolas, así como la preparación de los alimentos permiten obtener productos naturales y sanos para la nutrición y salud humana, comparado con el consumo de alimentos chatarras que traen problemas de obesidad, diabetes, colesterol y gastrointestinales; sobre todo, se garantiza la producción y reproducción de gran diversidad de razas y especies de maíz, frijol, calabaza, jitomates, tomates, árboles frutales y plantas medicinales útiles para la vida humana, comparada con las prácticas de monocultivos que ponen en riesgo la agrobiodiversidad y los conocimientos agropecuarios.

Sistema de atención a la salud física, psicológica y espiritual. Los pueblos originarios cuentan con complejos sistemas curativas que se ligan con el territorio y lugares sagrados para la sanación física, psicológica de las personas, familias y comunidad. Un primer aspecto, destaca la armonía que debe existir entre el hombre y Madre Tierra, en el espacio de la casa y del trabajo, en los lugares sagrados, en donde debe haber respeto, de lo contrario no puede haber equilibrio, armonía, paz y ni *lekil kuxlejal* o buen vivir.

Sistema de arreglos de los asuntos comunitarios e impartición de justicia. Existen diversos órganos y consejos de autoridades que regulan la vida política y jurídica de las comunidades, en las instituciones comunitarias se presentan las normas y los conceptos complejos sobre cómo se deben juzgar los delitos y cómo se debe aplicar la justicia.

Sistemas de conocimientos sobre matemáticas, artes y técnicas: arquitectura, música, danza, cerámica, tejidos, bordados y otros. Estos grandes conjuntos de sistemas de conocimientos es un vasto campo que aún está sin atención, habrá que comprender todos los conceptos y los conocimientos que en ella existen y cómo se practican en los pueblos originarios. Se tiene como ejemplo que en las indumentarias tradicionales están plasmadas las historias, las cosmovisiones y ahí se pueden leer cómo se concibe el universo, la Madre Tierra, las montañas y los animales.

Ahora bien, un aspecto que está presente en la vida de los pueblos originarios y campesinos es la moralidad, forman parte de las bases y principios del *lekil kuxlejal* o buen vivir para dar condición hacia una ética humana. El buen vivir, se trata de buenos hechos y principios, es la búsqueda de la democracia, la libertad y autonomía de los pueblos. El buen vivir es construcción y creación de vida, mientras que el *chopol kuxkejal* o *bol kuxlejal* se refiere a la mala vida, a la destrucción y a la muerte.

Conclusión

Ante la influencia de la occidentalización, globalización y del sistema capitalista que se presenta en las distintas naciones como un modelo de vida hegemónico que explota y destruye a la Madre Tierra y a la diversidad de culturas es importante valorar el territorio porque es la base del despliegue sociocultural y biológica, mientras que los sistemas de conocimientos forman parte del patrimonio biocultural donde se encuentran las bases del mantenimiento de la biodiversidad y de la seguridad alimentaria; mientras que la cosmovisión y el *lekil kuxlejal* o buen vivir

forman parte de los modos de Ser de las sociedades que se relaciona con el respeto, compromiso, reciprocidad y dignificación del propio hombre y de la naturaleza o de la Madre Tierra.

Bibliografía

Boisier, Sergio, 2000. "Globalización y territorio en el nuevo milenio: un único espacio o múltiples territorios de la geografía territorial a la geografía virtual". ¿Cómo será el mapamundi del siglo XX? en *Biorregionalismo: la última versión del cuento del traje del emperador*, Territorios, núm. 5, enero 2001, pp. 115-142.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35700507>

Godelier, Maurice, 1997. "El occidente, ¿espejo o espejismo de la evolución de la humanidad?", p. 9, en *Dimensiones culturales del cambio global*.

Morales, Braulio, 2006. "Desarrollo económico y medio ambiente", p. 267, en *Memorias del Seminario Internacional Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas*.

Nahmad Sittón, Salomón, 2004. *Fronteras étnicas. Análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: Proyecto nacional vs. Proyecto étnico. El caso de los ayuuk (mixes) de Oaxaca*, p. 32.

INFORMADOR.MX, 2015, "Por qué México debería pagar el muro fronterizo, según Trump".

<http://www.informador.com.mx/internacional/2015/609597/6/por-que-mexico-deberia-pagar-el-muro-fronterizo-segun-trump.htm>, fecha de visita 15 de agosto 2015.

XI. Los pueblos indígenas de México en el imaginario nacional: la madre tierra y el reforzamiento de los procesos comunitarios

Dr. León Enrique Ávila Romero⁷⁷

Los pueblos indígenas de México, han llamado la atención de la opinión pública nuevamente por diversos procesos que tienen que ver con la defensa de su territorio, ante los procesos de privatización de la naturaleza. Es así, que los movimientos en defensa del agua, del bosque, contra la explotación minera y la contaminación ambiental se encuentran presentes.

Desde el año 2012 la presencia y el nombramiento de autoridades comunitarias, producto de acuerdos realizados conforme a usos y costumbres, generan conflictos con la autoridad municipal, estatal o federal, las cuales en múltiples casos defienden las acciones de expropiación o amparo de los particulares que buscan apropiarse de los bienes comunes.

Más de 120 000 muertos en la guerra contra el narcotráfico en México, han obligado a miles de pobladores indígenas a rebelarse contra el crimen organizado y defender a sus familias, sus bienes y su comunidad. La cuestión de los linchamientos y la “justicia por la propia mano” genera expectación y asombro por parte de la sociedad nacional.

Por lo tanto, esta ponencia analiza las vicisitudes, dificultades, que están teniendo las poblaciones indígenas en las que están batallando por su sobrevivencia y los procesos de defensa de sus territorios y de la madre tierra.

Palabras clave: Madre tierra, naturaleza, procesos comunitarios, pueblos indígenas.

⁷⁷ Doctor en Ciencias Agrarias. Universidad Autónoma Chapingo. Institución donde labora actualmente, Universidad Intercultural de Chiapas. Dirección para correspondencia, Corral de Piedra 2 Col. Corral de Piedra, San Cristóbal de las Casas, Chiapas CP 29299. Número Telefónico 9671370197, Fax 967 6316152, Correo electrónico leonenriqueavila@gmail.com

INTRODUCCION

Actualmente nuestro país atraviesa una serie de conflictos socioambientales, los cuales abarcan amplias zonas indígenas. En este sentido la cuestión indígena y sus prácticas comunitarias en la cuestión territorial, aparecen nuevamente en el debate. Con las “reformas estructurales” emprendidas en el gobierno del presidente Enrique Peña Nieto en México, aparecen diversos estudios (Gasca, 2014; Nájera 2015) y el surgimiento de nuevos actores que expresan una creciente preocupación por el posible despojo de tierras que sufrirán a manos de empresas mineras y petroleras los pueblos indígenas (Tetreault, D., (2014).

En ese sentido el presente escrito contara con tres grandes momentos, el primero de ellos concierne a la discusión sobre el territorio y el proceso de acumulación por desposesión que está ocasionando el proceso de globalización, generando consecuentemente procesos de violencia, y de despojo, migración y abandono en comunidades rurales e indígenas

El segundo momento nos narra la situación actual de los pueblos indígenas de México, su presencia, alcances territoriales y recursos con los que cuentan.

Y finalmente el tercer momento versa sobre las disputas territoriales que se dan sobre el uso, acceso y disfrute de los diversos recursos naturales geoestratégicos: agua, bosque, biodiversidad. Nos centraremos en el proceso de disputas territoriales y su importancia como contraposición al proceso de penetración del capital.

Territorio y acumulación por desposesión

La cuestión territorial en México ha sido analizada desde el punto de vista físico-ambiental, y cultural. Durante milenios la construcción de los lazos sociales se realizó en un espacio territorial, cualquiera que fuera el continente, las agrupaciones humanas desarrollaron una cultura propia de manera diferenciada que coadyuvaba a formar una identidad propia, esta se manifestaba de diversas

formas, ya sea por su forma de vestir, de comer, trabajar la tierra, de acuerdo a su cosmovisión y forma de relacionarse con la naturaleza. En este desarrollo biocultural, el ser humano se va apropiando del territorio, pero ¿que podemos entender por este?

Por territorio entendemos el espacio significado en donde se realizan prácticas privadas y públicas, en donde se anudan relaciones paténtales y políticas; en el que se afina la identidad y se percibe la diversidad frente a lo otro; en el que se construye en la cotidianidad aunque algunas veces los ritmos varíen por la presencia de eventos especiales como fiestas, catástrofes y conmemoraciones (Giménez, 2000).

Para el geógrafo David Harvey (2003, 2007) la “acumulación por desposesión”: es un mecanismo de acumulación del capital que se basa en la privatización de los bienes públicos y comunitarios; un modelo de explotación de los recursos naturales que proporciona a las empresas excepcionales condiciones de rentabilidad, pero sin mejorar las condiciones de vida de sus habitantes; es decir, que responde a la necesidad de insertar plenamente en el mercado capitalista aquellos bienes y recursos que están en territorios bajo la soberanía de los campesinos e indígenas. Además Harvey afirma que la acumulación originaria no es un momento histórico que quedó en el pasado, sino que se trata de un proceso que se realiza constantemente como una dinámica de expansión territorial del capitalismo al que denomina acumulación por desposesión. Así, este autor afirma que:

Empujados por la competencia, los capitalistas individuales buscan ventajas competitivas en el seno de esa estructura espacial y tienden, por consiguiente, a desplazarse a los lugares donde los costes son mas bajos o la tasa de beneficios mas alta. El capital excedente en un lugar puede utilizarse en otro en que no se han agotado las oportunidades rentables. Las ventajas de ubicación desempeñan para los capitalistas individuales un papel similar a las tecnologías y en ciertas situaciones pueden sustituirse entre sí” (Harvey, 2003; P.84.)

Así la forma de acumulación actual está conformada por la mayor parte de los rasgos que se presentaron en la 'acumulación originaria', entendida no como la etapa que dio origen al capitalismo, sino como un proceso continuo y permanente en la geografía histórica del capitalismo basado en el uso de la violencia para el despojo. Algunos de estos rasgos son: "la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión por fuerza de las poblaciones campesinas; la conversión de varios tipos de derechos de propiedad (comunal, colectiva, estatal, etc.) en derechos de propiedad privada exclusivos; la supresión del acceso a bienes comunales; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de bienes (incluidos los recursos naturales) (Harvey, 2003: 116-117).

Crisis rural: la situación de los pueblos indios de México

Desde la implantación en nuestro país del modelo económico neoliberal, a los campesinos se les ha marginado. En el seno de las organizaciones campesinas, se ve un movimiento anquilosado, burocrático compuesto por dirigentes de más de 45 años.

Los movimientos campesinos e indígenas en México en la era del TLCAN, se caracterizan en primer término por el paulatino retiro de la mesa de negociaciones de la demanda de acceso y reparto de tierras.

Los pueblos indígenas se plantean dos grandes demandas:

a) la búsqueda de mercados, donde el tópico central es la comercialización de sus productos y consecuentemente un buen precio por ellos y

b) la lucha reivindicativa, por dos vías:

1) afirmativa, en la cual sobresale la cuestión indígena y

2) de contraposición a procesos que se impulsan desde el Estado nacional de competencia, que favorece los procesos de acumulación mediante el despojo a los agricultores y que atentan sus mecanismos de reproducción

La situación de los pueblos indígenas de México es de importancia en el siglo XXI, representan cerca del 15% de la población total y tienen presencia en 16 millones 608 mil 346 Hectáreas, y ocupan 1/5 parte de la superficie ejidal (Robles y Concheiro 2004).

Disputas territoriales

De acuerdo con (Bernardo Manzano, 2008) habla acerca de la disputa territorial la cual:

Se produce de dos maneras: por la desterritorialización o por el control de las formas de uso y de acceso a los territorios, o sea, controlando a sus territorialidades.

Se entiende por territorio indígena el espacio social, demográfico, ecológico, cultural fundamental para la existencia y desarrollo de los pueblos indígenas.

El manejo de territorios comunes ha sido una de las características fundamentales de los pueblos indígenas.

Actualmente existen un tendencia dominante a nivel de política pública que tiende a la individualización o “parcelización” de las tierras bajo diversos esquemas, que genera un proceso de despojo.

Los procesos de resistencia a los megaproyectos

En México se han construido grandes obras de infraestructura hidroagrícola y para la generación de energía eléctrica. El estado de Chiapas cuenta con cuatro grandes centrales hidroeléctricas que la convirtieron en la entidad que más contribuye a la federación en la generación de electricidad, exportando energía actualmente a la vecina república de Guatemala.

La construcción de estas obras de ingeniería requiere una fuerte inversión económica y un alto impacto ambiental, dado que se inundan grandes extensiones

de tierra y se ha comprobado que ocasionan un fuerte impacto en la generación de gases metano que coadyuvan al incremento de la temperatura del planeta.

Desde el año 2004, nació el Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos (Mapder) como una respuesta de la sociedad civil, de las organizaciones campesinas e indígenas de México a la grave preocupación por las afectaciones sociales, económicas y medioambientales causados por la construcción de grandes proyectos hidroeléctricos.

La presa de Itzantun en el municipio de Huitipan en el estado de Chiapas, es un caso ilustrativo, de la preeminencia de la memoria histórica, desde la década de los 70's en la era de las megaobras hidráulicas en la entidad, se contempló la realización de dicha obra de ingeniería, se construyeron dos túneles impresionantes, que conectan Chiapas con Tabasco, y que permitiría la construcción de la sala de máquinas. Es una zona con una alta biodiversidad, pero sobre todo con una historia de construcción colectiva y de lucha por la tierra que los campesinos choles, tzotziles y zoques de la región no estarían dispuestos a sufrir el despojo nuevamente. Es así, que llevan un proceso de más de 35 años de oposición permanente a un proyecto hidroeléctrico que en múltiples ocasiones se ha declarado su suspensión, pero que aparece como un fantasma que aglutina y moviliza a decenas de comunidades en contra de sus planes de implementación. Es así, que en marzo del 2011, en Huititupan se celebró la reunión mesoamericana en contra de las represas en dicha ciudad, con la finalidad de confirmar su rechazo al desplazamiento forzado en contra de las comunidades rurales del municipio.

Resistencia indígena a la economía verde: eólicas

Dentro del rubro de la economía verde, se ha publicitado el desarrollo de energías alternativas, para su instrumentación se ha impulsado procesos de negociación con comunidades rurales e indígenas, en las que finalmente de forma encubierta se busca el despojo de sus territorios. En el caso específico del Istmo de Tehuantepec, en México, se ha afectado contra los derechos de los pueblos indígenas a practicar,

revitalizar y manifestar sus costumbres, el derecho a la vida y a preservar sus lugares sagrados. Desde 1986 la compañía gubernamental denominada la Comisión Federal de Electricidad (CFE), impulsa la creación del parque eólico la Venta el cual se concluye en 1994. Con el paso del tiempo, la industria eólica ha generado impactos sociales y ambientales, de acuerdo a Jara (2012)

Entre los principales impactos destacan: el conflicto por la propiedad de la tierra donde se ubica el recurso eólico, la degradación de la calidad del paisaje, la pérdida de biodiversidad, la generación de ruido mecánico y aerodinámico, entre otros más. El problema central es que los estudios oficiales de impacto ambiental de los parques eólicos elaborados para determinar su viabilidad ambiental, ignoran la complejidad, los riesgos y la incertidumbre cognitiva y ética que subyace en el reciente uso de tecnologías eólicas.

Lo anterior ha generado un movimiento social, encabezado por los comuneros de San Mateo del Mar—comunidad/municipio integrante del pueblo etnolingüístico Ikoo y la respuesta del gobierno ha sido la criminalización de la protesta (Rueda, 2011).

Actualmente, hay siete parques eólicos en funcionamiento, en los que existe inversión de las ETN españolas, además de otros cuatro, que están en fase de proyección y litigio (Mareña Renovables, Bii Yoxho, Dos Arbolitos y la ampliación de Parques Ecológicos de México).

La disputa por la madre tierra: el patrimonio biocultural

Es importante resaltar que ha existido la intención de impulsar procesos de privatización del Patrimonio biocultural, tal es el caso del ICBG- Maya que fue impulsado por el Dr. Brent Berlin de la Universidad de Georgia, investigadores del Colegio De la Frontera Sur (ECOSUR) y una compañía denominada Molecular Nature Ltd, ellos impulsaron el proyecto “ *Investigación farmacéutica y uso sustentable del conocimiento etnobotánico y la biodiversidad en la región Maya de los Altos de Chiapas*”. Dicho proyecto de bioprospección tenía la finalidad de

ubicar las plantas medicinales que usan actualmente los médicos tradicionales, y aislar el principio activo para posteriormente industrializarlo, patentarlo y comercializarlo.

El proyecto crearía una organización denominada PROMAYA, en la cual las regalías de la propiedad intelectual eran alarmante, y se les acusó abiertamente de biopiratería, e hizo que el proyecto se hiciera trizas por falta de información y por la cuestión de la distribución de los beneficios. En el año 2000 el Consejo de Médicos y Parteras Tradicionales de Chiapas (COMPITCH) y la organización de médicos indígenas de Chiapas (OMIECH) se opusieron a dicho proyecto.

Además, el ICBG maya quiere operar dentro de comunidades que están en zonas de conflicto y casualmente las actas con las que dizque se acordó con ellas no están firmadas por comunidades enteras sino por autoridades, consejos municipales o miembros de comunidades. Y bajo un machote de asamblea comunitaria. Un machote escrito por el ICBG Maya. Todas esas comunidades o los firmantes son priistas, gente del partido oficial, lo que nos hace pensar que si ya de por sí se propicia el encono entre las comunidades, si ya de por sí el tejido social está afectado proyectos así son un factor más de división comunitaria... (Valadez, 2001)

En noviembre del 2001, tras año y medio de negociaciones el ECOSUR decide dar por finalizado el proyecto, y se declara una moratoria a los proyectos de bioprospección en comunidades indígenas.

La perspectiva particular del universo en las comunidades indígenas se encuentran en disputa permanente por la imposición de normas y valores, hegemónicos procedentes de la cultura occidental.

En México, existen experiencias de reservas campesinas e indígenas, que permiten garantizar dicho patrimonio y son la base de la defensa del patrimonio biocultural de los pueblos originarios.

Disputas territoriales: la minería a cielo abierto en territorios indígenas

Para el desarrollo capitalista del siglo XXI los recursos minerales han adquirido una nueva valoración, ya sea por su presencia escasa, que les da un significativo incremento ante la demanda, y que de esta forma son ilustrativos los metales preciosos como el oro, la plata, los diamantes, entre otros. Y los que coadyuvan al desarrollo de otras industrias, tal es el caso de la barita que se utiliza en la industria petrolera, o el cobre insumo básico de la industria eléctrica. Se han modificado las leyes, para favorecer la inversión de las empresas multinacionales, tal es el caso de la modificación a la ley agraria Mexicana, reformulada en 1992, la cual permite la compra-venta y renta de tierras ejidales y comunales; esto aunado a un nuevo ciclo de acumulación capitalista basado en los elevados precios de algunos metales y en el desarrollo de nuevas tecnologías de explotación minera favorecieron un “boom” de concesiones en nuestro país(Rodríguez, 2010). Es así, que esto ha traído un nuevo boom en los mercados, por lo que se han ampliado las superficies de extracción, en un informe que ilustra la disputa territorial que desarrollan las mineras, tenemos que han ocasionado conflictos en múltiples naciones, más del 49 % de las minas se ubican en territorios indígenas.

En todo México se encuentra concesionado a las empresas mineras el 12 % del territorio nacional.

Han surgido movimientos socioambientales en los cuales los pobladores han resistido su implementación (Wirikuta, Chicomuselo, Policía Comunitaria en Guerrero, entre otros. En Chiapas, los recursos naturales son amplios y diversos, el agua, el gas, la minería, se encuentran en el centro de la disputa territorial, es así, que desde el sexenio de Vicente Fox (2000-2006), se ha llevado a una situación de clímax, la penetración del capital trasnacional, cerca del 21 % de la superficie estatal, se encuentra concesionada a empresas mineras, existen hasta el año 2009 más de 119 concesiones a empresas trasnacionales, que esperan las condiciones y el momento para extraer a cielo abierto la barita y el oro que se ubican en el suelo chiapaneco. *Si nosotros no defendemos nuestro territorio, más adelante no*

va a haber por que luchar... la autonomía de hecho Chiapas: las Juntas de Buen Gobierno (Mariano Abarca Roblero, asesinado el 27 de noviembre de 2009)

Por miles de caminos se desangra Chiapas: por oleoductos y gasoductos, por tendidos eléctricos, por vagones de ferrocarril, por cuentas bancarias, por camiones y camionetas, por barcos y aviones, por veredas clandestinas, caminos de terracería, brechas y picadas; esta tierra sigue pagando su tributo a los imperios: petróleo, energía eléctrica, ganado, dinero, café, plátano, miel, maíz, cacao, tabaco, azúcar, soya, sorgo, melón, mamey, tamarindo y aguacate, y sangre chiapaneca fluye por los mil y un colmillos del saqueo clavados en la garganta del sureste mexicano. Materias primas, miles de millones de toneladas que fluyen a los puertos mexicanos, a las centrales ferroviarias, aéreas y camioneras, con caminos diversos: Estados Unidos, Canadá, Holanda, Alemania, Italia, Japón; pero con el mismo destino: el imperio. La cuota que impone el capitalismo al sureste de este país rezuma, como desde su nacimiento, sangre y lodo” Subcomandante insurgente Marcos. 1994. Chiapas, el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía. (Tomado de ensayos y comunicados de la página electrónica www.ezln.org)

El 9 de Agosto del 2003, los zapatistas crean los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno en Chiapas. De acuerdo con Díaz-Polanco (2006):

Los zapatistas colocan un nuevo escaño a sus empeños por construir el autogobierno. La jugada es evaluación autocrítica de los derroteros que ha seguido la autonomía en los “municipios autónomos en rebeldía” y , al mismo tiempo, búsqueda de formas superiores de organización que permitan afianzar el proyecto de emancipación.

La creación de las JBG en Chiapas desató una polémica en dos aspectos básicos: a) la cuestión territorial y b) la posibilidad de construir formas alternas de contrapoder a los mecanismos institucionales de control político.

La generacion de alternativas: el buen vivir

El buen vivir expresa el deseo de una vida no mejor, ni mejor que otros, ni un continuo desvivir por mejorarla, sino simplemente una buena vida: “*El lekil kuxlejal también es como todo lo que tienen los compañeros, hay que respetarlos a ellos*

así como su animales y a todo, hay que respetarnos mutuamente... La naturaleza, lo que Dios nos dio y permanece, no podemos maltratarlo, no debemos disturbarlo ya que eso no da nuestra vida nueva” (Paoli 2003: 80).

El *lekil kuxlejal* de los tzeltales es una concepción que se encuentra en disputa y en movimiento producto de los cambios socioculturales que se presentan en las comunidades

Como mirada el *lekil kuxlejal* muestra una gran dosis de utopía para el presente (Acosta 2010) pero también nos muestra una realidad en la que la dinámica económica capitalista mundializada genera grandes contradicciones en las economías campesinas de los pueblos de Chiapas y se hace presente en la disputa de los valores sociales.

El *lekil kuxlejal* (en la lengua tsotsil y tseltal) o buen vivir (en español) es un modo de vida de los pueblos originarios para su supervivencia. Implica vivir en armonía consigo mismo, con su comunidad, con la madre Tierra y con la naturaleza en plenitud.

CONCLUSIONES

El territorio lo entendemos como un espacio en el que se realizan prácticas privadas y públicas, en donde se anudan relaciones paréntales y políticas; en el que se afina la identidad y se percibe la diversidad frente a lo otro; en el que se construye en la cotidianidad aunque algunas veces los ritmos varíen por la presencia de eventos especiales como fiestas, catástrofes y conmemoraciones, y que por lo tanto es dinámico y se encuentra en constante cambio.

El acercamiento a la dinámica histórica de la construcción social de la apropiación territorial de las sociedades indígenas en movimiento en América Latina. Nos permite identificar diversos niveles de organización social, cultural y territorial en la defensa de sus bienes comunes.

Para los pueblos indígenas, el territorio es el punto de partida para la cohesión familiar y comunitaria, los pobladores poseen una visión amplia del espacio físico y

sus recursos naturales adyacentes como agua, suelo, aire, vegetación, en los cuales se obtienen los satisfactores inmediatos y necesarios para la sobrevivencia familiar, y se desarrollan espacios de construcción de saberes y prácticas tradicionales que refuerzan su perspectiva particular del mundo.

En ese sentido, hemos descrito los principales y mas sobresalientes procesos de resistencia indígena que vienen desarrollando en contra de las empresas trasnacionales, que buscan apoderarse de diversos espacios, generando procesos de acumulación por desposesión. Hemos visto como el capitalismo, en su voracidad busca el despojo territorial, y la mercantilización de diversos espacios: el agua, los bosques, el aire, la tierra, los minerales, son espacios que se disputan actualmente.

La autonomía indígena, el autogobierno, son manifestaciones de los pueblos que han caminado en el horizonte latinoamericano, la experiencia de las Juntas de Buen Gobierno en Chiapas, las autonomías comunitarias en Guerrero y Michoacán, en México dan muestra de la ruptura de procesos de control cultural retomando la enseñanzas del maestro Bonfil Batalla. El concepto del buen vivir o vida nueva, *lekil kuxlejal* para los pueblos mayas tsotsiles y tzeltales nos marcan un horizonte de lucha, o un espacio de reflexión necesaria para caminar.

El surgimiento de procesos de economía solidaria y social, que propugna por el establecimiento de relaciones no capitalistas, el trueque y la creación de otras monedas nos marca la posibilidad de construcción de otro tipo de relaciones económicas.

Finalmente los cambios en la producción, la imposición de tecnologías agrícolas que requieren fuertes insumos externos, dejan en el horizonte una fuerte problemática ambiental, generando conflictos a gran escala, el impulso a procesos de agroexportación que incrementan la huella ecológica de los países, y la consecuente incremento de la cuota de carbono, lo cual se ve agravado con el impulso a los cultivos de los transgénicos y la profundización a procesos de dependencia alimentaria.

Las alternativas a esta crisis civilizatoria, surgen en la elaboración de políticas como los derechos de la naturaleza, el buen vivir, que trastoca la forma en como se relaciona el ser humano y la naturaleza. Y en el que la propuesta agroecológica se convierte en una estrategia de defensa territorial, y en la posibilidad de la custodia colectiva del patrimonio biocultural de los pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (2010). El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi. *Policy Paper*, 9(5), 1-36.
- Ávila, A., Ávila, L. E., & Sulvarán, J. L. Impactos socioambientales del cultivo de la Palma Africana (*Elaeis guineensis*) en el Ejido Boca de Chajul, Chiapas, México.
- Avila Romero, L. E. (2015). The Right of Nature Among the Mayan Peoples from Chiapas. *Available at SSRN 2547838*.
- Aylwin, J. Los derechos de los pueblos indígenas en América Latina: avances jurídicos y brechas de implementación.
- Cordero, B. R. S., & Silva, E. M. (2015). El “consentimiento” negociado entre dos comunidades mineras mexicanas y las transnacionales Goldcorp y Ternium. *Región y sociedad*, 27(64).
- Coria, R. M., & Encinas, J. A. H. (2015). Derechos territoriales y pueblos indígenas en México: una lucha por la soberanía y la nación. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 10(19), 228-256.
- Chávez, M. G. G. (2015). Biodiversidad y conocimiento local: del discurso a la práctica basada en el territorio. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, 13(37).
- Díaz-Polanco, Hector. 2006. Caracoles: la autonomía regional zapatista. Universidad Autónoma Metropolitana. División de Ciencias Sociales y Humanidades. *Revista el Cotidiano*. Mayo junio 2006, año 21. pag 44.
- Fernandes, Bernardo Manzano (2009), "Territorio, teoría y política", en Fabio Lozano y Juan Ferro (eds), *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI*, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
- Gasca Zamora, J., & Rangel Díaz, J. L. (2014). Impacto de las reformas estructurales en el desarrollo urbano y regional de México.
- Giménez, Gilberto (2000). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural. En: Rosales Ortega, Rocío. *Globalización y regiones en México*. México, UNAM-FCPyS - Miguel Angel Porrúa, pp. 19-52.
- Harvey, David, 2007, *Breve historia del Neoliberalismo*, Ediciones Akal, Madrid.
- Harvey, David. 2004, “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”. *Social Register*.

- Harvey, David. 2003. *El nuevo Imperialismo*, Ediciones Akal, Madrid
- Herrera, R. V. (2014). Maíz, soberanía alimentaria, autonomía y el Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP). Reformas estructurales, embates integrados. *El Cotidiano*, 188, 35.
- Jara, E. C. 2012. Problemática en torno a la construcción de parques eólicos en el Istmo de Tehuantepec.
- López, J. D. J. H., & López, E. M. H. (2015). Proteger lo natural, desproteger lo social. Reflexiones de los impactos de la conservación de la naturaleza en México. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 13(1), 73-88.
- Mandrini, M. R., Capdevielle, J., & Ceconato, D. (2015). Políticas neoliberales y resistencia en el territorio. Córdoba, Argentina. *Revista Urbano*, 13(22), 69-77.
- Nájera, R. G. (2015). El Cambio Climático en el Contexto de la Reforma Energética en México. *Derecho & Sociedad*, (42), 401-412.
- Paoli, A. E. (2003). autonomía y lekil kuxlejal. *Aproximaciones sociolingüísticas de la sabiduría de los tseltales*. UAM./Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, AC, México.
- Robles Berlanga, H., & Bórquez, L. C. (2004). Entre las fábulas y la realidad, los ejidos y las comunidades con población indígena. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México, DF.
- Rodríguez Wallenius, Carlos.(2010). *Campesinos y empresas mineras. Conflictos en torno a la defensa del territorio en la zona minera de Mezcala, Guerrero* en Avila, Leon y Pardini, Giovanni. 2011. Patrimonio Natural y Territorio, Universidad de Girona y UNICH, pags 174- 192
- Rueda, E. C. (2011). Eólicos e inversión privada: El caso de San Mateo del Mar, en el Istmo de Tehuantepec Oaxaca. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 16(2), 257-277.
- Schmidt, M. (2015). Crónicas de un (des) ordenamiento territorial. Disputas por el territorio, modelos de desarrollo y mercantilización de la naturaleza en el este salteño. *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, 36(1), 131-133.
- Subcomandante insurgente Marcos. 1994. *Chiapas, el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía*. Tomado de ensayos y comunicados de la página electrónica www.ezln.org
- Tetreault, D. (2014). La megaminería en México: reformas estructurales y resistencia (Dossier).

XII. Jóvenes tojol-ab´ales en Chiapas, México: entre la memoria biocultural y el cambio sociocultural.

Dr. Agustín Ávila Romero⁷⁸

Resumen

En las comunidades tojol-ab´ales del estado de Chiapas se mantiene una memoria biocultural que tiene que ver con el sistema de conocimientos y prácticas socio ambientales que mantiene dicho pueblo en su proceso de relación con la naturaleza y sus estrategias de reproducción social. Mediante esta ponencia analizo los procesos relativos a la dinámica cultural de los jóvenes indígenas tojol-ab´ales los cuales indudablemente ven afectada su cultura y sus herencias culturales ante la creciente llegada de nuevas religiones, flujos migratorios y el impacto de los medios de comunicación. Se propuso una investigación acción participativa (IAP) enfocada en el estudio y comprensión de las identidades múltiples de los jóvenes estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH). Las identidades son entendidas y analizadas a partir de las diferencias étnicas, sociales, grupales y lingüísticas tomando como eje las experiencias de conflicto o convivencia intercultural en el ámbito universitario.

Palabras claves: Interculturalidad, tojol-ab´ales, conflicto intercultural.

El patrimonio biocultural y los procesos de cambio

En un país como México, cuya historia se encuentra marcada por una enorme riqueza biológica y cultural es difícil no tener presente, la profunda relación que existe entre naturaleza y cultura. Sin embargo, cuando las generaciones actuales dejan en el olvido los conocimientos que giran en torno a su territorio, se suprime la memoria colectiva de los pueblos que han logrado conectar al presente con el pasado y por tanto, se dificulta la construcción de una imagen de futuro y de sentido utópico.

Por ello es importante revalorar las herencias bioculturales de un país y las resistencias culturales que en un estado como Chiapas se construyen alrededor de

⁷⁸ Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Universidad Intercultural de Chiapas. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. agustinavila@yahoo.com

diversas comunidades indígenas, y que dan sustento al sistema de conocimientos de los pueblos, que los relacionan con el territorio y que pueden hacerse visibles en una opción descolonizadora.

Además es central darse cuenta que la pérdida de los saberes ambientales de los pueblos, implica un proceso de cambio de la relación con la naturaleza, al ver a esta última de forma utilitarista y como una mercancía más –un bien económico- se pierde realmente su sentido de sustento de la vida material y espiritual de las comunidades.

Por ejemplo El Instituto Internacional para el Medio Ambiente y Desarrollo 2007 (IIED)⁷⁹ junto con investigadores en Perú, Panamá, India, China y Kenya, están desarrollando una investigación participativa sobre sistemas de conocimiento o saberes tradicionales en las comunidades indígenas, acerca de esta problemática en los modelos hegemónicos que están siendo participes en la transformación de los elementos culturales, biológicos y paisajísticos, además de la preocupación hacia una sociedad insostenible. (González y Cruz, 2015)

Y es que la erosión de los conocimientos de los pueblos que permiten una relación armónica y equilibrada con la naturaleza -y que han permitido el mantenimiento de grandes reservas de selvas, bosques y agua en todo el planeta-, se convierte en un elemento clave del cambio climático que enfrenta el mundo.

Por una parte es importante señalar las acciones que se realizan en defensa del patrimonio biocultural a nivel internacional y nacional en la reivindicación de los sistemas de conocimientos culturales, cabe mencionar que en el caso de Bolivia, se discutió la problemática del patrimonio biocultural basándose en una reforma que fomenta y construya la autonomía del estado Boliviano, especialmente a las comunidades indígenas y con ello se formuló la nueva Constitución Política del Estado Boliviano (CPE), aprobada el 25 de enero de 2009, esta misma reconoce la

⁷⁹ El Instituto Internacional para el Medio Ambiente y Desarrollo es un instituto de investigación sin fines de lucro independiente dedicado a promover el desarrollo sostenible.

Autonomía Indígena Originaria Campesina AIOC⁸⁰ como una de las formas de las autonomías que se tendrá que implementar en Bolivia para tomar en cuenta la proclamación del pueblo Boliviano que establece: “Dignidad, Territorio y Vida” retomado en el año de 1990. A través de esto nos damos cuenta cómo estas estrategias surgen desde los pueblos indígenas para poder generar nuevas alternativas de desarrollo, tomando en cuenta la conservación del patrimonio biocultural y la visión ancestral de los pueblos originarios partiendo de las necesidades propias. (*ibid*, 2015)

En el caso del estado de Chiapas en México, la construcción de procesos autonómicos por parte de las comunidades indígenas zapatistas, ha permitido la conservación ambiental de muchas áreas al profundizar un modelo educativo que ponen énfasis en una pedagogía de la tierra y en la formación de promotores agroecológicos que impulsan la preservación biocultural de la sabiduría de los pueblos tseltales, tsotsiles, tojol-ab’ales, choles y zoques, principalmente.

En contraparte, Miguel Sánchez (2012) señala la situación que se viven en algunas otras entidades de México donde la intervención foránea, la explotación comercial, minera, forestal, los proyectos de desarrollo privados o gubernamentales, tales como la construcción de carreteras o presas, centros de desarrollo turístico nacional e internacional, se han apropiado de las mejores tierras y playas, como es el caso del complejo turístico que se presenta en la península de Quintana Roo, Yucatán, Oaxaca, Veracruz, Guerrero y otros estados de la República mexicana, estos son ejemplos de la situación que se vive en México y en sus territorios indígenas tras un proceso de destrucción y despojo.

En la defensa del patrimonio biocultural se debe tomar en cuenta la visión de las comunidades, partiendo desde su forma de vida como el “Buen Vivir” que para las culturas tseltal y tsotsil ubicadas en el estado de Chiapas es conceptualizado como *lekil kuxlejal*, o *jlekilaltik* esta última el caso de los tojol-ab’ales, además algunos autores consideran que ahí se encuentra el punto de partida para una nueva

⁸⁰ Autonomía indígena originaria campesina, Bolivia 2009.

relación con la naturaleza, en el que se rompe con la visión utilitarista y se pasa a una visión holística donde la cosmovisión tiene un papel fundamental para el manejo del medio ambiente.

Además la idea del Buen Vivir es un debate epistémico-civilizatorio sobre otras categorías que explican nuestra realidad latinoamericana. Frente a la visión economicista del desarrollo, los pueblos afroindioamericanos retoman otras concepciones que tienen más que ver con sus cosmovisiones, su filosofía, sus propuestas de futuro que retornan a mirar el pasado y que, indudablemente va más allá de la crisis civilizatoria en la que nos encontramos. El Buen Vivir articula un acervo de visiones y prácticas presentes en nuestra historia y en nuestra realidad contemporánea y que por tanto son el sustento concreto de las alternativas. El Buen Vivir no es sólo una utopía de futuro, sino que nombra también porciones de nuestra realidad; hay en el aquí y ahora, en nuestro día a día, por así decirlo, pedacitos de Buen Vivir que hacen viable esta propuesta. (Ávila A., 2014)

León Ávila (2013) nos habla de que en las comunidades indígenas de Chiapas, existen diversos saberes o conocimientos, entre los que sobresalen los agrícolas, sobre la milpa, las plantas, hongos y animales, los cuales son un punto de partida para el acercamiento a otra forma de concebir el mundo mediante los valores comunitarios. Dichos valores comunitarios, esas otras relaciones sociales que aparecen en los sistemas de conocimientos de los pueblos, son un buen punto de partida para hacer frente a la crisis ecológica y social del mundo contemporáneo, - la crisis civilizatoria actual que incluye también la crisis sistemática- por ello se hace necesario el identificar y reconocer la importancia del patrimonio biocultural junto con los sistemas de conocimientos referidos.

Es así necesario hablar de un proceso de revalorización del patrimonio biocultural, que implica desde la investigación acción participativa la realización de un proceso de educación popular que permita revalorizar la cultura originaria frente a la dinámica hegemónica de la globalización y del sistema capitalista.

El pueblo tojolabal ¿Entre la conservación ambiental y el utilitarismo?

Los tojol-ab´ales son uno de los aproximadamente treinta pueblos mayenses que todavía existen.(INALI, 2008) Se nombran a sí mismos los *tojolwinikotik*. *Tojol* quiere decir verdadero; *winik*, *hombres*; y el *tik* hace referencia al nosotros, así ellos se llaman: “*Nosotros los hombres verdaderos*”. Su idioma es el tojol-ab´al, lo que significa “palabra verdadera”; la palabra que sale del corazón. Al igual que el resto de los pueblos mayas, son herederos de la cultura mesoamericana, la lengua tojolabal, a decir de lingüistas, desciende del protomaya (hablado hace más de 5 mil años). El idioma tojolabal aparece documentado con otros nombres de los cuales los más frecuentes son chañabal, chanabal, cuaneabal, casdal, jojolabal, jocolabal, entre otros. (Fabregas, 1994).

De acuerdo al conteo de Población y Vivienda 2005 del INEGI, el número de hablantes es de 43.169, de las cuales 21.604 son mujeres.(INEGI, 2005)

La lengua tojol-ab´al se habla en aproximadamente 379 localidades de los municipios de Las Margaritas, Altamirano, Comitán, Independencia, Trinitaria, Tenejapa y Ocosingo. (INALI, 2008). Para Gudrun Lenkersdorf, los tojol-ab´ales han habitado la región de Comitán de manera ininterrumpida desde los tiempos de la Conquista española. (Lenkersdorf Gudrun, 1986). Hacia otros lugares de la región tojolabal llegaron en el lapso de los últimos tres siglos; por ejemplo, las comunidades tojolabales de la selva Lacandona fueron orilladas a desplazarse a colonizar dicho espacio por la reforma agraria parcial e inconclusa que se dio a mediados del siglo XX.

La región tojol-ab´al se nos presenta así como una mosaico de diversidad ecológica, cultural, histórica, social, económica y política, pero si algo mantiene la identidad como pueblo es la tierra, la madrecita tierra, la *jnantik luum*. (Avila, A, 2012)

En las relaciones sociales tojol-ab´ales encontramos una unión con la naturaleza muy fuerte pese a los cambios religiosos, ello nos lleva a visualizar la territorialidad tojol-ab´al dentro de un proceso de disputa. Ya que por un lado tenemos todas las

prácticas a través de las cuales los tojol-ab'ales mantienen su sentido de pertenencia y de apego territorial, y por otro lado, la dinámica economicista mediante la cual se considera a la naturaleza una mercancía más y se busca simplemente su aprovechamiento material en una lógica de beneficios económicos. Los procesos de cambio socioculturales que se viven junto con la diversidad religiosa y los procesos de emigración, son factores de cambios en la cosmovisión de los pueblos, pero es importante puntualizar que para los tojol-ab'ales la tierra sigue siendo un espacio sagrado y privilegiado, no solamente un espacio para su producción material sino sobre todo un constructo sociocultural ya que con la tierra relacionan todos los significados simbólicos que forman parte esencial de su cultura.

El conocimiento de los *tojolwinik 'otik* pacta con la relación de otros pueblos de herencia maya. Sin embargo existe ciertos elementos cognoscitivos que son muy particulares para este pueblo y son la base fundamental para la adquisición de sabiduría, pues se parte del legado ancestral, transmitiéndose de generación en generación, por ejemplo: Para la cultura de los *tojolwinik 'otik*, es importante y simbólico mantener un equilibrio entre las distintas fuerzas que habitan el universo, ya que el predominio de alguna de ellas puede acarrear catástrofes a nivel comunal, como sequías, inundaciones, epidemias y plagas y en el plano individual, la pérdida de la salud y la desventura.

Conciben el universo integrado por tres niveles: el cielo o *Satk'inal*, habitado por *K'ajwaltik* Dios (nuestro señor Dios), *Natik* santa María (nuestra señora), y los dos astros que rigen la vida cotidiana, *K'ak'u* (Sol) e *Ixaw* (Luna); el *Lumk'inal* o espacio terrestre, dividido a su vez en tres capas, mar, tierra caliente y tierra fría, en donde residen los hombres, los "dioses" o santos y los aliados del *pukuj*; y el *k'ik'inal* inframundo, donde radica el *Pukuj* o *Niwan winik*, el señor del inframundo, del bosque y sus habitantes.

Para mantener el equilibrio de estas fuerzas, los tojol-ab'ales consideran necesaria la observancia de los rituales tradicionales con una fuerte carga de elementos sagrados, en los que rinden culto a sus deidades y a sus familiares muertos.

Para los tojol-ab'ales todo ser viviente necesita cuidado, los niños necesitan cuidados, los animales domésticos necesitan cuidados, los animales silvestres necesitan cuidados para no extinguirse, todos necesitamos cuidados y protección. Por lo tanto el maíz que tiene corazón y alimenta a los tojol-ab'ales no les gusta que las maltraten, porque si las maltratan se aleja de la familia o de la comunidad entera. Para ello es muy importante conservar el respeto ante toda la familia y la comunidad para el sagrado maíz.

Para los Tojol-ab'ales existe lo que denominan "*reencuentro con la naturaleza*", es decir se trata de rescatar ese respeto hacia con la Madre Tierra y todo lo que existe en ella. La relación con la naturaleza convoca a conocer sus secretos, logrando interpretar, comprender y valorar los bienes que nos proporciona.

Para los tojol-ab'ales todo lo que hay en la naturaleza tiene vida y posee un dueño o protector. De esta forma "*los ríos tienen dueño, los cerros y las cuevas tienen dueño, los árboles y los animales tienen dueño, por eso para usarlos se necesita pedir permiso al dueño para que no haya mal...*".

Cuando se desgrana las mazorcas en la casa para el consumo, se hace con mucho cuidado, normalmente se desgrana con un olote quemado y macizo, este olote al terminar de usarlo de guarda hasta que se juntan de 10 a 20 olotes utilizados para después llevarse a un lugar para descomponerse, los granos de maíz que se cae al suelo al momento de desgranar se levanta con mucho cuidado y se deja aparte para el consumo de los animales de la casa, si se hace al contrario se puede alejar por completo el yaltsil ixim y la familia sufrirán de hambre.

Cuando se le da de comer a los animales, las granos que no terminan de comer se levantan con mucho cuidado se guarda y se utiliza para la próxima. También cuando se hace la siembra de la milpa no se puede dejar semillas tiradas en la

superficie, porque si llega a suceder el dueño del maíz puede causarle daño al sembradío y así baja la producción.

Con estas creencias y conocimientos, el pueblo tojolabal estiman el maíz, por ser el grano sagrado que hace sobrevivir al pueblo, y gracias a la madre tierra les da alimento al sagrado grano al momento de sembrar las semillas en la milpa y al mismo tiempo protección para no ser destruidos por espíritus malos, como por ejemplo el sombreron y la *pajkintaj* (la llorona), que son espíritus malos que solo dedican a hacerles daños al hombre que tiene fe en Dios y de la madre tierra.

En la cosmovisión tojolabal prefiguran una importancia significativa los cerros, es emblemático el “*yak’an wits*” o “*niwan wits*”, cuentan por ejemplo: “...*mi papá me decía que el yak’an wits es un volcán que tiene comunicación con otros cerros grandes, y que desde la punta del yak’an wits se puede ver Comitán...*” (González y Cruz, 2015)

El descubrimiento de la naturaleza y el estudio de los cuerpos celestes, han llamado la atención de los seres humanos desde sus orígenes y desde entonces han producido conocimientos que forman parte de la cosmología de los pueblos originarios.

Aquellos conocimientos que los antiguos pobladores de Mesoamérica, adquirieron respecto a la interpretación de los astros, sigue vigente hasta nuestros días. En las comunidades tojol-ab´ales se realizan actividades tomando en cuenta las fases lunares:

Luna llena o luna maciza	Luna nueva o luna tierna
Siembra de plátano	Se siembra caña
Corte de madera	Dobla del maíz
Capar ganado	
Cacería	
Matrimonio	

Para la construcción de las casas se toma como referencia los puntos cardinales, quedando la puerta principal donde sale el sol, para la distribución de los muebles, la cama no debe quedar bajo una ventana, ni estar de frente a la entrada de la casa.

Los tojol-ab´ales llaman con respeto al Sol “*tatalwawal*”, algunos incluso cuando está amaneciendo piden bendiciones con una vela, para recibir los primeros rayos del sol.

Por otra parte, las personas de la comunidad debe procurar y conservar su equilibrio personal en la entidad anímica *sk'ujol*, situado en el *K'atsil* (Corazón), pues en el residen el pensamiento, el espíritu, el carácter, la memoria, la confianza, la bondad, la felicidad, la tristeza, el genio, la fuerza del alma, el juicio y la voz interna.

Todos estos sistemas de conocimientos de las comunidades tojol-ab´ales se encuentran en un proceso desigual de disputa frente a los otros sistemas de conocimientos que provienen de la visión occidental, lo que impacta profundamente en cambios socioculturales y nuevas identidades juveniles donde buscan permanecer las raíces culturales del pueblo tojol-ab´al con las dinámicas profundas del capitalismo en esta fase mercantilista y de despojo territorial.

JLEKIL ALTIK El buen vivir tojol-ab´al

La idea del Buen Vivir es un debate epistémico-civilizatorio sobre otras categorías que explican nuestra realidad latinoamericana. Frente a la visión economicista del desarrollo, los pueblos afroindioamericanos retoman otras concepciones que tienen más que ver con sus cosmovisiones, su filosofía, sus propuestas de futuro que retorna a mirar el pasado y que, indudablemente va más allá de la crisis civilizatoria en la que nos encontramos.

En un proceso de disputa de territorialidades entre las subjetividades propias de su cultura y los procesos de cambio sociocultural que se viven producto de las interacciones con otros grupos y experiencias sociales, los tojol-ab´ales mantienen

una visión clara de lo que debe ser una buena vida apegada a valores sociales colectivos y derechos sociales.

Por ejemplo, una sociedad justa para los tojol-ab´ales implica que unos no se aprovechen de otros para beneficiarse, como en la época del baldío⁸¹ en donde los patronos no pagaban a los indígenas su trabajo. O como el capital logra conseguir una ganancia a costa de no retribuir y despojar parte del trabajo. Significa una sociedad más pareja, lo que los tojol-ab´ales llaman *lajan lajan ´aytik* (estamos iguales o parejos).

El concepto de *jlekil altik* de los tojol-ab´ales esta dentro de la idea del buen vivir o del vivir bien, que significa vivir en armonía con los ciclos de la vida y del multiverso y en equilibrio con todas las formas de existencia. Vivir bien significa vivir en armonía y en equilibrio, en armonía con los ciclos de la madre tierra, con los ciclos del cosmos, con los ciclos de la historia, con los ciclos de la vida, y en equilibrio complementario con toda forma de existencia. La base fundamental para la continuidad del buen vivir es el acceso a la tierra y territorio en el marco del derecho a la libre determinación de los pueblos.

Por eso el planteamiento de reencuentro con la naturaleza que plantean muchos líderes tojol-ab´ales para hacer frente a los procesos utilitarios y mercantilistas de la naturaleza y fortalecer la visión de unión con el resto de los seres de los vivos.

Y es que a partir de la defensa del territorio, de los bienes comunes y del derecho a la participación, la sociedad se reorganiza dentro de un nuevo paradigma de civilización que cuestiona el modelo de desarrollo capitalista y evidencia, en la interdependencia de las respuestas a las crisis, la única salida a construir en conjunto.

⁸¹ El Baldío se llama al periodo de la Colonia hasta prácticamente el alzamiento zapatista de 1994 donde los tojol-ab´ales tenían que llevar a cabo trabajo gratuito en las fincas de los hacendados a cambio de tener un pedazo de tierra para proveerse de maíz y frijol, en algunos casos dicha tierra solo eran 20 metros cuadrados que no alcanzaba para mantener a toda la familia, lo que muestra la brutal explotación a los que fueron sometidos.

Para los tojol-ab'ales ese mundo de vida alternativo que tiene como base el *jlekil altik* forma parte de una cultura que no tiene como eje la acumulación material y/o capitalista sino que tiene que ver con una relación de respeto con la madre tierra, con una cultura que como construcción colectiva introduce normas y reglas comunitarias que hacen frente a las dinámicas de cambio sociocultural y que construyen subjetividades indias emergentes ante la crisis civilizatoria.

Democracia tojolabal

Como parte del *jlekil altik* en las comunidades tojolabales se ejerce otra democracia muy diferente a la occidental así encontraremos que la autoridad máxima del Ejido es el comisariado realmente *“no se encarga de dar órdenes, sino que prevalece la tendencia mandar obedeciendo, sosteniendo que las decisiones no dependen de los dirigentes sino de la comunidad, las autoridades solo las verbalizan”* (Lenkersdorf, 2005), este actor representa a todo el colectivo, que es la comunidad, al ubicarse en este puesto deja atrás sus preferencias políticas, con el objetivo de demostrar imparcialidad a la hora de atender las necesidades de la gente.

Entre los Tojol-ab'ales, la “asamblea comunal” es la figura central de autoridad para la resolución de conflictos, la asignación de atribuciones, la distribución de recursos y la sanción social. Donde el *sjek'jel sok sk'ujel* (mandar obedeciendo) es un modo de vida del pueblo Tojol-ab'al, que radica en que para resolver un problema de carácter comunitario se convoca a los habitantes a una asamblea, un representante o representantes (generalmente el comisariado o agente municipal), expone ante la multitud el problema o asunto en cuestión, una vez realizado esto se abre paso al diálogo, si no hubiese estado antes en una asamblea tojolabal, aquella reunión le parecería más bien un auténtico barullo, pero es todo lo contrario, es la puerta a la discusión, al debate de ideas y opiniones donde si todos hablan a la vez, al igual todos se escuchan e intercambian pareceres, algunos preguntan, otros tantos aclaran, opinan, repelen... Una vez que los ahí reunidos han debatido lo suficiente un representante culminará con un *“Nosotros pensamos y decidimos...”*

De suma importancia es que el representante de la asamblea tenga la capacidad de englobar en su anuncio final el pensar de la comunidad, donde todos se vean representados, y ese “nosotros” representa la esencia de la asamblea, la panacea de los problemas comunitarios, la verdadera identidad *Tojol-ab’al*, en la que prevalece la idea de que “*Todos son iguales, todos somos sujetos, se necesita la voz de cada uno para que se logre el consenso cálido, no se excluye nadie*” (Carlos Lenkersdorf, 1994). De ahí surge lo que se denomina la cultura del “*Tik*” (el nosotros), como una corriente de pensamiento que engloba los intereses comunitarios, dejando aparte los individuales.

Esto sigue observándose en muchas comunidades pese a las crecientes divisiones políticas, religiosas y de organizaciones sociales, en ellas se mantiene a la Asamblea como máximo órgano de decisión aceptado por todos y todas.

Riqueza del patrimonio: ¿ pobreza patrimonial juvenil tojol-ab’al?

La educación intercultural es una demanda legítima de los pueblos indios de México por dotarse de instrumentos educativos que permitan hacer frente a la discriminación y a los procesos de asimilación que se ejercieron como parte de la política pública en el siglo XX. Con dicha perspectiva y como parte del cumplimiento de los Acuerdos San Andrés firmados entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno federal en 1996, se impulso en nuestro país la creación de Universidades Interculturales que dieran paso a la creación de relaciones interculturales en el seno de los campus universitarios al tiempo de que se impulsaban seriamente procesos de reivindicación cultural que hicieran posible el relanzamiento de los derechos y la cultura indígena. Desafortunadamente a diez años de la creación de estas universidades somos testigos de cómo las mismas se han ido subsumiendo en modelos universitarios tradicionales dentro de la episteme hegemónica y se han ido convirtiendo en focos de control de grupos de poder estatales pese a contar con recursos del gobierno federal a través de la

Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) de la Secretaría de Educación Pública.

Mediante las entrevistas que realizamos a diferentes jóvenes estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas encontramos procesos de cambio sociocultural y de transnacionalización donde muchos valores y prácticas sociales provenientes de otras culturas se incorporan en la vida cotidiana de los jóvenes.

La dinámica actual de las Universidades Interculturales, no nos habla de que realmente se estén creando espacios desde los cuales los jóvenes-estudiantes contribuyan a un efectivo diálogo de saberes y de propuestas de des-colonización que permitan reafirmar sus identidades étnicas y sus procesos de pertenencia socio-territoriales con la cual afirman sus miradas alternativas del mundo y la proyección de relaciones sociales plurales y no discriminatorias. (Ávila, 2014)

Y lo cierto es que muchos jóvenes que provienen de comunidades tojol-ab´ales están abandonando sus costumbres relacionadas con su vestimenta, su gastronomía y el uso de la lengua originaria. Por ejemplo, prácticamente todos y todas los jóvenes que asisten regularmente al campus universitario de Las Margaritas ya no usan su vestimenta tradicional –más que cuando hay algún evento oficial lo cual fortalece el *folklorismo* que se ha construido alrededor de estas culturas-. Es más en ellos se nota la introducción de una forma de vestir que muchas veces tiene que ver más con otras realidades del país y de Estados Unidos de América.

El uso de la lengua tojol-ab´al está en proceso de cambio también, somos testigos de un cambio generacional mediante el cual en muchos espacios privados la lengua primigenia ya no es el tojol-ab´al sino el castellano y desafortunadamente en muchos espacios públicos se mantienen firmemente procesos de discriminación étnica muy fuertes.

Lo curioso es que durante nuestra investigación muchos de los jóvenes que hablan la lengua tojol-ab´al con quienes se tuvo la oportunidad de platicar no sienten ninguna carga discriminativa hacia su cultura ni mucho menos su lengua. Pero son

tajantes al plantearles si realmente vivieron una educación intercultural a su paso por las aulas universitarias, Madaí nos dice:

...para mí no existe la interculturalidad porque es utópico, porque creo que la interculturalidad por lo que me han enseñado es llevarse bien con los compañeros, tener mas comunicación, respetar la religión y todos los aspectos que incluyen a un ser humano y a veces eso no se da y pues creo que no existe y aquí solo el nombre lo lleva la escuela, intercultural no es.

En la medida que uno va platicando con ellos y como se ha mencionado anteriormente, prácticamente en su lengua hablada existe muchos prestamos lingüísticos hacia al español, lo que pone en peligro a que muchas palabras aun teniendo sentido en tojol-ab'al puede ser reemplazadas con el español.

Lo cierto es que cada vez es menos el número de personas que usan esta lengua originaria en el contexto comunitario y dentro de la Universidad Intercultural de Chiapas. Ya que en este espacio ningún letrado se encuentra en lengua originaria – a excepción del nombre de los edificios- y pese a que se enseña el uso de la lengua muchos de ellos sean estudiantes de las carreras de Turismo o de Lengua y Cultura platican cotidianamente en español. Cada vez más las generaciones jóvenes recurren a abandonar la lengua de sus padres, la lengua de sus abuelos, desafortunadamente.

Por tanto la memoria biocultural que son todos aquellos saberes que se tienen referentes a su entorno natural, y que por tanto se transmite en colectivo, en sociedad están siendo desplazados en las generaciones jóvenes. Muchos jóvenes no sólo están perdiendo el conjunto de conocimientos relacionados con la naturaleza sino que están abandonando la producción agrícola con sus padres, lo que impacta indudablemente en la tercerización de la actividad del campo donde algunos de ellos prefieren trabajar en el sector servicios o de construcción que seguir la producción campesina y de productos básicos. Lo cual crea subjetividades

ligadas al trabajo mercantil y asalariado y se pierden los valores que guían la producción campesina basada en la generación de valores de uso fundamentalmente.

Junto con ello los cambios religiosos son de los puntos que esta creando una subjetividad colonial dentro de la Universidad Intercultural de Chiapas. De la misma manera muchos de las pérdidas de esos conocimientos culturales en la comunidad se debe a que algunas personas que se cambian de adscripción religiosa (no católica) ven a estas creencias como un no culto pues la consideran como “mundano”, por ejemplo Oliber Rodriguez nos platica que en una ocasión estando con los señores encargados de los comités de educación de la comunidad de Madero uno de ellos dijo: “jel yaj ja tatadyosi” haciendo referencia a que el sol estaba demasiado fuerte, luego uno de ellos evangélico desde hace cuatro años dijo: “mi tatadyosuk jawi lus del mundo wa alxi”, en palabras traducidas al español decía que el sol no debe ser considerado como dios sino como “luz del mundo” respuesta que deja mucho que decir e interpretar en la lógica de las religiones del mundo y como afectan las dinámicas culturales y étnicas.

En tiempos anteriores los espacios de convivencia se daban fundamentalmente en los procesos de trabajo con las padres por parte de los hombres y de con las madres en el caso de las mujeres, era común que alrededor del fogón se sentará toda la familia a escuchar las narraciones que recuperaban la memoria colectiva tojol-ab’al y con base en las cuales se construía su cosmovisión y su relación íntima con la naturaleza. Hoy la dictadura del tiempo se impone en muchas comunidades y hay pocos espacios de convivencia familiar, ya que buena parte del uso de su tiempo los jóvenes se lo dedican al internet para estar en las redes sociales y viendo la TV. De tal manera que el poco uso de la lengua, y particularmente la oralidad como medio de transmisión y conservación de la memoria biocultural tojol-ab’al (producto de la convivencia familiar) ha hecho que esa repertorio de conocimientos presentes en la memoria de las personas mayores; b’ankilales y tat-awelales no sea transmitido a las generaciones jóvenes y por lo

tanto al no haber transmisión de esos conocimientos, también en la lengua dejar de usarse dicho termino en el lenguaje o si se hace todo esos vastos conocimientos sufren alteraciones al no saber cómo contarlas.

Nos comenta Sarahí:

¿Cómo han influido los medios de comunicación en los jóvenes? Si me voy a las comunidades ha influido bastante el como se visten, que música escuchan, el respeto a sus papas o a la comunidad ya ha cambiado bastante y no solo en eso sino también en la cabecera municipal también ha influenciado mucho porque a veces como que la música te induce a ciertas cosas dependiendo del mensaje que tu vas a entender entonces así veo que quieren actuar, algunos escuchan esas canciones de narcos y pues así como se visten ellos como que ni te metas conmigo quieren dar aspecto de lo que están escuchando. Los medios de comunicación no han sido positivos ya ni las noticias las veo buenas toda la información se altera.

Nos señala más adelante:

¿Los jóvenes como perciben las creencias de los adultos? Ya vi que no lo respetan tanto, hemos hecho investigaciones de que significa el maíz, cuando se entrevistan a las personas hay quien va con nosotros y le hablan en tojol-ab`al y no le entendemos pero después nos dicen que hay que cuidarlo que si se prefiere un granito maíz levantarlo o una moneda y pues ahora los jóvenes prefieren una moneda, pero los adultos dicen que no es bueno dejar tiradito el maíz porque ya no va haber buena cosecha, me acuerdo que hicimos un trabajo aquí sobre los distintos colores de las mazorcas y cual era un tiradero de maíz en el piso ni quien se apiadara y llevara su propia mazorca estaba todo botado y son tojol-ab`ales y esta la explicación, ya no es como los abuelitos, no lo creen así, se está perdiendo el respeto.

En estos procesos de cambio se encuentran las comunidades, donde existen dos racionalidades y subjetividades en disputa, no todos los jóvenes están cambiando también hay que apuntarlo. En muchas comunidades mayoritariamente católicas y de fuerte presencia zapatista se mantiene un estrecho vínculo con la tierra, con la producción campesina, la defensa de la vida y la ecología y sobre todo de defensa del territorio y de toda la diversidad biocultural que implica el modo de vida tojol-ab´al.

A manera de conclusión

Las regiones indígenas de México se encuentran en un proceso de cambio sociocultural creciente producto de las nuevas experiencias sociales de muchos jóvenes que al emigrar o acceder a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación trasladan a muchas de sus prácticas culturales elementos que podían considerarse ajenos pero que hoy forman parte de su cotidianidad.

Los jóvenes tojol-ab´ales como resultado de ello han ido abandonando el uso de su vestimenta, de la lengua originaria, entre otros cambios visibles. Pero pese a ello en muchas comunidades se mantiene una memoria biocultural que provee el sistema de conocimientos de los tojol-ab´ales que nos habla de una forma única de relacionarse con la naturaleza y el establecimiento de otras relaciones sociales mucho más solidarias y democráticas.

En este último punto destaca fundamentalmente el ejercicio de la democracia y el mandar obedeciendo del colectivo que impone normas de respeto y de colaboración en los marcos comunitarios y que de alguna forma educa en otra ciudadanía a los jóvenes tojol-ab´ales y permite con ello procesos de reterritorialización de la vida frente a las dinámicas de la transnacionalización.

BIBLIOGRAFIA

- Ávila, Agustín. Et. Al. (2014) El asalto a la interculturalidad: las universidades interculturales de México. Revista Argumentos. UAM-Xochimilco. Año 27. Número 76. Septiembre-Diciembre 2014.
- (2011) “ *Universidades interculturales y colonialidad del saber*” en *Revista de Educación y Desarrollo*. Centro Universitario de Ciencias de la Salud Universidad de Guadalajara Número 16 / Enero-marzo de 2011 b).
- Ávila, León. (2011) “*Territorio, sistemas de conocimiento y buen vivir*” en Chiapas: Territorio, fronteras, migraciones, desarrollo. Coord. Andrés Fábregas. Ed. UNICH. Chiapas, México. 2011
- Bartra, Armando. (2011) *Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado*. Ediciones La Tierra. Bolivia. 2011
- Castro-Gómez, S. (2005) *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán. Universidad el Cauca 2005.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (Eds.). (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Siglo del Hombre Editores. 2007
- Ceceña, Ana Esther. (2008) *De los saberes de la emancipación y de la dominación*. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2008
- Escalona, José Luis. (2010) “*En los márgenes del zapatismo: Veracruz y Saltillo, dos poblados tojolabales*” en *Los Indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*. Coord. Pedro Viqueira y Marco Estrada. Ed. Colegio de México. México. 2010
- Escobar, Arturo. (2005) El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. En Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*; Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- Fábregas, Andrés. (1994) “*Los pueblos de Chiapas*” en *Chiapas: una radiografía* coord., María Luisa Armendáriz. Ed. FCE. México. 1994
- Farah, Ivonne. (2011) *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* Ed. OXFAM- Sapienza Universita di Roma. 1ª edición. La Paz, Bolivia. 2011
- González, Julio y Cruz, Verónica. (2015) *Transformaciones Del Patrimonio Biocultural Tojol-Ab'al: Impactos En Los Saberes Ambientales En El Ejido Chiapas, Las Margaritas, Chiapas*. Tesis licenciatura UNICH. 2015
- Hernández, A. y Ruz H. (1992). Memoria Baldía. Los tojolabales y las fincas testimonios. (1ºed.). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- INALI. Catálogo de lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus auto denominaciones y referencias geo estadísticas. México. 2008
- INEGI. Censo de Población y vivienda. 2005
- Lenkersdorf, Carlos. (2004) *Los hombres verdaderos*. Siglo XXI. México. 2004
- (2005) *Filosofar en clave tojol-ab'al*. 1ª. reimpresión. Ed. Porrúa. México. 2005

- (1986) “*Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales*” en Mario Humberto Ruz, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Volumen IV, UNAM. 1986
- (1979). B'onak'umal tojol-ab'al – kastiya. Vol. 1. México. Editorial Nuestros tiempos.
- -- (1994) Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión maya en Chiapas. México, centro de reflexión teológica (CRT).
- (1996) *Los Hombres Verdaderos*, voces y testimonios tojolabales. (1ª ED). Siglo XXI. México DF. UNAM.
- Mignolo, W. D. (2000) *Local Histories/Global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton, Princeton University Press. 2000.
- Núñez, Violeta Remedios. (2010) “Los procesos de despojo en territorios indígenas durante el patrón de acumulación neoliberal: su confrontación con la lógica indígena de los maya.tojolabales”. Tesis de Doctorado en Desarrollo Rural. UAM-Xochimilco. 2010
- Paoli, Antonio. (2003) *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. Ed. UAM-Xochimilco. México. 2003
- Polanyi, Karl. (2003) *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. FCE, México. 2003
- Porto-Goncalvez, Carlos Walter. (2006) “A reinvencao dos territorios: a experiencia latino- americana e caribenha” en A. Ceceña (Coord.), *Los desafíos de Las emancipaciones en un contexto militarizado*. CLACSO; Buenos Aires; 2006.
- PDR. (2010) *El Posgrado en Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma Metropolitana. Propuestas y Debates. Documento Colectivo elaborado por* Olivia Acuña, Armando Bartra, Rafael Calderón, Carlos Cortez, Roberto Diego, Enrique Guerra, Gisela Landazuri, Yolanda Massieu, Miguel Meza, Antonio Paoli, Carlos Rodríguez. 2010
- Ribeiro, G. L. (2007) *Poder, redes e ideología en el campo del desarrollo*. Tabula Rasa.2007
- Rodríguez, Carlos et.al. (2010) *Disputas territoriales. Actores sociales, instituciones y apropiación del mundo rural*. Ed. UAM- Xochimilco. 2010
- Sachs W. (Ed.) (1996) *The development dictionary: A guide to knowledge as power*. London: Zed Books. En español: *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*. Lima, PRATEC, 1996.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2003) *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer.Bilbao. .2003.
- (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. (Encuentros en Buenos Aires)*. CLACSO/UBA; Buenos Aires, 2006.
- (2008) *Una epistemología del sur*. Ed. Siglo XXI. México. 2008.

Toledo, Víctor Manuel. (2013) Ecología y política como salir de la crisis. La Jornada. 28 de Mayo de 2013.

XIII. Algunas consideraciones sobre la representación de la llamada “diosa Ixtab, patrona del suicidio” en la página 32 del código Dresde

Isabelle Sophia Pincemin Deliberos⁸²
Mauricio Eduardo Rosas y Kifuri⁸³

Introducción

Los datos sobre la muerte en las culturas prehispánicas provienen de una amplia gama de fuentes pero están muy desigualmente repartidos. Para la época preclásica contamos fundamentalmente con materiales arqueológicos provenientes de entierros y tumbas de sitios como Izapa y Chiapa de Corzo en Chiapas, Cuicuilco y Tlatilco en el valle de México y otros desde Honduras hasta el Norte de México. Más tarde se amplía la información con otros entierros de gobernante, pinturas murales, estelas, vasijas, etc. una gran mayoría de los cuales presentan inscripciones. En el Postclásico y el inicio del periodo colonial, se añaden textos antiguos recopilados en el momento del contacto como el Popol Vuh, el Rabinal Achi así como vocabularios y crónicas. Sin embargo, para los últimos casos, hay que recordar que la manera de pensar de los conquistadores era muy diferente de la de los pueblos amerindios y que su ideología religiosa no permitía ver o entender otros tipos de procesos, en particular en relación con el tema de la muerte. En efecto, si para los españoles y los europeos en general, que tienen un pensamiento temporal lineal, la muerte era el fin de algo para esperar a la resurrección para los que eran dignos de ella, para los pueblos de Mesoamérica, la muerte es más un complemento indispensable de la vida: no puede haber la una sin la otra. Las dos percepciones son, por lo tanto antagónicas, y dado que prevaleció la visión occidental, vinieron con ella una serie de conceptos alrededor de las maneras de morir, buenas o malas (otra dicotomía europea). Una de las muertes más comunes era el ahorcamiento, sea como acto punitivo, sea como autoinfligido. Si bien, el

⁸² Docente e Investigadora PTC del programa de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Chiapas. Líder del Cuerpo Académico Estudios Mesoamericanos. sophiamayas@gmail.com

⁸³ Docente e Investigador MT del programa de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Chiapas. Colaborador del Cuerpo Académico Estudios Mesoamericanos. mrosaskifuri@gmail.com

primero se consideraba “normal” como castigo y hasta era un espectáculo público, el segundo era un acto abominable para los católicos porque no existe posibilidad de contrición o de arrepentimiento antes de morir (a diferencia del homicidio o la brujería), a tal grado, que los suicidas no podían estar enterados en camposanto y era considerado una vergüenza para la familia. Para Johansson los frailes buscaron erradicar el suicidio por ahorcamiento prohibiendo que se hiciera mención de ello en los rezos para los muertos, ya que: “Este acto lo consideran como indigno y por esta razón, durante los días dedicados a los muertos, tienen cuidado de no mencionarlos en sus numerosos rezos, pues piensan que por haber tenido mala muerte, el alma pertenece al demonio” (Johansson, 2014, 58)

Sin embargo, no siempre se podía determinar si era una muerte punitiva o autoinfligida. En el caso de la cultura maya prehispánica, existen algunos fragmentos de texto sobre este tipo de muerte y una sola representación, en la página 32 el códice Dresde de una mujer colgando de una banda celeste, identificada como Ixtab “la diosa de los suicidas” a partir de las interpretaciones que se han hechas de las fuentes coloniales.

Esta figura es el objeto principal de este estudio, aunque no estamos apoyando también con entradas de diccionarios mayas coloniales y textos tanto del área maya como del centro de México.

La muerte y los inframundos mesoamericanos en las fuentes

La visión prehispánica mesoamericana no es dicotómica sino complementaria. Por lo tanto tampoco existía la dicotomía bien/mal y por supuesto la distribución de los muertos entre el paraíso o el infierno según su comportamiento en vida y sus pecados. Más bien las culturas mesoamericanas en general consideraban que las formas de morir determinaban el lugar del inframundo a dónde iba el difunto. Para Fray Bernardino de Sahagún hay tres lugares adonde van “las ánimas”: el primero “es el infierno, donde estaba y vivía un diablo que se decía Mictlantecutli... y la ánimas de los difuntos que iban al infierno son los que morían de enfermedad,

ahora fuesen señores o principales, o gente baja...” (1969, I:293); el segundo es “el paraíso terrenal, que se nombra Tlalocan... Y los que van allá son los que matan los rayos o se ahogan en el agua, y los leprosos, bubosos y sarnosos, gotosos e hidrópicos.” (*id.* I:297); y el tercero es “el cielo, donde vive el sol. Los que se van al cielo son los que mataban en las guerras y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos.” (*ibid.*, I:297). En el capítulo XXIX del libro sexto añade que “las mujeres que morían en la guerra, y las mujeres que del primer parto morían, que se llaman *mocihuaquetzque*,...Todas ellas van a la casa del sol.” (Sahagún, 1969, II:180-181). Varios investigadores contemporáneos han seguido estos textos de Sahagún para ofrecer una “clasificación” de los recintos postmortem aztecas; Johansson (2014, 74), por ejemplo, explica que existían el “Mictlan tectónico”, al cual llegaban todos los muertos por causas naturales, el “Tlalocan acuático” a donde iban los que fallecían por muerte relacionada con el agua, el rayo y los padecimientos como la hidropesía, la lepra o la gota, el celeste “*Tonatiuh ichan*, la casa del sol” que acuerpaba los guerreros muertos en la guerra y las mujeres fallecidas en las labores de parto. Mención aparte para nuestro estudio era el “Cincalco, la casa del maíz” donde iban los niños pequeños al morir y aquellos difuntos que voluntariamente entregaban su vida para dar nueva fuerza al maíz.

Schele y Freidel (2001) escriben que, para los Mayas la Tierra estaba dividida en tres esferas, el cielo o mundo celeste, el mundo terrenal y el inframundo. La tierra estaba representada por el lomo de un gran reptil (algunas veces como una tortuga o un caimán). En el centro del mundo o axis mundi se encontraba un gigantesco árbol sagrado o árbol del cosmos, una ceiba que comunicaba con los tres niveles del universo. Dichas esferas estaban, a su vez, divididas en trece capas para el cielo y nueve para el inframundo.

En lo que toca al tema de la horca, en el Diccionario de Autoridades encontramos las entradas siguientes:

AHORCAR. Executar en alguno la muerte de horca, colgándole en elle, ú en otra cosa por el pescuezo.

AHORCARSE. Echarse un lazo al cuello, quedar suspenso en el aire, perder la vida en esta forma; lo que solo executa el falto de juicio, ó el desesperado, engañado del Demonio. (138)

Desde la época prehispánica se reporta algunos casos de ahorcamiento, que podemos considerar como suicidio ya que la muerte es auto infligida. Diego de Landa, da varias razones: una es una cuestión de honor y cita el caso de un guerrero maya que se ahorcó para no morir de un tiro de ballesta español.

Soltó el español la ballesta y dio al indio por el pecho y sintiéndose herido de muerte, porque no dijese que un español le había muerto, cortó un bejuco, que es como mimbre aunque mucho más largo y se ahorcó con él a la vista de todos. (Landa, 1973, 28).

En este tenor, el mismo obispo cuenta también que muchos indígenas quienes fueron condenados por relapsos por la Inquisición, se ahorcaron “de tristeza, engañados por el demonio”. (*id.*: 32). Otros aparentemente recurrían a ello por malos tratos ya que en su capítulo sobre justicia escribe que los jueces pedían “satisfacciones” por agravios como homicidio involuntario “si mataban a alguno casualmente”, incendios “cuando eran causa de algún incendio de casas o heredades, de colmenas o trojes de maíz” o suicidio por ahorcamiento “cuando se ahorcaba la mujer o el marido con alguna culpa o haberle dado ocasión para ello” (*id.* 41).

En los diccionarios coloniales se encuentran pocas palabras en relación a este tema. Para el maya yucateco, existe el vocablo *cim çahba* “Matarse assi mesmo” (Motul, 73) que utiliza la raíz *cimi*, muerte. En la entrada “MATAR quitando la vida: *Tin camiçah*” (336) del Vocabulario cakchiquel de Coto encontramos “Matarse a sí mismo: *tin camiçah vij*, o *xa un yon tin camiçah vij*, o *chi un yonil*, variando conforme la persona.” (337).

Existen también términos más específicos relacionados con la horca: en el *Thesaurus Verborum* de Thomas de Coto, leemos “AHORCAR: *tin hiq,ah.*” (20) y en el Vocabulario de tzotzil de Manuel Hidalgo están las voces “aorcar: *gmil.* Aorcado, *milbil*” (1989, 184). En el maya yucateco son generalmente derivados de *tab*, “cordel o cuerda con que los indios atan y llevan las cargas a cuestas” (Motul, 395v) o “Atadura, cuerda, ramal con que se ata algo y de que cuelga alguna cosa. UNDE *Utab chulul*: cuerda del arco; *utab kin*: los rayos del sol” (Motul, 395v). Si rastreamos esta voz, resulta que se trata más bien de cordeles relativamente finos, hechos de cáñamo de maguey como se encuentra en Coto: “CABUYA: un género de hilo o cáñamo que sacan de unas pencas: *Mau, çak quij*” (80). En Mayathan se hace la diferencia entre “soga gruesa y hacerla: *çum*” (188) y el hilo más delgado “cáñamo desta tierra, las matas o las pencas de adonde se saca el hilo, *ci yax*” (35) que proviene del maguey ya que en el Motul encontramos la entrada “*ci*, el maguey: cáñamo desta tierra en pencas o toda la morta [*sic*] por arrancar” (70v). Para *çum*, en el Motul está “cosa gruesa, cabre [*sic*] o maroma y hacerlo” (111v); para entender los términos de esta definición, recurrimos al Diccionario de Autoridades en dónde encontramos “MAROMA. La cuerda gruessa de esparto u cáñamo que sirve para levantar grandes pesos” (503) y “CABLE. Term. Naut. Maróma mui gruessa, que sirve para mantener y asegurar la nave contra el ímpetu del Mar, y de los vientos. LLámanse también Gúmenas y Camellos.” (28)

“CUERDA de *cabuya, pita, etc.*: Qam, colo, *çak quij*” (120) *çak quij* es hebra, hilo o Están también las entradas para el instrumento del castigo: en el Motul, “*tab*: horca donde ahorcan los malhechores” (395v) y en el Arte del idioma maya de Beltrán de Santa Rosa María (183) “Horca para ahorcar. *Cuy che, zak che*”. En el Vocabulario de lengua tzeldal de Ara encontramos la entrada “*milob, zmiloghbil uinic, miloghibal*: horca” (69) y en el diccionario cakchiquel de Coto, está “HORCA para ahorcar: *Hiq,abal chee*; de *tin hiq*, que es ahorcar” (277).

El oficio de verdugo está presente en la entrada “*ah tab*: verdugo o ministro de sacrificio” (Motul, 28) y en el Vocabulario de Mayathan, se lee “Ahorcar a otro como

hace el verdugo: *hicch cal*” (8). Según Ara, verdugo en tzeltal se dice “*miloghel*” (69) que, en este caso proviene del campo semántico de “*mil*: ahogar a otro apretándole la garganta” (69).

Francisco Nuñez de la Vega en sus Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas, en lo relativo al quinto mandamiento, escribe lo siguiente:

Por este precepto se prohíbe matar injustamente a cualquier persona racional... También se prohíbe el que alguno se mate a sí mismo, porque nadie es dueño de su propia vida, porque no fue criado para sí, sino para Dios, y si algún santo por no pecar, ni perder la fe o la caridad se ha muerto a sí mismo, ha de pensarse y entenderse que para hacerlo tuvo claramente particular inspiración de Dios, y si de otra suerte lo hiciera sin ella, no podía excusarse del pecado de homicidio. (Nuñez, 1988, 349).

En los Confesionarios en lenguas indígenas publicados por M. Ruz en *Las lenguas del Chiapas Colonial* (1989), podemos leer preguntas sobre infligirse la muerte entre las preguntas sobre este mismo mandamiento “No matarás”; por ejemplo, en el Confesionario en lengua chanabal de Fray Domingo Paz vemos: “¿Te has deseado la muerte? *Ayama xaghiqnian achamelil?*” (1989,36). En el mismo tenor, en el confesionario de Marcial Fonseca para la misma lengua se encuentra “¿Haveis deceado morir de balde o con todo tu coraçon? *Aculan ama sxagienam a chamuc? Ma lom soc spetzanil a güa cujol?*” (1989, 80). Para la lengua tsotsil tenemos la pregunta “*Me acupin zchamel yun anapal anocho?* ¿Haveis deceado tu muerte o enfermedad por verte en algún travajo?” (Manuel Hidalgo, 1989, 241). En ninguna parte, hasta ahora, se precisa la manera en que se puede llevar a cabo esta muerte.

Para lo que atañe a la muerte autoinfligida por ahorcamiento tenemos en maya yucateco “*tab cal*, ahorcarse assi mesmo (Motul 396) y “*tabcal*. Ahorcarse. *Utab ah ucal thunal*, ahorcarse” (Motul, 397) y, en el Mayathan “Ahorcarse: *tab cal*” (8). En

Coto leemos “Ahorcarse: *tin hiq,ah viij*, variado con el acusativo recíproco; *vg., x-u hiq,ah rij Judas*, ahorcóse Judas.” (20)

Textos y diccionarios muestran así la existencia de la muerte por ahorcamiento, sea como castigo o sea como suicidio, pero que hay de las creencias sobre lo que sucede después de morir? Landa, en su capítulo XXXIII, describe algunas disposiciones que se hacían a los cuerpos, como entierros, cremación o desollamiento así como el destino que les deparaba (1973, 58-60). Aunque esta visión está muy empapada de cristianismo se pueden entresacar algunos datos provenientes de la época prehispánica. En primer lugar, la división de la vida futura entre buena y mal, aunque atribuida a los indígenas “esta vida futura, decían que se dividía en buena y mala vida, en penosa y llena de descanso” (1973, 60), es una percepción totalmente católica. Sin embargo, más adelante, escribe que

los descansos que decían habrían de alcanzar si eran buenos, eran ir a un lugar muy deleitable donde ninguna cosa les diese pena y donde hubiese abundancia de comidas y bebidas de mucha dulzura, y un árbol que allá llaman yaxché muy fresco y de gran sombra, que es (una) ceiba, debajo de cuyas ramas descansarían y holgarían todos siempre. (Landa, 1973:60)

Se puede notar aquí la influencia maya a través de la presencia de la ceiba y de la abundancia de bebidas y comidas, conceptos no católicos. Al final del capítulo encontramos algo todavía más fuerte para un fraile ya que, según el texto:

decían también, y lo tenían por muy cierto, (que) iban a esta gloria los que se ahorcaban; y así había muchos que con pequeñas ocasiones de tristeza, trabajos o enfermedades se ahorcaban para salir de ellas e ir a descansar a su gloria donde, decían, los venía a llevar la diosa de la horca que llamaban Ixtab. (Landa, 1973:60)

Tenemos entonces que, en las propias palabras del obispo, muchos indígenas se ahorcaban para que una deidad femenina llamada Ix Tab los lleve a un lugar donde había una gran ceiba (el *axis mundi* de los mayas), que tenía siempre

sombra fresca (punto importante para personas que viven en un lugar caluroso) con abundancia de alimentos. Knorosov (1999, III: 30) insiste sobre este punto :

Según los conceptos de los mayas del siglo XVI, en el centro del mundo crecía una ceiba (*yaxche*, “árbol verde”) con unas ramas horizontales que daban mucha sombra. Allí se encontraba el paraíso del dios de la lluvia, que dirigía la diosa llamada Ix Tab “señora de la cuerda” o *ti-bal-yax* (col. *che balyax*). A ella se le representaba ahorcada con una soga (D32b). La soga también se identificaba con chorros de aguacero, por eso el ahorcado iba al paraíso del dios de la lluvia.

Por otra parte, haciendo comparaciones con otras culturas mesoamericanas, podemos ver que en todas existía un lugar fértil en dónde el agua corría por todos lados, lugar conocido como el Tlalocan entre los mexicas y, por extrapolación, entre los teotihuacanos.

Iconografía: la página 32 del códice Dresde

El códice de Dresde es uno de los cuatro códices mayas sobrevivientes actualmente.

Dado que el códice fue separado en partes que fueron unidas posteriormente existen dos tipos de numeraciones. Si bien están casi todos de acuerdo para las 24 primeras páginas (salvo Kingsborough (1831) y Förstemann (1892), esto cambia a partir de la siguiente que es 25 para Lips y Deckert (1962), Knorosov (1963) y Thompson (1972); cabe recalcar que, para este último, es la “foliación verdadera” aunque utiliza otra que siguen Deckert y Anders (1975) y la versión de la UNACH publicada por T. Lee (1985) en dónde la 25 se numera como 46 y siguientes, por lo que la página en dónde encontramos a la representación bajo estudio se encuentra en la página 32 según la “foliación verdadera” (que es la que seguimos) y en la página 53 según la otra, encontrándose dentro de las llamadas páginas de eclipses (pp. 30 a 38 en el primer caso y 50 a 58 en el segundo). Se trata de cálculos para

“prever” eclipses de sol y de luna acompañados de 10 imágenes, la mayoría (8) relacionadas directamente con estos fenómenos ya que muestran los glifos atribuidos a ellos; sin embargo, un par de representaciones en la página 32 difiere generalmente del esquema general.

La página en sí (fig. 1), está dividida horizontalmente en dos partes por una gruesa línea roja, al igual que todas las otras de esta sección. Esta línea forma un marco continuo salvo en el caso de la página 31 en el cual está cortado por una columna de números rojos. Ambas secciones comparten rasgos similares: glifos y números en rojo y negro y una figura centrada en la parte inferior.

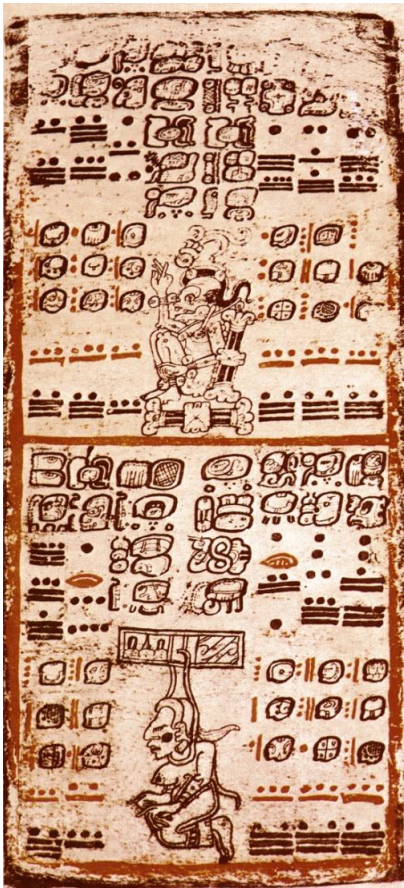


Figura 1. Códice Dresde, p. 32
Fondo de Cultura Económica

En la parte superior (32 a), se ve un dios de la muerte esquelético sentado sobre un trono de huesos y, en la inferior la figura (32b) que nos ocupa ahora, una mujer joven con los ojos cerrados (que marca que está muerta) que cuelga de una cuerda

“amarrada” a una banda celeste. Existen numerosas versiones de este dibujo hechas principalmente a partir de la versión del códice publicada por Förstemann en 1880 (fig. 2 a), a tal grado que muchos se olvidan que existió una versión anterior encargada por Kingsborough (1831- 1848) que es la primera edición completa a color (fig. 2 b). Las versiones posteriores que se utilizan en la actualidad, siguen la versión fotográfica de Graz, tomada después de los daños que sufrió el códice durante la Segunda Guerra Mundial. En este trabajo quisimos mostrar los antiguos dibujos, ya que, a raíz de este estudio encontramos variaciones interesantes.

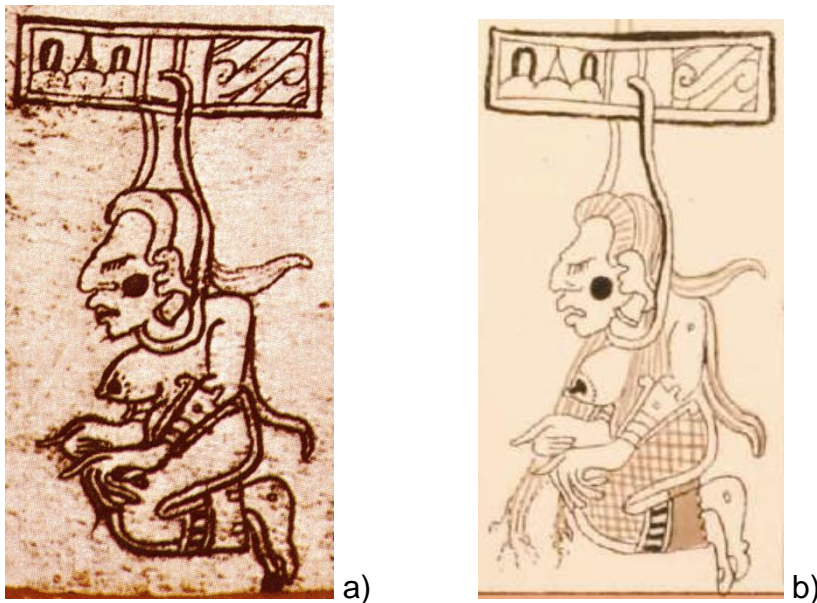


Figura 2. Detalle D32b. a) Förstemann b) Kingsborough (en FAMSI)

Tanto Knorosov como Thompson describen esta figura. El segundo escribe que:

El Dibujo 6 representa a una mujer muerta. Alrededor de su cuello pasa holgadamente una cuerda que cuelga de la banda celeste. Se le ha identificado como *Ix Tab*, La de la Cuerda, una diosa que supuestamente busca suicidas para el cielo, aunque yo sospecho que es una manifestación de la diosa de la luna (Thompson, 1970 a). (Thompson, 1988:176)

Mientras que, para el primero,

La diosa *Ch'el Baal Yax* “protectora de las plantas verdes”, que es la misma que la diosa *Ix Tab*, “Diosa de la Cuerda”, dueña del aguacero y protectora de los ahorcados, aparece ahorcada en un lazo, indicando hacia abajo y adelante. Tiene los ojos cerrados y manchas de muerte. El lazo está amarrado a los símbolos celestes. (1999:78)

Ambos están de acuerdo para reconocer a dicha figura como *Ix Tab*.

Descripción

El pelo está dividido lateralmente en dos partes formando como coronas con dos mechones largos sueltos en la espalda, lo que coincide con una observación de Landa quien escribe que las mujeres “traían cabellos muy largos y hacían y hacen de ellos muy galán tocado partido en dos partes” (1973, 55). Aparentemente el cabello no tiene color, a diferencia de las otras representaciones femeninas del códice que lo tienen negro. Sin embargo en la versión de Kingsborough que se dibujó en el siglo XIX y, por lo tanto, antes de que el códice fuera dañado, se ven claramente rayas de color café claro, así que decidimos aumentar al máximo la imagen de Förstemann que se encuentra en la página de FAMSI. Con un aumento de 400% pudimos encontrar dichas rayas, así como otros detalles.

Muestra una ligera deformación craneal con la frente y el tabique de la nariz siguiendo el mismo ángulo, la boca está semi abierta pero no se puede distinguir dientes. El ojo está cerrado y muestra pestañas y, en la mejilla se nota una mancha negra, signo de putrefacción. Tiene una nariguera tubular y una orejera del mismo tipo (fig. 3). Cabe notar que la mayoría de las representaciones de mujeres en este códice portan una orejera redonda de la cual cuelga un elemento tubular. Los casos que tienen el mismo tipo de orejera son D18c3; D19b1; D21b; D21c1,2 y 3.



a)



b)

Figura 3:

Detalle orejera y nariguera a) D32b; b) D21c2

No tiene collar de cuentas, pero la curvatura de la cuerda se puede asimilar a un adorno de este tipo.

Se representa un solo seno, el izquierdo, con su pezón y las areolas. Tiene una muñequera larga en cada antebrazo, del mismo tipo que portan la mayoría de las representaciones en los tres códices (fig.4).



Figura 4: Detalle muñequera, D32b

Porta una falda larga que cubre hasta los tobillos con un ribete decorado con rayas negras negro a media pierna y con recortes cuadrados en el ruedo, semejante a la mayoría de las faldas de personajes femeninas en el códice (fig. 5 a y b), aunque en el dibujo de Kingsborough aparece como holán continuo. Por otra parte se logra apreciar todavía, en la parte posterior, un diseño reticular de finas rayas café que aparecen muy claramente en el dibujo de Kingsborough (fig. 5 c).

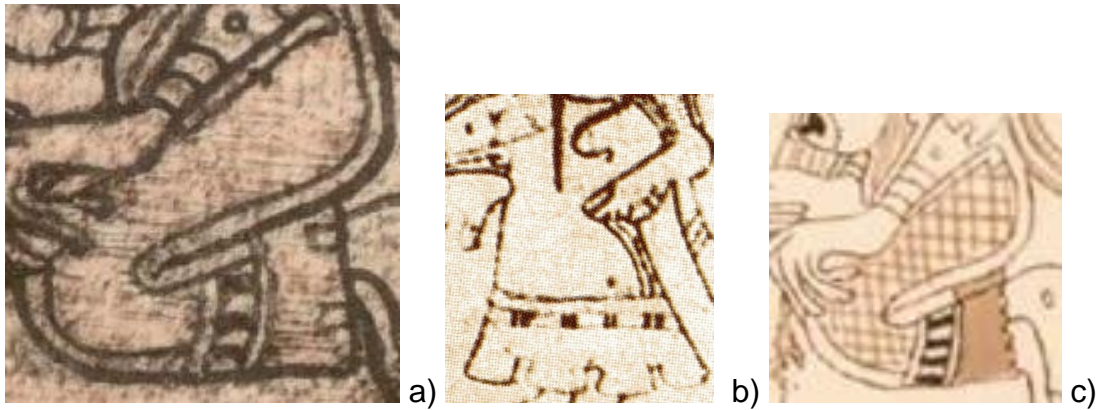


Figura 5: Falda a) D32b; b) D16b2; c) D32b Kingsborough

La figura tiene las piernas dobladas, como si estuviera arrodillada, pero no toca la línea de tierra, lo que da como resultado una posición extraña. Examinamos con aumento de 500% el espacio entre las piernas y la línea roja y encontramos rastros de una línea recta que sale debajo de la línea de falda hacia adelante así como volutas muy perdidas y una especie de V que traspasa la línea roja. Al parecer el personaje está arrodillado sobre algo que notamos rectangular con probables decoraciones que podría ser un asiento decorado parecido a algunos representados en los códices y vasijas. Esto explicaría tanto la posición extraña como el hecho de que la cuerda no sea tensa.

Va descalza y se nota el círculo del maléolo así como una uña.

Con los cambios notados proponemos un nuevo dibujo (fig. 6).



Figura 6: Figura 32b.
S. Pincemin

Por sus características formales podemos decir que se trata de una representación femenina joven y muerta.

Discusión

Schellhas asocia esta figura con el dios de la muerte y sugiere que es la “diosa de los colgados” o una de sus víctimas, pero no le pone una letra, lo que significa que no es una de las deidades principales (1904, 15).

Por otro lado, la figura se encuentra en la llamada “tabla de los eclipses” del código de Dresde que van de la página 30 a la mitad de la 37. Cabe recordar que un eclipse se produce cuando la luz proveniente de un cuerpo celeste está bloqueada por otro; para nosotros en la Tierra esto ocurre cuando el Sol, la Luna y la Tierra están alineados.; “Solar eclipses occur at new moon, when the moon is between the earth and sun. Lunar eclipses occur at full moon, when the earth is between the sun and moon” (Finley, 2012). Por lo general es mucho más fácil ver un eclipse lunar que uno solar, tanto por la luminosidad como por el hecho de que los segundos se pueden ver solamente en regiones muy delimitadas mientras los primeros abarcan casi todo el hemisferio en donde está la Luna sobre el horizonte.

La tabla de eclipses cubre 7 páginas y media, de la 30 a la 37 (fig. 7).



Figura 7: Códice Dresde. La tabla de los eclipses

(<http://www.archaeoastronomie.de/codex/sofitaf1.jpg>)

Bricker y Bricker introducen la tabla como sigue (1983,1):

After some introductory material, including some dates and a so-called tables of múltiples, a serie of 69 columns of bar-and-dot numeráls and calendarical and non calendarical glyphs refers to a span of 11,959 days subdivided into smaller increments of 178, 177 or 148 days each.

A second mechanism used to subdivide the total span of time represented is the insertion of 10 pictures, one following each of the nine columns in which a 148-day interval occurs and one at the table immediately following the last 177-day increment.

Las fechas dadas en el Códice se refieren a la segunda mitad del siglo VIII d. C., y tienen un intervalo aproximado de 33 años entre la primera (10 de noviembre de 755) y la última (6 de septiembre de 788), durante el cual un total de 77 eclipses solares⁸⁴ (parciales o totales) afectaron el planeta (Bricker y Bricker, *id.*, 5). Los autores recalcan que cada uno ocurrió en los tres días alrededor de una fecha dada en las tablas del Códice, y que, por otro lado esto significa que la mayoría de las predicciones se relacionaban con eclipses NO visibles en el área maya — solamente cuatro fueron seguramente visibles en el área y otros cuatro probablemente visibles en el sur de Mesoamérica—. Por lo tanto no se trata de la anotación de eclipses observados, sino de la predicción de ellos. Sin embargo Galindo, encontró que dichas cuentas corresponden a 69 eclipses solares reales, 18 de los cuales se pudieron observar en el área maya. Otros autores mencionan que hay también eclipses lunares pero no se ponen de acuerdo si se tratan de una lunar entre dos solares o una solar entre dos lunares (Beck, 2007: 10).

Dicha tabla está formada por una serie de 11 intervalos de fechas entre 10 imágenes (4 en la parte superior y 6 en la inferior) durante los cuales pasan 11959 días (según Finlay, 11959.89 días son equivalentes actualmente a 405 lunas llenas o 46 ciclos de 260 días). Makemson (1984, 192) propone que las imágenes están insertas en los momentos en que va a ocurrir un eclipse lunar. La mayoría de los símbolos son solares, aunque se encuentra también Venus (p.37 b) y la Luna (posiblemente en el caso que nos ocupa). En la parte superior de las páginas aparecen pareados dos glifos de eclipses uno de sol y otro de luna (32 a, 34 a, 35 a, 36 a) a los cuales podemos añadir los de la 37 b, aunque en la página 31 a encontramos un ejemplo al revés (primero la luna y después el sol). En cuanto a los

⁸⁴ Según Galindo, se encontró que dichas cuentas corresponden a 69 eclipses solares reales, 18 de los cuales se pudieron observar en el área maya.

dibujos, 8 representan directamente eclipses, 6 de los cuales con glifos de *kin*, sol. No hay representaciones de eclipse lunar.

Para representar los eclipses, los mayas utilizaban una figura similar a dos alas extendidas, una blanca, la otra total o parcialmente negra, en medio de las cuales se ubicaba el glifo de sol o de luna (fig. 8).



Figura 8: Dresde 37 B. Detalle eclipses a) solar y b) lunar

Muchos testimonios tanto coloniales como actuales hablan de los males que pueden acaecer durante los eclipses sean de sol o de luna. Por lo tanto en casi todos los textos de esta parte, aparecen glifos de muerte (*cimi*), miserias, desgracias, enfermedades o malos agüeros según Thompson (1988, 176) que añade: “Esto seguramente se debe a que se creía que los eclipses solares eran sumamente peligrosos para la humanidad.” (*id.*). Sin embargo, curiosamente, el mismo autor, cuando algunas páginas más adelante, describe la imagen (que llama 6) precisa: “hasta donde llegan los actuales conocimientos, en este texto no hay glifos de calamidad, aunque al dibujo difícilmente se le podría denominar alegre.” (Thompson, 1988:185-186).

El mismo autor propone que, dado la presencia de un glifo lunar (fig. 9) en la inscripción relacionada con la figura bajo estudio, “Ixtab puede ser simplemente una manifestación de la diosa de la luna puesto que conducía a los suicidas al paraíso y existen pruebas de que la diosa de la luna se las arreglaba para morar en el equivalente maya del Tlalocan.” (Thompson, 1988:185-186).

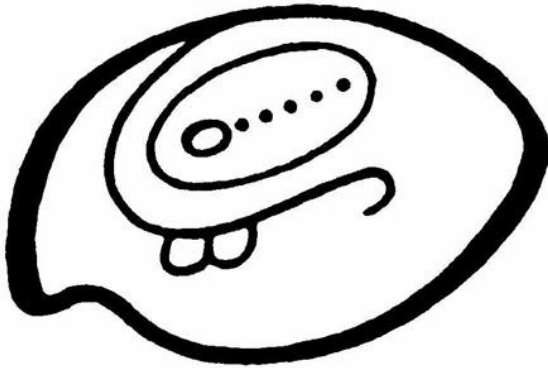


Figura 9: Glifo lunar en código

Esto explicaría también, según el mismo autor, su presencia en la tabla de los eclipses en donde no hay razón conocida para la presencia de una deidad de los ahorcados y sí de una diosa lunar. Por su parte, Mercedes de la Garza insiste en que “identificar como diosa del suicidio a la diosa que protegía a los que se ahorcaban pudiera ser resultado de una inferencia fácil e infundada...” (1978, 102). La autora sugiere así otras propuestas entre las cuales podemos destacar la siguiente:

Ixtab sólo secundariamente fue diosa de los ahorcados, pues, según parece, era esencialmente un aspecto de la diosa lunar relacionada con la cacería, que entre los mayas se realizaba con cuerdas y trampas; y en particular pudo haber sido diosa de la cacería del venado, animal relacionado con la Luna. (*id.*)

Por otro lado, nos llamó la atención de que, en el *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial* de Cristina Álvarez (1980: 91), se encuentran las voces *u taab u* /su cuerda luna/ y *u taab uinal* /su cuerda mes) provenientes del Motul (maya- español y español-maya) y cuya traducción es “lo que así sucede

dentro de un mes”⁸⁵. Es decir que la presencia de *taab* en esta expresión no se refiere a la cuerda en sí, sino a una medida de tiempo correspondiente a una lunación y a los acontecimientos que acaecen en esta temporalidad.

Así, examinando la representación con los nuevos datos encontrados, podemos proponer las reflexiones siguientes:

Es la única figura que presenta estas características en todo el corpus iconográfico maya.

Los primeros estudiosos de la cultura maya en el siglo XIX transfirieron sus modos de ver y de pensar a las imágenes de otra cultura y otro momento, por lo que las guacamayas se transformaron en elefantes y los signos de la escritura en hieroglifos egipcios... También crearon un universo de dioses masculinos con todos los seres híbridos que encontraron sin darse cuenta que habían casos que eran obviamente personajes femeninos. En este ambiente machista, no es de extrañar que, viendo la imagen femenina del códice bajo estudio, la conectaran automáticamente con la imagen de un colgado, castigo infamante o muerte auto infligida, pecado mortal para los cristianos, en este último caso. El texto de Landa, citado anteriormente, vino a apoyar la convicción de que existía una diosa que se encargaba de estos “pecadores”. Sin embargo, en la descripción del “paraíso” en donde Ix Tab llevaba a los ahorcados, se siente un remanente del Tlalocan mexicana ya que, en los demás textos que tenemos sobre la cosmovisión maya se habla de la ceiba como *axis mundi*, de las nueve capas del inframundo, de las pruebas a las cuales el difunto tiene que someter, del juego de pelota, de los ríos, etc. pero no se especifica un lugar semejante al descrito por el obispo.

Aunque está indudablemente muerta (ojos cerrados y mancha de putrefacción) no está colgada: está arrodillada sobre algo rectangular y la soga es tan laxa que parece ser un collar. Los mayas no desconocían la posición en la que queda un

⁸⁵ En la versión manuscrita del Motul de René Acuña que contiene solamente la versión maya-español se lee *u taah u* y *u taah uinal*, con una **h** en lugar de una **b**; dado que la voz *taah* no existe en dicho diccionario, es posible que sea un error del amanuense.

cuerpo al estar colgado del cuello y si hubieran querido mostrarlo, el cordel estaría totalmente tenso y las piernas no estarían flexionadas y menos de esa manera.

Por otra parte la cuerda está pintada sin diseños internos a diferencia de las que amarran el personaje de la página 2 del mismo códice o los lazos que aprisionan a animales (en particular a venados) en las páginas 44 a 49 del Madrid, por lo que podríamos preguntarnos si se trata realmente de una sogá. En su nota 21 al *Vocabulario de Mayathan*, René Acuña menciona que existe una diferencia entre “*çum*, ...lazo grueso, apto para cazar venados, y *tab*, unas cuerdas más finas, que se usaban para cazar pájaros” (Mayathan, 1993: 420). Sin duda una cuerda utilizada para esto no sería idónea para colgar un ser humano. Hay que añadir también que se parece más a las tiras de tela presentes en el mismo códice (D2d) que a una sogá.

Así mismo, cabe mencionar que, en el códice, es el único elemento que atraviesa la banda celeste; los demás en esta tabla y en otras partes (D 46 a; D 48 a; D 54 a) están “pegados”; otros pasan detrás como el perro con antorchas de D 69 a o “surgen” de ella (D 40 b; D 44-45 b).

No hay un glifo que pueda presentar su nombre pero sí hay uno de luna. Los aspectos lunares y su relación con la mujer son más cercanos a la iconografía de Ix Tab dado que la luna tiene muchos cambios incluyendo aquellos en que “está mordida” (en maya yucateco: “*civil u*: eclipsarse la luna” (Motul, 141v) y, por ende, se vuelve oscura al tapar el sol “colgada” en el cielo.

Con lo anterior expuesto, nos parece que hablar de la “diosa de los ahorcados” o del “suicidio” es una generalización decimonónica que hemos heredado y que aceptamos sin discutir. Se han mezclado muy fácilmente diferentes fuentes, de por sí influenciadas por una percepción cristiana, para llegar a unas conclusiones rápidas, catalogando como diosa del suicidio, una figura que es mucho más compleja y quien probablemente tiene relaciones con la luna.

Bibliografía

- Álvarez, Cristina (1980) *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial. Vol 1. Mundo físico*. México, D.F. IIF, CEM, UNAM
- Beck, William (2007) *Maya Eclipses: Modern Astronomical Data, The Double Tritos and The Double Tzolkin*. Thesis for Master of Arts. Orlando. University of Central Florida
- Bricker, Harvey M. y Victoria Bricker (1983) "Classic Maya Prediction of Solar Eclipses". *Current Anthropology*, 24(1)
- Camposeco, Marcial (1989) Confesionario para confesar a los indios por su idioma (1819), en: *Las lenguas del Chiapas colonial*, M.H. Ruz (ed.), 75-85. México. IIF; CEM; UNAM
- Ciudad Real, Antonio de (1984) *Calepino maya de Motul*, 2 tomos. México. IIF, UNAM.
- Códice de Dresde (1988) México. Fondo de Cultura Económica
- De la Garza, Mercedes (1999) "La muerte y sus deidades en el pensamiento maya", *Arqueología Mexicana*, VII (40):40-45. México. Editorial Raíces
- De la Garza, Mercedes (1978) *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. Cuadernos de Estudios Mayas, 14. México. IIF; CEM; UNAM.
- Durán, Diego (1967) *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 t., México, Editorial Porrúa.
- Finley, Michael John (2002) *The Dresden Codex. Eclipses Table*.
<http://www.bibliotecapleyades.net/ciencia/dresden/dresdencodex03.htm>
- Hernández Álvarez, Hector (200) *Ideología de género femenino en la época prehispánica: diosas mayas con atuendos de sacrificio y muerte*. Yucatán. Identidad y cultura maya
<http://www.mayas.uady.mx/articulos/ideologia.html#datos>
- Hidalgo, Manuel (1989) Libro en que se trata de la lengua tzotzil. Se continua con el Bocabulario breve de algunos bervos y nombres, etc., la doctrina cristiana, el formulario para administrar los santos sacramentos, el confesioanrio y sermones en la misma lengua tzotzil, s.f., en: *Las lenguas del Chiapas colonial*, M.H. Ruz (ed.), 169-253. México. IIF; CEM; UNAM
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Teogonia e historia de los mexicanos por sus pinturas* (1985) edición de Angel M. Garibay, 4a. ed., México, Editorial Porrúa.
- Jacobs, James Q. (2009) *The Dresden Codex Lunar Series and Sidereal Astronomy*
http://jqjacobs.net/archaeology/maya_astronomy.html
- Johansson K., Patrick (2014) Nenomamictiliztli. El suicidio en el mundo náhuatl prehispánico. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 47, 53-119. México. IIF, UNAM
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn47/960.pdf>

- Johansson K., Patrick. (2010). Miquiztlatzontequiliztli: La muerte como punición o redención de una falta. *Estudios de cultura Náhuatl*, 41, 91-136. México. IIH. UNAM http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-16752010000100005&lng=es&tlng=es.
- Joyce, Rosemary (1992) "Images of Gender and Labor Organization in Classic Maya Society", en: *Exploring Gender Through Archaeology*. Selected Papers from the 1991 Boone Conference, C. Claassen (ed.). 63-70. Madison. Prehistory Press.
- Joyce, Rosemary 2000 *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*. University of Texas Press, Austin.
- Landa, Diego de (1978) *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa.
- Makemson, Maud W. (1943) *The Astronomical Tables of the Maya*. 546 (42). Washington D.C. Carnegie Institute of Washington
- Martínez González, Roberto (2007) "Las entidades anímicas en el pensamiento maya". *Estudios de Cultura Maya*, XXX, 153-174. México. CEM. IIF.
- Miller, Virginia (2003) "Representaciones de sacrificio en Chichén Itzá" en: *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, A. Ciudad, M. Ruz y M. Iglesias (eds.), 161-173. Madrid. Sociedad Española de Estudios Mayas. México. UNAM.
- Paz, Domingo (1989) Confesionario y doctrina cristiana en lengua chanabal de Comitán y Tachinula en las Chiapas, 1775, en: *Las lenguas del Chiapas colonial*, M.H. Ruz (ed.), 33-73. México. IIF; CEM; UNAM
- s.a. (2012) *Astronomía*. Unidad 3. MAM, Guatemala <http://discovermam.org/wp-content/uploads/2012/11/Codice-Dresde-2.pdf>
- Sahagún, Bernardino de (1969) *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 tomos. México. Editorial Porrúa.
- Schellas, Paul (1904) *Representations of deities of the Maya manuscripts*. Cambridge, Massachusetts. Peabody Museum Papers, vol. 4, nº 1.
- Sotelo, Laura (2002) "Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo", en: *Religión maya*, M. de la Garza y M. Najera (eds.). 83-114. Madrid. Trotta
- Stuart, David (2003) "La ideología del sacrificio", *Arqueología mexicana*, IX (63):24-29. México. Editorial Raíces
- Thompson, J. Eric S. (1988) *Un comentario al Códice de Dresde, libro de jeroglifos mayas*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, J. Eric S. (1979) *Historia y religión de los mayas*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Torquemada, fray Juan de (1992) *Monarquía indiana*, 7 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Vail, Gabrielle y Andrea Stone (2002) "Representations of Women in Postclassic and Colonial Maya Literature and Art", en: *Ancient Maya Women*, T. Arden (ed.), 203-228. Walnut Creek. Altamira Press.

Varios autores (1983) *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán I (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, CEM. IIF. UNAM. México, D.F.

PARTICIPANTES

Erika María Méndez Martínez (Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México).

Belkis Graciela Rojas Trejo (Grupo de Trabajo sobre Asuntos Indígenas y Coordinadora de la Oficina de Atención a Estudiantes Indígenas. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.).

Clara Victoria Meza Maya (Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia).

Efraín Rangel Guzmán y **Jorge Luis Marín** (Universidad Autónoma de Chihuahua y Universidad Autónoma de Nayarit, México).

Virginia Ivonne Sánchez Vázquez (Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS/Sureste, México).

Pablo F. Gómez Montañez (Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia).

Víctor Manuel Ortiz Villarreal (Centro INAH Chiapas, México).

María Cristina Saldaña Fernández y **Alfonso Valenzuela Aguilera** (Universidad Autónoma de Morelos, México).

Jorge magaña Ochoa (Cuerpo Académico de Estudios Mesoamericanos. Universidad Autónoma de Chiapas, México.).

Miguel Sánchez Álvarez (Universidad Intercultural del estado de Chiapas, México).

León Enrique Ávila Romero (Universidad Intercultural del estado de Chiapas, México).

Agustín Ávila Romero (Universidad Intercultural del estado de Chiapas, México).

Isabelle Sophia Pincemin Deliberos y **Mauricio Eduardo Rosas y Kifuri** (Cuerpo Académico de Estudios Mesoamericanos. Universidad Autónoma de Chiapas, México.).

**SERIE DE LA RED
LATINOAMERICANA DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDÍGENAS**



CA PATRIMONIO, TERRITORIO
Y DESARROLLO EN LA FRONTERA
SUR DE MÉXICO/ UNICH