



e ditorial

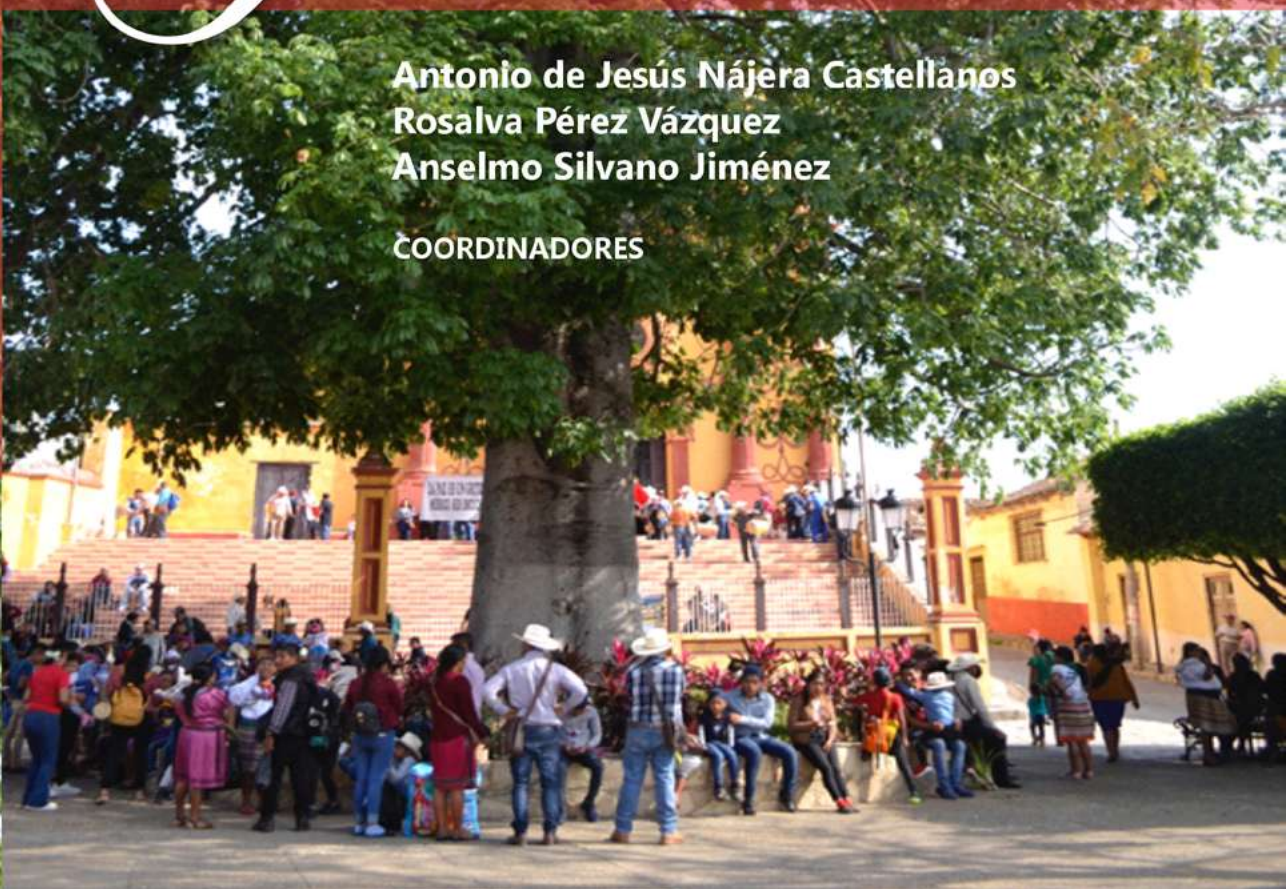
Fray Bartolomé de Las Casas A.C.

Territorio, cambio climático y pueblos originarios

VOCES DIFERENCIADAS

Antonio de Jesús Nájera Castellanos
Rosalva Pérez Vázquez
Anselmo Silvano Jiménez

COORDINADORES





editorial

Fray Bartolomé de Las Casas A.C.



**territorio, cambio climático
y pueblos originarios**
VOCES DIFERENCIADAS

Antonio de Jesús Nájera Castellanos
Rosalva Pérez Vázquez
Anselmo Silvano Jiménez
COORDINADORES

Territorio, cambio climático y pueblos originarios.

Voces diferenciadas.

Antonio de Jesús Nájera Castellanos

Rosalva Pérez Vázquez

Anselmo Silvano Jiménez

COORDINADORES

Todos los derechos reservados.

D.R. © 2025, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A. C.

Pedro Moreno 7, Barrio de Santa Lucía, C.P. 292950

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

D.R. © 2025, Universidad Intercultural de Chiapas

Corral de Piedra No. 2, Ciudad Universitaria Intercultural, C.P. 29299

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

La edición de esta obra se financió con recursos PRODEP 2024.

Esta obra fue dictaminada por pares ciegos. Los autores atendieron las observaciones emitidas, garantizando la pertinencia y calidad académica del libro.

La reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, puede realizarse con la citación de los autores.

La información contenida en los capítulos es responsabilidad de los autores y no de la UNICH ni de los coordinadores del libro.

ISBN: 978-607-8942-67-1

Publicación digital, México / *Digital publication, Mexico*

Índice

7	Introducción
15	El K´inal como noción compleja de territorio entre tseltales: continuidades y cambios <i>Antonio de Jesús Nájera Castellanos</i> <i>Cristóbal Pérez López</i> <i>Margarita López Méndez</i> <i>Martha Silvia Sántiz López</i>
29	El conocimiento de <i>Kuxul lum k´inal</i> de los campesinos tseltales de Chiapas <i>Abraham Sántiz Gómez</i>
51	Äjksi: el maíz zoque como identidad relacional entre lengua, territorio y comunidad <i>Jaime Arias Gómez</i>
71	Legado de saberes ancestrales en Ayoxuxtla de Zapata. La siembra del Tlacolole una representación de fertilidad biocultural <i>Jorge Maldonado García</i>

89	Mujer y medio ambiente desde la concepción de los tseltales de Yulubmax, Chilón, Chiapas <i>Anselmo Silvano Jiménez</i> <i>Beatriz Díaz Arcos</i>
115	Globalización y patrimonio alimentario en Los Altos de Chiapas <i>Everardo Arias Solís</i>
133	Cambios en el territorio y en las formas de producción tradicionales por la sequía permanente en poblaciones Mayo-Yoreme de Sinaloa <i>Omar Mancera González</i>
157	Valores culturales y prácticas emergentes para enfrentar el cambio climático entre campesinos indígenas de la región Tuliá Tseltal-ch'ol <i>Roxana Susset Reyes Mundo</i>
175	<i>Chonbajilal</i> (mercado): un espacio de resistencia entre tseltales y ch'oles de Chiapas <i>Rosalva Pérez Vázquez</i>
189	Notas sobre las y los autores

Introducción

Antonio de Jesús Nájera Castellanos

Anselmo Silvano Jiménez

Rosalva Pérez Vázquez

En 2015 se adoptó la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, a partir de los planteamientos del Acuerdo de París, "reconociendo la necesidad de una respuesta progresiva y eficaz a la amenaza apremiante del cambio climático" (Naciones Unidas, 2015, p. 3). En este sentido, es importante mencionar que los pueblos indígenas:

"Son los primeros en experimentar los efectos directos del cambio climático, aunque contribuyen poco a las emisiones de gases de efecto invernadero. También se ven afectados directamente por la destrucción ambiental, una causa importante del cambio climático, como la deforestación, la degradación del suelo y la contaminación originada por la minería y la extracción de petróleo y gas". (OIT, 2018, p.1)

Por ello, el presente libro es un esfuerzo de quienes integramos el Cuerpo Académico Estudios Mesoamericanos e Interculturales de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), y que pone de manifiesto la articulación entre territorio, pueblos originarios y cambio climático, como un referente de posibilidades y experiencias, desde voces diversas, sobre la forma en que se vive el cambio climático en tiempos contemporáneos, puesto que éste “plantea distintas amenazas a sus medios de vida, culturas, identidades y modos de vida porque la mayoría de los pueblos indígenas mantienen una estrecha relación cultural con el medio ambiente y a menudo dependen de los recursos que les ofrece la tierra y de los recursos naturales para satisfacer sus necesidades de subsistencia” (OIT, 2018, pp. 1-2).

De esta manera el libro *Territorio, cambio climático y pueblos originarios. Voces diferenciadas*, presenta nueve experiencias de cómo este trinomio incide en la comprensión de la vida cotidiana de los pueblos originarios. Por ello, el capítulo uno propuesto por Nájera Castellanos, Pérez López, Méndez López y Sántiz López denominado: El *k'inal* como noción compleja de territorio entre tseltales: cambios y continuidades, hacen un ejercicio comprensivo-reflexivo sobre la condición de territorio desde la perspectiva tseltal, en la que se conjugan elementos, tanto cosmogónicos como ecológicos, para dar cuenta de los cambios y las continuidades que se presentan actualmente, sin duda alguna, entre los habitantes de San Juan Cancuc, lugar en donde se realiza la investigación, y que se comienzan a visibilizar modificaciones, cambios y transformaciones en prácticas cotidianas como los cultivos o procesos rituales a partir de las condiciones climáticas, producto del cambio climático que se presenta actualmente.

Mientras que el texto: El conocimiento de *kuxul lum k'inal* de los campesinos tseltales de Chiapas, propuesto por Santiz Gómez, se analiza el conocimiento tseltal y campesino de *kuxul lum k'inal* o territorio vivo para la comprensión del vínculo entre sociedad y

naturaleza. Desde esta perspectiva, se retoman teorías del territorio y se hace un análisis relacional con el conocimiento tseltal y campesino vinculado a la naturaleza, cuidado de los recursos naturales y uso del suelo para la producción de alimentos.

Puesto que para los campesinos tseltales en la región Altos de Chiapas la naturaleza no está separada de la realidad social, las dimensiones natural, social, humana y espiritual están integradas, existe una ontología relacional y compleja en la cual la persona, la familia, la tierra, la naturaleza, el inframundo, el cosmos y Dios, forman un sistema vivo y activo en el territorio. Por eso, los cambios socioambientales se conciben de manera profunda y sistémica.

Desde el conocimiento tseltal existe un *balumilal*, se refiere a la superficie de la tierra, un *yut balumilal* (inframundo) donde habitan los *kananetik*, los cuidadores o protectores del inframundo, estas dos dimensiones están conectadas con el *sjamalul balumilal* (espacio abierto de la superficie de la tierra) que son los cielos donde se encuentra el *kajwaltik* (nuestro hacedor). Finalmente, estas tres dimensiones del territorio permiten una comprensión profunda e integrada del *kuxul lum k'in*al o territorio vivo. En este sentido, el territorio es más que un objeto material o recurso, es como un sujeto vivo y activo que tiene vida y da vida, ontología compleja que cuestiona de fondo el cambio climático.

La tercera contribución propuesta por Arias Gómez: *Äjksi*: el maíz zoque como entidad relacional entre lengua, tierra y comunidad, realiza una reflexión en torno a la importancia del maíz desde la concepción de la cultura zoque, consideran que la mazorca de maíz representa una femineidad divina que provee alimento y bebida. La evolución arqueológica e histórica de los zoques es paralela al desarrollo del maíz, de alguna manera reconocen que existe el *ya'jk tämpu*. Hablar de los zoques conlleva a entender sus prácticas de vida comunitaria con el maíz, frijol y calabaza.

Desde estas reflexiones, la sabiduría del cuidado del maíz se ha situado en la memoria de las nuevas generaciones, sin embargo, se ha imbuido con procesos modernos que integran granos transgénicos y agroquímicos aplicados a los cultivos, en especial al maíz. Son escasas las personas que aún practican la triada de cultivo en tierras zoques, en muchos casos la tierra funciona para el maíz si es fertilizado con sustancias inorgánicas. Hoy la tierra zoque es vista como una cosa desechable si hay escasa producción agrícola en la tierra, entonces se le incrementan sustancias inorgánicas para revertir la situación, de lo contrario es inservible y es desechada, es un objeto comercial.

El estudio se centra en la localidad de Carmen Tonapac. Su porosidad comunitaria ha permitido el intercambio de conocimientos universales con sabidurías locales y viceversa, en este caso sobre el cuidado de la siembra del maíz. También en este proceso se han articulado la vida individual con la comunitaria generando tensiones de relaciones comunitarias, por lo que algunos y algunas deciden conocer otros modos de vida, ajena a su cultura y que posteriormente se incorporan de manera autónoma, por lo que desplazan los proyectos de vida comunitaria.

El texto Legado de saberes ancestrales en Ayoxuxtla de Zapata. La siembra del Tlacolole, una representación de fertilidad biocultural, de Jorge Maldonado, plantea la visión sobre el mundo natural de quienes considera como informantes de la tierra, los astros y el ecosistema. La investigación se ha desarrollado en el marco de los estudios rurales antropológicos, considerando acciones como la de correspondencia con el medioambiente y de los legados de vida en la familia campesina.

En este sentido el conocimiento tradicional es cualitativo, intuitivo y holístico y se reconoce desde los valores, hechos y normas locales con un profundo sentido de pertenencia. Lo anterior está determinado

por la concepción que se tiene del universo (ontología) y la posición que en él se asigna al ser humano. Plantea que los temporales representan el tiempo y espacio de conocimientos sobre formas de sembrar en terrenos irregulares del monte; la expresión y palabra de los abuelos es fundamental para definir un modo de vida de trascendencia, de observación guiada y de atención plena sobre lo humano y no humano, del decir y hacer en reciprocidad con la naturaleza.

El capítulo quinto denominado: Mujer y medio ambiente desde la concepción de los tseltales de Yulubmax Chilon, Chiapas, propuesto por Silvano Jiménez y Díaz Arcos, plantea que la naturaleza, al ser parte fundamental en la vida de los seres humanos, no solo como elemento natural, sino también como cultural, es esencial en su subsistencia y que su intervención sirve para adquirir lo necesario para vivir de acuerdo a sus creaciones y tradiciones, ejecutando prácticas culturales y económicas.

Por otra parte, la propuesta de Arias Solís titulada Globalización y patrimonio alimentario en los Altos de Chiapas, plantea que el dinamismo de los procesos de la globalización en el sector alimentario promueve una constante pérdida de la diversidad agrícola y alimentaria en los territorios, los cuales tienden recurrentemente a la homogenización, no solo económica, sino también cultural, relacionada con la producción, transformación, comercialización y consumo de alimentos.

De igual manera, la creciente presencia de productos agroindustriales, altamente procesados con alto nivel calóricos en los territorios, ha provocado efectos en la salud como obesidad y desnutrición. Los pueblos originarios de los Altos de Chiapas no son ajenos a estos procesos globales, pues, recurrentemente se observa el consumo de productos alimenticios derivados de las grandes cadenas agroindustriales, relegando los productos locales.

Prosigue Arias Solís y menciona que en las últimas décadas los procesos de la globalización han transformado los sistemas alimentarios en los territorios y, con ello, las técnicas de producción, distribución y consumo de los alimentos en las zonas rurales. En Los Altos de Chiapas han influido en las prácticas agrícolas de los campesinos, así como en el consumo y modo de vida de las personas, generando tensiones entre la modernidad y la conservación de las costumbres y patrones culturales locales.

Por su parte Mancera González, con su contribución Cambios en el territorio y en las formas de producción tradicionales por la sequía permanente, en poblaciones mayo-yoreme de Sinaloa, indica que las poblaciones yoremes del norte de Sinaloa han establecido estrategias de supervivencia a las sequías durante décadas en la llamada temporada de estiaje, por lo que los cambios en el paisaje, en la disposición de alimentos y de agua son habituales, con formas de producción y de supervivencia de los animales de granja o del ganado exitosas. Sin embargo, debido a los estragos del cambio climático global, las sequías estacionales se incrementan en tiempo y severidad porque se extienden por años, con un incremento en la temperatura. Por lo anterior, los recursos alimentarios tradicionales escasean, el agua no se encuentra en las fuentes de abastecimiento habituales y, tanto las poblaciones humanas como los animales, sufren los estragos.

Por otra parte, el texto Valores culturales y prácticas emergentes para enfrentar el cambio climático entre campesinos indígenas de la región Tulijá tseltal-ch'ol, de Reyes Mundo, describe como los campesinos actualmente enfrentan desafíos constantes en relación al cambio climático, que impacta como un fenómeno medioambiental, afectando la agricultura de subsistencia, la biodiversidad y los servicios ambientales en la región. En los últimos años el fenómeno del calentamiento global ha estado impactando la agricultura de

subsistencia campesina rural indígenas. Esto ha provocado una resiliencia importante entre los productores para desarrollar condiciones adaptativas y estrategias orientadas a prácticas socioculturales para enfrentar las situaciones negativas en el territorio.

De esta manera, Reyes Mundo plantea que los bienes y servicios ambientales que benefician a la población en general en zonas rurales y urbanas, representan un subsidio que no está siendo incorporado ni analizado apropiadamente. Los bienes y servicios que el bosque ofrece de manera directa e indirecta al campesino y su familia, regularmente son gratuitos para la gente que disfruta de ellos. Por esta razón, es imprescindible una valoración justa de los ecosistemas y los servicios ambientales que éstos prestan y mantienen, puede permitir que las mujeres y los hombres que habitan las comunidades indígenas mejoren su calidad de vida y conserven su riqueza natural.

Finalmente, Pérez Vázquez realiza el cierre del libro con el texto denominado *chonbajila* (mercado): un espacio de resistencia entre los tseltales y ch'oles de Chiapas, la autora expone a través de la etnografía cómo se lleva a cabo el *chonbajilal* (mercado) en Yajalón, en el cual se puede apreciar la diversidad de productos del campo que constituyen gran parte de la alimentación de la población tseltal y ch'ol. Para ello describe un panorama general del comercio e intercambio en ese espacio, trae a colación los aportes teóricos de quienes han abordado el tema de investigación en diversos puntos del territorio mexicano, esto permite ilustrar y entender a la población aludida. Para ello se recurrió al método etnográfico con la técnica de observación, así como algunas entrevistas en el espacio situado.

Sin duda alguna, los pueblos originarios mantienen vigentes múltiples referentes ontológicos y epistémicos, como estrategias de resistencia, frente a los embates de los cambios y transformaciones en las múltiples dimensiones de su vida cotidiana. Se han convertido en un referente

de las formas en que enfrentan actualmente el cambio climático y las crisis contemporáneas que vive el actual modelo civilizatorio. Sin duda alguna, el presente libro es un pretexto que el Cuerpo Académico Estudios Decoloniales e Interculturales ha propuesto para continuar en el diálogo y la visibilización de los procesos de resiliencia y fagocitación que han construido los pueblos, en especial los originarios.

Antigua Balún Canán
Invierno de 2024

Referencias

Naciones Unidas (2015). *Acuerdo de París*. ONU.

Organización Internacional del Trabajo (2018). *Los pueblos indígenas y el cambio climático. De víctimas a agentes del cambio por medio del trabajo decente*. Servicio de producción, impresión y distribución de documentos y publicaciones (PRODOC) de la OIT.

El *k'inal* como noción compleja de territorio entre tseltales: continuidades y cambios

Antonio de Jesús Nájera Castellanos

Cristóbal Pérez López

Margarita López Méndez

Martha Silvia Sántiz López

Introducción

El presente capítulo es producto del trabajo colaborativo del proyecto de investigación Educación, cultura y medio ambiente en dos regiones de Chiapas: V Altos Tsotsil-Tseltal y XV Meseta Comiteca Tojolabal, que pone de manifiesto la importante necesidad de visibilizar los temas emergentes que se están viviendo en los pueblos y las formas en que los enfrentan construyendo estrategias de resistencia. Cada pueblo constituye un territorio que participa como base para la construcción de un entramado complejo de relaciones y elementos socioculturales que van conformando su memoria y esperanza. En ellos, la concepción

del mundo se asume a través de la palabra, de conceptos, planos y niveles de interrelación de los sujetos con la madre tierra y el universo.

De esta manera, conviene traer a la reflexión lo que plantea Lenkersdorf al mencionar que no solo basta percibir la cosmología de los pueblos sino escucharlos, es decir, el escuchar "nos está preparando para percibir a fondo otra cultura, mejor dicho, para inculturarnos en la otra cultura, para entenderla e interpretarla y, de alguna manera, participar en ella, si y solo si, estamos dispuestos a escuchar desde el punto de partida de aquellos que escuchamos" (2008, p. 25), entonces, la disposición a escuchar nos ha hecho comenzar a aproximarnos al modo de vida del pueblo tseltal desde el entramado complejo de los territorios y, con ello, traer a la luz la importancia de los conocimientos culturales como raíz y como antesala para la construcción de formas de vida que interpelan al modelo hegemónico imperante.

Así, los conocimientos culturales serán entendidos como "esquemas de pensamiento culturalmente configurados y, por tanto, como el referente por el cual vivimos nuestra vida comunitaria de un modo particular y característico... los conocimientos culturales los percibimos en el modo como cada pueblo vive su vida en comunidad, con su historia, su tiempo, su espacio y sus relaciones; conteniendo, además, la memoria y esperanza" (Limón, 2009, p. 95). Y que, además, se podría incorporar parte de la propuesta que plantea Bonfil Batalla (1988) en torno a la cultura propia, donde los conocimientos culturales serán considerados también como patrimonio cultural heredado y reconocido por la colectividad. Es decir, de esta manera dichos conocimientos posicionan a los sujetos con un modo de vida característico, que conviene precisar una ruptura epistemológica que permita reconocer la constelación de conocimientos.

Ya lo afirma la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en el documento *Nuestra diversidad*

cultural: “la cultura nace de la relación de las personas con su entorno físico, con el mundo y con el universo” (1995, p. 24). De esta forma, la dimensión cultural adquiere diversas formas y matices en el tiempo y espacio, lo que le da características muy variadas a los grupos, por tanto, lo cultural, en su carácter de diversidad, constituye un patrimonio común a nivel social que necesariamente tiene que ser reconocido y consolidado para asegurar que se mantenga en éstas y futuras generaciones. De esta manera, asumir los conocimientos de los pueblos vinculados a creencias, actitudes, aptitudes, valores, sentimientos y prácticas, como formas de vida, cobra sentido y significado, entre las que destacan su cosmovisión y sus principios morales y filosóficos.

A nivel de reflexión y comprensión territorial es importante mencionar que se constituye como una construcción sociocultural de relaciones inter-subjetivas en la vida de los sujetos, es por eso que la concepción de *k'ínal* no se circunscribe a lo que existe, más bien cómo son las formas de relación con ese entorno y, por ende, la forma en que se construye un modo de vida particular fundado en el reconocimiento de la intersubjetividades y de las relaciones entre sujetos.

Imagen 1. Tseltales de San Juan Cancuc en procesión religiosa



Fotografía: Cristóbal Pérez López, 2024.

Por ello, la reelaboración de prácticas, concepciones, principios, sabidurías y sentidos de vida entre los pueblos originarios contemporáneos, muestran una importante manera de resistir frente a los embates del largo proceso colonial y neocolonial. Por ello, conviene traer a la reflexión lo que plantea Pérez Moreno: “esta manera concreta de ser-estar-sentir-pensar-decir-hacer-vivir está referida y contenida en la palabra *stalel*, que nosotros empleamos para explicar por qué pensamos que todo está vivo y siente; por qué hacemos cosas como sembrar maíz y agradecer a la tierra y al agua por la vida cada año” (2021, p. 73). De allí que la concepción de *k’inal* se conciba como una noción compleja del territorio, sus prácticas y los cambios que perciben los sujetos en los tiempos contemporáneos.

Metodología

Como parte del proceso metodológico para la construcción del presente capítulo, se empleó la etnografía como método y técnica en la construcción de los datos presentados. Las temporadas de trabajo de campo se realizaron durante 2024 en localidades del municipio de San Juan Cancuc. Durante el trabajo de campo, se identificaron actores clave que propiciaron un diálogo horizontal y en el que se documentó parte de la concepción que se tiene en torno a las condiciones del clima y en su conjunto con el territorio. Entre las herramientas de investigación cualitativa que fueron de suma importancia fueron las entrevistas semiestructuradas, la observación participante, registrando los datos en las libretas de campo. Una vez construida la información, se realizó el proceso de sistematización y análisis de los datos a partir de categorías centrales desde los propios sujetos como la noción de *k’inal*, de donde parte el presente texto.

Aproximación a la cosmología tseltal contemporánea

Desde la cosmología entre los tseltales de San Juan Cancuc, el mundo se divide en tres espacios importantes, clasificados de la siguiente manera: el primer plano está constituido por el *ch'ulchan*, el segundo lo integra el *balumilal* y finalmente el tercer espacio es el *k'atinbak*. Etimológicamente la palabra *ch'ulchan* está compuesta por dos raíces, el *ch'ul* cuya denominación es sagrado y *chan* que quiere decir serpiente, de esta manera, la traducción literal de *ch'ulchan* sería la serpiente sagrada. De acuerdo con sus creencias la serpiente es la guardiana de los espacios sagrados ya que el *ch'ulchan* está habitado por las deidades, entre ellas el Ajaw,¹ entes fundamentales para la vida del pueblo de San Juan Cancuc. De forma similar, entre los antiguos pueblos mesoamericanos, la serpiente se asoció simbólicamente a las deidades: "las serpientes estén estrechamente relacionadas con el Sol, quizá, simbolizar los rayos o el fuego del sol" (Hermann, 2009, p. 70).

La Luna, denominada *Ch'ul Jmetik* o también puede ser llamada *U*, así como las estrellas (*ek'etik*) y el Sol (*Ch'ul Jtatik*) o *k'aal*, son elementos de suma importancia en la cosmovisión tseltal, toda vez que cumplen funciones específicas en la vida cotidiana de los individuos, por ejemplo, son marcadores de tiempos en los ciclos menstruales de las mujeres, en prácticas cotidianas como la siembra de ciertos cultivos y el periodo del doblaje de la milpa.

¹ El Ajaw es considerado un personaje sagrado entre los tseltales de San Juan Cancuc quien posee diferentes poderes, además es quien cuida a las personas quienes lo invocan, a través de procesos rituales, para recibir la bendición de este personaje. Marceal Méndez Pérez entrevista a Gustavo Gómez Méndez quien menciona que "el Ajaw es como nosotros, pero es un anciano guardián, viejo; antes de salir de la montaña es como nosotros, un guardián, pero al salir afuera se convierte en una serpiente, se transforma en una serpiente, entonces ya sale afuera" (2014, p. 84).

Por otra parte, el *balumilal* es el segundo plano donde radican los seres vivos, la naturaleza, donde se identifican una serie de espacios considerados sagrados, como los ojos de agua, montañas, cerros, cuevas e iglesias, aunque estas últimas han sido consideradas sagradas solo desde la visión religiosa occidental. Aunque se considera un plano terrestre, también es un territorio simbólico en el que se entretejen una serie de relaciones entre sujetos, espacios y tiempos.

Por último, se encuentra el *k'atinbak*, el lugar de los huesos ardientes, en ese espacio habita el *pukuj*, una especie de personaje que está vinculado al inframundo y es el encargado de castigar a las personas que produjeron desequilibrio cosmológico y terrenal, haciendo prácticas contrarias a los referentes éticos y morales del pueblo. Estos tres elementos cosmogónicos tienen que estar equilibrados pues son la base fundamental en la vida de los tseltales de San Juan Cancuc.

La cosmología de los pueblos originarios es de gran relieve ya que conlleva todo un conocimiento y creencias complejas que han venido aprendiendo de los antepasados, a través de ello crean sus propios saberes e ideologías con símbolos que han desarrollado con el tiempo sobre las experiencias de la vida cotidiana. Esta cosmovisión también les ha permitido tener una visión que le da sentido a la vida humana por la comprensión y vivencia del cosmos, también como un mecanismo para re-conocer la creación del universo y lo contenido en este.

"Los indígenas actuales comparten una visión común sobre las divisiones del cosmos y las características que distinguen a cada una de sus partes. Los nahuas de Chicontepec conciben el universo formado por tres planos superpuestos y orientados hacia los cuatro rumbos cósmicos. La Tierra siempre aparece como el plano principal, ubicada entre el espacio celeste y el inframundo". (Florescano, 2000, p. 3)

El territorio está imbricado con el modo de vida de los pueblos, es decir, con sus conocimientos culturales, donde el territorio no solo se reduce a prácticas instrumentales, también es “objeto de operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuales o colectivos) proyectan sus concepciones del mundo” (Giménez, 1999, p. 29).

Concepción de persona (cuerpo, *ch'ulel*, *lab*)

Los tseltales de San Juan Cancuc tienen la concepción de que cada persona está compuesta por sangre y huesos (*ch'ich' sok bak'et*), pero también por el principio vivificador denominado alma (*ch'ulel*), misma que es engendrada desde el vientre materno, además, es la que genera la conciencia del ser humano durante el desarrollo de su vida. Un tercer elemento que integra la persona tseltal es el *lab*, el nahual o animal compañero, elemento que se considera también dentro del *ch'ulel*.

Su cosmovisión con relación a la concepción del *ch'ulel* sigue siendo interpretada como lo planteó en su momento Pitarch al mencionar que:

“El *ch'ulel* se compone a su vez de tres clases de seres: a) un minúsculo pájaro o ave del corazón; b) el *ch'ulel*, un ser al cual corrientemente por sugerencia del Lorenzo Lot, *bats'il ch'ulel*, genuino *ch'ulel*; y c) los *lab* un conjunto de seres de muy diversa condición”. (Pitarch, 2006, p. 32)

Estas creencias anímicas que tienen los habitantes es lo que ha forjado la identidad de cada individuo. Sin embargo, el *chulel* no solamente se considera alma, también se relaciona con la conciencia que van adquiriendo las personas durante el crecimiento y sus procesos de maduración. Consideran que si una persona comete algún error o no

hace caso a los consejos o principios éticos y morales, es que todavía no le ha llegado su *ch'ulel*, es decir, aún no tiene conciencia. En este complejo comprender del alma, se concibe que las sombras de las personas (*nok'etal*) son una proyección del *ch'ulel* o la entidad que poseen, por ello es muy importante su cuidado. Para Rodríguez (2012), el *ch'ulel* es considerado eterno porque seguirá viviendo después de que muere una persona, dependiendo de las acciones realizadas durante su paso por el *balumilal* cuando estaba en vida.

Así, el *ch'ulel* del hombre se representa con la imagen de un gallo (*kelemut*), mientras que para las mujeres es a través de la figura de una gallina (*antsil mut*) y para los jóvenes es con aves en proceso de crecimiento (*ch'iel mut* o pollo en crecimiento).

Por otra parte, las almas pueden ser capturadas y encerradas en una jaula o una canasta por los nahuales malos conocidos como *tiawaletik* (devoradores de las almas), esta captura la realizan aquellas personas que, en el imaginario social, tienen nahuales malos (*tiawalatik*); los *tiawaletik* cuando se encuentran en un fallecimiento buscan otro *ch'uleletik* (alma) para hacer una especie de sustitución de la suya que ha llegado a su límite de vida y con ello continuar viviendo, sin embargo, los *me'iltatiletik* (padres-madres ancestros que resguardan el territorio) piden cuatro almas para su reemplazo y con ello vivir otros años más. Este tipo de nahuales tienen un límite de tiempo para que puedan encontrar almas, deben de buscarlas en diferentes lugares o en el mismo pueblo, cada alma que van encontrando la encierran hasta que se completen las cuatro necesarias, de lo contrario la persona morirá y entonces las almas capturadas serán dejadas en libertad, sin embargo, si llegara a encontrar la cantidad de las almas, las víctimas se morirán; todo este proceso es conocido como *K'axombe* o *jelolil* (intercambio de almas).

Por otra parte, al sueño (*waychejel*) lo consideran como un momento donde el alma de la persona se desprende del cuerpo mientras

descansa o duerme, el espíritu sale a visitar lugares donde ya había estado o a explorar nuevos lugares no conocidos, además es el espacio propicio para reencontrarse con las almas de sus familiares fallecidos. Además, el *waychejel* se convierte en un mecanismo pronosticador o adivinatorio puesto que se pueden predecir situaciones que más adelante generen desequilibrios, por eso, si alguien sueña sucesos funestos, se le está advirtiendo a su *ch'ulel* que se cuide o tome precauciones porque puede encontrarse con algún suceso desagradable, incluso la enfermedad o la muerte; frente a esta advertencia es necesario dar su ofrenda correspondiente para revertir lo pronosticado y que por lo regular consisten en rezos, velas e incienso, elementos que han de contra restar los *chopol waychejel*.

Por otra parte, las personas tienen los *lekil waychejel*, son los sueños con buenas predicciones, es decir, se visualizan elementos que contribuyen al desarrollo de las personas, por ejemplo, tener un cargo político o religioso al interior de la localidad. Por esta razón es importante comprender el significado de los sueños puesto que su carga simbólica trastoca la cotidianidad de las personas.

Como ya se mencionó, la concepción de persona no puede estar desvinculada del territorio, hay una interdependencia importante, en esta interrelación de sujetos y elementos territoriales, las entidades conocidas como *lab*, están vinculadas a una diversidad importante de animales, pero también a fenómenos atmosféricos como el rayo (*chauk*), el viento (*ik'*) y los granizos (*bat*), estos dos últimos se consideran nahuales malos porque afectan los cultivos.

Cabe destacar que el *ch'ulel* como entidad anímica es muy sensible, cuando alguna persona se cae se cree que se ha espantado su *ch'ulel* y el lugar en donde se ha caído quedó su alma, inmediatamente la persona empieza a tener malestares, como diarrea o vómito, y es necesario buscar la ayuda de un especialista ritual, en este caso un

rezador para que vaya a levantar el *ch'ulel* de la persona lastimada. El proceso para lo anterior consiste en llevar cuatro ramos de albahaca y decir las palabras propiciatorias *Jachanixtel tal kik'atix ba'el yame xbaotix* (levántate, vine por ti, ya vámonos) para que el *ch'ulel* pueda regresar al cuerpo.

El *K'inal* como concepción territorial compleja

Entre los pueblos tseltales el *k'inal* es el espacio donde se desarrolla la cotidianidad de los sujetos desde su concepción intersubjetiva, es decir, no es sólo la existencia de las personas, es la coexistencia con otras ontologías como los animales, la naturaleza y otros personajes como los *lajbetik* (nahuales). Se trata pues de una palabra polisémica, pues no solo alude a la concepción de territorio sino también a las temporalidades climatológicas como *k'ak'alel k'inal* (tiempo de calor), *ja'lel k'inal* (temporada de lluvia) o *sikil k'inal* (tiempo de frío), también la concepción del tiempo como el *sakubel k'inal* (amanecer), *sakil k'inal* (transcurso del día) y el *yijk'ubel k'inal* (anocheecer).

El *k'inal* a nivel también juega un papel importante para la diferenciación de espacios físicos en los que participan las y los sujetos, por ejemplo, cuando se habla del *k'ixin k'inal* (tierra caliente) se alude a un espacio que se considera caluroso constantemente, este espacio marca procesos de producción diferenciados y se puede encontrar el cultivo de café, caña (*wale'*), cacahuete (*kaxlan chenek'*), plátano (*lob'al*), naranja, zapote, mango, calabaza (*ch'um*) y chiles, por mencionar algunos.

Mientras que en la *sikil k'inal* (tierra fría) los procesos productivos son diferentes, y para el caso de la producción de maíz únicamente se da una cosecha al año, mientras que en *k'ixin k'inal* puede sembrarse hasta dos veces. Entre los productos que pueden encontrarse en el *sikil k'inal*

están el durazno, la ciruela, manzana criolla, pera criolla, chilacayote, calabaza (*ts'ol*) y frijol grande (*me'chenek*); la producción de maíz se denomina *ja'wil k'altik* (milpa anual) y por ende la semilla tiene una diferencia con respecto a las semillas que se siembran en *k'ixim k'inal*, en este caso los granos y las mazorcas son de mayor tamaño que las de tierra caliente, es por eso que hay mayor preservación de las semillas durante los procesos de tapizca, es decir, tienden a presentar menores afectaciones a diferencia de las que se dan en tierras calientes.

El *k'inal* también puede ser abordado desde su dimensión simbólica pues se trata de un espacio donde viven los dueños de las montañas, considerados lugares sagrados; Miguel Gómez Girón plantea que en las zonas montañosas viven los dueños de los espacios "*anjel tsajemel, anjel k'an olal, anjel texalnail, ay balal ts'ununil, petul ton, ja jichik sbil te ta banti ay te jujun kurusetike*" (Comunicación personal, 25 de julio, 2024), es decir, estos personajes son quienes custodian los espacios sagrados, pero también son los dueños de la naturaleza y de los seres que habitan en ella.

Permanencias y transformaciones en el *k'inal*

Para los pueblos originarios el territorio es un elemento fundamental que se ha defendido pues es una herencia generacional y de suma importancia para el sustento y la reproducción de la vida. De igual manera, se ha constituido como el espacio donde se han construido históricamente las identidades de los pueblos, particularmente del pueblo tseltal, a través de la apropiación de los elementos simbólicos. Por tanto, el territorio ha de concebirse como el "espacio natural culturalmente apropiado por la sociedad humana: el territorio sería el espacio apropiado y valorizado –simbólica y/o instrumentalmente– por los grupos humanos" (Giménez, 2000, p. 90).

De esta manera, para los cancuqueros ha sido aquel lugar histórico de resistencia simbólica que ha sufrido constantes transformaciones por diversos factores. Particularmente, durante la última década se han percibido cambios sobre la percepción del territorio, en el ámbito etnoecológico se ha incrementado la deforestación en las zonas denominadas *toolal*, bosques y montañas, espacios que al ser convertidos en propiedad privada, previa repartición al interior de las localidades, se han iniciado procesos de deforestación llevando a la disminución de la diversidad biocultural, cuenta de ello es la migración, y en su caso la extinción, de especies de fauna silvestre como *chij* (venado), *wax* (zorro), *ok'il* (coyote), *tsajal choj* (tigrillo rojo), *mayil chan/ib* (armadillo), *jalaw* (tepezcuintle), *chuch* (ardilla), *pay* (zorillo), *me'el* (mapache) y *ajawil chan* (víbora de cascabel).

La flora silvestre también ha tenido una importante disminución de presencia en estos espacios, por ejemplo, las plantas medicinales han disminuido en cuanto a los brotes y con ello su recolección, como es el caso de la sosa (*tujkulum ch'ix*), hierba que históricamente ha sido usada para la atención de infecciones. Por otra parte, algunas plantas rituales como las bromelias (*e'ch*) y las palmas (*ch'ib*) han disminuido por la deforestación, lo que tiene implicación, no solo en el equilibrio ecológico, sino en los rituales que realizan las personas, toda vez que este recurso florístico tiene una dimensión simbólica importante. También se han perdido gran diversidad de hongos comestibles como el *baramil* (yuyo), *sulte'* y el *chikinte'* (ostra).

Por otro lado existe una percepción importante con relación al cambio en los tiempos de siembra, particularmente del maíz, lo anterior debido a una importante disminución de las lluvias, anteriormente los habitantes acostumbraban sembrar a mediados del mes de abril, sin embargo, en la actualidad ya comienzan a hacerlo a mediados de mayo puesto que las primeras lluvias tardan en llegar.

También se han presentado cambios en el tipo de especies de plantas que crecen en climas calientes y fríos, por ejemplo, en espacios considerados de clima frío hay cultivos de frutas como la papaya, papaya (k'éwex), lima y limón, que tradicionalmente se dan en climas cálidos.

Los tseltales de Cancun creen que estos cambios se están generando debido a la falta de las ofrendas y los rezos tradicionales en los espacios sagrados, y que ya no se le dan a los *ajawetik*, esto ha provocado la ira de los dueños de los espacios sagrados, por esa razón ha dejado de llover y se ha alargado el tiempo de calor afectando la mayor parte de la producción agrícola.

Los referentes éticos y morales contenidos en la cosmogonía y espiritualidad tseltal está marcada por el cuidado de los espacios sagrados en su conjunto, el problema es que cada vez las prácticas antropogénica están modificando el territorio en su sentido amplio. La destrucción de espacios ecológicos (por el deseo de la comercialización de productos como la madera o el aumento de la población, por mencionar un par de ejemplos), no solo tiene incidencia en este ámbito sino también incide significativamente en la dimensión simbólica pues desaparecen los espacios sagrados, mismos que, en la mayoría de los casos, están vinculados a nichos ecológicos importantes.

Referencias

- Bonfil Batalla, Guillermo (1998). La Teoría del Control Cultural en el estudio de Procesos Étnicos. En *Anuario Antropológico*. Editorial Universidade de Brasilia, Tempo Brasileiro.
- Florescano, Enrique (2000). La visión del cosmos de los indígenas actuales. En *Revista Desacatos*. Núm. 5.

- Giménez, G. (2000). Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. En Jesús Martín Barbero et al. (eds.). *Cultura y región*. Colombia: CES, Universidad Nacional, Ministerio de Cultura.
- Giménez, Gilberto (1999). Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Vol. 5, Núm. 9.
- Gómez Girón, Miguel (2024). Comunicación personal, San Juan Cancuc, Chiapas.
- Hermann Lejarazu, Manuel A. (2009). La serpiente de fuego o yahui en la Mixteca prehispánica: iconografía y significado. En *Anales del museo de América*. Vol. XVII.
- Lenkersdorf, Carlos (2008). *Aprender a escuchar*. México: Plaza y Valdés Editores. Segunda Edición.
- Limón Aguirre, Fernando (2009). Aproximación etnográfica a los chuj mexicanos. Esbozos de su conocimiento cultural. En Cruz Burguete, Jorge Luis y Austreberta Nazar Beutelspacher (eds.). *Sociedad y desigualdad en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR).
- Méndez Pérez, Marcial (2014). Nociones relacionadas con las cuevas en la lengua y cosmovisión tseltales. En *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol. XII, Núm. 1
- Pérez Moreno, María Patricia (2021). El *bats'íl k'op tseltal* frente al proceso colonial. En *Revista de la Universidad de México*. Núm. 871, Nueva época.
- Pitarch Ramón, Pedro (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas de los tseltales*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Ceja, Gabriela Eugenia (2012). *Enfermar y sanar. Personas, cuerpo social y cosmo en la vida cotidiana Chol en Calakmul*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- UNESCO (1995). *Our creative diversity: report of the world commission on culture and development*. París.

El conocimiento de *kuxul lum k'inal* de los campesinos tseltales de Chiapas

Abraham Sántiz Gómez

Introducción

El propósito de esta investigación es analizar el conocimiento campesino de *kuxul lum k'inal* (territorio vivo) en el contexto tseltal, para analizar el conocimiento constructivo del cambio climático. Se hace un análisis del conocimiento campesino por categorías tseltales en las dimensiones de superficie de la tierra, el inframundo y el cosmos, vinculado al territorio y recursos naturales.

Para los campesinos tseltales de Chiapas la naturaleza no está separada de la realidad social, las dimensiones natural, social, humana y espiritual están integradas, existe una ontología compleja donde la persona, la familia, la tierra, el inframundo, el cosmos y Dios, forman un sistema vivo y activo del territorio, por eso los cambios climáticos y socioambientales se dan de manera integral y sistémica.

En el conocimiento tseltal existe un *balumilal* que es la superficie de la tierra, un *yut balumilal* o el inframundo donde habitan los *kananetik* (cuidadores o protectores del inframundo), también existe un *sjamalul balumilal* (espacio abierto de la superficie de la tierra) que es el cielo donde mora el *kajwaltik* (nuestro hacedor).

Estas tres dimensiones permiten una comprensión profunda y sistémica del *kuxul lum k'in*al o territorio vivo. En este sentido, el territorio no se reduce a algo material o solamente a un recurso, es un sujeto vivo y activo que da vida e interactúa con los seres humanos. Este conocimiento cuestiona de fondo el cambio climático, ya que no solo afecta la tierra y los recursos naturales sino afecta todo el sistema de vida.

El texto está estructurado por cuatro apartados, se inicia con el análisis de categorías expresadas en lengua tseltal y conceptos teóricos del territorio sociocultural. La categoría principal de análisis es el *kuxul lum k'in*al o territorio vivo. Posteriormente se describe la metodología de la investigación basada en los principios del conocimiento constructivista y experiencia de los campesinos tseltales que residen en las comunidades rurales de Oxchuc. También se presenta un apartado de resultados obtenidos durante el periodo de 2008 a 2024. Finalmente se presenta un análisis, una discusión y las reflexiones finales, se puntualizan elementos de la vinculación entre el territorio vivo y el cambio climático, los cuales pueden dar pautas y abrir puertas para investigaciones posteriores.

Contexto de los campesinos tseltales de Oxchuc

El municipio de Oxchuc tiene una población total de 54 932 habitantes dispersa en 217 localidades rurales menores de 2 500 pobladores; es uno de los municipios de la región Los Altos de Chiapas con mayor densidad poblacional, 131 habitantes por km² y se caracteriza por tener

una población joven que genera presión para el uso de los recursos naturales. La mayoría de las localidades tienen una organización territorial basada por *ts'umbal*.¹ En 2020 la cabecera municipal estaba conformada de 24 barrios con un total de 2 558 cooperantes.

La mayoría de las familias campesinas practica la milpa tradicional en terrenos con mucha pendiente y no muy aptos para este cultivo, situación que genera muy baja producción de alimentos. El municipio cuenta con dos microregiones: *sikil k'in al* (tierra fría) y *k'ixin k'in al* (tierra templada), las que hacen posible la producción de café, aguacate, durazno y plátanos, los cuales cuentan con potencial comercial.

Una dinámica poblacional importante es que los jóvenes emigran a las ciudades para trabajar o estudiar. Muchos se van a laborar por jornal en la agricultura comercial de norte de México o en Estados Unidos, abandonando a sus padres ancianos, servicios comunitarios y las responsabilidades en el *ts'umbal*.

Teorías y categorías para el análisis del territorio vivo

El planteamiento principal es que el territorio vivo constituye las dimensiones de la superficie de la tierra, la vida en el inframundo, el cosmos y Dios. Esta asienta el conocimiento del territorio de los campesinos tseltales para la comprensión diferente de la naturaleza, los recursos naturales, el cambio climático y socioambiental, que no se reduce solo a la relacionalidad de sociedad y naturaleza.

¹ El *ts'umbal* es un conjunto de grupos familiares que tienen una misma raíz de vida, un territorio delimitado y con identidad propia que hace diferenciarse de los demás, con normas propias y principios de organización familiar, territorial y colectiva.

Las personas están en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, lo natural y lo sobrenatural, y a lo largo de los tiempos se ha fortalecido este conocimiento en diversos pueblos de Latinoamérica (Escobar, 2012). En el conocimiento de *kuxul lum k'in*al todo está interrelacionado, existen vidas y poderes entre lo natural, sobrenatural, humano y espiritual.

Existen diferentes formas de relacionarse con la naturaleza, uso, control, modalidades y derechos de acceso, donde también inciden la cultura y las instituciones. Los grupos humanos tienen sus propias reglas de organización y categorías mentales para apropiarse de los recursos naturales, las cuales determinan las modalidades de acceso y la transferencia de los derechos del acceso (Weber y Pierre, 2006). Sin embargo, el territorio vivo y activo es también apropiador (Sántiz, 2015) y dador de vida.

Desde su nacimiento los campesinos tseltales tienen un *ts'umbal* o semilla de vida, vinculada al *kuxul lum k'in*al, que cuenta con normas y reglas que facilitan el manejo y gestión adecuada de los recursos naturales, así como la administración del territorio basado en el gobierno de los ancianos y adultos. Las sociedades pueden gestionar y apropiarse de los recursos naturales y en donde el papel de las instituciones locales y los aspectos culturales son esenciales (Weber y Pierre, 2006).

La organización territorial por *ts'umbal* tiene representaciones sociales, reglas y normas, formas de transferir sus recursos naturales, y también existen conflictos sobre los recursos que inciden en la participación ciudadana y toma de decisiones. El origen de todo conflicto es la competencia por los recursos naturales y el acceso a la tierra con la finalidad de asegurar la subsistencia del modo de vida familiar. Pero la apropiación territorial no es el principal argumento en el territorio vivo pues un campesino tseltal es un ser guardián, cuidador y buen

administrador de ese territorio, en su lengua se expresa, *lekil kanan lum k'inaj* (buen cuidador del territorio).

Dichos conflictos generan relaciones desiguales entre grandes y pequeños productores, grupos étnicos, espacios de poder, se escasean los recursos naturales por el aumento de la demanda, el crecimiento demográfico, cambio del uso de suelo y distribución desigual de los ingresos, los cuales provocan un profundo cambio socioambiental y la transformación del territorio (Buckles y Rusnak, 2000).

La racionalidad enfocada a la apropiación, acumulación, competencia y riqueza material del territorio provocan el cambio climático, el deterioro ambiental y crisis alimentaria, y los campesinos tseltales conciben al cambio climático como una maldición o un efecto negativo por las malas acciones del ser humano a nivel global.

Metodología

En la teoría constructivista del conocimiento son importantes los saberes locales, las racionalidades, las experiencias, las visiones y los valores sociales de los sujetos, expresados en categorías fundamentadas desde el contexto sociocultural (Raymond, 2005; Strauss y Corbin, 2002). No se fuerzan las teorías para explicar las realidades, los conocimientos están socialmente distribuidos desde los territorios diversos y disponibles en el modo de vida de los campesinos y actores locales (Parra, 2012).

Los investigadores externos al territorio realizan una reinterpretación de la “interpretación” de los actores locales e introducen ideologías, políticas e influencia de las tecnologías de la información (Thompson, 1998). Una particularidad de esta investigación, es que se manejó la información desde la misma visión del territorio vivo por ser hablante de lengua tseltal e investigador de la cultura tseltal. En ese sentido, el

conocimiento constructivo consiste en un sujeto activo que interactúa con el entorno y que va modificando sus conocimientos de acuerdo con las restricciones internas y externas (Serrano y Pons, 2011).

Para no dar el salto mortal en la relación teórica y empírica, se necesitan las categorías intermedias, como recurso analítico, que se construye precisamente para tejer los lazos que permiten transitar entre las lógicas y los conceptos ubicados en el plano teórico, de lo general y abstracto, al plano de lo histórico, social y particular (Buenfil, 2008). En este caso, la categoría *kuxul lum k'in* sirvió para el análisis multidimensional del territorio y el cambio climático.

Para realizar el presente trabajo se entrevistaron tres grupos familiares, campesinos hablantes de lengua tseltal, en donde todos los miembros de cada familia trabajan en la milpa, el cafetal y producción en el traspatio. Fueron entrevistados de 2008 a 2024 en momentos muy específicos del trabajo de campo, en las localidades de Temax, Santo Domingo y Pach'tontikja', municipio de Oxchuc, Chiapas. Asimismo, se realizó observación directa, recorridos en las parcelas, ojos de agua, entierros de ancestros y abuelos, además se presencié el momento de roza y quema de la parcela para la siembra de maíz.

Las familias investigadas, como ya se dijo, son campesinas, con una organización territorial por *ts'umbal*, con más de siete integrantes, que abrieron sus puertas y corazones para realizar el trabajo. No se emplearon procedimientos estadísticos para definir la población de estudio ya que se buscaba construir conocimientos centrados en los sujetos sociales y en el contexto de las familias.

Conocimiento cultural del territorio

Los conocimientos ecológicos tradicionales ayudan a entender la conservación de la naturaleza y los cambios socioambientales. Existen gran diversidad de ellos, como la construcción de sistemas de gobernanza flexibles y de múltiples niveles, en donde los acuerdos institucionales y el conocimiento ecológico se prueban y se revisan con la participación de los actores territoriales (Weber y Pierre, 2006; Sántiz, 2024).

El sujeto local participa y acciona, con sus conocimientos vivos, la conservación y convivencia en el territorio. No es necesario llevar recetas o modelos importados para comprender su sustentabilidad, en este caso, en el contexto tseltal existe el conocimiento de *ich'el ta muk'* que consiste en el respeto total de los elementos que conforman las dimensiones del territorio vivo. El respeto hacia la grandeza moral y el servicio comunitario de los ancianos se inicia por el *ich'el ta muk'* con las personas, territorio y seres sobrenaturales.

Este conocimiento está basado en que la naturaleza no es solamente un recurso que se usa para producir riquezas, es un ente que tiene vida y da vida. Existe una visión integrada a partir de *kuxlejal* (vida), por eso, para resolver el problema de la deforestación y el deterioro del suelo no es conservar técnicamente o sembrar arbolitos, es dejar fluir la vida y dejar retoñar naturalmente para volver a emerger la vida.

También la categoría *ts'umbal* permite conocer la pertenencia territorial y espiritual de las familias y la reproducción social. El *ts'umbal* como categoría viva tiene un significado profundo, proviene del término *ts'un* (sembrar) y *ts'unub* (semilla); el término *jts'umbal* (mi semilla) explica el significado del *ts'umbal* como la semilla de un grupo de personas que se han reproducido en el territorio, y que comparte una identidad para diferenciarse de otros grupos (Sántiz, 2015; Sántiz et al., 2021).

La expresión *slum sk'inal ts'umbal* (territorio del *ts'umbal*) se refiere a un lugar vivo y vivido donde se construye la coexistencia de los grupos familiares que se conciben como sujetos vivos, activos y colectivos; que tienen una semilla de vida vinculada a la naturaleza (tierra, montaña, árboles, rocas) y sobrenatural (espíritus y Dios), a partir de esto se restaura y se corrige en sentido sistémico, espiral y dinámico (Sántiz *et al.*, 2021). Cuando un grupo familiar no mantiene una relación adecuada con el territorio del *ts'umbal* tiene problemas para su reproducción, los hijos se enferman y los cultivos no prosperan.

En la ciencia reduccionista hay una separación entre espacio y tiempo, y en la lógica capitalista el territorio es visto como un instrumento apropiado para explotar sus recursos, incluido los recursos humanos (Sántiz, 2015; Hiernaux, 2000). En cambio, el territorio vivo es un espacio y tiempo donde no solamente se expresan relaciones productivas y económicas, sino también relaciones sociales, culturales, espirituales y naturales. Desde la perspectiva de sistemas complejos el espacio y el tiempo están articulados y funciona de forma integrada y dinámica.

En este sentido, existen multiplicidad ilimitada de espacios sociales (Lefebvre, 2013), en los cuales existen tiempos simultáneos que generan cambios de relaciones sociales y culturales (Hiernaux, 2000). El conocimiento del territorio vivo es complejo y dinámico, no siempre es considerado un espacio con todas sus historias, culturas y actividades propias, además, va más allá de la apropiación de los espacios por los grupos de personas que ejercen un poder o control sobre el espacio, que puede ser de tipo político, económico, ambiental, cultural y religioso (Giménez, 1999).

El territorio como un sujeto vivo y activo también puede ser apropiador del modo de vida de las personas y familias que lo cohabitan (Sántiz, 2015). El conocimiento del territorio vivo debe hacerse diferente de los pensadores de la empirización, materialización y apropiación del

espacio (Santos, 2000; Pecqueur, 2013, Mazurek, 2012). Se asume que el territorio tiene personalidad propia que ninguna ley geométrica permite entender, es una construcción social que tiene historia, lugar, identidad, cultura y vida (Link, 2006). Desde esta perspectiva multidimensional sistémica se analiza la categoría tseltal de *kuxul lum k'inal*, o territorio vivo, para la construcción del conocimiento contextualizado.

***Kuxul lum k'inal* o territorio vivo**

Para los campesinos tseltales la naturaleza no está separada de las personas, existe una ontología compleja donde la persona, el territorio, la tierra, la naturaleza, el inframundo, el *ch'ulel* o alma, el cosmos y Dios, forman un sistema vivo y activo. En el conocimiento tseltal existe un *balumilal*, se refiere a la superficie de la tierra o el suelo, también hay un *yut balumilal*, es el inframundo donde habitan los cuidadores o protectores del inframundo y del territorio, y existe un *Kajwaltik*, nuestro hacedor, que hace posible la vida natural, humana y espiritual (Toledo, 2020; Sántiz, 2024).

Como ya se mencionó, el territorio vivo comprende una parte física, mental, sobrenatural y espiritual donde se enfatizan los principios de unidad, colectividad, reciprocidad e interdependencia. Por eso, cuando se cultiva la tierra se pide permiso, se entrega una ofrenda y hay comunicación con los protectores de la tierra con rezos y rituales pues los seres espirituales, aunque no tengan cuerpo, usan la naturaleza para manifestarse y conectarse con las personas (Sántiz, 2024).

Esta visión difiere del conocimiento occidental que se reproduce en el dualismo ontológico, que promueve una ideología y realidad predada en la naturaleza, independiente de la existencia humana y vida social (Pascual *et al.*, 2023). Para los campesinos tseltales existe

una relación sistémica de la superficie de la tierra, el inframundo, el cosmos, Dios y las personas. El territorio vivo es como un paisaje donde existen muchas relaciones e interacciones de los vivientes formando principios, relaciones y convivencias.

Este conocimiento va más allá de la cosmovisión ecocentrista. La teoría de *ecología cultural* nos dice que la traducción de signos y símbolos de la naturaleza proviene de la cultura local y que es ésta la que construye su idea de la naturaleza, que con su cultura se complementan (D'Alesandro y González, 2017). El *kuxul lum k'in*al no solamente es relacional, sino está articulado en tres dimensiones: superficie terrestre, inframundo y el cosmos, además, manifiesta una interrelación de seres humanos y no humanos (Sántiz, 2024). En este sentido, cuando se cultiva la tierra no solo se usa un recurso natural, sino que implica una interacción con todos los vivientes del territorio.

Por un lado, este conocimiento tseltal puede limitar el uso y manejo productivo y económico de la tierra y del territorio, incluso puede ser un obstáculo de desarrollo territorial desde el punto de vista capitalista porque el territorio no solamente es un recurso para el crecimiento económico; por otro lado, puede ser un conocimiento alternativo para la conservación y cuidado de la naturaleza. Es por eso que este conocimiento puede frenar el cambio climático causado por la racionalidad materialista e instrumental.

El territorio visto desde las tres dimensiones del conocimiento tseltal no puede ser apropiado por las personas, sino que es un ente apropiador porque está vivo y activo (Sántiz, 2015). La humanidad no es el centro de vida en el territorio vivo, sino que solamente es un elemento constitutivo del mismo. La visión de *kuxlejal* está vigilado e interconectado por seres de abajo y arriba de la tierra. Las personas y los demás vivientes están vigilados por otros seres superiores, por eso el ser humano tiene que ser buen cuidador del territorio.

La vida familiar es como el maíz que se siembra, se adapta y se reproduce en el *lum k'inaj*. Aunque la reproducción conocida como *esmajel* no solamente depende de la convivencia con la naturaleza sino con la aceptación, relación y convivencia con los seres espirituales en las tres dimensiones del territorio vivo. El cambio climático sería un efecto de la falla de interrelaciones e interacciones en el territorio, y se cree que Dios lo hace como señal de los últimos tiempos.

En la perspectiva antropocéntrica las personas o grupos de personas resultan ser el centro que rige la vida y los principales generadores del cambio sociocultural, que son los dueños del territorio y, en efecto, el cambio climático y el derroche de la naturaleza nace a partir de esta concepción materialista, extractivista y de apropiación de la naturaleza y del territorio.

Es cierto que el centro de la vida es el corazón de una persona en su sentido físico, religioso y espiritual, es el asiento del alma que está conectado con la mente y se interconecta con los otros seres que conforman el sistema de vida en el territorio. Por eso la apertura de entendimiento que conduce a la madurez personal depende de que se desarrolle esta interconexión.

Esta relación de poder cambió por la llegada de nuevas creencias en Dios, surgieron nuevos líderes y predicadores de la palabra de Dios, además, con el mayor acceso al dinero se han privatizado las propiedades comunales y territorios vivos. Los conocimientos son transformados por los sujetos sociales desde los contextos socioculturales.

En el territorio vivo, toda acción de una persona debe dar vida a otros, ya que toda acción tiene una consecuencia sobrenatural. La naturaleza nos enseña que tiene la capacidad de crear vida, por eso los ancianos tseltales hablan de la importancia de dejar retoñar la vida,

son importantes el *esmajel* (reproducción), el *spul* (retoño) y el *slektesel* (mejoramiento) para el buen vivir. El conocimiento constructivo es continuo, sistémico y resiliente para alcanzar la plenitud de la vida y la activación constante de los sujetos sociales.

El cambio climático, desde la concepción del territorio vivo, es el efecto de las fallas en la interconexión de seres humanos y no humanos, y como toda acción humana tiene una consecuencia, es permitido por el hacedor supremo.

El suelo tiene vida

En 2008 se entrevistó a una familia en la comunidad Pach'tontikja', Oxchuc, la pregunta fue, ¿qué conocimiento tiene respecto al cambio climático relacionado con el uso del suelo? El campesino respondió que el problema del calentamiento global es algo positivo en su contexto porque significa que va aumentar la temperatura en las tierras frías y cree que favorecerá la diversificación de cultivos. Entonces sería posible el cultivo de café, naranja, caña de azúcar, plátano y aguacate, pues se volvería tierra templada, adecuada para la producción de productos agropecuarios con potencial comercial. Lo anterior es un ejemplo claro que el conocimiento lo construye el sujeto desde su contexto y lo relaciona con su realidad y se va transformando con el transcurso del tiempo.

Algo similar pasa con la deforestación y el deterioro del suelo, por ejemplo, en el *kuxul lum k'in al* no es común el término reforestación porque para conservar el suelo no se siembran árboles, sino es tener semillas, dejar brotar, crecer y retoñar a las plantas y árboles hasta que tengan frutos y semillas para su reproducción. De esta forma los campesinos de las familias entrevistadas cuidan y administran su territorio, lo dejan retoñar.

El suelo también es un lugar de descanso y de entierro, el territorio vivo cuida a sus guardianes caídos. El suelo es una dimensión donde las personas descalzas pisan, sienten y se conectan con el *balumilal* (inframundo), y es aceptado que el cuerpo humano fue formado del polvo y al polvo volverá, pero el *ch'ulel* va al cosmos, con Dios. En la tumba es común encontrar el bastón, la jícara, la red tejida, la coa, el sombrero, la cobija y la ropa de la persona que ahí descansa pues la conexión con la vida va más allá de este plano, como se observa en la siguiente imagen.

Figura 1. Tumba de un ancestro



Fotografía: Abraham Santiz. Trabajo de campo en Temax, 2020.

Cuando se platica sobre el deterioro del suelo hay una dificultad para la comprensión de este problema porque para ellos todo lo que pasa a nivel global, como la crisis ambiental, el calentamiento global y el cambio climático lo asocian con el *slajibal k'aal* (últimos tiempos), y se acepta como una señal de que se están viviendo los últimos tiempos. También creen que existe un ser espiritual superior, o un hacedor, que tiene la última palabra sobre lo que pasa en el territorio vivo, la vida y el mundo.²

El agua es vida y da vida

En Oxchuc muchos nombres de comunidades rurales terminan en *ja'* que significa agua pues donde había un manantial, pozo o río se asentaron los campesinos y se reprodujeron. Así, los ancianos principales de las tres familias coinciden en que los manantiales son vida y tienen protectores, por lo que es importante el *ich'el ta muk* o respeto para que vaya bien en la vida. La frase en tseltal *ch'ich'eltik te ja'e* (el agua es nuestra sangre) se refiere a que los manantiales son fuente de vida por eso se respeta mucho, por lo que anualmente realizan rituales para ellos.

El agua es un elemento que da vida y yace en el *yut balumilal* (debajo de la tierra) y brota en *balumilal* (superficie de la tierra) para dar servicio a los vivientes.

² Cabe aclarar que el crecimiento poblacional que genera la parcelización de la tierra ha causado cambios de uso de suelo, los jóvenes tienen que ampliar las extensiones de milpa y de cafetal, provocando que las reservas de leña se acaben. Los campesinos tienen que cortar árboles para la leña porque no tiene otra fuente de energía para la preparación de los alimentos, hasta venden leña para solventar sus necesidades económicas.

Los ancianos de la comunidad Santo Domingo cuentan la historia del manantial *ya'al kots* (agua de guajolote):

"Hace tiempo unos señores buscaban palma para una fiesta, pasaron por un lugar donde había piedras y rocas gigantes, era como medio día, oyeron el sonido de los guajolotes y pensaron que estaban cerca de una casa, pero cuando se acercaron vieron una piedra gigante y debajo había un gran hueco con agua, y no había guajolotes".

Esto ilustra muy bien cómo es la interconexión de las tres dimensiones, el inframundo representado por el hueco, la superficie de la tierra por la piedra gigante, la familia por el sonido del guajalote y el medio día y el sol que tiene que ver con el cosmos y Dios.

Figura 2. Manantial ubicado en Pach'tontikja'



Fotografía: Abraham Santiz. Trabajo de campo en Pach'tontikja', 2016.

Actualmente se han presentado cambios en los conocimientos ancestrales, algunos profesionistas piensan que se deben abandonar porque limitan la innovación, por ejemplo, una ocasión se buscó abrir un pozo en la cabecera municipal pero no lo encontraron, los ancianos dijeron que el uso de maquinarias no les gusta a los protectores del agua y cuidadores del territorio y por eso fracasó el proyecto.

Sobre este mismo tema los profesionistas observan que hay problema de agua en Oxchuc porque no ha existido un proyecto de infraestructura para su suministro y que la baja capacidad de agua del manantial se debe a la falta de conservación del suelo porque en la parte alta se han talado muchos árboles, hay nuevos poblamientos y se practica la milpa tradicional, para ellos la solución es la reforestación y proyecto integral de infraestructura. En cambio, los ancianos buscan la solución por medio del ritual e *ich'el ta muk'* del territorio vivo.

El maíz es el alimento básico

En 2024 la siembra de maíz por temporal se hizo hasta tres veces durante el año, nunca germinó por la falta de lluvia, algunos campesinos trajeron semillas de otros lugares para adaptarlas al contexto de Oxchuc, intentaron sembrar en febrero, marzo y abril, pero llovió hasta a finales de abril. Este cambio de clima afectó la producción de maíz, frijol, calabaza, verduras y frutales.

Un campesino explicó que la falta de lluvia ha generado cambios en el crecimiento del maíz, pero también la lluvia abundante afecta el desarrollo adecuado de las plantas de maíz y frijol. Además, el maíz sufrió una enfermedad que no permitió la madurez adecuada de los granos y el crecimiento de las mazorcas, por lo que el cambio en el clima también afecta la conservación de la semilla nativa del maíz y puede generar cambios en los conocimientos locales.

Figura 3. Roza y quema para la milpa tradicional



Fotografía: Abraham Santiz. Trabajo de campo en Santo Domingo, 2013.

Los campesinos tseltales tienen la costumbre de conservar la semilla de maíz y frijol temporalmente y la comparten con los familiares y vecinos, sin embargo, el cambio climático pone en riesgo la conservación de la semilla nativa y criolla. Ellos concluyen que *kajwaltik* (nuestro hacedor) no quiere mandar la lluvia por el aumento de maldad de las personas a nivel global.

Análisis y discusión

El conocimiento de *kuxul lum k'in*al es alternativo pero ha ido cambiando debido a que los sujetos sociales se van vinculando con el conocimiento científico y con las nuevas tecnologías. Los campesinos

tseltales van introduciendo fertilizantes, herbicidas y semillas mejoradas, y si en algún tiempo no pudieron conservar la semilla de maíz criollo pueden ser sustituidas por transgénicas.

Lo anterior ilustra como el sujeto construye conocimientos desde su contexto y con base en lo que conoce. Para explicar mejor esto hay el dicho sobre dos albañiles, uno solamente sabe que está colocando ladrillos, otro afirma que está construyendo un templo, aunque estaban realizando la misma labor tenían conocimientos diferentes. Así, el conocimiento es una construcción del ser humano: cada persona percibe la realidad, la organiza y le da sentido, lo que contribuye a la edificación de un todo coherente que da sentido a la realidad contextual (Ortiz, 2015).

Hay algo importante en la teoría constructivista del conocimiento, es el sujeto activo que no solamente se adapta pasivamente al contexto, lo analiza, resuelve, sintetiza, construye y transforma la realidad en que se desenvuelve. Esto es lo que han hecho los campesinos tseltales, construyen conocimientos y técnicas para enfrentar cualquier situación que pone en riesgo la vida familiar, inspira este principio para nunca conformarse ante las circunstancias de la vida.

El constructivismo es una teoría del conocimiento que muestra la relación entre el sujeto conocedor y el objeto conocible; defiende que el origen del conocimiento es el resultado de un proceso de reconstrucción de los hechos del mundo, que llevan a cabo las personas a lo largo de su vida, en interacción con los objetos y con los demás personas y seres, considerando que el conocimiento no es la descripción de la realidad sino una modelización, es decir, una reconstrucción (Barreto et al., 2006).

De acuerdo con Serrano y Pons (2011), el conocimiento no es el resultado de una mera copia de la realidad preexistente, es un proceso

dinámico e interactivo a través del cual la información externa es interpretada y reinterpretada por la mente que va construyendo progresivamente modelos explicativos, cada vez más complejos y potentes. De tal manera que las personas siempre están activas en explicar y sintetizar la realidad.

Este proceso de construcción del conocimiento pasa por la asimilación, integración y organización que generalmente conduce a un cambio del conocimiento, para lo anterior debe existir una diferencia entre la situación inicial y el final de un proceso (Ortiz, 2015). Los nuevos conocimientos aportan cambios en la vida. El conocimiento tridimensional del territorio vivo puede aportar cambios sobre el conocimiento de la crisis climática.

Es el sujeto que construye el conocimiento de la realidad, ya que ésta no puede ser conocida en sí misma, sino a través de los mecanismos cognitivos de que se dispone que, a su vez, permiten su transformación. Para esto el sujeto debe abrir su entendimiento y corazón para que pueda comprender la realidad y transformarla.

Reflexiones finales

Las personas y las familias son parte de la vida sistémica del territorio. En el conocimiento de los campesinos tseltales este territorio está interconectado por seres incorpóreos de la superficie, el inframundo y el cosmos. Son apropiados y gestionados, principalmente, por los seres humanos, sin desconocer que existen cuidadores del territorio, pero todos los elementos constitutivos del territorio están administrados por un ser superior que se conocen como *kajwaltik* (nuestro hacedor). El conocimiento del territorio vivo se va transformando por la capacidad del sujeto cognoscente que reproduce y construye la realidad.

El conocimiento tseltal de *kuxul lum k'in*al abarca tres dimensiones donde son importantes el espacio y el tiempo, se cuenta con el pasado, presente y futuro para la comprensión de la realidad. La vida no consiste solamente en lo natural y físico, incluye todos los elementos. El cosmos habla a los sujetos sociales para construir y transformar sus conocimientos.

Este conocimiento rompe la racionalidad instrumental, el pensamiento materialista de la naturaleza, la estrategia extractivista para el enriquecimiento material. Los campesinos tseltales de Oxchuc se mueven en el plano tridimensional. Aunque los jóvenes profesionistas ya no aceptan todo este conocimiento para resolver los problemas socioambientales. Continuará esta investigación para analizar las categorías de *ich'el ta muk'*, *esmajel* (reproducción), *spul* (retoño), *ts'umbal*, entre otros.

Referencias

- Araya, Valeria; Alfaro, Manuela; Andonegui, Martín (2007). Constructivismo: orígenes y perspectivas. En *Laurus*. Vol. 13, Núm. 24, pp. 76-92.
- Barreto Tovar, Carlos Humberto, Luis F. Gutiérrez Amador, Blanca Ligia Pinilla Díaz y Ciro Parra Moreno (2006). Límites del constructivismo pedagógico. En *Educación y Educadores*. Núm.1, pp. 12-31.
- Buckles, Daniel y Gerett Rusnak (2000). *Cultivar la paz, conflicto y colaboración en el manejo de los recursos naturales*. C.I.I.D. (Centro Internacional de Investigación para el Desarrollo, Ottawa, Canadá).
- Buenfil Burgos, Rosa Nidia (2008). La categoría intermedia. En: Ofelia Cruz Pineda y Laura Echavarría Canto (coord.). *Investigación social y análisis político del discurso*. México: Casa Juan Pablos.
- D'Alesandro, Renzo y González Cabañas, Alma. A. (2017). La práctica de la milpa, el ch'ulel y el maíz como elementos articuladores de la cosmovisión sobre la naturaleza entre los tzeltales de Tenejapa en los Altos de Chiapas. En *Estudios de Cultura Maya*. 50. En: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2017.50.768>

- Escobar, Arturo (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. En WALEKERU. Núm. 2, pp. 7-16.
- Giménez, Gilberto (1999). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, Época II*. Vol. V. Núm. 9, pp. 25-57.
- Hiernaux, Daniel (2000). Las nuevas formas metropolitanas y su relación con el mundo rural. En Pablo A. Torres Lima (comp.). *Procesos metropolitanos y agricultura urbana*. México: UAM-Xochimilco, FAO.
- Lefebvre, Henri (2013, título original 1974). *La producción del espacio*. Madrid, España: Capitán Swim.
- Link, Thierry (2006). La economía y la política en la apropiación de los territorios. En *Revista del ALASRU*. Pp. 251-285.
- Mazurek, Hubert (2012). *Espacio y territorio. Instrumentos metodológicos de investigación social*. La Paz, Bolivia: Fundación PIEB.
- Ortiz Granja, Dorys (2015). El constructivismo como teoría y método de enseñanza. En *Sophia: colección de Filosofía de la Educación*. 19 (2), pp. 93-110.
- Parra Vázquez, Manuel (2012). Desarrollo de sistemas socioambientales localizados basado en investigación socialmente distribuida. En Eduardo Bello Baltazar, Eduardo J. Naranjo Piñera y Remy Vandame. *La otra innovación para el ambiente y la sociedad en la frontera sur de México*. ECOSUR, Redisa, CONACYT.
- Pascual, Unai, Balvanera, Patricia., Anderson, C. B. (2023). Diverse values of nature for sustainability. En *Nature*. 620. En: <https://doi.org/10.1038/s41586-023-06406-9>
- Pecqueur, Bernard (2013). Territorial development. A new approach to development processes for the economies of the developing countries. En *INTERthesis*. Vol.10, Núm. 02.
- Raymond, Emilie (2005). La teorización anclada (Grounded Theory) como método de investigación en ciencias sociales: en la encrucijada de los paradigmas. En *Cinta de Moebio*. Núm. 23, Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- Sántiz G., Abraham., Manuel. R., Parra, T. Trench y Eduardo Bello (2021). Grupos familiares de Oxchuc que cambiaron su visión de vida: 1986-2018. En Erín. I. J. Estrada (ed.). *Reproducción social y parentesco en el área Maya de México*. Chiapas, México: El Colegio de la Frontera Sur.

- Sántiz Gómez, Abraham (2015). Ts'umbal activo en las transformaciones rurales de Oxchuc, Chiapas. En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. XIII (2).
- Sántiz Gómez, Abraham (2024). Aprendizajes de la vida en la milpa para los jóvenes rurales de Oxchuc, Chiapas. En Antonio de Jesús Nájera Castellanos, Rosalva Pérez Vázquez y Anselmo Silvano Jiménez (coord.). *Milpa, ritualidad y alimentación en contextos rurales de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Fray Bartolomé de Las Casas y UNICH.
- Santos, Milton (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo, razón y emoción*. Barcelona, España: Ariel, S. A.
- Serrano, J. M. y Pons, R. M. (2011). El constructivismo hoy: enfoques constructivistas en educación. En *Revista Electrónica de Investigación Educativa*. 13 (1). En: <http://redie.uabc.mx/vol13no1/contenido-serranopons.html>
- Strauss, Anselm y Juliet Corbin (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia: Universidad de Antioquía.
- Thompson, John B. (1998). *Ideología y cultura moderna*. México: UAM.
- Toledo Hernández, D. (2020). Autonomía cultural y educación. En Lorena Pulido Ríos, Raúl Solorio Virrueta y Jesús Hilario Coria Juárez (comp.). *Lo normal y lo diverso en la psicología y en la educación*. México y Colombia: Universidad de Tijuana CUT y Corporación Latinoamericana de Educación Superior.
- Weber, Jacques y Jean Pierre Reverte (2006). La gestión de las relaciones sociedades-naturaleza: modos de apropiación y derechos de propiedad. En *Geografía Agrícola*. Núm. 36, pp. 119-124.

Äjksi: el maíz zoque como entidad relacional entre lengua, tierra y comunidad

Jaime Arias Gómez

Introducción

Los zoques de Chiapas, en particular los descendientes del volcán Chichón, históricamente son vinculados con el maíz. Antes de la erupción del volcán (1982) la comunidad Carmen Tonapac de Chapultenango tenía una economía diversa con base en la ganadería y cultivo de múltiples semillas. Sin embargo, después del episodio natural continuaron con la siembra del maíz pero con un proceso distinto, en este caso, en Nuevo Carmen Tonapac de Chiapa de Corzo. Del viejo al nuevo espacio geográfico dio paso a la ruptura del sistema tradicional para la obtención del maíz e ingresar en la modernidad con otra forma de cultivo. Asimismo, la explosión ocasionó un fuerte daño ambiental que alteró la existencia de los zoques en su lengua, tierra y comunidad. Este escrito busca mostrar la existencia de los zoques con el uso y desuso de su lengua, la experiencia de vida individual y

comunitaria en su tierra, a través de la interrelación del hombre y de la mujer, ambos con el maíz, temporalizadas en el antes y después del estallido de la montaña Chichón.

Ubicación histórica y geográfica de los zoques: el antes y el después

Los zoques antes, durante y después de la colonia, tienen escasas evidencias históricas y arqueológicas. Lisbona Guillén (2000), Norman (1993) y Navarrete (1970), señalan que, con la llegada de los españoles a América, en particular lo que hoy conocemos como México, no hacen mención de esta etnia. Inclusive, después de la conquista, son escasos los registros de su ubicación geográfica. Sin embargo, en la actualidad la arqueología ha aportado algunas evidencias para identificar su existencia hace miles de años.

Para algunos zoques la historia les ha quedado a deber sobre el conocimiento de sus orígenes ancestrales; por lo anterior la arqueología ha intervenido para complementar su representación histórica. De acuerdo a las investigaciones arqueológicas de Clark y Blake (1993), se descubrió que existió una población socialmente estructurada con el dominio del cultivo del maíz, los autores los identifican como *mokayas* para indicar a los primeros domesticadores de maíz en Mesoamérica. *Mokaya* es una palabra híbrida compuesta por la unión de dos lenguas, la zoque *mäj*k: mazorca de maíz y la mixe *hayas*: gente. Los mismos autores comentan que hay evidencias arcaicas de los *mokayas* relacionadas con el maíz desde hace 4 000 a. C. Es una cultura milenaria que articuló sus modos de vida con la domesticación del maíz y que además supera en edad cultural a los Olmecas, considerados, para muchos, como la gran cultura madre en Mesoamérica.

Clark y Blake (1993) también realizaron un mapeo de la trayectoria de vida geográfica de los *mokayas* el cual refleja una civilización

compleja y estructurada, sitúan su punto de origen en 2 000 a. C. Y como una sociedad avanzada con alto dominio de la agricultura del maíz en las tierras que hoy son Chiapas y Oaxaca, en específico en las costas del Océano Pacífico. Sin embargo, 200 años después se extendieron al Golfo de México, en particular en zonas de Tabasco y en 1 400 a. C. ya ocupaban las tierras actuales de Veracruz, Tabasco, Campeche, Oaxaca, Chiapas y ciertas zonas de Guatemala. En 1 000 a. C. en Oaxaca se posicionaron los descendientes de los *mokaya*, hoy conocidos como los mixes. Por otra parte, en Chiapas, son reconocidos en la actualidad como zoques, quienes fueron evidenciados nuevamente después de la erupción del Volcán Chichón en 1982.

Por otro lado, para confirmar la existencia de la cultura zoque en el siglo XVI, se expone un fragmento de Norman (1993), el cual muestra evidencia de que estaban limitados geográficamente en el noroeste por los mexicanos ahualulcos del este de Veracruz y oeste de Tabasco, al norte por los cimatanos, los chontales del oeste central de Tabasco y los choles del noroeste de Chiapas, al este por los chiapanecas de la Depresión Central, al sureste por los huave y zapotecas y al oeste por los mixes, así que, en el momento de la conquista española, Chiapas tenía una población considerada de zoques (Viqueira Albán, 1995).

Por otra parte, Villasana Benítez (2000) señala que en Chiapas, en 1 900, se tiene un registro de una población aproximada de 12 999 personas que hablaban la lengua zoque que estaban concentrados en el centro y noroeste de la misma entidad, 50 años después, se incrementó el número poblacional a 22 950. En la actualidad los zoques, según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (2020), señala que son 59 379 que habitan en Chiapas y es una de las cinco lenguas originarias más habladas en el estado, pero dispersos poblacionalmente en distintos territorios, lo anterior debido a la explosión del volcán Chichón, sin embargo, aún es posible identificarlos inmediatamente por el uso de su lengua en distintos espacios.

En la tierra del volcán Chichón, localizada en el noroeste de Chiapas, antes de su erupción, habitó una gran cantidad de población zoque. En esa zona, por el clima y con el atributo fértil de la tierra, lograron expandir la siembra del maíz, frijol y calabaza, así como la crianza de ganado y puercos. La zona noroeste, les proporcionaba abundantes riachuelos y vegetación medible y la periodicidad de las lluvias permitió el cultivo del maíz dos veces al año. No obstante, en 1982 la montaña Chichón alteró la vida lingüística, comunal y territorial de este pueblo y dio paso a otra configuración regional de los zoques en Chiapas.

El volcán Chichón, conocido hoy como Chichonal, se erige físicamente en las tierras de Chapultenango y Francisco León, ambas localidades son habitadas por zoques. Después del siniestro, los sobrevivientes se trasladaron a otras tierras lejanas del volcán. Las comunidades que habitaban en las faldas del volcán fueron las más afectadas por las cenizas, rocas y gases, lo que provocó un cambio climático drástico por largas temporadas, así mismo, pero con una escala de daño menor, en otras entidades de México. La historia y ubicación actual de los zoques es inherente al suceso de la erupción del volcán.

Posterior a este episodio se crearon nuevas localidades en Juárez, Acala, Ocosingo y Chiapa de Corzo, este último municipio permitió el asentamiento de una nueva comunidad zoque. Otros se movieron a más de 200 kilómetros de su comunidad de origen y fundaron Nuevo Carmen Tonapac, sin embargo, sigue vinculada históricamente con la vieja Carmen Tonapac de Chapultenango.

El viejo Carmen Tonapac fue construido en terrenos ocupados y saturados por la planta aromática Hierba Santa (*Piper auritum*). Los abuelos y abuelas lo llamaban *Jaku räjk* (lugar de la Hierba Santa). Según relatos orales señalan que en un inicio la ubicación de sus hogares estaba en el territorio de la cabecera municipal de

Chapultenango. En aquel tiempo, principalmente los varones, se trasladaban de sus hogares a las zonas de cultivo que se encontraban muy lejos, con el tiempo optaron reubicar cada familia zoque en sus propias tierras de cultivo, esta dinámica apresuró la cosecha y el cuidado de sus animales. No obstante, la distancia entre cada vivienda era mucha, por lo que la comunicación rutinaria entre ellos era escasa, por lo que decidieron constituir una localidad única para agrupar a los zoques dispersos. El vital líquido, la Hierba Santa y otros frutos y flores abastecieron de alimento a los habitantes en la localidad Carmen Tonapac.

En la actualidad existen las dos localidades con el mismo nombre pero anteceditos con el viejo y nuevo. En la segunda comunidad se resisten a desvanecer por completo la sabiduría obtenida del viejo, pero sin lugar a dudas la primera localidad representa la población zoque antigua y la segunda la vida zoque moderna. Es en este escenario con dos localidades que se transfunden para comprender lengua, tierra y comunidad. Es por ello que coincidimos con la idea planteada por Vygotski (1979), la lengua es un conjunto de signos y palabras que permite el sujeto realizar contacto social en un determinado espacio, en este caso con una comunidad (Dietz, 1999), pero se configura con la tierra habitada por la existencia de los zoques, como estructura para la siembra del maíz (Alonso Bolaños, Gutiérrez Sánchez, Ledesma Domínguez y Tadeo Castro, 2020).

La lengua en tierra zoque, pero en clave comunitaria

En el viejo Carmen Tonapac, el ore *tzampa* (el hombre y la mujer que habla zoque; y que también se ha empleado ore *pät* y ore *yomo*, donde el primero es hombre y el segundo mujer) es el nombre que identifica a los hablantes zoques, sin embargo también habitaban personas que empleaban la lengua castellana, eran conocidas como

kasynya. Se podía emplear *kasynya* permitiendo en la oralidad una variación binomial: *kasynya pät* (hombre castellano) y *kasynya yomo* (mujer castellana) y los niños eran identificados como *kasynya une* (niño o niña castellana). Entonces, *kasynya* su mayor fortaleza era el uso de la lengua castellana y en cierto momento, pero en menor grado de uso la lengua zoque, por lo que era bilingüe. Así, un zoque puede aprender algunas palabras de la lengua castellana y adoptar la relación denominativa y temporal de *Ore tzampa a kasynya pät*: “cuando yo era niño mis compañeros de la escuela me decían que yo aprendería rápido en la escuela porque hablaba español, me decían *kasynya une*” (Comunicación personal, 5 de mayo de 2023), es decir, una persona identificada como *kasynya une*, recibe un alago por sus habilidades lingüísticas con la lengua castellana. Ya que encuentran mayor posibilidad de adquirir conocimiento del mundo occidental promovido por el maestro de una escuela.

Entre los zoques, la escuela y la religión fueron los espacios en donde se dio una acelerada adquisición de la lengua castellana ya que las instrucciones de lectura y escritura eran en esa lengua. Sin embargo, la familia, por ser la primera precursora de la lengua zoque en la comunidad, es que las y los niños la adoptan como primera lengua de contacto con otras personas. En ámbitos de género, la presencia mayor en el salón de clases era de hombres debido a que la posibilidad, en un futuro, de laborar en otras tierras era mayor, en cambio las mujeres eran limitadas a trabajar solo en sus hogares esperando a ser comprometidas para el matrimonio, son ellas las que tienen escasa movilidad a otras localidades, también por eso la escuela no era parte de su interés principal. Asimismo en la religión católica había varones y mujeres que incursionaban con instrucciones cabales tanto en la lengua castellana y en la lengua zoque. La instrucción esencial se asentaba en el sacerdote y sus acompañantes religiosas, identificadas como *nhkirawa* (por ser foráneos y emplear únicamente la lengua castellana). En aquel momento, la ventaja mayor en la adquisición de la lengua

castellana radicó principalmente en los varones, ellos adquirían mayores habilidades lingüísticas de la lengua castellana: hablar, leer y escribir.

Entonces, *ore tzampa* y *kasynya* detonan una dinámica dual e histórica para (re)construir la sociedad zoque pues los dos términos categorizan a las sociedades comunitarias: el primero es el hablante nativo de la lengua zoque y sus tradiciones, el segundo es la alteridad comunitaria con la lengua castellana y sus influjos del mundo externo. Ambos están en la continua negociación entre cooperación y tensión para la convivencia en el espacio cultural zoque. Inclusive, existe otro término que resalta entre los zoqueanos, *nhkirawa*, se define como la persona de vida citadina, extranjera o foránea, pero que denota en la comunidad su lejano origen zoque, comúnmente es de piel blanca y habla una lengua distinta al zoque, incluso tiene mayor grado de escolaridad.

Por otro lado, *kasynya* trabaja en su propia comunidad con el comercio a gran escala, como la captación, almacenaje y transporte del maíz, cacao, café y ganadería, también puede ser profesor rural o guía espiritual de la religión católica. Además, al concluir sus estudios abandonan sus tierras de cultivo del maíz, frijol y calabaza para trasladarse a las zonas finqueras y dedicarse a las duras jornadas de cuidado de ganado y otros animales domésticos. En sus estancias lejos de sus comunidades aceleraban el uso de la lengua castellana con los foráneos y asimilaban comportamientos y rasgos culturales distintos a sus orígenes. En estos escenarios el uso de su lengua zoque se daba en un encuentro fortuito con una persona de su mismo origen lingüístico y durante el retorno temporal o definitivo a su tierra originaria, que se daba comúnmente por vínculos religiosos, en particular en las temporadas de festividades religiosas comunitarias.

Una persona zoque en su comunidad de origen, desde su nacimiento hasta su adultez, recibía el primer contacto de comunicación en lengua zoque, de la misma forma en que las expresiones culturales zoques lo

cobijaban en sus diferentes fases de crecimiento. Estos dos elementos, lengua y cultura, caracterizan los comportamientos humanos de un zoque dentro y fuera de su comunidad. Los habitantes, al comunicarse entre ore *tzampa* usualmente emplean la lengua zoque e incorporan pocas palabras del castellano. Por tanto, las experiencias de una vida comunitaria zoque se reconstruyen en mayor grado con las formas lingüísticas y culturales propias de la comunidad.

Äjksi (maíz) interrelacionado con la tierra y la comunidad

Los zoques de viejo Carmen Tonapac, en particular los abuelos y las abuelas, señalaron en reiteradas ocasiones a sus descendientes que la mejor manera de honrar a *äjksi* (granos de maíz), es respetarlo y protegerlo pues es una forma de reconocimiento ancestral al maíz. Desde los *mokayas* hasta los zoques actuales son reconocidos por resguardar el maíz en sus propias tierras. Los ancestros procuraron, a través de la oralidad, compartir conocimiento sobre su cuidado y las formas de emplearlo en la vida comunitaria, de lo contrario presagiaban una vida de desorden social, cultural y hambruna para la comunidad.

A los infantes se les enseñaba que *äjksi* no era un artefacto de juego, no se les permitía usar *äjksi* para jugar y mucho menos esparcir en la tierra, los granos deben ser ordenados y almacenados en su lugar idóneo. Para los hijos era normal escalar al lugar donde se encontraba *mäjik* (mazorca de maíz) y con su joloche eran lanzados a la tierra de acuerdo a la cuota señalada por un adulto. Las mazorcas permanecían en la tierra por un corto tiempo en espera de ser deshojadas. Sin embargo, los granos de *mäjik* sí estaban prohibido ponerlos en el suelo porque derrama lágrimas.

Durante el deshoje del *mäjik* y colocadas en un cesto o en un recipiente idóneo, sobresalían *äjksi* con diferentes colores. Era un júbilo de alegría

para el responsable que desnudaba a *mäj*k, porque era una sorpresa que invadía a sus propios ojos, pronto notificaba a su progenitor y respondía inmediata e imperante: eso no es juguete, ese es comida, es bebida, es pozol, es para sembrar, *anhkomi teje tzyäjku* (Dios así lo hizo). Para ellos la presencia de los diferentes colores de maíz es por una atribución divina, los abuelos y abuelas consideran irrefutable esta decisión divina.

En viejo Carmen Tonapac se ha logrado identificar los diferentes colores del maíz que más se presentan, algunas de estas mazorcas son empleadas también en Nuevo Carmen Tonapac. A continuación se describen el significado de los colores de la mazorca.

*Tzapajk mäj*k, la mazorca roja. Los granos de maíz rojo son sembrados junto con otras especies de maíz blanco en una porción de tierra preparada con anticipación. Durante la tapisca era común la presencia abundante de mazorcas blancas, pero por casualidad *tzapajk mäj*k fue encontrada, la explicación era que a ellas le gustaba pasear y encontrarse con sus vecinas de otra especie: "*kena wijtpa de mäj*k, mira la mazorca visita". Es por esto que las y los abuelos sugieren no trabajar los domingos pues es el día que otras mazorcas visitan a sus compañeras, es decir *mäj*k *kowijtpapure* (la mazorca visita). Su elote y joloché también son rojos lo que causa asombro, además de ser delicioso. Con estos granos se preparan tamales y atol agrio, su sabor era diferente para los que estaban acostumbrados al consumo del maíz blanco. En el montonal de *tzapajk mäj*k también se encuentran mazorcas con granos pigmentados de color rojo más oscuro. La mazorca roja representa la gran creación de Dios, es por eso que la roja oscura es usada en ceremonias y curaciones.

*Japnyoke mäj*k, la mazorca roja oscura. Esta mazorca es curadora de los males. Encontrar esta clase de mazorca representa una oportunidad para salvaguardar la vida en el hogar, por eso es almacenada con

su joloché en un rincón discreto del hogar para usarla en un futuro para alguna curación, por ejemplo, de un mal aire o de un espanto. Es común que los abuelos y abuelas elaboren pulseras con 12 granos de *japnyoke*, ajos y nuez moscada, una vez concluida hacían un ritual en la lengua zoque para luego colocarla en la muñeca izquierda o bien en ambas manos de los recién nacidos. También es muy alto el respeto hacia *japnyoke* porque representa la sangre de cristo derramada en la cruz, es por ello que también es conocida como *nä'pin tzapaspä*, la sangre oscura. Su cosecha es muy escasa, por lo que conservar *japnyoke* en el hogar es muy importante, de lo contrario en un momento de enfermedad el padre o la madre tendrán que buscar con urgencia en otros hogares sin importar la hora.

*Yäjk mäj*k, la mazorca negra. Es realmente escasa y muy difícil obtenerla durante la cosecha. Encontrarla significaba que la persona pone mucha atención pues no es tan común verla. Se usan para la alimentación de las personas preparada en pozol y tamales.

*Tzikin tzyawi mäj*k, la mazorca pinta. Es una variedad de mazorca con colores de granos de maíz negro y blanco, es muy común consumirla y su peculiar mezcla de colores asombra a las personas.

*Ju'lyapä mäj*k, es la mazorca con granos de maíz de color negro y blanco. Los ancianos y las ancianas de la comunidad reprochaban inmediatamente si las personas faltan el respeto a la mazorca, dada su característica colorida.

*Popo mäj*k, la mazorca blanca. Es la presentación más común en alimentos y bebidas así como alimento para las aves de traspatio como gallinas, gallos y guajolotes.

Así, el maíz es consumido en diferentes facetas de la vida comunitaria, ya sea en granos o en mazorca (figura 1). Es un medio para la conexión

de la vida terrenal con las deidades, por ejemplo en las ofrendas (sin distinción de color) que se colocan en una zona visible y junto a una figura cristiana. También es empleado para curar y reanimar a los enfermos. Durante las fiestas comunitarias se acostumbra danzar con las mazorcas y también sirve como dote para pedir una *papiyomo*, una jovencita zoque. Es *jama kätküy*, una alternativa de sobrevivencia con comida y bebida. El maíz es un regalo de Dios. Los ancestros cuando consumían el pozol lo identificaban como *mama tzu'tzi nä'*, la leche de nuestra mamá.

**Figura 1. Modos de empleo del maíz zoque
antes de la erupción del volcán Chichón**



Fuente: Elaboración propia.

Entre los zoques la mazorca es identificada como una mujer porque representa una deidad femenina, es más, para muchos es una representación de la Virgen María y beber el pozol es una bendición que llega de sus senos. Durante la fase del crecimiento de la milpa, en particular durante los primeros indicios de sus frutos, en el preciso momento que muestra los pelos de oro brillante o con tenues colores, representa la belleza de una mujer zoque, por eso es común mencionar que es una dama *mäjkä wasye yomo* (mujer con cabellera de mazorca), también como *yawa mäj ketpa* (se parece a una mazorca tierna), *sa'sa te yomo* (es una mujer hermosa) y *to'ksi roksi* (con muslos gruesos como el tallo de la milpa).

La mazorca en sí misma es una entidad femenina y misteriosa que después de la muerte se presenta para socorrerlos, les da vida antes y después de morir. Cuando nace un niño zoque, se cree que es quien tocará la tierra para la milpa, entonces sus progenitores mencionan:

- *Äjtzi mineru*, volví a nacer.
- *Matzyin pi'kpapu*, el que toca el machete,
- *Mäjik nijpapu*, y el que siembra la mazorca.

Por otro lado, cuando nace una niña, que es la que toca el maíz en el hogar, dicen:

- *Mitu antyakpapä*, llegó la que hace tortilla.
- *Waye jä'spapu*, la que hace masa de maíz.

El crecimiento de una niña o niño es promovido por los mayores con fortaleza y creatividad sobre el uso del maíz. El varón inicia el trabajo con la tierra cuando puede sostener un machete, sus primeras enseñanzas son recibidas por el padre. Casi similar sucede con la hija, ella adquiere sabiduría por imitación de las actividades de la madre. Es importante mencionar que un error o el desinterés por parte de los niños o niñas eran castigados inmediatamente.

La tierra para los zoques es un espacio esencial para cultivar el maíz pues provee de alimentos y bebidas desde muchas generaciones atrás. El antiguo maíz, *ya'jk tämpu* (maíz antiguo), ha dado sabiduría y comprensión de la existencia zoque en la tierra, pero matizada entre conflictos y armonías. La tierra zoque para el maíz es prolífica, y con su fiel acompañante, el volcán Chichón, el cerro caliente y sus alrededores son exuberantes de cultivos y animales comestibles. Tal como señalan Alonso Bolaños, Gutiérrez Sánchez, Ledesma Domínguez y Tadeo Castro (2020), la tierra ha tenido un papel estructurante: es el espacio para el maíz.

Los zoques sembraban grandes cantidades de maíz, calabaza y frijol, triada compuesta por semillas ancestrales y la tierra les proporciona los insumos necesarios de nutrientes. En un mismo punto del terreno se depositaban tres semillas. El maíz, después de ser sembrado en la tierra, crecía con un tallo rígido, este mismo servía como estructura sólida para el tallo y follaje del frijol. Por otro lado, la calabaza con sus hojas anchas y tallo angular recorría el espacio entre la distancia entre milpa y milpa, impidiendo un mayor crecimiento de malas hierbas. Entonces, el crecimiento del maíz se conjuntaba con el frijol y la calabaza, una triada completa para la subsistencia; un sistema alimenticio que a través de flores y frutos se ordenaba para su recolección: iniciaba con la calabaza, después frijoles y por último las mazorcas.

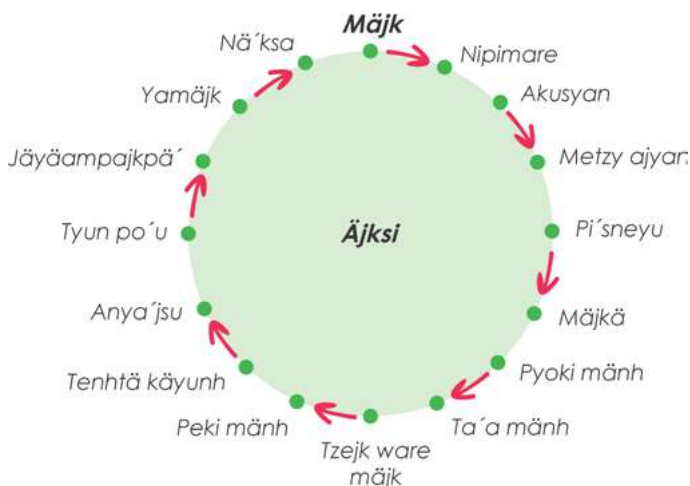
El desarrollo fenológico del maíz tiene variaciones de tamaño y forma que se identifica en cierto momento con el cuerpo humano (figura 2).

- En el proceso inicial es un grano de maíz, *äjksi/granos de maíz*.
- El maíz sembrado en la tierra, *nipimare /siembra*.
- En forma de aguja, *akusyan/aguja*.
- Con dos hojas, *metzy ajyan/doble hoja*.
- Con cuatro hojas, *pi'sneyu/como un montículo pequeño que permite tocarlo con los dedos juntados*.
- Con una altura media a la rodilla, *mäjkä une/milpa pequeña*.
- Con una elevación a la rodilla, *pyoki mänh/altura en la rodilla*.
- La milpa justo en la pierna, *ta'a mänh/altura en la pierna*.
- En la cintura, *tzejk ware mäjkcintura*.
- Cuando se encuentra en el hombro, *peki mänh/altura en el hombro*.
- La milpa con la espiga central, *tenhtä käyunh/está erecta*.
- Con espigas centrales y laterales con indicios de jilote, *anya'jsu/espiga*.
- Cuando las milpas cuentan con jilotes, *tyun po'u/está floreciendo*.

- Los jilotes con pelos coloridos y brillosos, *jäyä ampajkpä'* /con flores abiertas.
- El elote es *yamäjk/elote*.
La mazorca fresca, *nä'ksa mäjk/mazorca tierna*.
Por último tenemos a la mazorca con granos maduros, *mäjk/mazorca*.

Es un proceso que inicia con el *äjksi* y culmina con el *mäjk*; durante este cíclico terrenal, en paralelo se reproduce la vida comunitaria zoque para acompañar la transformación del maíz a mazorca.

Figura 2. Desarrollo fenológico del maíz zoque



Fuente: Elaboración propia con base a comunicación personal, 20 de octubre de 2024.

La comunidad, para los zoques, es una representación dinámica que puede representarse como una espiral, que se sincroniza con los ciclos del sol y con la cosecha del maíz, se representa el plano terrenal con los colores rojos y amarillos, y el inframundo con el blanco y negro, y se fortalece con los relatos orales platicados por los progenitores y

del *täwä* (compañero de vida comunitaria). Por otro lado el maíz se concibe como una diseñadora de diferentes soles con los planos de la realidad zoque; es la existencia y la muerte para trazar una vida zoque. El sol rojo y amarillo es la existencia de los zokes en el mundo terrenal, el primero es el nacimiento y el segundo es la felicidad. El sol blanco y negro, son acercamientos al inframundo porque representan la edad avanzada a la muerte. Solo a través de la muerte llega el nacimiento; es la formación espiral y perpetua de la vida.

En viejo Carmen Tonapac, la mayoría de las familias siembran el maíz en dos temporadas conocidas como *jama mäjk* (mazorca de la claridad) y *tujk mäjk* (mazorca de la lluvia), el primero se realiza en la primavera y el segundo en la temporada de lluvia en verano.

Para iniciar con el ciclo de la siembra primero se convoca a las personas para quemar el cerro en donde será cultivado el maíz, como consecuencia se destruyen hierbas y árboles. Durante la quemada del monte las personas gritan *ijurä ijtu!*, ¡donde estás!, para ubicar a la otra persona y verificar la salud física y mental del ayudante, esto porque se levanta el fuego y el humo imposibilitaba ver a los otros.

Al concluir el despeje de hierbas de la tierra, se consulta la fecha de la siembra del maíz para organizarse y colaborar en comunidad. En cada inicio del cultivo se prenden velas en la iglesia o en sus hogares y se reza a algún símbolo cristiano al mismo tiempo que se solicita permiso a la madre tierra. La señora de la casa participa activamente realizando los alimentos derivados de la carne de puerco, además muele el maíz nixtamalizado, prepara la bebida de pinol de maíz y hace tamales. Comúnmente esta comida se lleva al lugar en donde los hombres realizan la siembra del maíz, que va de 30 a 50 kilos, ahí mismo se consumen al momento en que el responsable del terreno dice *ma' ku'tame* (vamos a comer). Esta era una actividad rutinaria antes de la erupción del volcán Chichón.

Äjksi en la modernidad, después de la erupción del volcán Chichón

Los sobrevivientes del volcán Chichón tuvieron la fuerza de fundar otra localidad en Chiapa de Corzo, localizada a 539 metros de altura sobre el nivel del mar con un clima caluroso. Ese territorio es atravesado por un riachuelo temporal, que en un principio les dio esperanza, sin embargo, con el transcurso de los meses la corriente de agua se detuvo para secarse completamente, por lo que no pudieron aprovechar de manera permanente el arroyo para cultivar maíz, frijol y calabaza, así como la crianza de ganado.

“Anteriormente el territorio de Nuevo Carmen Tonapac era identificado por los pobladores vecinos como finca El Rodeo. Es un terreno plano, atravesado por un riachuelo temporal que no permite emplear el agua continuamente para la agricultura o la ganadería”. (Arias Gómez, 2019, p. 39)

Nuevamente la siembra del maíz dependió del clima y de la lluvia. Por la nueva topología del terreno para el proceso de la siembra se emplearon tractores y fue gracias a la colaboración de la comunidad que se logró obtener las máquinas con sus respectivos implementos agrícolas. La tecnología aplicada aceleró el proceso de la siembra en gran cantidad de hectáreas, también ayudó el alto empleo de herbicidas.

Debido a lo anterior la nueva comunidad se desarrolló económicamente, aproximadamente de 8 a 10 agroquímicos intervienen en el proceso del cultivo, además de la obtención de granos de maíz transgénicos. Esto por supuesto han provocado daños en la salud humana y a la madre tierra, ambos irreversibles.

Cuando los zoques llegaron a su nueva tierra, la mayoría decidió desforestar grandes cantidades de árboles, a través de la quema

intensiva, con la finalidad de obtener grandes superficies de terreno sin árboles y hierbas malignas, las raíces fueron sustraídas para evitar su crecimiento y para forzar su aniquilación total eran provocados los incendios cada inicio del ciclo agrícola. Los daños colaterales se reflejaron también en la ausencia de roedores, insectos, polinizadores, aves y otras faunas. En el tema de la flora, se destruyeron muchos procesos de la vida silvestre que transformaban la materia orgánica, por ejemplo, los hongos.

Los primeros años de vida de los zoques en Nuevo Carmen Tonapac, el empleo del maíz criollo era muy común y para el cultivo del maíz autóctono en terrenos labrados por ellos mismos fueron asesorados por personas foráneas, ajenos a la cultura zoque, que transmitían conocimientos modernos; por lo que abandonaron la coa y el machete para deshierbar la milpa, por ejemplo, además sustituyeron la triada de productos por el cultivo sólo del maíz. Años después el precio del kilo de maíz se devaluó, y a pesar de las toneladas que se obtenían en invierno, poco a poco fueron abandonando sus tierras lo que provocó mermas en la producción de maíz. Y los precios comerciales del maíz no permitían la subsistencia por lo que emigraron a zonas urbanas en búsqueda de una vida mejor para su familia, provocando el desuso de la lengua zoque y la continuidad de la sabiduría de los abuelos y abuelas con respecto al cuidado del maíz.

En 2022 el precio del maíz por kilo tuvo un incremento aproximado el 39%, lo que ocasionó que retomaran las actividades del campo para el cultivo del maíz, pero con el empleo de las semillas de maíz transgénico. Una nueva generación de zoques se está apoderando de los terrenos abandonados por sus progenitores a través de procesos de cultivos tecnificados y alterados genéticamente. Sin embargo, a finales de 2024, el precio de la garantía del maíz por kilo nuevamente se estaba reduciendo.

“Un aumento en el precio de importación provocó efectos importantes sobre el precio al mayoreo; esto implica que los precios al productor y consumidor aumentarían (por la relación directa que existen entre los precios) y, por ende, provocarían un aumento en la producción de maíz” (Reyes Santiago, Bautista Mayorga y García Salazar, 2022)

El cultivo del maíz en nuevo Carmen Tonapac ha pasado de lo tradicional a lo moderno dando paso a una nueva realidad al proceso de cultivo y obtención del maíz. En la nueva comunidad zoque obtener el *äjksi* tiene un alto propósito comercial, se produce para obtener la posibilidad de grandes ganancias monetarias.

Reflexiones finales

Con la explosión del volcán Chichón la historia de los zoques con el maíz marcó una ruptura en la tierra norte de Chiapas. Después del suceso infortunado también el uso de la lengua zoque en sus propias tierras cambió: incorporaron la lengua castellana porque podían aumentar su poder adquisitivo en términos monetarios y estatus social. Anteriormente la comunicación íntegramente era con la lengua zoque para el comercio, la escuela y la religión, sin embargo, con la erupción del volcán, fueron reubicados en poblaciones urbanas, en particular los de Carmen Tonapac. Al día de hoy, en la nueva comunidad, la mayoría son bilingües y con la nueva relación de comunicación se han posicionado con un cierto grado de reinterpretación de las experiencias de vida comunitaria heredada por sus progenitores.

Para los zoques la mazorca de maíz representa una divinidad femenina que provee de alimento y bebida. En su evolución arqueológica e histórica va en paralelo el desarrollo del maíz, reconocen que existe el *ya'jk tämpu*, además de las prácticas de vida con el maíz, frijol y calabaza.

La sabiduría del cuidado del maíz se ha querido transmitir en la memoria de las nuevas generaciones, sin embargo se han imbuido en procesos modernos integrando granos transgénicos y agroquímicos aplicados a los cultivos. Son escasas las personas que aún practican la triada de cultivo, ahora la tierra solo se usa para el maíz fertilizado con sustancias inorgánicas. Hoy, la tierra zoque es como una cosa desechable, si hay escasa producción agrícola incrementan las sustancias inorgánicas para revertir la situación pero se convierte en inservible e inmediatamente es desechada, es un objeto comercial.

Referencias

- Alonso Bolaños, M., Gutiérrez Sánchez, J., Ledesma Domínguez, F., y Tadeo Castro, R. (2020). Etnografía de los procesos alimentarios y el poder en regiones indígenas de Chiapas. En *Estudios de cultura maya*. 56, pp. 261-291. En: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2020.56.2.0010>
- Arias Gómez, J. (2019). *Estudiantes de lengua zoque en la Universidad Intercultural de Chiapas y sus repercusiones regionales*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Chiapas. En: <https://repositorio.unach.mx/jspui/handle/123456789/3248>
- Clark, J. E. y Blake, M. (1993). Los mokayas. En Esponda, V. M. (comp.). *La población indígena de Chiapas*. Chiapas: Gobierno del Estado, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Dietz, G. (1999). *La comunidad Purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*. En: <https://www.uv.mx/iie/files/2013/05/La-comunidad-Purhepechas-nuestra.pdf>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020). *Mapa digital de México para escritorio* [CD-ROM]. México: Computational Statistics.
- Lisbona Guillén, M. (2000). *En tierra zoque. Ensayos para leer una cultura*. Chiapas: CELALI.
- Navarrete, C. (1970). Fuentes para la historia cultural de los zoques. En *Anales de antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*. VII, pp. 207-246.

- Norman, T. (1993). Los zoques. En Esponda, V. M. (comp.). *La población indígena de Chiapas*. Chiapas: Gobierno del Estado, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Reyes, Santiago, E., Bautista Mayorga, F. y García Salazar, J. A. (2022). *Análisis del mercado de maíz*. En: <https://www.scielo.org.mx/pdf/au/v32/2007-9621-au-32-e3265.pdf>
- Villasana, Benítez, S. (2000). *Distribución sociodemográfica del grupo etnolingüístico zoque de Chiapas*. Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Viqueira, Albán, J. P. (1995). Chiapas y sus regiones. En Ruz, M. H. y Viqueira, J. P. (eds.). *Chiapas los rumbos de otra historia*. México: Universidad Autónoma de México.
- Vygotski, L. (1979). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica.

Legado de saberes ancestrales en Ayoxuxtla de Zapata. La siembra del tlacolole una representación de fertilidad biocultural

Jorge Maldonado García

Introducción

Ayoxuxtla de Zapata es una comunidad de la mixteca baja poblana donde los campesinos continúan con el trabajo de las siembras de temporal y de los saberes tradicionales, así como de una agricultura en terrenos irregulares de suelo pedregoso en laderas del monte, conocida como el tlacolole.

Así, esta contribución al estudio de las sociedades rurales presenta la vida campesina de una comunidad con sistema de milpa basado en el aprendizaje de una instrucción guiada y la transmisión oral de los patrimonios bioculturales.

El maíz de temporal, las calabazas tamalayotas y el frijol criollo forman parte de los patrimonios bioculturales y la sostenibilidad de la vida de

la comunidad. Esta propuesta sobre legados de vida se asienta en el análisis de las prácticas y creencias, en la conexión del sistema de saberes locales con una memoria colectiva que recrea ciclos de cultivo.

Hablamos de la visión sobre el mundo natural de nuestros informantes, donde los principales actores son la tierra, los astros y el ecosistema en su totalidad, además de la red de significados sobre la fertilidad de la madre tierra que es prolífica en alimentos.

La investigación se ha desarrollado en el marco de los estudios rurales antropológicos, considerando acciones como la de correspondencia con el medioambiente y los legados de vida en la familia campesina, a partir del enfoque teórico de autores como Tim Ingold.

La fertilidad biocultural de un territorio

Ayoxuxtla de Zapata es una comunidad de origen náhuatl (Maldonado, 2019), con saberes locales relacionados con el cultivo de siembras de temporal y de sistema de milpa en terrazas de monte. Se asienta en un extenso valle con una superficie de 10 565.7 km² (INEGI, 2010), con una altura menor a los 1 000 m/nm y donde el terreno se vuelve accidentado hacia los 1 400 m/nm, y se localiza en el municipio de Huehuetlán el Chico.

Uno de los 45 municipios que conforman la mixteca poblana en el sur del estado es Huehuetlán el Chico que se ubica sobre un sistema volcánico transversal de topografía cerril con afloramientos rocosos y piedra suelta; sus colindancias son al norte con Teotlalco, Chietla y Axochiapan de Morelos, al sur con el municipio de Chiautla de Tapia y Cohetzala, al oriente con el municipio de Jolalpán y al oeste también con el municipio de Chiautla. Poblaciones que comparten límites próximos al estado de Guerrero donde está Tlapa de Comonfor.

La mixteca baja poblana es bien representada por la comunidad de Ayoxuxtla de Zapata: de vida rural que enfrenta la proliferación de campos de cultivo de la agroindustria bajo el modelo “productivista”, con el monocultivo de riego e invernaderos que son prácticas distintas a los anteriores modos de vida local.

Partimos de la hipótesis de que los conocimientos locales se asientan en procesos flexibles y abiertos compatibles con el ecosistema donde se habita, y de que los saberes tradicionales pueden contribuir a los procesos de transición agroecológica.

La agricultura de temporal con su policultivo no se ciñe a los tiempos y lógicas del mercado capitalista que incentiva procesos de concentración de las tierras, con economías de escala que escinden y limitan la relación ser humano-naturaleza. Del cambio en el uso de los combustibles fósiles para la agricultura, para producir alimentos más naturales a partir de prácticas responsables en el no uso de fertilizantes y plaguicidas químicos dentro de los sistemas de cultivos de autoconsumo.

La fertilidad de las tierras tlacoleras de la mixteca baja poblana está en una relación recíproca con los campesinos y el monte debido al valor que tiene la tierra para la familia campesina y sus saberes locales. Se parte de la comprensión del equilibrio y reciprocidad con el medioambiente (Ingold, 2015), de la expresión individual y colectiva sobre los cultivos de maíz criollo y la importancia del sol y la luna como catalizadores de la energía y el movimiento.

Los campesinos de Ayoxuxtla se relacionan con un espacio de vida donde no solo está el ser humano sino una gran biodiversidad que comparten legados de vida (Ingold, 2022). Correspondencias de lo humano y no humano representado por el maíz que se siembra en la milpa.

Imagen 1. Siembra de maíz en tierras tlacoleras en el cerro de Coatotola de Ayoxutla de zapata



Fotografía de: , 2018.

Los campesinos como Don Marcelino dicen que las semillas que crecen en el tlacolole son resistentes y buscan dar vida a otras semillas y nuevas plantas. Esto es lo que su padre un día le dijo sobre el campo: “Mira mijo, vivir en el monte es tener tierra para dar vida a nuevas plantas, tener que comer del temporal, del saber de la luna y el sol; todos necesitamos del calor y la noche para crecer, somos como el maíz, echamos fruto para seguir estando en este mundo” (Marcelino, comunicación personal, abril de 2018).

Legados de vida que, según Ingold (2022), existen entre generaciones y entre lo humano y no humano. La idea de cuidar a la naturaleza

para que ella nos cuide habla de una actitud recíproca entre seres humanos, animales, plantas y minerales, de la comprensión sobre lo que es habitar un mismo sitio.

En Ayoxuxtla de Zapata el maíz tlacololero representa el legado de los padres para el xocoyote,¹ saber que la luna maciza o luna llena le da resistencia a la espiga y a la mazorca. Conocimientos ecológico culturales que emergen de una praxis que, de acuerdo con Víctor Toledo (2005), tiene que ver con la adquisición y puesta en práctica de saberes de dos escenarios cíclicos fundamentales, la sociedad junto con sus ciclos de vida y los ciclos agrícolas producidos en la jornada diaria y gracias al movimiento de la luna y el sol.

Por otro lado, las mujeres campesinas conectan su mente con su cuerpo y entorno para la elaboración de los alimentos. Cocinan el maíz más suave y deja de reserva el grano más duro y resistente para la próxima siembra, también tienen el hábito de almacenar el maíz y dejar secar algunas mazorcas al aire para observar los cambios que hay de cosecha en cosecha. Al respecto la señora Cira comenta: "aquí en la casa todavía tenemos coescomates, mis nietecitos se enseñan a separar el maíz y desgranar las mazorcas cada temporal" (Cira, comunicación personal, abril de 2019).

El desarrollo de los individuos de una comunidad pasa adquirir valores, por ejemplo, reconocer los ciclos de vida de los animales y vegetales, no cazar a las hembras cargadas o con crías, así como no cortar los árboles nuevos que poblarán del monte. Es decir, respetar la relación directa con el medio natural y todo lo no humano, que se transmite de generación en generación: "es posible distinguirlos como el

¹ Nombre que se le da al hijo más pequeño de la familia y al maíz de la última cosecha del año.

aprendizaje basado en una experiencia directa, práctica, sagrada y emotiva con la naturaleza" (Alarcón-Cháires, 2016, p. 36).

Las tareas de siembra son aprendidas en un orden específico, los abuelos y padres guían a los más jóvenes, desde el cómo pararse sobre la tierra para no resbalar, hasta cómo sembrar el maíz. Se transmite el conocimiento bajo un sistema de tareas por pares, por ejemplo, uno va siguiendo al otro de forma lateral para el trazo de una línea de sembrado, se entierra la semilla retirando la anterior cañuela, de modo que sirvan los restos de raíz de la anterior siembra.

El sistema de milpa incluye el cultivo de chile, calabaza y frijol, así como el descanso de las tierras de siembra en el monte. Trabajar tierras accidentadas con temporales erráticos habla de importantes mecanismos de adaptación donde los conocimientos sobre el monte son muy importantes.

El tlacolole como sistema de cultivo es un legado de vida que incluye conocer las propiedades de la tierra, como la poca filtración de agua y la renovación del sustrato natural con la incorporación de rastrojos. Para los habitantes de Ayoxuxtla el campo no sólo son cultivos, es la conexión del cosmos con la fertilidad de la tierra que se entrelaza con su sistema de creencias.

Así, el manejo del calendario lunar es observado para los flujos de energía biótica de la naturaleza con su flora y fauna, y el desarrollo de las plantas y la acción de polinizadores. Escuchar crecer los maizales bajo los rayos de la luna maciza y el jilotear con el movimiento del aire, así como el aviso de las abejas y murciélagos para el inicio y cierre de temporal, sirven de guía en la lectura del calendario agrícola.

En relación a las tierras tlacololeras se cree que la fertilidad del suelo radica en una entidad física y simbólica, en lo prolífico de los campos

de cultivo y en la continuidad de una conciencia que indica a los individuos lo que pueden y no deben hacer dentro del ecosistema donde habitan. Las creencias son el eslabón entre los saberes y prácticas, en ellas se instrumentalizan las acciones bajo cuestiones éticas y morales, en solidaridad y cuidado de la madre tierra.

Dejar descansar las tierras de cultivo y considerar al monte como una casa grande donde existe el sustento, el respeto y la protección, son conocimientos locales "que serán entendidos como actividad dentro de la cultura y factores de cohesión social, a través de la memoria compartida se hacen conscientes enseñanzas y costumbres, prácticas realizadas desde los antepasados con vínculos y aplicaciones reales en el presente" (Good, 2005, p. 92).

Así, estos legados de vida, son significados del entendimiento sobre las fases de la luna, la mediación entre el día y la noche, lo bueno y lo malo, lo caliente y frío; el equilibrio de los elementos del ecosistema, del cual el ser humano forma parte.

El cosmos conectado con el inicio del temporal de junio y, en relación con las lunas de mayo, indican el arribo de las lluvias con la aparición de rayas en el cielo como un pronóstico de buen temporal. Respecto a los saberes sobre los flujos de energía que ocurren en el desarrollo de la milpa, dice don Julián:

"Las lunas macizas nos van guiando en la forma de sembrar, cuándo comenzar y terminar, si es buena la luna del mes anterior habrá buen maíz; sabemos que la semilla va nacer cuando la luz de la luna llega hasta bajo de la siembra".
(Julián, comunicación personal, febrero de 2020)

La fertilidad biocultural se reproduce en las unidades domésticas, de los conocimientos e interacción de la comunidad, de la forma en

cómo materializamos las experiencias, del saber yuntear, dar tierra y pizar.

Los saberes locales combinan nuevas y antiguas formas de trabajar la tierra, flujos de fertilidad biótica y cognitiva, atados a una cosmovisión campesina, es decir, el Corpus, Praxis y Kosmos son vistos desde una dimensión etno-ecológica (Toledo, 2005), mediante la gestión de la biodiversidad y la constitución de sujetos ambientales en el saberse como miembros del ecosistema.

Como ya se dijo, el crecimiento del maíz en Ayoxuxtla depende los ciclos lunares para cosechar y preparar la tierra para el siguiente año. La agricultura del tlacolole tiene que ver con aspectos físicos y simbólicos, con conocimientos sobre el tipo de ecosistema e interpretación de los astros.

En el cuadro 1 se describen otros saberes, prácticas y creencias de la sociedad campesina. La cercanía con el ecosistema a partir de sus conocimientos locales sobre los recursos naturales.

Cuadro 1. Saberes y prácticas en el campo en Ayoxuxtla de Zapata

Agricultura	Ganadería	Plantas medicinales	Fabricación de productos locales/artesanales	Monte y arbustos generadores de insumos
Saberes y prácticas	Saberes y prácticas	Saberes y prácticas	Saberes y prácticas	Saberes y prácticas
SABERES: Sobre tierras "tlacololeras", laderas del monte, con el uso del rejón conocido como machete y tlalacho a pico. Se siembra de la punta hacia abajo de forma vertical, buscando que la semilla amacoye o aproveche la raíz de la anterior caña. En el tlacolele se siembra en espacios de 100x100 m con 90 cm entre cada semilla sembrada. Con cuatro semillas de maíz por una de calabaza. Tierras frescas y de palmera poco funcionales. Funciona mejor el maíz cuarenteño o criollo para tierras secas. PRÁCTICAS: En la siembra de tlacolele se entierran las semillas lo más profundo ya que las raíces de la anterior milpa sirven como fertilizante o abono natural.	SABERES: En cruzes de ganado resistente al sol, conocido como ganado "corriente" o "rodeano", que se obtiene del cebú y que se cría mejor suelto en el monte. PRÁCTICAS: Se amansan los toros del monte en una semana, amancuendado una manso con un bravo. El ganado vacuno es mejor que el caballar, ya que con éste se hacen mejores surcos y el trabajo es más preciso.	SABERES: En cura para enfermedades. Cáscara de zompantele, conocido como colorín, como remedio para el insomnio. Coachalate, como agua de tiempo para buen funcionamiento de riñones y sangre. Sacate chichi, para enfermedades de la presión arterial y alteración del estado de ánimo. Quina, para heridas y mujeres con cesárea.	SABERES: En fabricación de cestos de vara de otate hiquihuites y escobas. Chiquihuites de otate. Escobas de palma. PRÁCTICAS: Fabricación de tres chiquihuites por persona con dedicación de tiempo completo: de cuatro, seis y ocho costillas, dependiendo la habilidad, y en época fuera de temporal. Fabricación de escoba sencilla hecha por jóvenes aprendices.	SABERES: En maderas para leña, artesanía y medicinal. Otate, palo dulce, flautol, uña de gato, quina y quebra ancha. PRÁCTICAS: Sin quema de especies originarias, por ser de propiedad comunal. Y corte vigilado por el comité.

Creencias				
Agricultura	Ganadería	plantas medicinales	Fabricación de productos	Monte y arbustos para insumos
Ciclos de la luna presente en el desarrollo de la milpa de temporal. Comunicación y contacto directo con la milpa de parte de los campesinos al escuchar crecer el maíz. En inicios de siembra ver en el sol una especie de cosa o áurea que avisa tres días de lluvias para el despegue de la planta, encomendarse al creador para buenas cosechas y cada día que se sube al cerro a sembrar, hacerlo con mascadas o pañuelos para ahuyentar aves de mal agüero.	Con la canícula calentura y diarrea para el ganado, sino se retira del monte antes de luna llena.	Remedio para ingesta de alimentos fríos y calientes. Con cambios bruscos de temperatura al estómago.	El corte del otate para la fabricación de artesanía, es mejor en noches de luna llena o maciza, para evitar quebres de las varas y plaga.	Presencia de luna llena en el corte de maderas, para evitar que se piquen.

Elaboración propia.

En el cuadro anterior se muestra la integración del conocimiento del territorio, el saber del pasado y la creación de nuevas habilidades. Legados compartidos que incluyen también al monte como espacio de recolección para el consumo de hongos y plantas medicinales.

La vida comunitaria de Ayoxuxtla propone un anhelo vital de sus habitantes con flujos de conexión entre el pasado y el presente que les ayuda a sostener la vida. En general la mixteca baja poblana es una región de prácticas productivas basadas en la memoria colectiva, de una historia oral con cantos en los templos y ruedos para agradecer la fertilidad.

El saber ser y hacer se vuelven acciones para la domesticación de animales y plantas que forman parte de los círculos familiares y de las dinámicas territoriales.

Imagen 2. Coescomate, depósito de maíz hecho de tierra.



La sostenibilidad de la vida en Ayoxuxtla de Zapata es un legado de experiencias y convivencia con la naturaleza a partir de los aprendizajes y sentires, que transitan de la casa campesina, como espacio seguro, al ecosistema, pues se reconoce a la naturaleza como casa de todos.

La sostenibilidad de la vida

La sostenibilidad de la vida entre las generaciones de campesinos está determinada por los valores, actitudes y hábitos dentro de sus comunidades. Combinar antiguas y nuevas prácticas en la selección de semillas y plantas es un hábito dentro de la organización de las familias. Sus prácticas se orientan hacia la conservación del maíz criollo y la cruce de nuevos ejemplares para obtener beneficios en su resistencia, forma y rendimiento. De acuerdo con Thierry Linck (2018), en el campo se articulan modos de socialización, prácticas productivas con procesos de circulación de semillas y de adaptación a los cambios.

Los procesos ecológicos culturales que ocurren en el ámbito rural van más allá de cuestionamientos sobre la clase social, el origen étnico y dimensiones territoriales. La vida en el campo se compone de conocimientos locales, organización social e internalización de los riesgos. La sabiduría ancestral construye una red de significados, y la conexión a largo del tiempo entre generaciones la familia y la comunidad representan la esencia de lo que se define como "patrimonialización didáctica".

Una patrimonialización (Berliner, 2005) se refiere a que trascienden sus prácticas y condicionamientos biológicos, espaciales y temporales durante largos periodos históricos. Para ello no hay más que recordar lo que le dice Don Julián a su nieta cuando remueven las tierras de

cultivo: "el campo produce mejor si escardamos y regresamos la fertilidad a la tierra, como un nuevo inicio apara todos cuando llega el temporal" (Julián. Comunicación personal. Abril, 2023).

Los pequeños productores de Ayoxuxtla saben que la fertilidad de la tierra, en gran medida, depende de lo caliente que este el suelo antes de sembrar y de la rotación de cultivos. Desde una pedagogía campesina, basada en la instrucción guiada, el aprendizaje más significativo es el que tiene que ver con "la mirada de la mano". Para Cristina Grasseni (2003), el seguir desde lo sentidos los actos realizados por el enseñante o maestro garantiza el aprender; el observar a padres y abuelos, y también saber leer los fenómenos climatológicos relacionados con la luna.

La observación y oralidad son mecanismos de transmisión de las habilidades para trabajar el campo. Dotar de las destrezas necesarias a los aprendices es desde muy pequeños, aprenden a corresponder y a participar en las tareas del campo y el respeto a la naturaleza, así como las prácticas y rituales que propician la fertilidad de la tierra. "...y, por lo tanto, el incremento en la producción de alimentos, de esta manera hablamos de prácticas en conocimientos de los astros con fundamentación moral- espiritual" (Mariaca, 2014, p. 76).

Los campesinos de Ayoxuxtla creen que darle vuelta a la tierra sirve para producir más, darle oxígeno a las plantas y a otros miembros de la naturaleza, es reconocer que las plantas interactúan con microorganismos que sirven como sustrato natural del campo. Dentro de sus legados bioculturales también está su saber acerca de las sequias, de la falta de corrientes de aire y de la falta de flujos de energía como la lluvia, que afecta la renovación de los nutrientes necesarios para el suelo y la participación de otros seres vivos en los ciclos agrícolas.

Los cultivos de temporal de las familias tlacololeras son su fuente de alimento y sostenibilidad que se cuida, con actitudes, hábitos y creencias en equilibrio con el ecosistema, donde el bienestar común es el respeto y la solidaridad por los demás. En el cuadro 2 se presenta la relación del saber ser del ámbito individual y del colectivo.

Cuadro 2. Componentes del Saber Ser de la comunidad de Ayoxuxtla de Zapata

Actitudes	Hábitos	Valores
Empatía con el medio ambiente con ciclos de descanso de las tierras. Resiliencia en procesos de domesticación de semillas y control de agente perjudiciales en la fertilidad de la tierra como plagas.	Limpieza de tierras comunales para evitar incendios, supervisión de tareas en roza y quema. Orden en la distribución de las parcelas de monte para evitar sobre explotación. Atención plena, ejercicio cotidiano de auto reconocimiento como miembro del ecosistema: contemplación de acto reflexivo a través de los sentidos sobre los ciclos de vida humana y no humana. Códigos de interacción con el sistemas y desarrollo de la milpa (como escuchar y observar el maíz).	Cooperación en faenas de forestación y cuidado del monte como ente sagrado y dador de vida (sistema de cargos civil como guardia de tierras). Preservación de las especies de plantas y animales por tipo de tierra y paraje (incluyendo al maíz nativo). Responsables en el uso racional de fertilizantes y abonos naturales, como el excremento de chivo evitando la producción de gases y bacterias que afectan el suministro de nutrientes de la tierra en las áreas de cultivo.

Fuente: Elaboración propia.

En el campo se dan relaciones entre todos los miembros del ecosistema donde el ser humano se encuentra inmerso, interacciones entre lo humano y lo no humano. Así es que para los campesinos la madre tierra y la naturaleza son entes vivos con los que sentimos empatía, compromiso y respeto.

En la vida en el campo el ser individual se vuelve colectividad y las prácticas se interiorizan con un sentido de unidad y pertenencia. Es posible reconocer vínculos emocionales con la naturaleza que son

una fuerte motivación para llevar a cabo conductas a favor del medio ambiente (Roczen, Kaiser & Bogner, 2010).

La milpa a la que le silba Don Julián, es un ente vivo que se mueve y crece, es la representación femenina de la tierra y la fertilidad. Tener este gusto de trabajar en el campo empieza desde la niñez y se materializa sembrando en junio para cosechar en septiembre.

Así es como los campesinos se relacionan con la tierra y con los tiempos de la naturaleza, la cosmovisión está en completa correspondencia con la biodiversidad. El uso de los recursos naturales se hace desde un razonamiento agroecológico que configura prácticas y normas de una historia agrícola comprometida y respetuosa, con experiencias del pasado que se mezclan con el presente, una socialización donde se vinculan los saberes, las creencias y la vida cotidiana.

Para concluir

Los datos obtenidos del trabajo de campo nos hacen pensar en la continuidad de un modo de vida apegado a los saberes locales y organización social alrededor de la fertilidad de tierras. Las formas de producción campesinas vienen a ser reservas potenciales para la sostenibilidad de la vida en una realidad donde el sistema dominante de la agroindustria deteriora las condiciones del medioambiente provocando escasez de agua y erosión de las tierras.

Del análisis detallado del modo de vida de familias como las de nuestros informantes y de una comunidad en donde maximizan la fertilidad de las tierras de cultivo con siembras en el tlacolole. Estas prácticas se realizan con empatía y conectividad con la naturaleza, además de actitudes, hábitos y valores de respeto y reconocimiento por los elementos no humanos de la naturaleza.

Las comunidades originarias de la mixteca baja poblana poseen legados de una dimensión ecosistémica, participativa y colectiva, además de un sistema de relaciones con el entorno natural y una forma de vida horizontales no colonizantes. Así se evidencian tramas epistémicas de un razonamiento agroecológico que se sustenta en aspectos ético-morales.

Este razonamiento agroecológico tiene como eje transversal el sentido de pertenencia al ecosistema. Es la articulación de procesos cognitivos y culturales generados a través del conocimiento experiencial e intervención colectiva.

Una comunidad rural con sistemas de reciprocidad, donde los nexos que establecen los campesinos con su ecosistema son del respeto a la vida. Entender la existencia de un mundo compartido con otras especies.

La participación de acciones comunitarias sobre la gestión de la biodiversidad tiene que ver con la creación, prevención y preservación, a través de actos solidarios con el medioambiente.

En la actualidad los campesinos buscan conocer más sobre su ecosistema, desde los procesos de domesticación de semillas hasta el control de agentes perjudiciales como las plagas.

La tierra de Ayoxuxtla se entiende cuando se cultiva y cuando se entiende que su fuerza esta en las lombrices que viven debajo de los barbechos de maíz y en las hormigas que suministran de minerales al suelo de la milpa.

Los mecanismos de apropiación y clasificación de las especies se transmiten con historias y narraciones orales, además de a concepción que se tiene sobre la naturaleza que incluye al sol y a

la luna como medios de vida. Es como entienden el equilibrio del ecosistema. Las experiencias se transmiten por la observación y la palabra, además se comparte el descubrimiento de lo cotidiano del ecosistema y la socialización de los saberes locales.

El conocimiento tradicional es cualitativo, intuitivo y holístico y se reconoce desde los valores, hechos y normas locales, con un sentido de pertenencia, que está determinado por la concepción que se tiene del universo (ontología) y la posición que en él se asigna al ser humano.

Podemos decir que los temporales representan el tiempo y espacio de un cúmulo de conocimientos sobre formas de sembrar en terrenos irregulares del monte llamados tlacololes.

Una convivencia expresada en respetar los tiempos de la naturaleza, en saberes locales que no responden a una intencionalidad epistémica de hacer ciencia objetiva y formal o de hacer un uso indiscriminado del ecosistema. Así se refiere un proceso social donde interactúa, permanente y recíprocamente, el ser humano con el medio ambiente.

Referencias

- Alarcón-Cháires, P. (2016). *Otras epistemologías. Conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo*. Editorial Académica Española.
- Berliner, David (2005). The abuses of memory: reflections on the memory boom in anthropology. En *Anthropological Quarterly*. 78(1), pp. 197-211.
- Grasseni, C. (2003). *Lo sguardo della mano: pratiche della località e antropologia della visione in una comunità montana lombarda*. Bergamo University Press.

- Good, C. (2005). Ejes conceptuales entre los nahuas de guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano. En *Estudios de Cultura Náhuatl*. 36. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 87-113.
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, INEGI (2010). *Censo General de Población y Vivienda*. Instituto Nacional de Población y Vivienda. México.
- Ingold T. (2022). *Correspondencias: cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra*. Traducido por Xavier Gaillard Pla. Barcelona: Gedisa.
- Ingold T. (2015). *Ethnography is to anthropology as art history is to arts practice: a provocation*. Londres: The Landscape. En: <https://thelandscape.org/2015/10/12/tim-ingold-lectureethnography-is-to-anthropology-as-art-history-is-to-arts-practice-a-provocation/>
- Linck T. (2013). *Economie et patrimonialisation. Les appropriations de l'immatériel*. Développement Durable et Territoire.
- Linck, T. (2018). *Agroecología y economía: crónica de un encuentro problemático*. París, Francia: Développement de l'Elevage. Institut National de la Investigation Agronomique, Éditions INRA.
- Mariaca, R.; E. J. Cano, G. Morales y M. Hernández (2014). La milpa en la región serrana Chiapas-Tabasco de Huitiupán-Tacotalpa. En Grijalva, M. González y M. C. Brunel (coords.). *Montañas, pueblos y agua. Dimensiones y realidades de la Cuenca*. El Colegio de la Frontera Sur, México.
- Maldonado, J. (2019). *El modo de vida campirano: un estudio comparativo de sociedades rurales de México e Italia*. Tesis doctoral. Universidad de Guanajuato
- Roczen, N., Kaiser, F., & Bogner, F. (2010). Leverage for sustainable change: motivational sources behind ecological behavior. En V. Corral-Verdugo, C. H. García-Cadena, & M. Frías-Armenta (eds.). *Psychological approaches to sustainability. current trends in theory, research and applications*. New York, N.Y.: Nova Science Publishers.
- Toledo, V. (2005). La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes tradicionales. En *Leisa. Revista de Agroecología*. 20 (4), pp. 16-19.

Mujer y medio ambiente desde la concepción de los tseltales de Yulubmax Chilon, Chiapas

Anselmo Silvano Jiménez

Beatriz Díaz Arcos

Introducción

El municipio de Chilon se encuentra en la Región VI Selva, se localiza en los límites con las montañas del oriente y una extensión de 2 490 km². Sus coordenadas geográficas son 17° 07 N y 92° 17 W, con una altitud de 880 msnm. Limita al norte con Tumbala, Yajalón, Tila, Salto de Agua y Palenque; al este y al sur con Ocosingo y al oeste con Sitalá, San Juan Cancuc, Pantelhó y Simojovel de Allende.

La comunidad de estudio denominado es Yulubmax, en el municipio de Chilon, se ubica en la parte noroeste y cuenta aproximadamente con 450 habitantes, lo conforman hombres, mujeres y niños hablantes de la lengua materna tseltal, y como segunda lengua el español. Los

tseltales se autodenominan como *winik a'tel*, "hombres trabajadores", es uno de los 12 grupos etnolingüísticos que preserva y reproduce parte de su cosmovisión de manera cotidiana. Yulubmax es una de las comunidades que preserva las costumbres y tradiciones de sus antepasados, desde la percepción e interpretación del espacio que habitan, hasta la vinculación del medio natural con su vida.

Esta, expresión cultural identifica a los individuos y a los colectivos en una estructura social llamada identidad, es decir, "la representación -esencialmente distinta- que tiene los agentes de su posición en el espacio social" (Giménez, 1995, p. 42). En este sentido, los pueblos originarios atienden una postura identitaria colectiva muy particular, surgen desde las concepciones de la vida en el mundo donde habitan, esto concibe el sentido de pertenencia.

Esta investigación pretende analizar desde el ser de los pueblos originarios, por tal se parte desde el método de la historia oral, con la que se lograron los testimonios de las personas de la comunidad. En este sentido Aceves indica que:

"...la historia oral como método de investigación, orienta y señala, propone y sugiere caminos por ensayar, hacer historia oral significaría, por lo mismo, producir conocimientos históricos, científicos y no simplemente lograr una exposición ordenada de fragmentos de la vida de los 'otros'. El historiador oral es más que la grabadora que amplifica a las voces de los individuos 'sin historia', ya que procura que la evidencia oral no sustituye a la labor propia de la investigación y el análisis sociohistórico, que su papel como investigador no quede reducido a hacer un eficiente entrevistador, que su esfuerzo y capacidad de análisis científico no quede depositado y sustituido por las cintas de grabación". (Aceves, 1997, p. 10)

Esta investigación recoge las entrevistas realizadas a los actores sociales e interpreta los testimonios de cada uno de ellos y al final se analizan los resultados.

La perspectiva teórica y epistémica en esta investigación es el paradigma hermenéutico: comprender y analizar la vinculación simbólica entre naturaleza y el territorio, y su cambio desde la memoria histórica de la comunidad; también se estudian los cambios que ha habido en la relación de la naturaleza con la mujer.

“El conocimiento histórico comprende el fenómeno mismo en su concreción histórica y única; el objetivo es comprender como es tal hombre, tal pueblo, tal estado, que se ha hecho de él, o formulado muy generalmente, cómo ha aprendido que sea así”. (Gadamer, 1999, p. 33)

La naturaleza: esencia del kuxlejal

La naturaleza al ser parte fundamental en la vida de los seres humanos, no solo como elemento natural, también cultural, es esencial para la subsistencia y engloba su uso y la interpretación que se da en correlación con ella, de acuerdo a las creaciones, tradiciones y prácticas culturales y económicas, así como los cambios y nuevas formas de vincularse. El espacio natural está integrado por todos los elementos que la conforman, el aire, el agua y el suelo.

“El suelo no solamente es un elemento esencial del Estado que se identifica con el territorio, también es uno de los elementos físicos esenciales con los que cuenta el medio ambiente. Realiza una serie de funciones ambientales vitales para la vida biótica y el ecosistema: en él se producen los alimentos, el crecimiento vegetal, se almacena los minerales, la materia

orgánica, agua, y otras sustancias químicas; sirve de filtro natural para las aguas subterráneas y es hábitat para una gran cantidad de organismos". (Esquivel, 2014, p. 153)

El suelo crea la vida orgánica y no inorgánica, se construyen hogares, se articulan familias, se crean relaciones con el espacio habitado, vinculado con el aire y el agua, generando vitalidad espiritual y económica. De tal manera que:

"El aire, el agua y el suelo son bienes que forman parte de la propiedad natural; dichos componentes adquieren un valor económico, como logramos extraerlos, transformarlos e ingresarlos a un proceso económico para satisfacer las diversas necesidades humanas que pueden tener las sociedades". (Esquivel, 2014, p. 51)

Desde la perspectiva económica-capitalista, estos elementos se convierten en valores para la sociedad, es decir poseen un gran valor económico para los individuos, familias, sociedades y el estado. Esto ha provocado que, con mayor y mejor tecnología, se hace una explotación muy importante para generar más ganancias.

"El problema ecológico actual resulta muy delicado. Debido a la modificación que el hombre ha hecho de la biósfera, ha producido diversas modificaciones que atentan a nuestro planeta, entre las que se encuentran cambios en la temperatura climática, fisura en la capa de ozono, la explotación irracional de los recursos naturales, la erosión de los suelos, la deforestación, la contaminación atmosférica y la desnutrición". (Esquivel, 2014, p. 57)

La adopción de las nuevas formas de explotación del suelo ha traído grandes desafíos para combatir el cambio climático que ha traído consecuencias en la salud humana y del medio ambiente.

"El hombre se considera amo y señor de su planeta; él dispone, cambia, modifica, consume, se alimenta, respira y vive en su planeta. (...) los seres humanos como objeto central de la existencia; son nuestros actos, sentimientos y pensamientos los que han dejado rastros a lo largo de la historia, para hacer posible un mundo digno, donde todos sus habitantes aspiran a ser felices, iguales y libres". (Esquivel. 2014, p. 137)

El ser humano, al sentirse dueño del espacio que habita, transforma todo lo que lo rodea, al tener la capacidad de raciocinio se siente superior a cualquier elemento de su entorno, y que con el uso y aprovechamiento de artefactos adquiere, en la mayoría de los casos, ganancias monetarias, desde un pensamiento capitalista. En cambio, desde la concepción empírica, el medio natural es el centro del cosmos y el ser humano es una parte del todo, es el espacio con el que se relaciona y vincula de acuerdo a su sentir donde también construye su sentido de pertenencia y tener una vida con sentido común.

El ser humano es el hombre y la mujer en sociedad, al unirse los dos forman una familia, y conjuntamente construyen una comunidad, integrando elementos propios del espacio que habitan, elementos que desde la concepción originaria tiene vida, todo lo que se ve, se mueve y se toca, tiene vida, tiene corazón (ch'ulel), como la misma familia.

"La familia entre las comunidades indígenas y campesinos, es la institución básica de producción y de reproducción social, de continuidad y resignificación cultural, así como de construcción de identidades de género, clase y etnia. En sus funciones sociales el papel de las mujeres es clave y el hogar

es el espacio que se considera de ellas, en donde crean y recrean la existencia a través de las actividades afectivas y materiales del cuidado". (Olivera, 2001, p. 51)

Siguiendo con lo anterior, no es únicamente el varón quien cumple una función en la sociedad y en el espacio habitado, también la mujer tiene un gran vínculo con el espacio natural, social y en la estructura familiar, como eje de reproducción, como madre, al igual que la tierra. "La mujer era (...) indispensable para la organización familiar y la prosperidad, al ser portadora de un don magnificante: la procreación. (...) ser madre (...), era considerado una virtud inmanente de la mujer, un atributo, un poder tan sustancial como el ser bueno o malo", (Pinto, 2002, p. 63). Desde esta perspectiva se realiza un análisis, a profundidad, de la concepción que tiene los tseltales sobre la madre naturaleza y lo que la conforma.

La naturaleza como la gran madre

El territorio se puede concebir como el vientre de la naturaleza y ésta como la gran madre. Gracias a la humedad que produce el agua en la naturaleza, especialmente en la tierra, nacen todos los seres vivos; se puede decir que la tierra es como una gran matriz donde se gesta la vida. De la misma manera, gracias a la humedad que aparece durante el periodo del ciclo menstrual de la mujer, es que se posibilita la concepción, menstrua de acuerdo a los movimientos de la luna cada 28 días.

Sobre este tema, las mujeres de la comunidad que a un no menstrúan dicen *mato koem te kuil*, 'aun no baja mi menstruación'. La luna se le conoce como "U", al igual que la menstruación. La luna nueva, significa inicio de nueva vida, al término del sangrado de la mujer, el cuerpo inicia una nueva etapa, la germinación. Es importante que

la mujer menstrué, para rejuvenecer su cuerpo y pueda dar vida. Al momento del embarazo la mujer debe de tener una buena sangre para que nazca saludable él bebe y formar un buen ser humano.

La mujer alimenta a sus hijos como la tierra lo hace con el maíz; así, de la mujer nace el hombre y el maíz es la sustancia del hombre. En ese sentido también la tierra se adorna de flores al igual que la mujer, como símbolo de la feminidad y fertilidad.

La naturaleza es la madre, alimenta al territorio y a los seres humanos como las madres a sus hijos en su vientre y, posteriormente, al nacer. La madre engendra, procrea, alimenta; transmite calor, alma, sabiduría, conocimiento, lenguaje y cultura.

En este sentido la mujer tseltal, adaptada al espacio que habita, transforma el maíz, de él, prepara el nixtamal, el atole, el pozol, entonces la mujer le da sabor y fuerza al maíz. Al mismo tiempo. La mujer fertiliza al hombre porque lo alimenta, lo cuida, el hombre nace de la mujer. De la misma manera "el hombre es parte integrante e indisoluble del cosmos y su realización plena consiste en ajustarse armónicamente al orden universal de la naturaleza. "El hombre es naturaleza (...) convive, existe en la naturaleza como un momento de ella" (Bonfil, 1988, p. 41)

En este sentido, el territorio es el que reproduce y da forma al grupo humano, a su organización y a la colectividad. Para los pobladores de la comunidad de Yulubmax la tierra es sagrada; es la base principal de los cultivos, la transmisión de sus saberes y conocimientos, simboliza la madre de todo que cría, alimenta y cuida, es nuestra madre naturaleza. Así, vemos que:

"...yo sin la tierra no soy, la metáfora de la tierra como lugar de origen y permanencia está en la memoria en un sentido

tan profundo he histórico como la identidad misma; la tierra es el lugar de arraigo, de principio y fin, en ella se construye, se puede crear, el espacio *per se* dé la memoria". (Gómez, 2004, p. 23).

Para los tseltales la tierra y la naturaleza les da sentido y, de acuerdo a Cházaro (2012), los pueblos originarios saben identificarse con la tierra, a través del territorio y el uso que hacen de ella, y de la relación que establecen con sus semejantes. Su identidad cultural parte de la armonía con el creador, con el universo, con la tierra y con el ser humano; además, se potencializan sus cualidades humanas. Para don Miguel Hernández (Comunicación personal, 25 de octubre de 2014), "la tierra nos escucha como seres humanos que somos, porque ambos nos necesitamos, el dueño pide ayuda de nosotros, quiere que nos preocupemos por ella cuida la naturaleza, por tal razón nuestras peticiones son aceptadas y nos da lo que queremos para satisfacer nuestras necesidades". De esta manera:

"En los pueblos tseltales la simbología viene de la memoria de la tejedora que hace presente su identidad en el vestuario (distinto en cada municipio). Los tseltales de la montaña o de la selva se reconocen según hermandades de saber y usos, por ejemplo, la lengua y sus variantes, o en detalles tan particulares como el significado de los colores de su ropa ". (Gómez, 2004, p. 23)

La tierra posee vida, alma y corazón, al igual que el ser humano; la tierra también piensa en nosotros y nos necesita, y cuando fallecemos nos convertimos en tierra, somos parte de ella por eso se debe estar consciente de su cuidado. "es parte vital de su visión de la vida, expresión de su religión; el campesino indígena encuentra a Dios en todos los lugares de la naturaleza, lagunas, los cerros, los manantiales, el sol, la luna (...) y en la tierra misma" (Gómez, *et al.*, 1994, p. 29).

Por lo anterior, para que la familia esté en armonía debe agradecer a la madre tierra y no tener problemas con las deidades, si no se le agradece los integrantes de la familia no tendrán buena salud; al hacerlo la comunidad está en armonía y en comunión con sus habitantes.

Símbolos y figuras de fertilidad en la cosmovisión maya-tseltal

Los símbolos y figuras de los cuales se hablará a continuación son la luna, el agua, la naturaleza y la tierra, estos cuatro elementos son muy importantes y están en estrecha relación con la feminidad mayense y, que, al mismo tiempo, otorgan sentido a la vida humana.

Tierra

En la cosmovisión de los tseltaletik la tierra es la base de la vida, todo lo que necesitan lo adquieren de ella, ahí siembran sus milpas.

“La cosmovisión es un conjunto de principios y normas universales establecidas que rigen el conglomerado cósmico, por el hecho de ocupar un lugar en el mismo tiempo y espacio. Todas las normas tienen la finalidad de mantener en perfecto el equilibrio que asegura la sobrevivencia colectiva. Todos los que habitan en la totalidad cósmica tienen una misión específica en beneficio de la misma colectividad. Es una cadena circular a la que estamos unidos y somos responsables del bienestar de todos, porque formamos una sola red, en el sentido que cuando se rompe una argolla de la misma, peligra toda la red humana y el cosmos. Las normas del universo, aunque pareciera antagónicas, conllevan a la diversidad de vida humana, vegetal y animal. Esta el día y la noche, la luz de la oscuridad: el Anhídrido Carbónico para los árboles y vegetales y el oxígeno para los humanos y los animales” (*Sna Jtz'ibajom*, Cultura de los indios Mayas, 1999, p. 168).

Para los hombres y mujeres mayenses es imprescindible solicitar su autorización para sembrar porque es sagrada y tienen el privilegio de vivir en ella. He aquí la causa de porque la tierra no se compra ni se vende. El carácter sagrado de la tierra está asociado con el Sol y la Luna porque ambos también son sagrados; al sol se le llama *jch'ultotik* o *balamil*, es el mundo y todo lo que existe.

El aire pertenece al mundo y al cuerpo del hombre. Cada grupo y cada individuo se identifica por su tierra porque en ella sus raíces La "Tierra, deidad femenina por antonomasia" (Ruiz Ruiz, 2006: 52). La tierra desde la perspectiva de *chi'iltaktik* maya todo ser natural se la considera *ch'ul* y la tierra es *ch'ul metik balumil*, es decir, una diosa al igual que la luna.

Por su parte, Pague Pliego (2010) explica que la tierra está considerada como un ser vivo que se alimenta de la carne los muertos, hace mención especial que los cerros-montañas, ojos de agua-ríos-lagunas y cuevas también son seres vivos, *k'aj nichim k'inal*, vivos y sagrados porque en estos habitan los *ajawetik* 'duelos de espacios sagrados' por eso se acudían a las cuevas a pedir por las cosechas, y a los guardianes de la tierra que ahí están se les pide maíz y frijol, y ellos lo entregan.

La tierra es inicio y centro de todo, la creadora, la madre de todo los seres vivos y la conexión con Dios, ella nos da todo lo que vemos y que somos; es la luz de la vida y por tal razón, entre los tseltales, permea la idea de tratarse como hermanos; ser respetuosos con nuestra madre tierra o naturaleza y con todo lo que la rodea, ya que somos parte de ella... somos uno mismo, todos están interconectados; por ello, se demuestra respeto a la forma de vida, a las ceremonias, al entorno.

Por su parte, Miguel Sánchez Álvarez (2011) afirma que la cosmovisión de las sociedades originarias considera a la tierra y sus componentes (cuerpo, agua, plantas, animales, hongos y minerales) como

identidades animadas interconectadas con la vida de los seres humanos. Es por eso que a la tierra se le llama *Jme' kaxilitik* o *ch'ul balamil*, resguarda, nuestra madre tierra, porque sustenta y protege a todos los seres vivos.

La tierra, simbólicamente, es una mujer, ambas poseen matriz para concebir vida y alimentan a sus hijos. Relacionado a esto, Ruiz Oritia menciona que “la figura de la Santa Tierra, Madre Tierra, es una de las constelaciones simbólicas más relevantes en el seno de sus actividades agrarias, en ellas destacan también los (...) dueños de la tierra, vinculados a la fertilidad, al calor de las semillas y su cultivo” (2016, p. 122).

La cosmovisión se entiende desde la estructura del mundo, con sus semejanzas y diferencias, que contiene: elementos antiguos ligados al complejo religioso americano y a lo propio, dinámica de los pueblos mayas que han otorgado a la cosmovisión enfocado a lo valores, creencias prácticas tradicionales, representaciones de la colectividad.

Para los tseltales la tierra es sagrada, es fértil porque es capaz de producir vida, un ejemplo claro lo tenemos al momento de la siembra: la tierra se abre con la coa y se mete el maíz. Aquí vemos la relación que tiene con un hombre y una mujer: el maíz es como el semen y la coa es como el pene del hombre. La mujer es quien recibe el semen en su vientre para la formación humana al igual que la tierra recibe a la semilla. Hay que cuidarla porque nos da vida, a la tierra no hay que rayarla ni machetearla, tal como a los humanos (Juana Jiménez García, comunicación personal. 19 de abril, 2014).

Las figuras de la fertilidad son las flores, y en palabras del abuelo Pascual Hernández (Comunicación personal. 20 de diciembre, 2014): “La flor tiene una gran lección a la mujer, la flor da sentido a la vida de las mujeres. Los hombres necesitan de una mujer, las mujeres nos

alegran la vida como hombres, las mujeres son la base principal de la familia, las mujeres son las flores, perfuman nuestra vida".

La flor es como una mujer, sin la semilla no puede haber flor. La mujer es la semilla del ser humano, si se hace la comparación entre la flor y la mujer todo tiene sentido, la flor es la mujer, una flor necesita agua para que no se marchite; la mujer necesita amor, felicidad y protección. Al mismo tiempo la mujer es hija de la tierra, porque de la tierra crece, y sin la tierra no puede haber flor, por esa razón a las mujeres les gustan las flores, porque traen algo de ella.

De la misma manera, las flores son las semillas que siguen procreándose en la tierra, si no existieran las flores no existirían los árboles, sin flores no puede haber vida. Al igual en el sexo femenino, sin la mujer no puede haber más seres humanos, ellas son las que dan la semilla de la vida; así lo cuenta los abuelos, por eso la flor es importante en la filosofía de los tseltales pues simboliza la vida humana. Por esto, las mujeres en sus blusas tradiciones tienen símbolos de flores bordadas de diferentes colores... las mujeres se simbolizan así mismas como flores.

La luna

En la filosofía maya, de acuerdo a Edgar Cabrera (2007), solamente la mujer puede ser origen de la vida y la cultura, el origen y el aliento, simbolizada también por la luna.

La mujer para los Mayas en el libro de Popol Vuh, es una luna en decadencia, el cuarto menguante; es la hija de los mismos señores del Xibalba, los señores de la oscuridad, Ixquic sale del inframundo para cumplir con la misión que le encomienda directamente al corazón del cielo. Pasa a estar embarazada de un salivazo de la cabeza de Hun Hunahpú en el árbol de la vida, Ixquic como madre, como luna, como mujer, encarna los mejores sentimientos de la naturaleza con su amor,

con su proceder y con sus ideas, fijan las normas morales y éticas del comportamiento del hombre maya.

La luna es la madre del amanecer, la madre del sol, la madre de la justicia, la madre del equilibrio, de la dignidad, de la convivencia y del crecimiento. Ixquic, la luna nueva, es la que causará siempre las energías por el equilibrio haciendo posible el crecimiento físico y espiritual, así como el mantenimiento de la cultura.

“Ixquic, la nueva luna, la figura femenina con la cual logramos no solo el origen de la existencia, si no que junto a ella podemos alcanzar el número sagrado, el estado binario de perfección de las matemáticas, cósmica y humana, de equilibrio universal que multiplica nuestra personalidad, nuestros esfuerzos, nuestra energía. Para el varón maya su vida empieza en dos momentos: uno con Ixmucané, cuando nacemos, otro con Ixquic, cuando encontramos al complemento de nuestra vida, con quien procreamos existencia y cultura”. (Cabrera, 2007, p. 132)

Cuando Ixquic es destinada al sacrificio y en lugar de su corazón, coloca la naturaleza en su lugar, a la madre tierra en lugar del corazón humano; implanta el uso de la sabia de los árboles en las ceremonias, como parte de su corazón en la naturaleza. La sabia de los árboles es considerada como un incienso vegetal, llamado pom, que se usa en las ceremonias, también se expresa de la siguiente manera:

“Tampoco puede ser que este corazón sea quemado ante ellos; recoge el producto de este árbol, veamos entonces que la doncella Ixquic no es otra que la luna en su estado de embarazo. La luna llena”. (Edgar Cabrera, 2007, p. 135)

Este mismo autor explica:

“Sus verdugos, los cuatro búhos con los que dialoga, son el vínculo, el paso entre las fuerzas representada por Venus y de Ixquic, la luna. Son la unión o la diferencia entre la cultura anterior, que se mantiene en Xibalba, y la nueva cultura del maíz, del ser humano. Ixquic abandona a Xibalba, el satélite de la tierra no solamente será símbolo de belleza y poesía, es símbolo de la mujer, y además representa, junto con los cuatro búhos, la derrota de una etapa cultural anterior y ahora la toma del papel que le corresponde a la mujer dentro de la sociedad y la cultura maya, un papel lleno de dignidad y de virtudes, como madre y origen de la vida.

Estando embarazada, la luna llena va al encuentro de la abuela, de la tierra, de Ixmucané, para que, entre ambas mujeres, la futura madre y la dos veces madre, la abuela, procedan a dar luz, al amanecer.

De Ixquic nacen los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué, un varón y una hembra, quienes serán los encargados, a partir de su propio nacimiento, de continuar la obra de la creación y lucha contra las fuerzas de la oscuridad. Ixmucané pasa a ser de la luna nueva y les la que se encarga de enviar el agua, de hacer llover; esta figura, que lanza el agua a la tierra, se encuentra conformada por varias fuentes.

Dentro de la cosmogonía maya, tanto la luna como la tierra, son una sola deidad que representa el sexo femenino. Representan una unidad binaria, la luna nueva es la niña, el cuarto creciente asemeja a la doncella, la luna llena la futura madre y el cuarto menguante la anciana.

También se dice que el varón se desarrolla en forma similar al sol: nace, llega a la plenitud a la mediana edad, para luego decrecer, como el recorrido diario del astro rey. Hun Hunahpú y su consorte Ixquic son el símbolo de la fertilidad. Con la sangre y con el sacrificio de Hun Hunahpú, la tierra se ve llena de vida (Ixquic embarazada). Su sacrificio lo convierte en símbolo de la energía fértil y, gracias a él, se da el milagro completo de la resurrección de la naturaleza y la vida en el cosmos, también por medio del frijol, y del maíz. La mujer es el frijol y el hombre es el maíz. La combinación perfecta en el alimento de los hombres mayenses actuales.". (Cabrera, 2007, pp. 36-38)

En la cosmovisión actual la luna está vinculada con la tierra y le da luz a todas las cosas y a la vida humana.

En sus investigaciones, Page Pliego (2010), señala que existe el mito de la creación del sol y de la luna, que aún circula de manera importante entre los oxchuqueros, y que se imbrica con elementos provenientes del cristianismo: "Antes de que existiera el sol que ahora nos ilumina, existía uno con menor luminosidad y calor, estático en el firmamento y que alumbraba todo el tiempo, por lo que no había oscuridad. Estas cosas sucedieron antes de que Dios creara al primer hombre".

De acuerdo con Estrada (2004), "Xmucane' (luna vieja) es la que preparó la masa de maíz y las nueve bebidas para formar el cuerpo y la sangre del hombre verdadero; Ixquic (luna nueva) fue la que se embarazó de Jun Junajpu' (sol), el calor de sol propicia la fecundación de la tierra, la luna y la mujer". Como ya se mencionó, para que surja la vida es necesario el calor y la humedad, y en esta cosmovisión la luna también está relacionada con el agua, con la humedad y la fecundación.

Agua

El agua es sagrada, es vida, cuerpo, calor, amor y felicidad. Comentan los abuelos que sin ella no existirían los seres humanos, sin agua el cuerpo no puede formarse; desde el vientre de nuestra madre nadamos en líquido y si se acaba la madre no puede dar a luz, al llegar al mundo empezamos a alimentarnos de la leche materna. Así: "el agua está vinculada con la tierra: la rodea, fluye por ella y surge de sus profundidades", (Ruiz, 2006)

El agua para los tseltales de Yulubmax es trascendental y sagrada, no dejan que se juegue ni se contamine y le hacen su fiesta cada 3 de mayo para que no haga falta en los hogares, ni a las plantas, animales y minerales. De este modo "el agua es, en este sentido, un componente asociado de manera inevitable con lo vivo y, por lo mismo, con las especies que integran los ecosistemas" (Villagómez; Gómez, 2020, p. 4).

El agua es calor porque nuestra sangre es caliente y circula por todo el cuerpo, para los tseltales es amor, y sin ella no tendremos amor a la vida, con ella se compone la vida. Al mismo tiempo, es símbolo de belleza porque la necesitamos para limpiar el cuerpo, y en el momento de la limpieza es que nace el amor a la vida humana. El agua es color, que de acuerdo a su consumo así será nuestro color, al igual que la sangre, también tiene que ver también el contexto o hábitat donde se vive, así será el color de la piel y de la sangre.

El agua nace de la madre tierra y les da a sus hijos, las personas, los animales y minerales, entre otros. El agua está vinculada con la tierra: la rodea, fluye por ella y surge de sus profundidades. Esta imagen coincide con el pensamiento *chi'iltik* 'familia' porque se refiere con el nombre *ch'ul balamil*, es decir, tierra sagrada, al ser así todo lo que lo contiene se vuelve sagrada. Es por eso que en los ojos de agua no se permite tener relaciones sexuales, si se desobedece, el agua se

seca y no habrá para la gente de la comunidad. Las comunidades mayenses se citan y visitan los ojos de agua porque es ahí donde se puede encontrar las y los jóvenes y se enamoran, por esa razón a veces comenten el error de tener relaciones sexuales ahí.

Naturaleza y territorio

La naturaleza es todo lo que rodea, da vida, en ella se respira y se alimentan; satisface las necesidades. Rodríguez fundamenta que:

“La naturaleza es elemento fundamental del cosmos comunitario, pues a través de éste el pueblo se comunica con sus dioses y sus santos, motores de su bienestar, (...) se configura como espacio ancestral donde vivieron sus antepasados, donde acontecieron eventos fundacionales e identitarios trascendentales de la vida comunitaria: la agricultura, la caza, la fertilidad, el alimento, la lluvia, el parto, la muerte, el sacrificio, la fiesta o la casa, adquieren sentido dentro de una naturaleza que actúa como fondo y da sentido a cada una de las relaciones de reciprocidad y solidaridad que mantiene en la comunidad”. (2012, pp. 256-257)

La naturaleza es un conglomerado de todo lo visible e invisible, de lo simbólico y material, elementos fundamentales para la subsistencia. El territorio es el espacio donde se habita. Efectivamente: “para los pueblos originarios, lo principal para la unión familiar y comunitaria es el territorio y todo lo que contiene; recursos naturales, agua, suelo, aire y vegetación, de las cuales obtienen los satisfactorios inmediatos y necesarios para su sobrevivencia familiar” (Sánchez, 2011, p. 19).

En la vivencia del territorio se da la formación de los seres humanos, las experiencias de la vida y la herencia. Se conservan las formas de vivir y de entender el mundo, este es el sentido del territorio.

Los pueblos “indígenas guardan cosmovisiones que conforman su identidad, y que por lo tanto se manifiesta en su vida diaria” (Cházaro, 2012, p. 19). Cada grupo humano crea su propia cosmovisión que lo otorga sentido a su vida cotidiana, se identifica y las personas se conocen a sí mismas, valoran su pasado y construyen su presente. En otras palabras:

“Hablar del espacio y territorialidad, para el indígena, no es un tema trivial. Este se relaciona como ente con su propia persona, con sus formas de vida, de subsistencia y de trascendencia en el universo. El territorio es sagrado de ahí que la relación que establece con la naturaleza sea también un espacio sagrado, que rige sus comportamientos, su religión, su trabajo, su comunicación, y las formas de poder que le sostiene como pueblo. Como, por ejemplo: se encuentra la relación de comunicación que el indígena establece con los cerros y los ríos, entre otros”. (Cházaro, 2012, p. 22)

En los pueblos mayenses, desde la cultura maya antigua hasta la tseltal, no existe la propiedad privada porque el territorio no es un límite, sino la manera de vivir y entender el mundo, es decir, no hay un fin del espacio, está emancipado y las personas pueden acceder a satisfacer sus necesidades, por ejemplo: recolectar leñas y verduras. Aunque en algún momento ponen el llamado mojón, colocan una palma, amontonan piedras para indicar un espacio ocupado por una familia, esto no impide el tránsito libre; así funciona el territorio en la comunidad de Yulubmax. No hay un sentido privado, tal como se observa en la siguiente entrevista:

“El espacio donde estamos habitados no es de nosotros sino es de Dios, él tiene nuestra vida; todo lo que tenemos tarde o temprano se deja; por tal razón, no podemos decir que la tierra o el territorio es de nosotros. Todos tenemos derecho al espacio,

pero no para apoderarse de ella, ni para sacarle provecho o para marcar límites. Para los abuelos es el espacio de la convivencia humana, de ahí nace sus necesidades, conservan un respeto hacia ella, tiene claro que la naturaleza es la base principal de la vida, porque si se destruye se acaba todo, es como acabar la vida de uno mismo. Los abuelos siempre lo han llamado madre tierra, era todo natural, consumían alimentos orgánicos, respiraban aire puro; actualmente se visualiza que se ha perdido el respeto, valores y principios hacia la madre tierra, se ha contaminado" (Comunicación personal, Mario Moreno Jiménez, 17 de mayo, de 2014).

La madre naturaleza es donde se comparten conocimientos, emociones sentimientos, historias; en la comunidad mayense se reúnen los elementos que rodean el mundo; ella es la mujer y la familia, la unidad de transmisión de la vida.

"El territorio se puede concebir como 'vientre' de la naturaleza y la naturaleza como la gran madre. El territorio es el espacio apropiado y valorizado y simbólico e instrumentalmente por los grupos humanos, se proyectan las concepciones del mundo, puede ser considerado como zona de refugio, fuente de recursos, área geopolítica estratégica, tierra natal, objeto de apego afectivo y lugar de inscripción en un pasado histórico". (Sánchez, 20011, p. 20)

Para los tseltales de Yulubmax, el territorio es el lugar de expresión de la vida, es la concepción de la naturaleza, donde habitan los animales, plantas, cerros, ríos, cuevas, ojos de agua y divinidades; es un hábitat sacralizado, es decir, el espacio de vida.

La visión de los *tseltaletik*, el concepto de naturaleza o territorio, es la relación con el hombre, se concibe al hombre con un don, un

compañero animal, parte de la naturaleza en el que habita. Este es conocido como *lab*, es un animal sobrenatural, el *lab* está poseído por seres humanos de la misma comunidad.

El *lab* tiene poderes sobre naturales y se hace visible en la noche y en medio del día, es conocido como el nahual, y permanece dentro del cuerpo de su dueño hasta que se le ordene salir. El tamaño varía dependiendo de la persona por lo que hay muchos tipos, puede ser un tigrillo, un guajolote, león, gusano o un perro, entre otros; este *lab* sobre natural puede ser heredado por los abuelos o simplemente llega cuando nace un niño o una niña. Las personas que cuentan con él son las que curan o realizan ritos, es decir los rezadores, por otro lado, se tienen que resguardar si se llegan a encontrar con otro *lab* más poderoso ya que puede ser capturado por quienes cuentan con mayor fuerza y poder. Por esta razón los pueblos mayenses conservan y cuidan a la naturaleza porque ahí viven los *labetik*, ahí se guardan, en las montañas y cuevas, sólo salen por las noches. Por ello se considera que el “nahual viene a ser nuestro doble y sólo se manifiesta en los sueños” (Martínez, 2016, p. 494).

Hoy en día se han debilitado debido a la tala de árboles, ahora no tienen espacio donde resguardarse, pero también porque actualmente los jóvenes ya no cuentan con *labes* pues contraen nupcias con personas de otras culturas y esto hace que se pierda el sentido y la lógica de la vida de los *tseltaetik*.

Jaguar de la noche

El jaguar es símbolo del sol y de la noche, el mismo jaguar, pero femenino, se relaciona con la luna ya que su piel es como la noche llena de estrellas. Los hombres y mujeres contienen los significados del jaguar y del agua, elementos fundamentales para la fertilidad.

El jaguar es símbolo de fuerza y también simboliza al morador más importante en el alma de los *tseltaletik*; es el animal más representativo en sus vidas. Anteriormente, los abuelos le tenían un gran respeto al jaguar de la noche ya que representaba la luz de la vida, el viento de la vida, el cuidado del ser humano, la fuerza humana.

Hace mucho tiempo, los señores que hacían brujería tenían de nahual al jaguar de la noche que da tiempo a la vida y también protege a los recién nacidos. Desde hace muchos años, cuentan los abuelos, que antes del nacimiento de los bebés, tenían que pedirle al jaguar de la noche para que esté al pendiente de protegerlo, y de darle luz para que no sea hechizado. Los hombres cuidan al jaguar porque lo necesitan. El jaguar es el que enciende las luces de las estrellas del cielo, las mira y su piel se llena de ellas, es por eso que el jaguar mira y camina en la noche.

Valores del hombre en su trato con la naturaleza

En el libro de *Popol Vuh* de Estrada (2006) se menciona que el hombre fue formado con la tierra, con lodo hicieron su cuerpo, es decir, el hombre tiene contacto con las plantas, animales y vegetales, por lo que la función que tienen los hombres es grande proteger a la naturaleza y a las mujeres; los hombres le temen a la naturaleza porque fueron formados de ella.

El trabajo del hombre es la siembra de maíz, frijol y algunas verduras, estos son sus alimentos necesarios ya que "el maíz fue lo que hallaron los creadores como lo apropiado para la comida del hombre y de esto se hizo su carne cuando fue formado, y asimismo de este alimento se hizo la sangre del hombre" (Estrada, 2006, p. 98). De acuerdo con Gómez Muñoz (2004), los *tseltaletik* no solo conservan un bello mito, además existe un variado acervo de historias que enseñan a las niñas

y los niños, como el respeto al maíz, no se puede maltratar o pisar, además son muchas las concepciones y valores que giran alrededor del maíz. La vida humana se concibe gracias a él y por eso la tarea en la milpa es fuente de prestigio social, por ejemplo, *a'tel*, la noción de trabajo, viene de la milpa y se refiere a las actividades vinculadas a su cultivo; el hombre que sabe trabajarla cosecha mucho maíz.

El hombre es quien siembra el maíz, no la mujer, en algunos casos siembra la mujer, pero no es conveniente porque si lo hace no crece o será sacado por los pájaros del monte. De acuerdo con el sabio indígena Gaspar Silvano Gómez, "al momento de sembrar el maíz, se escoge las semillas para que crezca bien, en ningún momento debe pasar la mujer donde se está seleccionando, si lo hace la siembra no da buenas cosechas o simplemente no crece" (Comunicación personal, 23 de diciembre, 2014). El hombre es el que siembra el maíz, la mujer siembra el frijol.

De acuerdo a don Gaspar Silvano Gómez, el maíz es el hombre y el frijol es la mujer, a su vez, el frijol representa la luna y el maíz al sol. El frijol tiene la forma de luna, el maíz la forma del sol, el grano de maíz es como los testículos del hombre, la forma del frijol es como la vagina de la mujer. Cada semilla está enfocada con las cualidades/características del ser humano, hombre y mujer construidas desde la relación con el medio natural.

En este sentido el hombre es el fertilizador de la naturaleza, la bebida del maíz (pozol y atole) se parece al semen del hombre, semejante al "escupitazo" de Hun Hunahpú con el que embarazó a Ixquic. De acuerdo a Edgar Cabrera (2007) Ixquic se acerca al árbol de la vida y la cabeza de Hun Hunahpú la embaraza de un salivazo, a partir de ahí se convierte en la madre, como la luna, y encarna los mejores sentimientos de la comunidad. Con su amor, con su proceder y con sus ideas, fija las normas morales y éticas de comportamiento del hombre maya.

El hombre y la mujer, en los pueblos mayenses actuales, tienen una función importante porque son los procreadores de los seres humanos, y deben protegerlos. Las mujeres ven al hombre como un símbolo de fuerza, ellas representan a los cosmos y deben tomar una gran fuerza para representar a los pueblos mayenses en diferentes ámbitos. Los hombres actuales son los que hacen la milpa y el rezo.

Conclusión

Esta investigación refleja la relación del medio natural con el ser humano (hombre-mujer). La mujer como sujeta de vida y poseedora de la naturaleza, es elemento central de subsistencia y generadora en correlación con el cosmos.

La filosofía respecto a la visión del mundo y su relación con la naturaleza, es que todo tiene *ch'ulel* y dueño, los tseltales son parte de ella, y al ser parte de ella también se siente dueño en la actualidad, la cosmovisión se ha dejado a un lado, para darle acceso a la idea capitalista de generar recurso a través de la explotación de la madre naturaleza. En este caso, la tala árboles para la comercialización, el uso de agroquímicos para ahorrar mano de obra, el desemboque de aguas negras en los arroyos y manantiales es como se ha perdido el respeto a los espacios sagrados.

Actualmente el sentido de pertenencia y de colectividad se ha transformado, han adoptado una visión capitalista individualista, donde el hombre se ha sentido el centro del universo y por ellos ha modificado ciertas prácticas culturales. Por tanto, nuestro planeta, sufre graves consecuencias que afectan a la vida humana, inundaciones, sequías y, con ello, menos producción de los cultivos.

Referencias

- Aceves Lozano, J. E. (1997). Un enfoque metodológico de las historias de vida. En Graciela de Garay (coord.). *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*. México: Instituto Mora, CONACYT
- Bonfil Batalla, Guillermo (comp.) (1988). *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios de América*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Cabrera López, Edgar (2007). *Cosmogénesis maya*. Costa Rica: Editorial Kakol Kiej.
- Cházaro Arellano, Eva H. (2012). *El concepto 'Espacio Territorial' y la alfabetización desde la mirada nativa. Hacia la comprensión del paradigma nativo como base de la epistemología en la sistematización del conocimiento*. México: Editorial ACD.
- Clemente Corzo, Julia (2011). *Construcción social desde las culturas, procesos lecto-escritura en Chiapas*. Universidad Autónoma de Chiapas. México: Editorial UNACH.
- Ezquivel Zubiri, Jorge Luis (2014). *¿Derecho ecológico? La ecología es también una concepción del mundo. Conocimiento Jurídico ambiental. Normas jurídicas ambientales*. México: Editorial Trillas.
- Estrada Monroy, Agustín (2006). *Popol Vuh. Cosmogonía, mitos y tradición de los Antiguos Mayas*. México: Editores Mexicanos Unidos, S.A.
- Gadamer, G. (1999). Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu. En *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Giménez, G. (1995). Modernización, cultura e identidad social. En *Espiral, Estudios sobre el Estado y Sociedad*. Vol. I. Núm. 2. Enero-abril. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
- Gómez Cruz, Patricia Jovita, (1994). *Con un pueblo vivo en tierra negada: un ensayo sobre los derechos humanos y el conflicto agrario en Chiapas, 1981-1992*. México: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas.
- Gómez Muñoz, Maritza (2004). *Tzeltales pueblos indígenas de México contemporáneo*. México, D.F.: Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos Indígenas.
- Martínez González, Roberto (2011). *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Olivera Bustamante, Mercedes (2001). *Mujeres marginales de Chiapas: situación, condición y participación en territorio en disputa y resistencia cultural*. Región de los Altos. Tuxtla Gutiérrez Chiapas, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, UNICACH.
- Pague Pliego, Jaime Tomas (2002). *Ayudando a sanar. Una mirada a la etnomedicina en Oxchuc, Chiapas*. México: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad Autónoma de México, Licinda Torres Calderón.
- Pague Pliego, Jaime Tomas (2010). *Yombil "puesta su flor en el altar"*. México: Universidad Autónoma de México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Jaime Tomas Pliego.
- Pinto Durán, Astrid (2002). Metáfora, poder y cultura en una finca de los Altos de Chiapas. En *Pueblos y Fronteras*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste.
- Rodríguez Saldaña Roberto (2012). *Los pueblos indígenas y el uso de los recursos naturales*. Universidad Autónoma de Guerrero, Congreso del Estado de Guerrero.
- Ruiz Oritia (2016). *Anjel. Imaginario acuático de pozuelos. Agua en la cosmovisión de los pueblos Indígenas en México*. Ciudad de México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Comisión Nacional del Agua.
- Ruiz Ruiz, Lucas (2006). *El jchi'iltik y la dominación jkaxlan en Larrainzar, Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez Chiapas, México: Dirección de publicaciones. Consejo Estatal para las Culturas y las Artes.
- Sánchez Álvarez, Miguel (2011). *Chiapas territorio, fronteras, migraciones, desarrollo. Territorio, sistemas de conocimientos y buen vivir*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Universidad Intercultural de Chiapas.
- Sandín Esteban, M. P. (2006). Perspectiva teórico-epistemológicas en la investigación educativa. En *La investigación cualitativa en educación. Fundamentos y traducciones*. Madrid: McGraw-Hill Interamericano.
- Villagómez Velázquez, Yanga; Gómez Martínez, Emanuel (2020). Los recursos hídricos en las regiones indígenas de México. En *Región y sociedad*. 32(e1288), pp. 1-43.

Globalización y patrimonio alimentario en Los Altos de Chiapas

Everardo Arias Solís

Introducción

El dinamismo de los procesos de la globalización en el sector alimentario promueve una constante pérdida de la diversidad agrícola y alimentaria en los territorios, los cuales tienden recurrentemente a la homogenización, que no solo es económica, sino también cultural, relacionada con la producción, transformación, comercialización y consumo de los alimentos.

De igual manera, la creciente presencia de productos agroindustriales altamente procesados con alto nivel calóricos en los territorios, ha tenido efectos en la salud como la obesidad y la desnutrición. Los pueblos originarios de Los Altos de Chiapas no son ajenos a estos procesos globales, pues, recurrentemente se observa el alto consumo

de productos alimenticios derivados de las grandes cadenas agroindustriales, dejando relegado los alimentos locales. Por ello, utilizando una visión territorial, esta investigación busca dar cuenta de la reconfiguración de los sistemas alimentarios en Los Altos de Chiapas en el marco de la globalización.

En las últimas décadas los procesos de la globalización han transformado los sistemas alimentarios en los territorios y, con ello, las técnicas de producción, distribución y consumo de los alimentos de en las zonas rurales. En Los Altos de Chiapas han influido en las prácticas agrícolas de los campesinos, así como en el consumo y modos de vida de las personas, generando tensiones entre la modernidad y la conservación de las costumbres y patrones culturales locales.

Autores como Calva (2004), Escobar (2005), Fletes Ocón, Ocampo Guzmán y Valdiviezo Ocampo (2016), han analizado el impacto de los procesos globales en la alimentación y la biodiversidad de los territorios. Por otro lado, Altieri, (1999, 2002) y Holt-Giménez y Altieri (2013), analizan los mecanismos de acción que los pueblos entretejen y reconfiguran ante los efectos de la globalización.

La globalización ha reconfigurado los procesos agroalimentarios en los territorios, como es el caso de Los Altos de Chiapas. Esta región de Chiapas se caracteriza por su alta diversidad cultural (gastronomía, indumentaria y lengua, entre otros), su economía agraria y su conexión histórica con la tierra y la producción de alimentos; dichas características le permite ser un lugar importante para el destino turístico, generando una constante interacción intercultural en el territorio. Ante estas dinámicas territoriales se ha generado una dualidad, por un lado, puede significar una oportunidad para su desarrollo y, por otro, un desafío para las comunidades indígenas, cuyas prácticas tradicionales de producción y distribución de alimentos se ven condicionadas por agentes externos.

La reconfiguración de los sistemas productivos locales en Chiapas es un fenómeno multidimensional, en el cual participan diversos factores económicos, sociales, políticos y culturales. Los pueblos originarios a lo largo de la historia han mantenido una estrecha relación con la naturaleza a través de prácticas agrícolas tradicionales, como el sistema milpa, que es una herencia de sus ancestros.

Sin embargo, con el avance de la tecnología y los medios de comunicación, las prácticas de producción, comercialización y consumo de alimentos en los territorios se encuentran en constante transformación. En este sentido, es fundamental entender cómo los actores globales impactan en las comunidades indígenas, transformando sus prácticas alimentarias y su conexión con la tierra.

Esta investigación parte de la premisa de que los procesos globales inciden de forma diferenciada en los territorios y, por ende, en los patrones alimenticios de las comunidades indígenas, pues, los actores locales construyen sus propias dinámicas a partir de las relaciones entre éstos y con el medio biofísico (Costamagna y Pérez Rozzi, 2015). Para lograr el objetivo planteado en este capítulo, se recurrió al estudio de los sistemas alimentarios locales y los procesos de globalización en Los Altos de Chiapas, para ello, se analizó una serie de indicadores sociales y económicos relacionados a la alimentación.

Este trabajo se fundamenta en el uso del enfoque cualitativo basado en la etnografía y el análisis de discurso, lo que permitió analizar los patrones alimenticios y las prácticas agrícolas que los actores locales realizan en el territorio. Además, se llevaron a cabo entrevistas a profundidad con productores y actores involucrados en los sistemas de alimentación con la finalidad de comprender la percepción de las personas ante los efectos de la globalización. Asimismo, el análisis del discurso se centró en los discursos económicos y políticos que promueve la globalización para la adopción de nuevos hábitos de consumo.

El contexto socioeconómico de Los Altos de Chiapas

A lo largo de la historia, numerosas poblaciones humanas en Chiapas han recurrido a la riqueza natural para su supervivencia y, con el saber que han obtenido a lo largo de las generaciones, ha permitido construir una relación inseparable entre la naturaleza y el saber cultural. En Chiapas residen comunidades autóctonas, choles, tojolabales, tseltales, tsotsiles, zoques, quiches, mames, lacandones y otros, lo que lo convierte en un estado con una considerable riqueza biocultural.

La Región V Altos Tsotsil-tseltal de Chiapas se caracteriza por su diversidad cultural. Está conformada por 17 municipios: Aldama, Amatenango del Valle, Chalchihuitán, Chamula, Chanal, Chenalhó, Huixtán, Larráinzar, Mitontic, Oxchuc, Pantelhó, San Cristóbal de Las Casas, San Juan Cancuc, Santiago El Pinar, Tenejapa, Teopisca y Zinacantán (CEIEG, 2010).

La región cuenta con dos grupos étnicos sobresalientes: tsotsiles y tseltales, quienes son descendientes de la cultura Maya y que en la actualidad aún siguen conservando sus costumbres y tradiciones, mismas que dan sustento a su identidad. Dichas comunidades han pasado por un proceso de cambio en su comunicación oral; la ideología de las personas empieza a poner en prácticas por ciertos cambios que surgen a través de la adopción de otras culturas de las ciudades circunvecinas.

Cada comunidad tiene un conocimiento previo que son adquiridos y aprendidos de los padres. Desde que nace, el niño va aprendiendo sobre la vida y construyendo su realidad a través de la lengua y, de acuerdo con el censo de población y vivienda, en el 2010, el 68% de los habitantes hablan una lengua indígena. Los centros de población en su mayoría corresponden a comunidades indígenas y la minoría corresponde a asentamientos urbanos, como son las ciudades de San

Cristóbal de las Casas y Teopisca, donde cohabitan mestizos, indígenas y extranjeros. Como la mayor parte de la población habita en zonas rurales, por lo general se dedican principalmente a actividades del campo, como la siembra de maíz, café, frijol, calabaza, entre otros cultivos propios del lugar.

El sistema milpa es esencial en la agricultura, pues es un conocimiento que se viene practicando por generaciones y que se ve plasmado en el calendario agrícola tseltal, además es esencial para las personas, pues tiene un significado sagrado, relacionado con lo divino, con lo espiritual y con la naturaleza.

Los conocimientos locales presentes en la región sobre las prácticas agrícolas han permitido la conservación del ecosistema existente pues las culturas tseltal, tsotsil y chol consideran a la naturaleza como “madre tierra” (*lum k'in al* en lengua tseltal), la cual no solo es un espacio geográfico, sino que es un lugar sagrado, en donde se construyen las normas sociales y costumbres que les da una identidad propia. Existe un vínculo hombre-naturaleza el cual tiene vida y es dador de vida (*ya yak' kuxlejal, sok ay skuxlejal uk* en lengua tseltal).

El valor cultural sobre la tierra es esencial pues es quien los alimenta y les proporciona los recursos necesarios para subsistir, por ello, antes de iniciar la siembra de la milpa, generalmente acostumbran realizar ritos y oraciones dirigidos a la madre tierra. Sin embargo, en las últimas décadas, como ya se mencionó, ha habido cambios significativos en dichas prácticas.

Los pueblos indígenas de la región están pasando por un proceso de transformación cultural: “El mundo de hoy está marcado por lo que se conoce como el proceso de globalización, es decir, la creciente gravitación de los procesos económicos, sociales y culturales de carácter mundial sobre aquellos de carácter nacional o regional”

(NU. CEPAL y Ocampo, 2002, p. 13). En este sentido, es necesario analizar qué se entiende por globalización y cuáles son las acciones que las comunidades están realizando.

La globalización y su influencia en los sistemas alimentarios locales

Los procesos de integración y globalización a nivel global plantean retos cada vez más grandes para las comunidades indígenas. Desde la época colonial hasta la actualidad, las comunidades originarias han padecido, tanto el despojo de sus territorios, como la renuncia a su identidad étnica, lingüística y cultural. Estas comunidades han conseguido subsistir y actualmente exigen su reconocimiento y salvaguarda por la sociedad predominante.

El término de globalización es un concepto complejo y multidimensional que involucra una serie de definiciones. En este sentido, existen autores como Mittelman, 2002; Robinson, 2015 y Wallerstein, 1983, que la consideran como una etapa del capitalismo, caracterizada por la intensificación de los procesos en las finanzas, el comercio, la producción, los servicios y la información. Por el contrario, otros autores consideran que es un fenómeno nuevo (presente en las últimas décadas), en la cual se ha constituido un sistema tecnológico de sistemas de información, telecomunicaciones y transporte, que ha articulado todo el planeta en una red de flujos.

"La globalización surge de la crisis y la reestructuración del capital y de las funciones del Estado a partir de la década de 1970, incluye una variedad de procesos: avance científico-tecnológico, modelos económico-políticos y relaciones de interdependencia de los países dentro de una nueva revalorización del mercado como rector de la economía que desplaza las regulaciones del Estado". (Tarrio, *et al.*, 2010, p. 286).

Sin embargo, de acuerdo con Oosterveer y Sonnenfeld (2012), la globalización es el proceso en curso mediante el cual las economías, sociedades y culturas nacionales se integran a través de una red mundial de intercambios de bienes materiales, personas, ideas e información. Con lo anterior, es considerada como una evolución del sistema capitalista que involucra diferentes procesos, no solo económicos, sino que también sociales, políticos, culturales e ideológicos.

La dinámica de la globalización se encuentra determinada por la desigualdad existente entre los actores participantes, de tal manera que la influencia de un gobierno o empresa dependerá del poder político o económico que tengan. Es decir, un país desarrollado ejerce una mayor influencia que un país subdesarrollado, al igual una empresa transnacional tiene una mayor influencia que una asociación civil (NU. CEPAL y Ocampo, 2002).

De igual manera, con el avance de la tecnología, los procesos globales han transformado los medios de comunicación, como es el caso del internet, en donde cualquier persona puede tener acceso a un sin fin de información, propiciando la rápida expansión de los mercados financieros e interdependencia económica entre los Estados Nación, dando lugar a un nuevo papel de éstos en el desarrollo de los bloques regionales (Nye y Donahue, 2000). Por lo tanto, el desarrollo de la tecnología y los medios de comunicación han propiciado nuevas formas y relaciones territoriales que pareciera limitar el margen de acción político de los Estados Nación, lo cual, para algunos autores, supone un peligro a la soberanía nacional (Held, 2000).

Caltells (2005), afirma que la globalización es un proceso de multidimensional que implica la expansión de los mercados, el incremento de la interdependencia económica entre naciones, la movilidad de capital, tecnología, información y personas. Para Kunitz (2000), la globalización va más allá de la integración comercial a nivel

global, es un proceso que está transformando los diferentes aspectos de la sociedad, tanto económico, como geográfico, cultural y político. Dichas transformaciones no implican necesariamente un incremento en la homogeneidad, pues dependen de cómo los actores locales adoptan y reestructuran dichos procesos en los territorios.

Si bien existen diferentes posturas referentes a la forma en que los procesos globales inciden en los territorios (ya sea positiva o negativamente), no es correcto tomar una posición radical sobre el tema (Clark, 1998), lo interesante es analizar cómo los actores locales adoptan y reestructuran dichos procesos. En el contexto de Los Altos de Chiapas, este fenómeno ha afectado, tanto la producción como el consumo de alimentos locales, propiciando que las personas incorporen en su dieta alimenticia alimentos ultra procesados, principalmente, bebidas azucaradas y comidas rápidas.

También sucede que los pequeños productores agrícolas se inserten a canales de comercialización global y accedan a productos o servicios provenientes de la gran agroindustria. Sin embargo, hay que enfatizar que esta integración ha sido inequitativa, pues no todos los campesinos cuentan con el capital suficiente y la tecnología adecuada para competir en costos y precios de sus productos.

Aunado a ello, los productores locales se ven obligados a cumplir con los estándares internacionales en cuanto a la calidad y, bajo esta visión de mercado, el productor está más interesado en producir para el mercado internacional (como es el caso del café y el aguacate), relegando la producción local y para el auto consumo, reconfigurando los patrones alimenticios y la diversidad de alimentos presentes en los territorios, al mismo tiempo, genera una creciente dependencia de insumos externos. Esta nueva dinámica de acción impulsa la creación de redes de actividad que no solo se originan a nivel local, sino que también superan fronteras, como la relación

entre los cafetaleros chiapanecos y el comercio justo (Martínez y Acevedo, 2006).

Es así que la producción destinada a la exportación ha afectado directamente las estructuras económicas a nivel local pues al reemplazar los cultivos tradicionales como el maíz, la calabaza y el frijol, por productos como el café, que su producción tiene como destino el mercado mundial, provoca un desbalance en la seguridad alimentaria de las comunidades indígenas de la región. Sin embargo, y pese a las presiones de la globalización, aún existe un arraigo cultural hacia la milpa, para ellos, el maíz y el frijol siguen siendo la base de su alimentación y de su identidad cultural.

Dadas las características propias de la región (montañosa), las prácticas productivas siguen siendo de índole tradicional, con baja tecnificación e inversión, lo que dificulta a los campesinos competir con los grandes productores del resto del país, es así que un sector todavía destina su producción al mercado local y al autoconsumo familiar.

Pese a lo anterior y los estragos de la globalización, el rescate y fortalecimiento de las formas de consumo local también han sido objeto de resistencia y han surgido proyectos alternativos que buscan integrar las exigencias del mercado global con las necesidades de las comunidades indígenas. Tal es el caso de las iniciativas de comercio justo y los proyectos de agroecología, que tienen la finalidad de conectar a los productores de Los Altos con consumidores que valoran los productos orgánicos, alejándose de las cadenas de comercialización que favorecen a grandes corporaciones.

Aunque la globalización ha traído consigo beneficios en términos de acceso a mercados globales y tecnologías, también ha generado tensiones y desafíos, especialmente para las comunidades indígenas

de la región, quienes deben negociar su identidad y sus formas de vida frente a las presiones del mercado global.

Transformación de los patrones de consumo

De acuerdo con el Informe publicado en el 2024 por el Banco de México, cada vez más personas en el mundo consumen alimentos ultra procesados. Una alimentación basada en el consumo de alimentos altamente procesados incrementa la cantidad total de calorías en las comidas, además de incrementar los niveles de grasas y azúcares agregados. Lo que ha generado significativas consecuencias para la salud, tales como la obesidad, la hipertensión, las afecciones cardiovasculares, la diabetes tipo 2, el cáncer y un incremento en el riesgo de mortalidad.

Marrón Ponce, Tolentino Mayo, Hernández F. y Batis (2018), sostienen que en México, durante el periodo de 1984 a 2016, hubo un mayor consumo de productos ultra procesados en comparación con los alimentos mínimamente procesados y no procesados. De igual manera, otros resultados de dicho informe muestran que en el país se mantiene una tendencia a un mayor consumo de alimentos ultra procesados, aunque no es generalizada en todo el territorio, sino que existen regiones en donde el consumo es más pronunciado.

Es importante hacer la aclaración de que los alimentos se pueden dividir en cuatro categorías según el grado de procesamiento: alimentos no procesados o mínimamente procesados, como frutas y verduras; ingredientes de cocina procesados como sal, azúcar, aceites vegetales, grasas animales, queso y pastas, entre otros. Los alimentos altamente procesados o ultra procesados son productos producidos mediante diversos métodos industriales, incluida la hidrogenación, la extrusión, la adición de colorantes, emulsionantes y conservadores.

Entre estos productos se incluyen refrescos, cereales para el desayuno, pasteles, botanas y embutidos. (Banco de México, 13 de junio, 2024).

De acuerdo con el Banco de México, en el 2022, la región centro-norte del país fue la que tuvo mayor ingesta de calorías de todas las regiones. Sin embargo, la sur registró una tendencia al alza en el consumo de productos ultra procesados de un 25.7% durante el periodo 2016-2022. Y si bien, la mayoría de los alimentos experimentan un proceso de transformación previo a su consumo, de acuerdo a como se realice pueden influir de manera considerable en su calidad nutricional. Asimismo, de acuerdo con la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición, 2018, realizada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en México, el 55.5% de los hogares tienen inseguridad alimentaria, de los cuales el 8.4% es grave.

Figura 1. Total, de hogares con seguridad alimentaria y nivel de inseguridad en México, 2018



Fuente: Elaborado por el autor con base a información del INEGI: Encuesta Nacional de Salud y Nutrición, 2018.

De acuerdo con información en campo, los jóvenes son los principales agentes del cambio cultural y alimentario. Las razones de la adopción de nuevos hábitos son diversas, que van desde la discriminación, el estatus económico y la tecnología y medios de comunicación, como

la televisión y las redes sociales influyen en esta transformación. En las entrevistas realizadas las personas confirmaron que la globalización trae consigo elementos novedosos, como puede ser ropa, artículos electrónicos y alimentos, entre otros.

La incursión de productos como refrescos, galletas, sopas instantáneas y alimentos enlatados han desplazado a los productos tradicionales de la dieta local, como el maíz criollo, el frijol y las hortalizas autóctonas. Este fenómeno de "americanización" de la dieta ha tenido consecuencias en la salud de las comunidades al generar problemas como la obesidad, la diabetes y otras enfermedades.

La penetración de estos productos en los comercios locales está relacionada con la apertura de los mercados a través de tratados internacionales, como es el caso del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), que facilitó la entrada de productos alimenticios a bajo costo afectando a los agricultores locales. Sin embargo, en términos sociales y culturales, la adopción de productos industrializados también refleja un cambio en las percepciones sobre la alimentación y la nutrición, tanto física como espiritual.

El patrimonio alimentario de los pueblos indígenas de Los Altos de Chiapas es una manifestación tangible de su cosmovisión, su historia y relación íntima con la tierra. Tradicionalmente, este patrimonio ha estado compuesto por una amplia variedad de alimentos autóctonos y prácticas culinarias que no solo son esenciales para la subsistencia, sino que también son portadores de conocimiento ancestral y valores culturales profundos.

Como ya se dijo, los procesos de globalización, que incluyen la comercialización internacional de productos, la homogeneización cultural, el cambio climático y las políticas agroalimentarias neoliberales, están transformando profundamente este patrimonio.

Estos cambios han afectado no solo los productos que consumen, sino también las formas de acceder a los alimentos, la frecuencia de consumo y las dinámicas de intercambio dentro de las comunidades, por ejemplo, la disponibilidad de alimentos importados, el acceso a nuevas tecnologías y las influencias culturales externas.

A medida que los flujos de productos alimentarios, capital y tecnología provenientes de mercados globales se integran en el territorio, las comunidades locales, campesinas e indígenas, reconfiguran dichos procesos de acuerdo con su propia identidad cultural. El consumo de bebidas azucaradas como refrescos está muy presentes en la región, diferentes estudios demuestran que el estado de Chiapas es el principal consumidor de Coca-Cola; en promedio una persona se toma 821.25 litros de este refresco al año. Mientras que el promedio *per cápita* en el país es de 160 litros.

Municipios como Chamula, Oxchuc, San Cristóbal de Las Casas, entre otros municipios de la región, la Coca-Cola forma parte de la alimentación diaria de las familias y, en el caso de Oxchuc, es parte de las tradiciones del pueblo sustituyendo a la bebida tradicional elaborada del maíz, el pozol, ya sea maíz blanco o amarillo, y que en algunas comunidades le añaden azúcar, piloncillo o cacao. Anteriormente, este alimento era imprescindible para la realización de rituales, en la actualidad se ha ido sustituyendo por el refresco mencionado adquiriendo un nuevo significado dentro de la cultura tseltal del municipio.

En este contexto, el fenómeno de la globalización alimentaria no es solo una imposición de productos externos, sino una interacción dinámica entre lo local y lo global, donde las formas tradicionales de producción y consumo alimentario se transforman y a veces se hibridan con nuevos modelos de producción, distribución y consumo, que va más allá de lo económico, también intervienen factores culturales presentes en los territorios.

Conclusión

El patrimonio alimenticio en la región Tsotsil-tseltal de Chiapas se encuentra en una encrucijada, por un lado, hay territorios que se resisten a los embates de la globalización y optan por el consumo de alimentos locales, más saludables. Por otro lado, se encuentran aquellos que desean insertarse al mercado global, ya sea mediante la producción, comercialización o consumo de productos globales. Es así que la globalización puede generar tanto oportunidades como desafíos para los pueblos o comunidades de la región.

Esta dualidad, ha permitido a productores de la región acceder a nuevos mercados a nivel global, ejemplo de ello es la cafeticultura, la floricultura, la apicultura, entre otras. Sin embargo, también se han generado dependencias alimenticias que han afectado la seguridad y salud de las personas.

En México, con el Tratado de Libre Comercio y la instauración de la política neoliberal, han sido elementos centrales para incorporar la economía global a los mercados locales. Sin embargo, como muchos autores lo han señalado, los productores agrícolas del país no estaban preparados para enfrentar las exigencias que demandaba la competencia.

La reconfiguración de los sistemas alimentarios en Los Altos de Chiapas, refleja un complejo juego de tensiones entre lo local y lo global, donde las dinámicas económicas, sociales y culturales se entrelazan de manera profunda. Las transformaciones en los sistemas de producción y consumo han creado dependencias externas afectando la salud de las comunidades. Sin embargo, también han incentivado la exploración de opciones sustentables y culturalmente relevantes, como la agroecología y la recuperación de la milpa.

Diferentes investigaciones indican que, pese a las diferencias y especificidades de los territorios, comparten objetivos comunes: proteger la soberanía alimentaria y la identidad cultural ante las presiones del mercado mundial. Las tácticas de adaptación y resistencia examinadas aquí enfatizan la necesidad de crear políticas públicas que respalden la sostenibilidad y la independencia de las comunidades originarias en Chiapas.

Referencias

- Altieri, M. A. (1999). *Agroecología: Bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Altieri, M. A. (2002). Agroecology: the science of natural resource management for poor farmers in marginal environments. En *Agriculture Ecosystems & Environment*. 93(1-3), pp. 1-24. [https://doi.org/10.1016/S0167-8809\(02\)00085-3](https://doi.org/10.1016/S0167-8809(02)00085-3)
- Banco de México (2024). *Reporte sobre las economías regionales*. Enero-marzo 2024. México. En: <https://www.banxico.org.mx/>
- Calva, J. L. (2004). Ajuste estructural y TLCAN: efectos en la agricultura mexicana y reflexiones sobre el ALCA. En *El Cotidiano*. 19(124), pp. 14-22. En: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32512402>
- Castells, M. (2005). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Clark, I. (1998). Beyond the great divide: globalization and the theory of international relations. En *Review of International Studies*. 24(4), pp. 479-498. En: <http://www.jstor.org/stable/20097546>
- Costamagna, P. S. y Pérez Rozzi, S. (eds.). (2015). *Enfoque, estrategias e información para el desarrollo territorial: los aprendizajes desde ConectaDEL*. Buenos Aires, Argentina: ConectaDEL, FOMIN; OVIIN. En: http://www.conectadel.org/wp-content/uploads/downloads/2015/06/Conectadel_web_150final.pdf
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia Universidad del Cauca.
- Fletes Ocón, H. B., Ocampo Guzmán, G. y Valdiviezo Ocampo, G. (2016). Reestructuración de la agricultura e inseguridad

- alimentaria. Las iniciativas y retos de los pequeños productores en Chiapas. En *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. (7), pp. 112-135. En: <https://www.redalyc.org/journal/4559/455949153005/html/>
- Held, D. (2000). *A globalizing world?: culture, economics, politics. An introduction to the social sciences: understanding social change*. London: The Open University.
- Holt-Giménez, E. y Altieri, M. A. (2013). Agroecología, soberanía alimentaria y la nueva revolución verde. En *Agroecología*. 8(2), pp. 65-72. En: <https://revistas.um.es/agroecologia/article/view/212201>
- Kunitz, S. J. (2000). Globalization, states, and the health of indigenous peoples. En *American Journal of Public Health*. 90(10), pp. 1531-1539.
- Marrón-Ponce, J. A., Tolentino-Mayo, L., Hernández-F, M. y Batis, C. (2018). Trends in ultra-processed food purchases from 1984 to 2016 in Mexican Households. En *Nutrients*. 11(1). <https://doi.org/10.3390/nu11010045>
- Martínez, H. J. y Acevedo, X. (2006). *La cadena del café en Colombia: una mirada global de su estructura y dinámica 1991-2005*. Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. En: <https://agrosavia7.repositoriodigital.com/items/1457ea8c-d135-466c-a048-0f9b199f9a8b>
- Mittelman, J. H. (2002). *El síndrome de la globalización: transformación y resistencia*. México: Siglo XXI.
- NU. CEPAL y Ocampo, J. A. (2002). *Globalización y desarrollo*. CEPAL. En: <https://repositorio.cepal.org/entities/publication/0b10f97d-67d5-49ac-b5cc-3ae0df122566>
- Nye, J. S. y Donahue, J. D. (2000). *Governance in a globalizing world*. Cambridge Mass., Washington D.C.: Visions of Governance for the 21st Century; Brookings Institution Press. En: <http://www.jstor.org/stable/10.7864/j.ctvdf0j9t>
- Oosterveer, P. y Sonnenfeld, D. A. (2012). *Food, globalization and sustainability*. London, New York: Earthscan.
- Robinson, W. I. (2015). *América Latina y el capitalismo global: una perspectiva crítica de la globalización*. México D.F.: Siglo XXI.
- Tarrio-García, M., Ruíz Rueda, H. y Steffen Riedemann, C. (2010). La Agricultura mexicana desde la geopolítica de la globalización las reformas neoliberales y el TLCAN. En Rodríguez Wallenius, C.,

- Concheiro Bórquez, L., y Tarrío García, M. (eds). *Disputas territoriales Actores sociales, instituciones y apropiación del mundo rural. Primera*. México: UAM-Xochimilco, DCSH, pp. 281-323.
- Wallerstein, I. (1983). The Three Instances of Hegemony in the History of the Capitalist World-Economy. En *International Journal of Comparative Sociology*. 24(1-2), pp. 100-108. En: <https://doi.org/10.1163/156854283X00071>

Cambios en el territorio y en las formas de producción tradicionales por la sequía permanente, en poblaciones mayo-yoreme de Sinaloa

Omar Mancera González

Introducción

Las poblaciones yoremes del norte de Sinaloa han establecido estrategias de supervivencia frente a las sequías durante décadas, en la llamada temporada de estiaje, por lo que los cambios en el paisaje, en la disposición de alimentos y de agua son habituales, con formas de producción y de supervivencia de los animales de granja y del ganado exitosas. Sin embargo, debido a los estragos del cambio climático global las sequías estacionales han incrementado en tiempo y severidad porque se extienden por años, con temperaturas que también van en aumento.

Por lo anterior, los recursos alimentarios tradicionales escasean, el agua no se encuentra en las fuentes de abastecimiento habituales y,

tanto las poblaciones humanas como los animales, sufren los estragos de la creciente sequía y la falta de agua. Durante esta investigación etnográfica en comunidades yoremes del municipio de El Fuerte, se encontró que los ganaderos (de baja escala) ya no resguardan a su ganado en agostaderos, los llevan a los patios de sus casas en donde el agua aún fluye de la red municipal de abastecimiento humano.

Por su parte, algunas las estrategias de adaptación para la agricultura tradicional de temporal son cultivar alimentos de bajo consumo de agua, solicitar apoyos gubernamentales para “riegos de emergencia” con pipas, o arriesgarse a sembrar maíz esperando a que la temporada de lluvias les permita una cosecha.

Estas actividades de adaptación son emergentes y temporales, representan el último recurso para la supervivencia del ganado vacuno u ovino, así como de los cultivos, sin embargo, imprimen en la población un sentido de carencia y cambio territorial, y de sus modos de vida, asociados al cambio climático.

El calentamiento global y su consecuente cambio climático han acentuado en los últimos años las sequías estacionales en la región de estudio. Por lo que las prácticas tradicionales para paliar los estragos de la escasez de agua y alimentos se han modificado, ante un inclemente calor y la muerte de vegetación, que servía para complementar la dieta de los habitantes de la región, así como para alimentar al ganado (vacas y borregos) que las familias poseen en menor escala, como parte de su patrimonio y del acceso a carne para su alimentación.

El presente capítulo muestra parte de los resultados de una investigación para detectar cómo las personas de las comunidades indígenas de las regiones áridas de Sinaloa establecen estrategias de sobrevivencia ante climas, sequías y escaseces atípicas, con

pocos apoyos gubernamentales y ante la predicción de que los fenómenos climáticos adversos continuarán presentándose, incluso acentuándose en los años siguientes, lo que representa un riesgo a la vida de las personas, a su patrimonio biocultural y a la herencia de conocimientos sobre su entorno y los recursos naturales que serán legados a las nuevas generaciones.

Metodología

Para obtener estos resultados se emprendió una jornada de trabajo etnográfico en las comunidades de El Parnaso y Los Capomos, ubicadas al norte de Sinaloa, como más adelante se precisará. La etnografía vincula la teoría con la investigación de campo, en la búsqueda de la comprensión integral de un fenómeno social y el descubrimiento de otros nuevos (Guber, 2011). Durante la etnografía emprendida en 2022 y 2023, también se visitaron los campos de cultivo y otros sitios de interés productivo o ecológico en las comunidades, con la intención de detectar los cambios en el paisaje, las intervenciones humanas así como la disponibilidad de recursos alimentarios tradicionales típicos de la región que sirven como complemento a la dieta.

Otras herramientas de investigación cualitativa fueron la entrevista semiestructurada y la estructurada, el desarrollo de estudios de caso, la observación participante, la elaboración de diarios de campo, así como la georreferenciación de localidades y presas, con su posterior consignación en mapas de Google Earth.

En las visitas iniciales a cada comunidad se entrevistó de forma aleatoria a personas que se encontraban en lugares públicos. Se acudió con las autoridades locales para presentar el proyecto y realizarles entrevistas semiestructuradas bajo un guion temático previamente preparado. El objetivo de las entrevistas, que superaron las 50 debido a la extensión

de la etnografía fue conocer a profundidad las dinámicas sociales y productivas asociadas a la agroindustria, a la construcción, la operación de la infraestructura hidráulica, la agricultura tradicional, así como los efectos colaterales de la sequía prolongada asociada al cambio climático.

De cada comunidad se tomaron dos o tres personas como informantes clave y se desarrollaron estudios de caso de sus familias. Los estudios de caso como técnica de investigación son útiles para “triangular” los datos obtenidos de sujetos específicos (mediante una interacción rutinaria), con los recabados a través de otras herramientas, comprobando la validez de la información (Stott y Ramil, 2014).

La información etnográfica y la obtenida con el resto de los instrumentos mencionados se sistematizó durante el trabajo de gabinete, complementándola y contrastándola con una pesquisa en archivos históricos, en hemerotecas y en los sitios de internet de las entidades gubernamentales que tienen injerencia en la zona. También se creó un acervo fotográfico de imágenes satelitales históricas de cada comunidad (herramienta que el programa gratuito Google Earth ofrece).

Contexto geográfico y social de la región de estudio

Respecto a la caracterización del área de estudio, el estado de Sinaloa posee una población total de 2 966 321 personas (INEGI, 2021), posicionándose como una entidad con densidad poblacional baja, dispersa en 20 municipios (dos recién creados en 2024), que comprende costas, el valle central y la Sierra Madre Occidental (mapa 1). La superficie continental del estado es de 57 377 kilómetros cuadrados (km²), de los cuales el 38% es utilizada con fines agrícolas, de riego y de temporal (INEGI, 2017).

Mapa 1. República Mexicana, Sinaloa y la división territorial de sus municipios

Fuente: Elaboración propia a partir de INEGI (2017) y Google Earth.

Como puede constatarse, a través de sistemas de información geográfica de acceso abierto, la geografía sinaloense está integrada por tres franjas paralelas a la línea de costa que recorren al estado de norte a sur: la conformada por las poblaciones costeras, playas y puertos, los denominados valles centrales donde se ubica la frontera agrícola, y la Sierra Madre Occidental, donde se localizan la mayoría de las presas y se colinda con los estados de Chihuahua y Durango.

La zona del presente estudio se ubica en el norte del estado, en el municipio de El Fuerte, donde inicia la Sierra Madre Occidental. Dicho municipio colinda hacia el este con Choix, y hacia el norte con el estado de Sonora. En la región habita el grupo indígena Mayo yoreme, cuya extensión territorial abarca el norte de Sinaloa y el sur de Sonora (municipios de El Fuerte, Choix, Guasave, Sinaloa de Leyva y Ahome, así como Álamos, Quiriego, Navojoa, Etchojoa y Huatabampo, respectivamente).

El territorio de este grupo indígena, en ambos estados, posee una extensión de 7 625 km², con una distribución espacial que los pobladores reconocen como la sierra, el valle central y la costa. Esta distribución mantiene a los pobladores habitando regiones con vegetación endémica, climas diversos y con alturas que oscilan entre el nivel del mar y los 500 metros de altura sobre el nivel del mar (msnm). La población de este grupo étnico se calcula en 28 mil habitantes, distribuidos en las áreas geográficas mencionadas (INPI, 2017).

A pesar de habitar en regiones muy áridas, semidesértica en Sinaloa y desértica en Sonora, los yoremes subsisten con los afluentes de ríos y fuentes de agua superficiales que permiten el desarrollo de la agricultura intensiva en la región de los valles, en donde laboran principalmente como jornaleros agrícolas, como ocurre con la comunidad de El Parnaso; mientras que hacia el norte, en Los Capomos, los campesinos siembran bajo el esquema de temporal, principalmente para la subsistencia o el pequeño comercio.

Los ríos Mayo (Sonora) y El Fuerte (Sinaloa) nacen en la sierra y atraviesan el territorio yoreme y, a pesar de que el segundo se encuentra represado por los embalses Luis Donaldo Colosio (Huites) y Miguel Hidalgo (El Mahone), los habitantes tejen una red simbólica productiva ancestral con los caudales, dependiendo de ellos para su subsistencia y el desarrollo de sus actividades primarias.

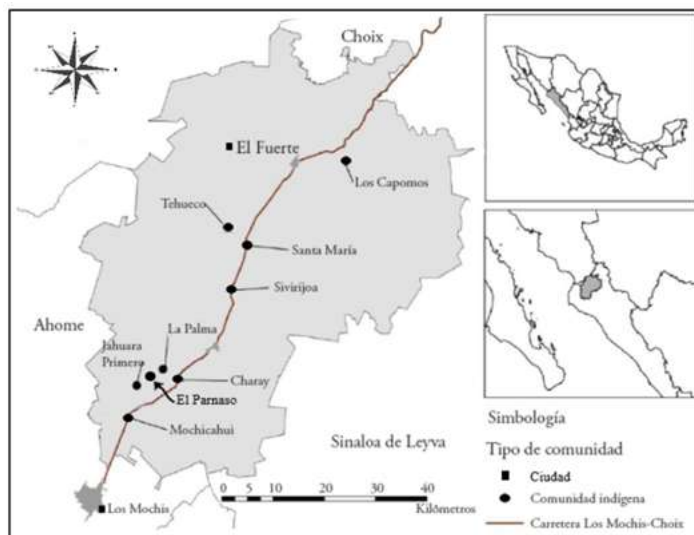
Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), el suelo de la región yoreme es principalmente arcilloso y complicado para el trabajo agrícola, por lo que posee una pobre cubierta vegetal. En cuanto al clima se clasifica como desértico y subtropical, con un promedio anual de 25 grados Celsius de temperatura, pero con veranos intensos en donde el calor ambiental puede elevarse hasta los 45 grados.

En la zona de estudio el suelo predominante es el denominado cambisol, con pequeñas y dispersas fracciones de regosoles (INEGI, 2017). Sobre su explotación el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) calcula que entre tierras de temporal y agostaderos la etnia mayo yoreme posee más de 350 mil hectáreas, de las cuales sólo 30 mil se consideran de buena calidad para la agricultura (INPI, 2017).

A pesar de que la región y el grupo yoreme posee su propia lengua, los hablantes son escasos, principalmente los adultos mayores, ya que los jóvenes se rehúsan a aprenderlo o los padres no quieren enseñarlo por temor a la discriminación. Más adelante, cuando se despliegan los datos concernientes a cada comunidad, se especificará el número de hablantes de las dos localidades estudiadas y el estado que la lengua guarda en dichas regiones.

Las comunidades de estudio tienen una distancia entre una y otra de 90 km. En la carretera estatal número 32, que conduce de la ciudad de Los Mochis, hasta el último municipio de Sinaloa, que colinda con el estado de Chihuahua, Choix, se ubican decenas de comunidades pequeñas y dispersas (mapa 2), mayormente habitadas por yoremes y con un índice de marginación que oscila entre medio y alto (SEDESOL, 2021).

**Mapa 2. Zona de estudio y localización de las comunidades
El Parnaso y Los Capomos**



Fuente: Modificado de Medina *et al.*, (2016).

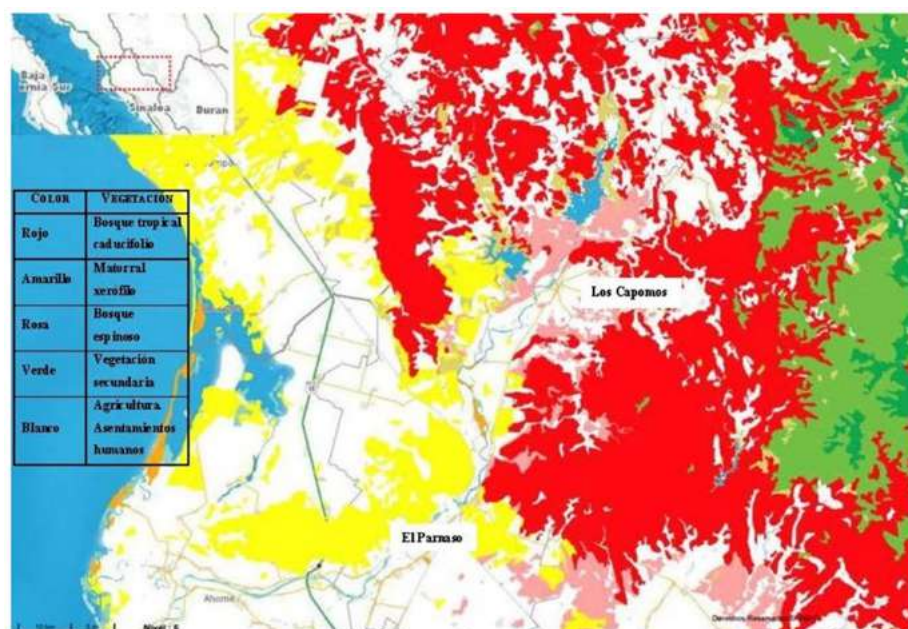
Como puede apreciarse en el mapa las comunidades yoremes están dispersas pero no inconexas, ya que el complejo mágico-religioso en el que sustentan sus creencias y tradiciones permite una comunicación constante entre los pobladores, mediante las afluencias a las festividades patronales que cada comunidad posee, la “visita” de santos y vírgenes, así como la colaboración en la máxima celebración del calendario ritual yoreme-católico: la Semana Santa.

En cuanto a los 90 km de distancia entre El Parnaso y Los Capomos el traslado no puede calcularse de forma tradicional debido a que la primera comunidad no se encuentra cerca de la carretera estatal. La localidad Los Capomos tampoco lo está, sin embargo, los tres kilómetros que la separan de la carretera principal están pavimentados y con un acceso ágil, mientras que para acceder a

El Parnaso debe transitarse por un sinuoso camino de terracería cuyo trayecto atraviesa el río El Fuerte, que en ocasiones se desborda y corta la comunicación. Viajando en automóvil particular, entre una comunidad y otra, el trayecto oscila entre una hora y media y dos horas, debido a la cantidad de pueblos que atraviesa y por el tránsito en terracería en mal estado.

La vegetación de la región de estudio es principalmente bosque tropical caducifolio, matorral xerófilo, bosque espinoso, vegetación secundaria del tipo caducifolio y una amplia región de campos de cultivo (mapa 3). La precipitación media anual oscila entre los 400 y los 600 milímetros (mm), conformándose como un clima semiárido predominantemente, con un corto y poco frío invierno.

Mapa 3. Tipos de vegetación en las comunidades Los Capomos y El Parnaso



Fuente: Modificado de INEGI (2024).

La comunidad de El Parnaso se ubica a 34 kilómetros al noreste de la ciudad de Los Mochis. La carretera estatal 32 conduce hasta el pueblo de Vinaterías, en donde debe tomarse una desviación hacia el sur y continúa el trayecto por un sinuoso camino de terracería de siete kilómetros. También existe un camino desde la comunidad de La Palma, hacia el este, por el que también se arriba a ella mediante una terracería en mal estado.

La localidad se sitúa entre las comunidades de La Palma y Jaguara 1, en las coordenadas geográficas 26°0'36.50" de latitud norte, y 108°53'35.51" de longitud oeste (mapa 4). El camino principal hacia el pueblo cambia regularmente sus condiciones de tránsito debido al paso del río El Fuerte, ya que en la temporada de precipitaciones (agosto-septiembre) es anegado recurrentemente por el caudal y queda inutilizable. En esa época la comunidad queda parcialmente incomunicada y debe accederse a ella por el camino de La Palma. Cuando las precipitaciones son torrenciales la localidad queda completamente aislada y las autoridades deben habilitar estrategias de ayuda y transporte emergente. Durante esa temporada el tránsito en vehículos pequeños es casi imposible porque el camino está inundado o porque las lluvias dañaron la terracería.

Mapa 4. Fotografía satelital de El Parnaso



Fuente: Google Earth (2024).

Según datos del INEGI (2021), en la comunidad habitan 73 personas en 17 viviendas. Existen otros inmuebles pero se encuentran abandonados o sin uso. La mayoría de la población es adulta y trabajan como jornaleros en los campos de cultivo cercanos. En un censo realizado durante la investigación etnográfica se determinó que en la localidad habitan 60 personas, en su mayoría con ascendencia indígena mayo yoreme, sin embargo, solo 12 personas son hablantes de la lengua, lo que representa una rápida pérdida del patrimonio cultural que no es atendida por ninguna instancia gubernamental.

La Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) registra que el índice de marginación en la comunidad es alto, a pesar de que en todo el municipio la media de marginación social, es de categoría media. Lo anterior se asocia al hecho de que la población no creció en la última década, el Censo de Población y Vivienda realizado en 2010 registró a 70 habitantes, mientras que el de 2020 contabilizó a 73. Además, el índice elevado de marginación lo mantiene desde 2005, por lo que no ha existido ninguna intervención estatal que lo aminore, por el contrario, tiene más de 15 años registrándose en el máximo nivel (SEDESOL, 2021).

En cuanto a la herencia indígena el 70% de los habitantes son de ascendencia yoreme, pero como se mencionó anteriormente, sólo 12 hablan la lengua, debido a que los adultos o ancianos no la enseñan a las nuevas generaciones y porque los jóvenes tampoco desean aprenderla porque estudian en localidades cercanas, como Jahuará 1 o Mochicahui, donde hablar su lengua los relega.

Por su parte, la comunidad de Los Capomos se ubica a 9.6 km al este-noreste de la cabecera municipal de El Fuerte, en las coordenadas geográficas $26^{\circ} 25' 27.77''$ de latitud norte y $108^{\circ} 31' 5.55''$ de longitud oeste (mapa 5). El ejido posee una extensión territorial de 3 424 hectáreas (ha), con una proporción de uso común del 34% (Ochoa et al., 2014), lo que le otorga un carácter inusual en la zona debido a que en la mayoría de la región yoreme el régimen de propiedad (como ocurre en todo El Parnaso) es privado, con los predios lotificados y delimitados con cerca perimetral.

Mapa 5. Fotografía satelital de Los Capomos



El INEGI (2021) registra una población de 653 personas en 128 viviendas habitadas, con un nivel de marginación medio, pero con tendencia a crecer (SEDESOL, 2021). Todas las personas mayores de 50 años (aproximadamente 300) y originarias de la comunidad, son hablantes de la lengua. La persona hablante más joven tiene 35 años, y existe un programa local que impulsa la enseñanza y el habla de la lengua en las y los jóvenes, se colocan letreros informativos en lengua yoreme y se procura que en cada festejo o evento público alguien hable en yoremnokki frente al público.

De la sequía estacional a la permanente

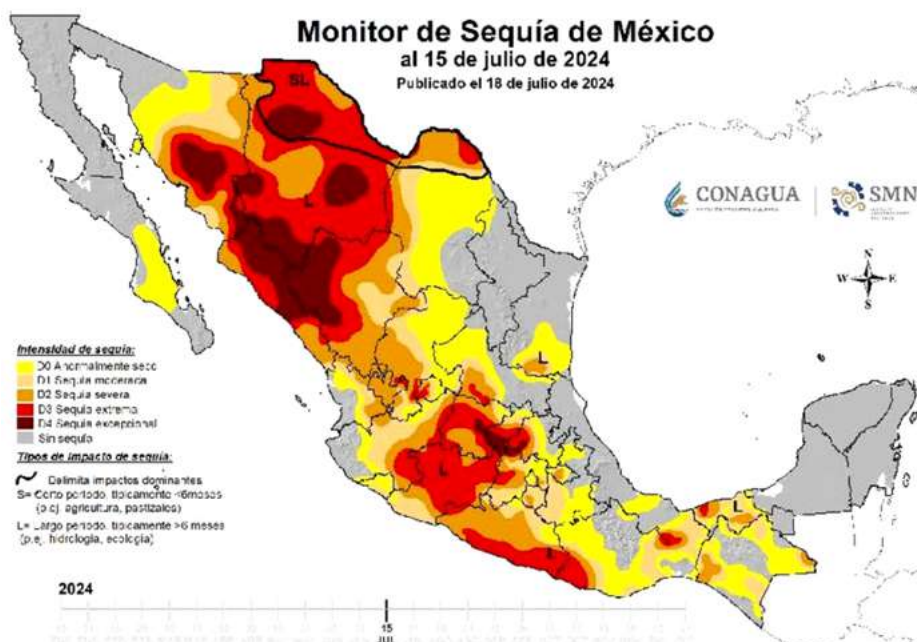
En los últimos años el norte de Sinaloa ha padecido una intensa sequía acentuada por fenómenos climáticos globales como El Niño (2020) y sistemas anticiclónicos (2023 y 2024) que inhiben las precipitaciones, por lo que las denominadas estaciones de estiaje, a las que los agricultores de temporal y pequeños ganaderos de la zona estaban habituados, desaparecieron ante una permanente escasez de agua, casi nulas precipitaciones y un aumento en la temperatura diurna.

La Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) establece que Sinaloa padece desde el 2022 la peor sequía en su historia. Desde julio de ese año el gobierno federal emitió una alerta debido a una sequía extrema registrada en los estados del norte de México. En Sinaloa ese panorama se acentuó durante el 2023 por la carencia de precipitaciones, ya que las lluvias de la temporada, que abarca de junio a octubre, fueron mínimas, aisladas y no pudieron recargar las reservas de agua de las presas en la entidad (13 en total y 2 en la zona de estudio), así como otras fuentes de abasto subterráneas.

Con base en los reportes de la CONAGUA (2024), de 2020 a 2024 Sinaloa cambió su nivel de sequía de moderado a extremo, sumando

cuatro años de escasa agua para abastecer a las poblaciones humanas de ciudades y zonas rurales, así como para satisfacer las necesidades de la industria agrícola y de los campesinos y pequeños ganaderos de la región. En enero de 2024 Sinaloa registró sequía en el 85.6% de su territorio (15 municipios), pero para julio del mismo año todo el territorio presentaba un grado de sequía que pasó de “severo” a “excepcional”, según las estimaciones de la dependencia federal (mapa 6), destacando que la zona de estudio se encontraba en el rango de “sequía extrema”.

Mapa 6. Intensidad de la sequía en Sinaloa en julio de 2024



Fuente: CONAGUA (2024).

La permanente sequía ha ocasionado pérdidas en la productividad agrícola y ganadera en la entidad, con énfasis en la región de estudio, debido a que su población se dedica a la siembra de temporal (fundamentada en los ciclos pluviales anuales) y a la ganadería de baja escala de vacas y borregos (principalmente). Los agricultores han recurrido al pago de riegos “de emergencia” mediante pipas que solicitan al Ayuntamiento de El Fuerte o a particulares en la ciudad de Los Mochis, erogando recursos extraordinarios que encarecen su cultivo y que lo limitan al consumo personal y a la venta en los mercados de cada localidad.

Tanto en El Parnaso como en Los Capomos el ganado se mantenía en tierras ejidales o en pequeñas parcelas, incluso durante las épocas de estiaje, pero debido a la intensa sequía desde 2021 los criadores tienen que resguardar a sus animales en los patios de sus viviendas, al interior de cada pueblo, para darles de beber agua entubada del servicio público y con ello mantenerse atentos de su hidratación y alimentación. Esto último también sufrió una modificación, ya que por la carencia de precipitaciones las zonas para pastar desaparecieron y los ganaderos ahora deben comprar forraje en las cabeceras municipales más cercanas.

Las fuentes de agua naturales como arroyos o venas del río El Fuerte, así como la vegetación de la zona, sirvieron durante cientos de años para que las poblaciones yoremes del área de estudio, sus animales de granja y su ganado, se mantuvieran hidratados y alimentados sin la erogación de recursos económicos. Desde el 2021 la dinámica cambió y ahora los ganaderos deben pagar por el agua y el alimento, además de sortear regiones completamente áridas en las que el ganado ya no puede deambular libremente por la escasez de fuentes de resguardo y descanso. Desde entonces los animales pasan la mayor parte del tiempo en los patios de los hogares.

En cuanto a la agricultura, tradicionalmente de maíz, los campesinos han considerado cambiar las siembras por productos de menor consumo de agua, sin embargo, debido a que sus cosechas son principalmente para el auto abasto, y a que los apoyos gubernamentales para el campo se concentran en las grandes corporaciones que trabajan las tierras de regadío, el maíz continúa siendo el principal cultivo, pero limitan su riego a niveles ínfimos, repercutiendo en el tamaño y calidad del producto.

Toledo y Barrera (2008) establecen que el patrimonio biocultural de un pueblo se corresponde con su memoria y con la relación que ejerce con la naturaleza, pero cuando esa memoria ya no corresponde con el ambiente debido a los cambios súbitos, como los descritos a raíz de la sequía que desde 2020 asola a la región yoreme de Sinaloa, la relación con la naturaleza de estos pueblos originarios está cambiando. Sus paisajes, territorios y la forma en que se utilizan no son los mismos de antes, por lo que la repercusión no solo se centra en el ámbito productivo y ambiental, también en la herencia biocultural de estas poblaciones que luchan desde hace décadas contra el embate de la industria agrícola tecnificada del estado, así como con la implementación de sistemas alimentarios basados en el consumo de productos procesados y ultra procesados.

La transformación del paisaje debido a la sequía también repercute en las poblaciones humanas, que tradicionalmente se han alimentado de frutos, tubérculos y otras plantas de clima semiárido, bajo un calendario que los nativos conocen desde hace décadas y que les permitía complementar su dieta con los alimentos que la naturaleza les ofrecía en sus distintas estaciones. Con la sequía la mayoría de estos frutos escasean, incluso desaparecieron, muchas plantas padecen estrés debido a la falta de precipitaciones y en algunas regiones conocidas por los locales para la recolección ya no se encuentran los tradicionales recursos.

Las comunidades rurales de Sinaloa establecen relaciones simbióticas con su entorno natural más extensas que una red de simbolismos, también aprovechan los recursos naturales de las zonas donde habitan para complementar su dieta o adquirir energía y nutrientes necesarios para las jornadas que habitualmente realizan, centradas en el campo y la ganadería en climas extremos con constante exposición solar.

La sequía es un problema con el que cada año se enfrentaban estas poblaciones, cuyos estragos se resolvían en las primeras precipitaciones de junio y con las lluvias de los tres meses posteriores la vegetación regional se recuperaba, los mantos freáticos se recargaban y las fuentes de abasto de agua, superficiales y subterráneas, nuevamente ofrecían el recurso para el resto del año y la siguiente temporada seca; era un ciclo conocido y habitual.

¿Será el cambio climático? Conciencia de que algo se transformó

Las estrategias de sobrevivencia que los pobladores de las zonas áridas establecieron durante las temporadas anuales de estiaje permitieron crear en las comunidades yoremes un calendario de disponibilidad de recursos alimentarios y de agua, reconociendo los abrevaderos disponibles, los que regularmente se secaban, la distancia de las fuentes de alimento para el ganado, las características de la tierra para la agricultura de temporal, la preparación de los predios para la siembra (bajo el esquema de roza y quema), incluso para la disponibilidad de recursos para sus fiestas ceremoniales, como plantas, árboles, flores y capullos.

Hasta la elaboración de jarras, ollas, tazas, platos, vasijas y otros enseres de cocina fabricados con vegetación y barro se afectó debido a la sequía, por la carencia de agua para preparar el barro, que de alguna forma se resuelve usando el recurso entubado de la

red de abasto pública, y porque el material vegetal cada vez es más escaso. Las personas dedicadas a este oficio en la comunidad Los Capomos regularmente buscaban nidos de hormigas cosechadoras, que llevaban a sus hormigueros partes de un pasto local cortado en finas y pequeñas piezas, como granos de arroz (imagen 1), que al recolectarlas y mezclarlas con el barro le añaden resistencia al producto. Con la sequía es más difícil encontrar hormigueros cosechadores, y la cantidad de espigas disponibles también es menor, por lo que las y los alfareros sostienen que la actividad está a punto de colapsar por la carencia de insumos, a menos de que sustituyan las espigas con forraje comprado en mercados de la cabecera municipal, lo que implicaría una erogación de recursos nunca realizada.

Imagen 1. Material vegetal que las hormigas cosechan



La alfarería representa un ingreso importante para algunas familias, al igual que la elaboración de otras artesanías con recursos locales como capullos de la mariposa 4 espejos (para fabricar tenabaris), ayales, maderas locales y astas de venados. Con la sequía cada vez más escasean porque los animales buscan fuentes de agua remotas, porque las maderas se secan o se llenan de parásitos y los frutos escasean.

La población de la zona de estudio reconoce que existe un problema de sequía permanente, incluso lo relacionan con el cambio climático porque desde 2020 el panorama de escases se acentúa y no existe una recuperación en los recursos ni en las fuentes de agua tradicionales. Como se mencionó al inicio, esta situación genera que las poblaciones yoremes de las zonas áridas posean un sentido de carencia, de cambio territorial y de que sus actividades habituales y ancestrales podrían no regresar debido a los cambios que el fenómeno climático global genera en la región.

Por su parte, las autoridades estatales reconocen el problema de la sequía permanente, incluso emitieron alertas por el bajo nivel de las presas alcanzado durante 2023 y 2024, donde los embalses no superaron el 15% de su capacidad de almacenamiento, frente a una industria agrícola intensiva que consume el 97% del recurso (Mancera, 2023). Los programas públicos de asistencia social se enfocan en cavar más pozos para el abasto humano y el consumo agrícola, en llevar pipas con agua a los campos de cultivo de temporal e invitar a los pequeños ganaderos a utilizar el agua de la red pública para sus animales.

Aunque se reconoce la gravedad de la sequía, la negación de las autoridades de los tres órdenes del gobierno respecto al origen atípico de un fenómeno desastroso desestima al cambio climático como el causante, y por lo tanto las esperanzas continúan en que se recuperen los ciclos habituales de precipitación.

A pesar de la esperanza de autoridades y pobladores, el Instituto Nacional de Ecología y Cambio Climático (INECC), considera que el estado de Sinaloa presentará un descenso gradual de precipitaciones anuales que afectará la recarga de las fuentes de agua subterráneas y superficiales. En un reporte oficial la dependencia vaticina que para el 2041 el estado tendrá un índice casi nulo de lluvias, colocando a la entidad como una de las más vulnerables ante el cambio climático. En 2024 la dependencia federal estimó que de los 20 municipios de Sinaloa 5 poseen un grado de vulnerabilidad intermedia ante el cambio climático, 7 un nivel alto y 1 muy alto, pero conforme se reduzcan las precipitaciones y se extienda la sequía el panorama se acentuará (INECC, 2019).

La conciencia de las poblaciones yoremes respecto al cambio climático y la afectación en los ciclos de disponibilidad de agua y de otros recursos regionales está generando estrategias temporales de atención a la contingencia, como las ya mencionadas, sin embargo, representan gastos extra y modificaciones en sus patrones de consumo y en el uso de sus recursos monetarios o de otros patrimonios, como sus animales de granja, sus tierras de cultivo y su ganado. La sequía les arrebató también la independencia económica y los lleva hacia la compra de insumos, principalmente alimentarios, y los inserta en dinámicas de consumo y alimentación propias del neoliberalismo, con las consecuencias culturales, de salud y de dependencia económica que el modelo conlleva.

Conclusiones

La relación que las comunidades de estudio, y en general las poblaciones mayo yoreme del norte de Sinaloa, establecen con los recursos animales y vegetales que tienen al alcance, ha permitido que por generaciones las poblaciones se alimenten sin necesidad de ingresar a un sistema de mercado o de poseer capital económico.

La bonanza de la naturaleza les proveía de proteínas, azúcares, vitaminas y energía que hasta hace décadas era suficiente para mantener una dieta saludable y, uno de los baluartes de este estudio, establecer un patrimonio biocultural endémico y único, actualmente en peligro de desaparecer y con drásticos cambios legados por las actividades antropomorfas globales que calientan al planeta y generan un cambio climático con efectos devastadores en las formas de subsistencia y de producción rurales.

En este modelo de sustitución de productos de la región obtenidos tradicionalmente para complementar la dieta o para alimentar al ganado, se generan problemáticas adicionales a la sequía que afectan a la población, como la inserción al mercado, en donde deben necesariamente tener recursos económicos para adquirir alimentos, agua embotellada y forraje para sus animales, insumos que antes eran innecesarios porque la naturaleza los proveía, con el carácter adicional de poseer nutrientes que los productos procesados no tienen.

En cuanto al patrimonio biocultural existe el riesgo de que se pierda con la llegada de las nuevas generaciones, y ese conocimiento ancestral sobre cómo aprovechar los recursos naturales de la zona se perderá, por lo que debe rescatarse y promoverse para generar una memoria videográfica o documental que pueda ser consultada de forma regular y que esté al alcance de todos los habitantes de la región yoreme del norte de Sinaloa.

Finalmente, es pertinente comenzar a establecer estrategias de asistencia a las comunidades yoremes que habitan en las regiones áridas del estado debido a que los pronósticos climáticos y sobre el acceso al agua son desalentadores para los siguientes años. La sequía podría extenderse, comprometiendo la sobrevivencia y el resto de las actividades productivas y tradicionales de estas comunidades, cuya relación con sus recursos naturales es simbiótica, simbólica y ancestral. Las acciones globales para aminorar los efectos del cambio climático deben alcanzar comunidades rurales de pequeña escala como las estudiadas, para evitar migraciones masivas y el abandono de sus prácticas tradicionales de subsistencia.

Referencias

- Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) (2024). *Monitor de sequía en México*. México: CONAGUA. En: <https://smn.conagua.gob.mx/es/climatologia/monitor-de-sequia/monitor-de-sequia-en-mexico>
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI. En: <https://abacoenred.com/wp-content/uploads/2016/01/etnografi-a-Me-todo-campo-reflexividad.pdf>
- Instituto Nacional de Ecología y Cambio Climático (INECC). (2019). *Atlas nacional de vulnerabilidad al cambio climático. Ficha climática. SINALOA*. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. En: https://atlasvulnerabilidad.inecc.gob.mx/page/Proyecciones/img/25_Ficha.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2024. *Mapa digital de México*. En: <http://gaia.inegi.org.v=bGF0OjI2LjQ5MzEwLGxvbjoMTA5LjAxODI0LHo6NyxsOmN1c3Y2>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2021). *Censo de Población y Vivienda 2020*. México: INEGI. En: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/default.html>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2017). *Anuario estadístico y geográfico de Sinaloa 2017*. México: INEGI, Gobierno del Estado de Sinaloa. En: https://www.datatur.sectur.gob.mx/ITxEF_Docs/SIN_ANUARIO_PDF.pdf

- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) (2017). *Etnografía del pueblo mayo de Sinaloa y Sonora (yoremes)*. México: INPI. En: www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-de-los-mayos-de-sonora
- Mancera González, O. (2023). Las codependencias de la agroindustria en Sinaloa, México. En *Perfiles Latinoamericanos*. 31 (61), pp. 1-28. DOI: <https://doi.org/10.18504/pl3161-006-2023>
- Medina Torres, S. M., Cortés Gregorio, I., Lara Ponce, E., Sandoval Forero, E. A. (2016). Uso de mamíferos silvestres entre yoremes y yoris de El fuerte, Sinaloa, México. En *Agricultura Sociedad y Desarrollo*. 13(4), pp. 529-545. DOI:10.22231/asyd.v13i4.492
- Ochoa Álvarez, H. G., Medina Torres, Sm M., Lara Ponce, E., Piña Ruíz, H. H. (2014). Tasa de defecación en venados cautivos en "Los Capomos", municipio de El Fuerte, Sinaloa. En *Ra Ximhai*. 10(3), Edición especial, pp. 209-225. En: <https://www.redalyc.org/pdf/461/46131111015.pdf>
- Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) (2021). *Índice de marginación por entidad federativa y municipio*. En: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=250100527>
- Stott, L. & Ramil, X. (2014). *Metodología para el desarrollo de estudios de casos*. Madrid: Centro de innovación en tecnología para el desarrollo humano. En: http://www.itd.upm.es/wp-content/uploads/2014/06/metodologia_estudios_de_caso.pdf
- Toledo, V. M., & Barrera Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria. En: <https://paginas.uepa.br/herbario/wp-content/uploads/2017/12/LAMEMORIABIOCULTURALpdf.pdf>

Valores culturales y prácticas emergentes para enfrentar el cambio climático entre campesinos indígenas de la región Tulijá Tseltal-ch'ol

Roxana Susset Reyes Mundo

Introducción

A partir de procesos participativos en la investigación (investigación participativa, investigación-acción) y proyectos de servicio social comunitario de la licenciatura en Lengua y Cultura, en la Unidad Académica Multidisciplinaria de Yajalón de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), se han identificado fenómenos relevantes sobre el cambio climático y las formas de cómo lo enfrentan los campesinos e indígenas de la Región Tulijá Tseltal-ch'ol. Por lo tanto, este artículo, describe cómo ellos actualmente enfrentan estos desafíos constantes debido al fenómeno medioambiental, que afecta la biodiversidad, los servicios ambientales, gobernanza comunitaria y la agricultura de subsistencia. Este último, ha sido la más afectada pues trastoca fuertemente la vida comunitaria de los habitantes, ya que, en los

últimos años, como ya se mencionó, el fenómeno del calentamiento global ha estado impactando el ámbito rural indígena de manera más evidente.

Para las comunidades agrícolas, según Hernández *et al.*, (2020), la población campesina suele ser uno de los sectores más directamente afectados por las variaciones climáticas y sus efectos en el medio ambiente. En el caso de México, de acuerdo con el Climate Change Performance Index, 2019 (CCPI), se prevé una pérdida potencial en la productividad agrícola de entre 25 y 35% para el año 2080.

No obstante, esta situación ha provocado una resiliencia importante entre los productores para desarrollar condiciones adaptativas y estrategias de mitigación para enfrentar las consecuencias del calentamiento global. Por otra parte, se robustecen las prácticas socioculturales y gobernanza comunitaria (rituales, ofrendas a la madre tierra, organización comunitaria, entre otros), dirigidas a buscar respuestas efectivas para solventar las situaciones negativas.

Estrategias de mitigación ante el cambio climático de campesinos rurales e indígenas

Para Díaz (2012), el cambio climático es atribuido directa o indirectamente a la actividad humana que altera la composición de la atmósfera mundial y que se suma a la variabilidad natural del clima observado durante períodos de tiempo comparables trayendo consecuencias, como expone el protocolo de Kioto (2001), riesgos reales de un repentino y brusco cambio en el sistema climático en un corto período de tiempo, por ejemplo, incendios forestales, inundaciones, el calentamiento de la atmósfera y migración de ecosistemas, entre otros.

Estas condiciones de variabilidad climática (VC)¹ están afectando en muchos países, y sobre todo a la población rural más pobre que vive en áreas expuestas y marginales, en condiciones que los hacen muy vulnerables. Estas personas, aun con los menores cambios en el clima, pueden tener un impacto desastroso y las consecuencias pueden ser muy profundas, pues estos agricultores dependen de cultivos que potencialmente serán muy afectados, como maíz, frijoles y arroz, entre otros (Altieri y Nicholls, 2009).

La agricultura de subsistencia básica agrícola en la región Tseltal-ch'ol es un precedente importante pues las familias rurales indígenas han venido ejerciendo la agricultura agroecológica² orientada al cultivo de alimentos nativos que se encuentran en la región y que son un mecanismo importante de soberanía alimentaria que potencializa el desarrollo sustentable.

La producción básica de subsistencia se realiza en el acahual, es un espacio que se conoce como *cholel* entre los choles y *awal* entre los tseltales; es un lugar de agricultura diversificada de productos del campo de temporal en el cual se siembran y cosechan una variedad

¹ La VC se refiere a variaciones en las condiciones climáticas medias, y otras estadísticas del clima (como las desviaciones típicas y los fenómenos extremos, entre otras), en todas las escalas temporales y espaciales que se extienden más allá de la escala de un fenómeno meteorológico en particular (Quintero *et al.*, 2012).

² La agroecología se define como el manejo sustentable ecológico de los agroecosistemas, mediante la acción social colectiva, como alternativa al modelo de manejo agroindustrial; con propuestas de desarrollo participativo desde los ámbitos de la producción y circulación de sus productos, estableciendo formas de producción y consumo que contribuyan a encarar la crisis ecológica y social, generada por el neoliberalismo y globalización económica (Sevilla y Woodgate, 1997).

de verduras y granos básicos nativos y no nativos. También convergen una diversidad de medios de producción como el manejo de semillas criollas, frutales y hortalizas, que por medio de los saberes locales se han podido mantener con regularidad y sostenibilidad. Gómez y Gómez (2006) menciona que a temprana edad los agricultores obtienen los saberes locales que han sido transmitidos de generación en generación por la tradición oral.

Un aspecto importante para resaltar el trabajo de los agricultores campesinos en sus prácticas agrícolas, son las estrategias mediáticas que se ha desarrollado, así como las medidas adaptativas para el manejo de la agricultura básica de subsistencia, como respuestas al calentamiento climático. Éstas promueven el desarrollo de métodos y saberes tradicionales para el aprovechamiento de los recursos naturales y resolver los problemas agronómicos en su territorio, por ejemplo, la selección de semillas criollas del maíz para su siembra, como parte inherente de la agricultura tradicional milenaria y como medio de resiliencia.³ Por otra parte, sus conocimientos también les han permitido la adaptación de sus cultivos en las diferentes alturas, espacios, suelos y la siembra con otros productos comestibles. Esto ha permitido una diversidad genética del maíz más amplia.

³ Capacidad de adaptación de un ser vivo frente a un agente perturbador o estado/situación adversa, y capacidad de material, mecanismo o sistema para recuperar su estado inicial cuando cesa la perturbación (Hernández et al., 2021).

Imagen 1. Acahual diversificado tseltal, ejido Petalcingo, municipio de Tila



Fotografía: Roxana Susset Reyes Mundo

Lo anterior permite mantener un banco de semillas criollas que van desde el maíz blanco, rojo, morado y amarillo, para esto se seleccionan las semillas de mejor coloración y tamaño de manera que puedan mantenerse fuertes hasta obtener la cosecha.

En el cultivo de la parcela de maíz hay otras especies como la calabaza pinta chihua, calabaza criolla, conocida como *ch'um*, que es una planta rastrera que permite realizarle injertos con otra especie de calabaza como la italiana, con lo que se optimizan los productos que sirven para la alimentación básica de las familias. A la vez, la calabaza criolla ayuda a que el cultivo sea resistente a las plagas. Gómez y Gómez (2006) añaden que estos saberes agrícolas tradicionales, bajo el sistema de la milpa, son de bajo impacto para el medio ambiente.

Por otra parte, los campesinos de la región, en algunos casos, también recurren a semillas híbridas⁴ modificadas genéticamente para hacerlas más resistentes a las plagas y proteicas para la población. También realizan injertos de cítricos y verduras con la finalidad de hacerlas más fuertes y resistentes a las plagas.

Así, los campesinos están realizando pruebas buscando como sostener sus cultivos con base en la experimentación con productos locales nativos y no nativos, usando otras técnicas de cultivo aprendidas de otros lugares y la incorporación de otros productos comestibles no nativos como la piña, el aguacate y los espárragos.

Por otra parte, los campesinos fortalecen sus capacidades de resistencia a los fenómenos del cambio climático con los sistemas agroforestales rescatando la importancia de la implementación de los sistemas agroforestales tradicionales como la agricultura migratoria, huertos caseros o los cultivos intercalados, este manejo agrícola ha permitido que exista una relación cronológica entre las cosechas anuales y los productos arbóreos, Rojas *et al.*, (2021).

Estos sistemas agroforestales secuenciales de producción, en paralelo con el sistema agroforestal, proporcionan formas de agricultura con manejo de barbechos y el establecimiento de plantaciones

⁴ El maíz híbrido o conocido como maíz de calidad proteínica (QPM: Quality Protein Maize), los cuales fueron desarrollados a partir los trabajos encabezados por el Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo (CIMMYT), también se han llevado a cabo desde 1996 en México, en coordinación del Instituto Nacional de Investigaciones Forestales y Agropecuarias (INIFAP) con el CIMMYT. Se incrementó la semilla de híbridos y variedades de maíz con alta calidad de proteína con la finalidad de mejorar el nivel nutricional en México, de manera especial en niños, madres lactantes y ancianos, (Espinosa, *et al*, 2003).

forestales (viveros) con árboles frutales como la naranja, mandarina, limón, guanábana, árboles de café y macadamia, entre otros. Estas actividades se complementan y aumentan las rentas a mediano plazo de los productores, además permite mantener la humedad entre los árboles combinados. Estos árboles de baja densidad sembrados con especies de rápido crecimiento proporcionan maderas para el uso particular y comercial.

También desarrollan un manejo con podas y raleos en donde se observa la producción de café que cada 5 a 10 años renuevan los arbustos, esto les permite una producción más sostenible ofreciendo un ingreso seguro y diversificado con menores riesgos y mejores condiciones. Por otro lado, estos arbustos y árboles nuevos producen oxígeno purificando el aire y formando suelos fértiles evitando la erosión, además captan agua para los mantos acuíferos reduciendo la temperatura del suelo, absorben el CO² de la atmósfera y lo convierten en carbono, el cual contribuye a la mitigación del cambio climático.

Por otra parte, el sistema de producción agroforestal simultáneo permite cultivos anuales o perennes, como los huertos familiares que no requieren mano de obra pesada, más bien la participación familiar, tampoco se requiere mayores ingresos económicos y solventa y promueve alimentos sanos, nativos y locales como los quelites yerbamora, nabo y chaya, entre otras. Por otra parte, están los árboles maderables y frutales de uso múltiples,⁵ estos sufragan las necesidades del uso de la leña para cocinar alimentos durante todo el año.

Los aspectos positivos de estos sistemas es que incrementan en forma directa los ingresos de la familia campesina pues combinan cultivos

⁵ Toda planta leñosa cultivada es capaz de aportar más de una función o servicio a un Sistema de Uso de la Tierra (Burley y Von Carlowitz, 1984).

con ciclos de producción más equilibrada. También, a mediano y largo plazo, los ingresos de la obtención de madera y productos no maderables como flores, hongos, frutas y miel son otros insumos importantes para su economía, además, se puede tener sistemas con dos o más componentes, por ejemplo, el maíz intercalado con frutales (MIAF), frutales con cultivos anuales como los platanos con árboles forestales y café. Igualmente incluyen asociaciones de árboles con cultivos anuales o perennes y los huertos caseros mixtos. Alternativas que ayudan a mitigar el cambio climático y constituyen un elemento importante para enfrentar la resiliencia socioambiental y sostenibilidad ambiental.

Altieri y Nicholls (2009), mencionan, que, al plantar árboles, los agricultores ejercen influencias en el microclima, porque la cobertura forestal reduce la temperatura, velocidad del viento, la evapotranspiración y protege los cultivos de la exposición al sol. Esto constituye una estrategia clave para la mitigación de los efectos impredecibles debidos a la variación microclima especialmente en el sistema de agricultura minifundista.

Prácticas de manejo tradicional campesinas e indígenas

Como ya se mencionó, el cambio climático es un factor que está afectando la producción de las cosechas, principalmente de maíz, frijol y café, debido a la alteración de las temperaturas en los últimos años. Por ello, los campesinos van definiendo estrategias para asegurar las cosechas anuales como sucedió en el periodo del 2023, por ejemplo, las lluvias torrenciales se incrementaron en los meses de octubre a diciembre, los agricultores tenían mazorcas de maíz y vainas de frijol en la milpa que comenzaron a pudrirse debido a la humedad ya que todos los días llovía o estaba nublado. El clima no permitía usar los traspatios para la seca del maíz y café por lo que no

se pudo asegurar la conservación de nuevas semillas para la venta, consumo y la siembra de la torna milpa. Los granos de maíz cuando se desgranaban se encontraban mazorcas podridas, lo que limitó el rendimiento de la cosecha para el autoconsumo, principalmente para la elaboración de tortillas. Así también, algunas familias no pudieron guardar semillas de maíz para la siguiente cosecha por lo que tuvieron que comprarlas con vecinos que sí lograron obtener mazorcas antes de la temporada de lluvia.

En el caso de los granos del cafeto, debido al calentamiento global, no germinaban tan fácilmente como se requería, por lo tanto, el manejo se realizó para poder obtener las plántulas de café en óptimas condiciones por lo que los agricultores optaron por humedecer las semillas seleccionadas y posteriormente las depositaron en almácigos para el rebrote de la plántula, después colocaron hojas de plátano encima para lograr la germinación pues de esa manera se mantiene la humedad de la tierra permitiendo que las temperaturas no quemen las semillas con el calor del sol. De las plántulas más resistentes se obtuvieron semilleros y se compartieron entre familias y vecinos. Así asegurar la siembra para la renovación del cafeto con el objetivo de obtener mejores cosechas y más resistentes.

En el caso de las parcelas de maíz se hacen dos tipos de producción, una de ellas está orientada al uso de pesticidas y agroquímicos para mejorar el rendimiento y asegurar la cosecha anual, sin embargo, esto ha traído como consecuencia la desertificación de la tierra en los módulos de producción; por otra parte, esto ha permitido desarrollar el uso del sistema rotatorio de milpa, el cual consiste en dejar descansar una porción de tierra por un lapso de tiempo, manteniendo un reposo de dos años cada módulo de producción, el cual permite que la tierra genere humedad y se regenere de manera natural. También, con la finalidad de prevenir la erosión del terreno y la baja productividad, al inicio de la siembra a las parcelas de maíz se les hace un tratamiento

por medio de la tumba, roza y quema, de esta manera se eliminan plagas y maleza que no es considerada apta para la producción; sin embargo, el constante uso de este procedimiento la erosiona y deja de ser productiva.

Aunado a lo anterior, está el uso del rastrojo, este mecanismo de manejo para prevenir la erosión de la tierra consiste en dejar secar la maleza del frijol, milpa y otros estratos, dentro del acahual; ya seca se pica y se deja que se pudran los residuos orgánicos en el suelo para fertilizar la tierra. Esta mezcla de arbustos y ramas secas que se usaron en diferentes tiempos de maduración permite reciclar los nutrientes que protegen el suelo y abonan la tierra. Así, se restaura el suelo donde se realiza la milpa y también otros productos agrícolas como raíces, plantas perennes y tubérculos, entre otros.

El policultivo dentro del cholel o milpa proporciona una gran variedad de productos como el maíz (*Zea mays*), el frijol (*Phaseolus vulgaris*), el plátano (*Musa paradisiaca*), la calabaza (*Cucurbita*), el chile (*Capsicum annuum*), la yuca (*Manihot esculenta*), el cebollín (*Allium schoenoprasum*), el cilantro (*Coriandrum sativum*), la hierba mora (*Solanum nigrum*) y el chayote (*Sechium edule*), entre otros.

En algunas otras parcelas también se pueden apreciar productos como raíces, leguminosas y plantas perennes, los cuales se han ido incorporando a la dieta tradicional. Entonces, dentro de este espacio convergen una diversidad de alimentos que se aprovechan en cada estación del año y que se distribuyen de manera ordenada, cubriendo todo el espacio de los sembradíos al interior del cholel. Para su mantenimiento se cortan constantemente malezas y se realiza el manejo de plagas. En algunas familias se usan algunos productos químicos para su manejo óptimo, esto dependerá de los ingresos económicos de la familia o si esta es beneficiaria de algún programa de políticas públicas del campo.

En este mismo sentido, el manejo de plagas de manera natural se utiliza el cilantro, la flor de cempasúchil y el chile, esta combinación permite que la parcela de la milpa mantenga en gran proporción el equilibrio natural y biótico. Así también, se le apuesta a la diversidad de especies y a la rotación de cultivos para conservar mejor la tierra pues evita la desertificación de suelo y además se usa menos agua.

Por otra parte, está la recolección de plantas silvestres, se realiza dentro del bosque y en las plantaciones de café con lo que se les mantiene en constante manejo del deshierbe y aclarado, así mismo se promueve el rebrote de otras especies comestibles como los hongos. Estos resultados hacen necesario reevaluar la tecnología indígena y tradicional como fuente imprescindible que exhiben algunos agricultores para enfrentar el cambio climático Altieri y Nicholls (2009).

Resiliencias socioculturales ante al cambio climático

Los efectos del cambio climático, en los últimos años ha alterado significativamente las precipitaciones pluviales en temporada de lluvia impactando de manera negativa en las cosechas de alimentos básicos en la región. Para enfrentar estos retos la población campesina, también practican actividades socioculturales que les ha permitido enfrentar las condiciones climáticas. En la temporada del *k' inil Ja'al* (fiesta de la lluvia), expresión de los Tseltales para definir la temporada de lluvia continua y extrema, es considerada un peligro para la tapisca de maíz y la corta del fruto de café; para ello se desarrollan varias estrategias donde el papel de las mujeres en la corta de café es preponderante, ellas se dedican a la recolección del fruto maduro, algunas más participan en sus propios cafetales desempeñando otras tareas.

Grupos de mujeres también se emplean en la corta de otros productores o productoras, esto depende de las dimensiones del cafetal en

donde se desarrollen. Al trabajo desempeñado, sobre todo las que se emplean como cortadoras del fruto, se le otorga un pago de manera que el jornal es aproximadamente de cuarenta pesos por cubeta de café cortado. Hay veces que llegan a cortar de 5 a 7 cubetas al día, esto dependerá del clima y las condiciones del cafetal. La jornada de trabajo inicia a las cinco de la mañana y concluye a la una o dos de la tarde. En temporada de lluvia las mujeres también están en la corta sin importar las condiciones del clima pues la fruta tiende a podrirse si no se corta a tiempo. La otra opción es hacerlo por la tarde cuando la familia se reúne y se aprovecha para llevar a las hijas e hijos a la corta.

Cabe señalar que, cuando el clima se intensifica con lluvias muy fuertes y prolongadas se pone en riesgo la cosecha, para esto los campesinos realizan la ayuda mutua conocida como “la mano vuelta”, *k'ex k'ab* para los choles y *jel k'abal* para los tseltales, práctica que incentiva la colaboración entre ellos y abarcar más rápido el periodo de corta, es un recurso que mantiene a la comunidad unida en condiciones extremas, ya que mientras mayor número de personas involucradas en las cosechas estas tienden a perderse menos.

Por otra parte, los campesinos tseltales y choles mantienen un ciclo agrícola relacionado con sus rituales, es un diálogo con la madre tierra a partir de ceremonias y ofrendas, el cual permite que mantengan una relación física y espiritual con el medio que les rodea. El inicio del ciclo agrícola empieza con una serie de rituales que se ejecutan durante todo el año en las temporadas de siembra y cosecha. Los rituales más frecuentes son: de los choles el del agua (*witsi lum ja` tyaty*), ritual del cerro (*yäk`bal wits'i*), día de muertos entre los tseltales (*sk'ín santo*) y para los choles (*k'iñ Sañtyo*) y la fiesta de la cosecha (*k'iñilel p'äk`ä`bäl*), entre otros. En los rituales se reza, canta y se dan ofrendas para agradecer las bonanzas de la tierra, por ejemplo, aguardiente, frutos obtenidos en el proceso de la labranza y velas, entre otros. También se realizan peticiones para el abastecimiento de

agua, lluvias para el riego, producción abundante de los alimentos básicos y mejoras del clima para las cosechas.

Por otro lado, debido a las diferencias ideológicas entre las diversas denominaciones religiosas como la católica, los protestantes y los evangélicos, los rituales en honor a la madre tierra han disminuido paulatinamente, lo que provocó la poca participación de la población en esta práctica cultural. Sin embargo, este mecanismo de participación comunitaria se retoma de nuevo cuando se presenta la variación climatológica que se enfrenta hoy en día y que se traduce en la escasez de agua y la baja productividad de los granos básicos. Los campesinos han reconocido y valorado la importancia del ritual y su relación con la madre tierra, lo que ha permitido retomar el valor de este diálogo.

Por otra parte, el ritual ofrece mecanismos de gobernanza al interior de las comunidades, Zurbriggen (2011) menciona que ésta proporciona una nueva perspectiva para analizar la complejidad del proceso de toma de decisiones, generado por la pluralidad de actores involucrados que interactúan, con la finalidad de formular, promover y lograr objetivos comunes, por medio del intercambio mutuo de conocimientos, recursos, ideas y normas. Esta gobernanza se expresa a través de los ritos de comensalidad, comunicación de códigos, acuerdo en las reglas para la toma de decisiones permitiendo la expresión colectiva y estrechar vínculos (Maury 2010). En ese mismo análisis histórico-cultural, hay una recuperación de lo comunal como un eje esencial de la identidad, y de todo lo que implica la defensa de lo comunal, la equidad, lo colectivo, la mutua ayuda, teniendo en cuenta que el entorno es de todos, es para todos por igual, no puede haber apropiación individual. Lo comunal aquí no es un conocimiento más, es un valor transversal (Van, 2001).

En los ritos de comensalidad se plantea como cuidar el bosque, como es el acceso al agua en temporadas de sequía, la caza de

animales, la contaminación de los ríos, entre otros. Por otra parte, como señala Herman, *et al.*, (2003), todo lo anterior son los servicios ecosistémicos que son un beneficio para las personas, estos incluyen aprovisionamiento de alimentos y agua; regulación hídrica, de plagas y otros; soporte para cuidado de los suelos y reciclaje de nutrientes; también los culturales, recreativos y espirituales. Estos servicios son gratuitos y también ayudan a la mitigación del cambio climático, reducción del efecto invernadero, polinización y dispersión de semillas, conservación del suelo, regulación del clima y conservación de los centros ceremoniales, por ejemplo, el cerro del *Ajkabalná* (casa de noche), en el que cada año se realizan rituales y peticiones a la madre tierra para que no falten los servicios ambientales y alimentos básicos.

La valoración cultural crea dimensiones que puede servir como disparador de procesos de gestión ambiental y un adecuado manejo de recursos naturales.

Conclusiones

Los fenómenos medio ambientales, están abriendo brechas a reestablecer formas de participación y gobernanza comunitarias, ante este cambio global. La variabilidad climática ha promovido que la población campesina e indígena desarrolle estrategias de mitigación ante el incremento de temperatura. Además, ha permeado en las nuevas formas de alimentar y compartir de las experiencias para asegurar el derecho de la alimentación y hacerla más sostenible y democrática. Una de esas estrategias es la agricultura agroecológica con la que se han mejorado los procesos de diversidad genética local manteniendo los saberes locales.

La soberanía alimentaria juega un papel muy importante en la elección de lo que cada uno necesita y con lo que quiere alimentarse, por

eso debería de ser una política pública, aplicada de manera general, para tener procesos más justos, sanos y resilientes para los pueblos originarios.

Asimismo, los bienes y servicios ambientales que benefician a la población en general en zonas rurales y urbanas representan un subsidio que no está siendo incorporado ni analizado apropiadamente. Los bienes y servicios que el bosque puede ofrecer de manera directa e indirecta al campesino y su familia, estos regularmente, son gratuitos para la gente que disfruta de ellos.

Por esta razón, es imprescindible una valoración justa de los ecosistemas y los servicios ambientales que también los campesinos rurales ofrecen a la región, lo anterior permite que las mujeres y los hombres que habitan las comunidades indígenas mejoren su calidad de vida y conserven su riqueza natural.

Referencias

- Arnaiz, Mabel Gracia (1996). *Paradojas de la alimentación contemporánea*. Barcelona: Instituto Catalán de Antropología, Editorial Icaria.
- Altieri, Miguel y Nicholls A., Clara I. (2009). Cambio climático y agricultura campesina: impactos y respuestas adaptativas. En *Leisa, Revista de Agroecología*. P. 5-8, marzo 2009, Volumen 24, número 4.
- Burley, J. y P. Von Carlowitz (1984). Germoplasma arbóreo multipropósito. Actas y recomendaciones de un taller de planificación. En *International Journal Of Agriculture & Biology*. En: <http://www.fspublishers.org>.
- Espinosa, Alejandro; Gómez, Noel; Sierra, Mauro; Betanzos, Esteban; Caballero, Filiberto; Coutiño, Bulmaro; Palafox, Artemio; Rodríguez, Flavio; García, Abraham; Cano, Octavio (2003). Tecnología y producción de semillas de híbridos y variedades sobresalientes de maíz de calidad proteínica (QPM). En *México Agronomía*

- Mesoamericana. Vol. 14, Núm. 2, pp. 223-228. Universidad de Costa Rica Alajuela, Costa Rica.
- Gómez-Espinoza, José Antonio y Gómez-González, Gerardo (2006). Saberes tradicionales agrícolas indígenas y campesinos: rescate, sistematización e incorporación a la idea. En *Ra Ximhai*. Vol. 2. Núm. 1. Enero-abril, pp. 97-126.
- Herman Rosa, Kandel Susan y Dimas, Leopoldo (2003). *Compensación por servicios ambientales y comunidades rurales*. Lecciones de las américas y temas críticos para fortalecer estrategias comunitarias. Programa salvadoreño de investigación sobre desarrollo y medio ambiente PRISMA.
- Hernández Rodríguez, Carol; Perales Rivera, Jaffee Daniel (2020). Emociones, semillas nativas y cambio climático: el movimiento de soberanía de las semillas en Chiapas, México. En *Estudios de cultura maya*. Vol. 56. Ciudad de México.
- Hernández Medina, Carlos Alberto; Hernández Báez, Alexander, Carrasco Fuentes, Magdalys Alibet (2021). Conceptualización de resiliencia al cambio climático en cadenas agropecuarias de valor. En *Lámpsakos*. Núm. 26, pp. 21-40 DOI: 10.21501/21454086.4100.
- Maury Santiago, Eduardo Antonio (2010). Ritos de comensalidad y espacialidad. Un análisis antro-po-semiótico de la alimentación. En *Gaceta de antropología*. 26 (2). En: <http://hdl.handle.net/10481/6779> (consultado el 2/05/2023).
- Nicholls, C. & Altieri, M. A. (2008). Los impactos del cambio climático sobre las comunidades campesinas y de agricultores tradicionales y sus respuestas adaptativas. En *Agroecología*. 3, pp. 7-24. En: <https://revistas.um.es/agroecologia/article/view/95471>.
- Protocolo de Kioto (2001). *Situación actual y perspectivas*. En: <https://www.ceida.org/prestige/Documentacion/Protocolo%20Kioto.pdf>
- Quintero-Ángel, Mauricio; Carvajal-Escobar, Yesid; Aldunce, Paulina (2012). Adaptación a la variabilidad y el cambio climático: intersecciones con la gestión del riesgo. En *Revista Luna azul*. Núm. 34, enero-junio, pp. 257-271. Universidad de Caldas Manizales, Colombia.
- Rojas Pardo, Marisol; Beltrán Vargas, Julio y Zafra Mejía, Carlos Alfonso (2022). *Tendencias metodológicas para la implementación de sistemas agroforestales en el marco del desarrollo sustentable: una revisión*. Maestría en Desarrollo Sustentable y Gestión Ambiental. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá, Colombia.

- Sevilla, E., & Woodgate, G. (1997). Sustainable rural development: from industrial agriculture to agroecology. En *Redclift, M. & Woodgate, G. The International Handbook of Environmental Sociology*. Chettenham;UK: Edward Elgar. Pp. 83-100.
- Van Dam, Chris (2001). Cultura y manejo de recursos naturales: la experiencia de Tomina (Bolivia). En *Encrucijadas UBA*. Año 1. Núm. 10, agosto.
- Zurbriggen, Cristina (2011) Gobernanza: una mirada desde América Latina. En *Perfiles latinoamericana*. Vol.19, Núm. 38, pp.39-64.

Chonbajjal:¹ un espacio de resistencia entre los tseltales y ch'oles de Chiapas

Rosalva Pérez Vázquez

Introducción

El siguiente trabajo expone, a través de la etnografía, cómo se lleva acabo el *chonbajjal* (mercado) en Yajalón, Chiapas, en el cual se puede apreciar la diversidad de productos del campo que constituyen gran parte de la alimentación de la población tseltal y ch'ol. Para ello, se describe un panorama general del comercio e intercambio en ese espacio, se trae a colación aportes teóricos, considerados

¹ Palabra en la lengua tseltal que hace referencia al lugar o espacio de venta *chon* (venta) y *bajjal* (espacio o lugar). En este documento se hace alusión al mercado.

clásicos, de quienes han abordado el tema en diversos puntos del territorio mexicano, esto permitirá ilustrar y entender a la población aludida. Para ello se recurrió al método etnográfico con la técnica de la observación, así como algunas entrevistas en el espacio situado.

Desarrollo

Los mercados han sido objeto de estudio y puntos de partida para analizar a las localidades/comunidades y sus alrededores; Eder (1975) menciona que pueden ser considerados como microcosmos que contienen un conjunto representativo del ambiente regional y que son una exhibición comprimida de la economía de la zona, su tecnología y sociedad; en otras palabras, de la forma local de la vida. El mercado también es visto como una congregación pública que existe entre compradores y vendedores de productos en determinado tiempo y lugar (Browley, 1987). Por otra parte, Diskin (1975), en su estudio sobre los mercados de Oaxaca, menciona que este término puede referirse a un área de distribución de productos que depende de determinadas plazas.

Por su parte, Stuart Plattner (1991) describe al mercado como un espacio fundamental para el desarrollo económico, y que es esencial para la integración de las sociedades comerciales; y que éstos “suelen instalarse con cierta periodicidad de días; multitudes llegan a ellos desde el campo para vender sus productos agrícolas y comprar tanto bienes manufacturados como materias primas alimenticias procedentes de otras zonas” (Plattner, 1991: 235), en este sentido, en el mercado prevalece no sólo una relación comercial, sino también se expresa cómo las familias agricultoras combinan actividades económicas, políticas y religiosas al mismo tiempo y en el mismo lugar. De esta manera los mercados campesinos son escenarios de interacción social; éste se convierte en el espacio donde se

establecen relaciones de amistad, compadrazgo y concertaciones matrimoniales. (Plattner, 1991, p. 236).

Es preciso tener en cuenta que desde tiempos antiguos los intercambios de productos se hacían mediante diversos medios como el trueque, aunque no existía el espacio físico en estructura, sí había un lugar en donde concurrían vendedores que ofrecían sus productos cosechados a los compradores que deseaban consumir o intercambiarlos por otros que les hacían falta.

En ese sentido, el concepto de mercado varía de acuerdo al enfoque de estudio pues se necesita observar desde la organización, la actividad y temporalidad, de esa manera se obtendrán definiciones distintas. En ese mismo tenor, Hernández (1983) define al mercado desde un punto de vista económico, antropológico y etnobotánico, argumenta que en el mercado existe una relación entre producción, distribución, cambio y consumo de mercancías, y que dentro de esta serie de relaciones se encuentra la fuerza de trabajo humano.

De esta manera, sostiene, que el mercado estudiado desde un enfoque económico no es un lugar sino un fenómeno social que se realiza en todas partes de manera continua. En cuanto al enfoque antropológico considera al mercado como un sitio en donde se puede observar rasgos culturales de un grupo humano, tal como las costumbres, hábitos y creencias, entre otros. Este enfoque tiene mayor interés en el estudio de grupos que conservan parte de su cultura, a pesar de los cambios que se observan dentro de la sociedad. Por último, el enfoque etnobotánico considera que el mercado es el lugar en donde se logra observar, desde las culturas de las personas, hasta las características principales de los productos silvestres que ahí se comercializan.

Así, los enfoques que se utilizan para definir el mercado son muy significativos, puesto que, mediante éstos, se concibe que no sólo es el

sitio donde concurren compradores y vendedores a intercambiar sus productos, sino que además existen otras características que hacen que el mercado realce su belleza, no precisamente por su estructura material, sino porque se aprecia la cultura de la sociedad y se conoce la diversidad en todos los sentidos.

Por otra parte, entre los estudiosos del mercado, está la obra de Diskin y Cook, titulada *Mercados de Oaxaca*, la cual tiene como antecedente el estudio de Malinowski y De La Fuente (1985); en ambas investigaciones se aborda los mercados de dicho estado y se explora cómo funcionan. Describen el sistema de mercados en los Valles Centrales, analizan el proceso mercantil; sin embargo, no profundizan en el conocimiento de la producción (Coronel, 1992). La obra de Diskin y Cook, explica la economía campesina regional del Valle de Oaxaca, el tipo de comercio campesino que hay en los pueblos y describen y mencionan los días en que se concentran los vendedores y compradores.

En términos generales, existen investigaciones realizadas por antropólogos, economistas, etnógrafos e historiadores, quienes describen principalmente la organización y función de los mercados campesinos, como Durston (1976) quien describe la organización social del mercado de Michoacán, enfocándose principalmente en el de alfarería, que a través de una descripción arguye que los principales comerciantes son los campesinos pues son quienes realizan la alfarería.

Este breve panorama teórico permite adentrarse a conocer el *chonbajilal* de Yajalón que se encuentra ubicado en lo que se conoce como la Región Tzeltal-ch'ol. Se caracteriza por ser el centro rector que aglutina a los municipios circunvecinos de Sabanilla, Tila y Tumbala. En Yajalón están establecidas las oficinas gubernamentales y de administración, tanto estatales como federales, por lo que es común encontrar a personas realizando algún trámite. Desde la época del

porfirato esta localidad comenzó a cobrar importancia con la llegada del café a través de las fincas que se establecieron en la región. Hoy en día la cabecera municipal se ha convertido en un centro articulador mercantil, es el espacio donde se ubican las abarroteras que abastecen a la población, por lo que es común encontrarse con una multitud de personas durante la semana; los viajes a este lugar, además de realizar trámites administrativos, se aprovecha para comprar y vender productos diversos.

El mercado de Yajalón

La principal característica del mercado es que cuenta con una infraestructura, es decir, un edificio que se encuentra ubicado en el centro de la ciudad, lo que permite su fácil acceso caminando, aunque también se convierte en un caos con el tráfico hacia el mediodía, situación que es controlada por las autoridades municipales.

Actualmente este edificio alberga locales cubiertos por un domo de lámina, en la entrada se encuentran establecimientos que no han sido ocupados en su totalidad debido a la poca venta y el pago de renta. Los locatarios que ocupan espacios al interior ofrecen distintos productos como juguetes de plástico para niños, herramientas para albañilería, mochilas y bolsos para distintas edades, también hay dos carnicerías que venden carne de puerco y sus derivados, mercerías donde ofertan telas para la confección de nahuas que utilizan las mujeres tseltales, blusas con encajes, listones de distintos colores, delantales y otros enseres que se ocupan en la vestimenta. De igual modo, hay locatarios que reparan relojes, otros venden discos en Mp3 y USB con música de distintos estilos.

Asimismo está la venta de comida preparada, ofrecen pollo en caldo, mole, caldo de pescado, de res y de pata con panza de res

(mondongo); también hay quienes venden tacos, tortas, empanadas y tacos dorados. Los locales comerciales tienen un orden, por un lado, están los que sólo venden carnes, por otro los comedores y en los alrededores los productos traídos de La Mesilla y Puebla. Es importante mencionar que es común que la población yajalonense conozca los nombres y apodos de los locatarios.

Al interior están los sanitarios y una oficina de administración cuyo encargado tiene la función de recaudar el cobro por el derecho de uso del local a los vendedores permanentes. Pese a la infraestructura con la que se cuenta, como ya se mencionó, hay espacios vacíos que no se ocupan debido al pago de la renta.

La nave principal del mercado la ocupan personas que son conocidos como locatarios y, aunque son dueños del espacio, pagan una cuota/renta mensual, en su mayoría, son originarios de la cabecera municipal, y quienes se quedan en los alrededores en la banqueta y en la calle principal pagan una cuota diaria.

El mercado cuenta con cuatro entradas, la principal está en una esquina del lado derecho, cuenta con escalones que son ocupados por vendedores de nuégados y gaznates, también es el espacio de las mujeres revendedoras,² ahí se encuentra un local que llama la atención debido que la dueña es conocida como La Juchiteca, ella ofrece productos artesanales como ollas, comales, alcancías, molcajetes, platos elaborados de barro, morrales, canastos, juguetes

² Son mujeres que obtienen a bajo precio los productos para posteriormente revenderlos a un costo más alto para obtener una ganancia. Suelen estar desde temprano para obtener los productos de los vendedores recién llegados de sus comunidades.

para niños y especias, sin embargo, lo que más vende son los quesos doble crema, queso con chile y camarón seco traídos de la Costa de Chiapas.

Chonbajilal: un espacio de resistencia

La calle principal que conduce al mercado es el espacio donde se instalan los vendedores que llegan desde temprano a la cabecera municipal. Vienen de comunidades como La Ventana, Emiliano Zapata, Amado Nervo, Ocotál, Petalcingo e Hidalgo. Alrededor de las cinco de la mañana se comienza a observar y escuchar el bullicio de las camionetas y las personas que descargan los productos que se traen de las comunidades de Yajalón, Tila y Tumbalá, principalmente. Hombres y mujeres de origen tseltal y ch'ol se apresuran a descender de las camionetas, cargando sus productos que vienen en costales, morrales y cajas, para buscar un lugar y establecerse en la calle para contar con un espacio para vender. Las mujeres vestidas con nahua (tela en color negro) y blusa con bordado de flores y rosas alrededor del cuello, apenas se cubren del frío de la mañana, se dirigen a ofrecer lo que han producido en su casa. Por su parte, los hombres vestidos con pantalones de mezclilla, camisas o playeras, gorra o sombrero, caminan cargando los costales de chayotes, plátanos, repollos y otras verduras de temporada.

Desde hace más de una década es que se comenzó a ocupar la calle, pero el establecimiento de estos vendedores originó dificultades con los locatarios quienes los rechazaban porque afectaban la entrada y porque ellos pagaban un espacio dentro del mercado. Sin embargo, con el apoyo del entonces presidente municipal, los vendedores se fueron estableciendo poco a poco, hoy en día ocupan la calle de aproximadamente 100 m de longitud.

En la entrada también se encuentran las vendedoras de tortillas de calabaza, *ch'ujmil waj*, tortillas de frijol conocidas como memelas y tamales de mole. A un lado de ellas, están las que venden pan tipo conchas, perritos, cuernitos y los clásicos de camote y piña. Del lado derecho están las que ofrecen empanadas y tamales de chipilin acompañados de café caliente y arroz con leche; es común encontrar a personas que consumen lo que ahí se ofrece antes de ir a su trabajo.

A un costado se instalan quienes venden chayotes blancos y verdes, repollo, aguacates y puerro, tendidos en costales sobre el piso, algunas mujeres traen sillas pequeñas para no estar mucho tiempo paradas. Otros ofrecen limones, verduras de temporada como mostaza, axanté y hierbamora; plantas de ornato y medicinales. Los compradores suelen preguntar una y otra vez los precios y pedir rebajas, sin embargo, los vendedores se mantienen firmes en sus precios.

Los vendedores de adentro del mercado han asegurado su espacio pagando lo correspondiente a la administración del mercado, lo anterior debido a que actualmente el movimiento mercantil sigue creciendo en la entrada y porque las tiendas abarroteras se distinguen por su extenso surtido de alimentos procesados y por vender al mayoreo y menudeo con precios más bajos con respecto a otras tiendas más pequeñas. Entre los comercios de mayor tamaño que se mencionaron se encuentran Elektra, Bodega Aurrerá, Tiendas MACMA, Monterrey y Súper Sánchez.

En este contexto, el *chonbajilal* es un espacio/momento de resistencia en el cual convergen hombres y mujeres, hablantes de la lengua tseltal en su mayoría, quienes realizan el intercambio comercial, sin embargo, la presencia de población ch'ol imprime una dinámica particular al relacionarse con los mestizos que participan en la compra y la venta de productos locales. También se observa la convivencia directa entre compradores y vendedores originando nuevas amistades. En la

calle principal del mercado persiste el mayor tránsito puesto que se aglutinan los compradores para obtener los productos que se ofrecen.

El *chonbajjal* se distingue por la presencia de hombres y mujeres que producen y venden productos obtenidos en sus propias comunidades y municipios vecinos, la venta ocurre todos los días con mayor concurrencia en los fines de semana por las mañanas. Alrededor de las tres de la tarde la calle/espacio queda vacío, solo se observa el tránsito de las personas y vehículos. Al día siguiente el movimiento mercantil toma nuevamente el ritmo de todos los días.

Tanto hombres como mujeres indígenas contribuyen por medio de su esfuerzo en la producción y venta de productos agroalimentarios; de esta manera, los habitantes de la cabecera municipal se ven beneficiados al adquirir productos frescos que garantizan calidad y frescura.

Sus alimentos más importantes son el maíz, el frijol y el chile y que están presentes todos los días, no es de extrañarse que éstos se ofrezcan en el *chonbajjal*, además del tomate, las calabacitas, verdolagas, chayotes y algunas variedades de hongos. Las gallinas, pavos, y puercos son ofertados también, en menor proporción.

Las protagonistas del *chonbajjal* son en su mayoría mujeres indígenas tseltales y ch'oles que ofrecen sus productos de dos maneras: ellas acuden a la cabecera municipal a vender sus productos cosechados en la milpa o en sus traspatios de acuerdo a la temporada de cosecha y los ofrecen de casa en casa hasta venderlos todos, en caso de que eso no ocurra, suelen darlos con alguna de las conocidas como "revendedoras". A ellas se les mira desde las seis de la mañana con sus productos en canastos, recipientes de plástico, costales, morrales y en ocasiones en bolsas de plástico, todo depende del tipo de mercancía que se ofrezca.

Las mujeres ofrecen sus productos desde que encuentran la primera casa a su llegada a la cabecera municipal, normalmente van solas por las calles en los barrios que conocen, la dispersión permite una libre oferta de productos, alguna de ellas suele cargar con alguno de sus hijos caminando o cargando al hombro con un rebozo; entre el regazo llevan tortillas, tostadas, pozol, tomates, chiles y hierbas aromáticas entre otros. Cuando hay éxito en la venta llevan de regreso a casa alimentos de la canasta básica como: azúcar, sal, arroz, tomates, cebollas pastas, y golosinas para sus hijos. De esta manera, intercambian los productos frescos por productos procesados de las abarroteras de la población.

Las que venden en la calle principal del mercado llegan temprano para ocupar el mejor lugar y ser mejor. Llevan una tela o plástico para colocar sus productos y acomodarlos por medida, ya sea con trastes de plástico o medidas de kilo, a veces utilizan también las jícaras, de esa manera ofrecen un precio por cada una, algunas los llevan ya embolsados.

Estas vendedoras no ofrecen sus productos a los consumidores que las visitan, esperan que sean los compradores los que les pregunten por los precios y se dé la venta. Las que ven que sus productos no han sido vendido a medio día optan por ir a vender de casa en casa, sin embargo los consumidores al ver que los productos ya están marchitados no lo quieren comprar a menos que el precio sea menor al que le están ofreciendo, por supuesto, al bajar el costo obtienen un menor ingreso al calculado, por ende sus compras para la casa serán menores.

Conclusiones

El *chonbajjal* en Yajalón, como en otras cabeceras municipales, resulta importante estudiarlo para comprender el tipo de relaciones comerciales que se establecen entre los habitantes de la región. Por un lado, se puede apreciar la diversidad, el colorido y la cantidad de alimentos que se producen en las comunidades tseltales y ch'oles, la cual es rica en nutrientes. También se observan las diferencias, no sólo económicas, sino también étnicas.

“En los mercados de los pueblos originarios, tianguis y puestos locales, que son una especie de espacios de convivencia y recreación de relaciones sociales, se observa una gama de alimentos locales o procedentes de otros estados o países. Sin embargo, los productos regionales poseen una importante presencia, sobre todo si son de temporada, además de tener un costo más accesible y mejor sabor”. (Gallardo, 2018, p. 119)

En ese sentido, el *chonbajjal* ofrece un panorama de intercambio comercial el cual permite entender los grandes y complejos grupos humanos, de tal modo que es considerado un lugar de intercambio comercial y, a la vez, constituye un medio donde se establece una red de relaciones sociales entre la población indígena y mestiza. Particularmente, en éste se destaca la participación de las mujeres indígenas, son ellas quienes destinan tiempo a la producción de alimentos (frutas, verduras y hortalizas en general) además de otros productos artesanales, se liga a su rol como vendedoras en los centros de población de mayor jerarquía con respecto a aquellos en donde viven; sin ellas no sería posible la supervivencia de la familia. Aunado a ello, la condición de marginación en la que se encuentran algunas comunidades indígenas marginadas, no solo en términos geográficos, les resulta complicado acudir al *chonbajjal* pues las vías de comunicación no favorecen la distribución de los productos que producen.

Además, con la llegada a Yajalón de las empresas transnacionales, y el estilo de comida *fast food* (comida rápida), han arribado los grandes supermercados (Bodega Aurrerá) y restaurantes de comida rápida que ofrecen hamburguesas, pizzas, pollo frito y otros alimentos, además de la industria refresquera y cervecera.

En los últimos años, en diferentes poblaciones, se han comenzado a observar cambios en los sistemas alimentarios, las dietas ricas en carbohidratos están asociadas a patrones de morbilidad. Ante este panorama el *chonbajilal* continúa resistiendo, por ello resulta preciso entender cómo funciona y quienes están insertos en este espacio fundamental para la sobrevivencia de la sociedad. No ha sido la intención de este trabajo ofrecer un marco teórico sobre el mercado, más bien mostrar un panorama basado en la experiencia del trabajo de campo en el mercado de Yajalón.

Referencias

- Bromley, Ray (1987). El análisis de centros de mercadeo en el enfoque funciones urbanas para el desarrollo rural. En *Revista Geográfica*. Núm. 106, julio-diciembre, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 135-183.
- Coronel, Dolores (1992). *La integración de una comunidad campesina al mercado regional: el caso de San Pedro Mártir, Ocotlán, Oaxaca*. Tesis de licenciatura. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: CIESAS.
- Diskin, Martín y Scott Cook (1975). *Mercados de Oaxaca*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista; serie Antropología Social.
- Durston John (1976). *Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán*. México, D.F.: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/INI.
- Eder, H. M. (1975). Los mercados como reflejo de la actividad económica y la cultura regional de la costa de Oaxaca. En *Mercados de Oaxaca*. Pp. 100-115.

- Gallardo, E. G. (2018). Alimentación en los pueblos originarios de la Ciudad de México: diálogo de sabores y saberes. En *Biodiversidad, patrimonio y cocina: procesos bioculturales sobre alimentación-nutrición*. P. 117.
- L. Beals, Ralph (1975). El estudio de mercados en Oaxaca: su origen, ámbito y hallazgos preliminares. En *Mercados de Oaxaca*. INI, México, D.F., pp. 54-73.
- Malinowski Bronislaw y Julio de la Fuente (1985 [original 1957]). *La economía de un sistema de mercado en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*. UIA, INAH.
- Plattner, Stuart (1991). *Antropología económica*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza, Colección de los Noventa.

Notas sobre las y los autores

Abraham Sántiz Gómez

Investigador tseltal originario del municipio de Oxchuc, Chiapas. Estudió la licenciatura en Economía en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas. Es maestro en Ciencias en Desarrollo Rural Regional de la Universidad Autónoma Chapingo. Obtuvo el Premio Arturo Fregoso Urbina por la mejor tesis de los programas de Posgrado 2009: *Desarrollo local en el contexto de la planeación municipal de Oxchuc, Chiapas*. Líneas de especialización: políticas públicas y estrategias regionales. Desde entonces ha trabajado en el ámbito de la docencia e investigación en la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), en las Licenciaturas de Desarrollo Sustentable, Lengua y Cultura y Derecho Intercultural, en la sede Oxchuc. Ha colaborado en algunos proyectos con investigadores del El Colegio de la Frontera Sur en el contexto tseltal de Chiapas. Obtuvo el grado de doctor en Ciencias en Desarrollo Rural Regional por la Universidad Autónoma Chapingo con mención honorífica y premio Arturo Fregoso con la tesis: *Acciones colectivas y cambios en la vida de los tseltales de Oxchuc, Chiapas*, en la línea de especialización: migración, cultura y estrategias de reproducción social. Cuenta con nombramiento de distinción Investigador

Nacional del SNI de CONACYT, Nivel 1. En el estado de Chiapas tiene el nombramiento de Investigador Honorífico.

Anselmo Silvano Jiménez

Licenciado en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Maestría en Estudios Culturales, UNACH. Líneas de investigación: ritualidad, gastronomía, territorio, educación, lengua, filosofía indígena y cosmovisión.

Antonio de Jesús Nájera Castellanos

Profesor de tiempo completo de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH). Doctor en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X). Maestro en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural por El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, CONAHCYT y del Sistema Estatal de Investigadores. Líneas de investigación: educación intercultural, religión y ritualidad mesoamericana, prácticas alimentarias y epistemologías originarias.

Beatriz Díaz Arcos

Licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH); diplomado en Vinculación comunitaria por la Universidad Autónoma Metropolitana, UAM-Xochimilco. Líneas de investigación: religión, organización política y social, gastronomía, ritual, migración y cosmovisión.

Cristóbal Pérez López

Estudiante de la licenciatura en Lengua y Cultura de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH). Hablante de la lengua originaria tseltal. Músico tradicional de San Juan Cancuc, Chiapas. Ponente en el Coloquio Patrimonio, territorio y desarrollo en la frontera sur de México: retos y perspectivas, organizado por la Universidad Intercultural de Chiapas. Ponente en el IX Coloquio Cosmovisiones Indígenas

organizado por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Colaborador del proyecto de investigación Educación, cultura y medio ambiente en dos regiones de Chiapas: V Altos Tsotsil-tseltal y XV Meseta comiteca tojolabal".

Jaime Arias Gómez

Es egresado de la Universidad Autónoma Indígena de México, continuó sus estudios con una maestría en la Universidad de Occidente y el doctorado en Estudios Regionales por la Universidad Autónoma de Chiapas; actualmente es postdoctorante en la Universidad Veracruzana Intercultural. Ha publicado diversos artículos relacionados con lengua, cultura, vinculación comunitaria, modelo educativo intercultural y tecnología. Ha sido ponente a nivel nacional e internacional y coautor de libros sobre aprendizaje de la lengua zoque, vinculación comunitaria y modelo educativo intercultural. Actualmente es miembro del Sistema Estatal de Investigadores (SEI) y del Sistema Nacional de Investigadores (SNI).

Jorge Maldonado García

Maestro en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Guanajuato. Su experiencia va desde los estudios de identidades locales hasta el análisis comparado de la sabiduría o ciencia tradicional en comunidades rurales de México e Italia. Sus principales contribuciones son en materia de procesos de transición agroecológica local y del cambio y continuidad del México rural.

Margarita López Méndez

Hablante de la lengua originaria tseltal. Estudiante de la licenciatura en Lengua y Cultura de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH). Ponente en el Coloquio Patrimonio, territorio y desarrollo en la frontera sur de México: retos y perspectivas, organizado por la UNICH. Ponente en el IX Coloquio Cosmovisiones Indígenas, organizado por

la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Colaboradora del proyecto de investigación Educación, cultura y medio ambiente en dos regiones de Chiapas: V Altos Tsotsil-tseltal y XV Meseta comiteca tojolabal".

Martha Silvia Sántiz López

Hablante de la lengua originaria tsotsil. Estudiante de la licenciatura en Lengua y Cultura de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH). Ponente en el Coloquio Patrimonio, territorio y desarrollo en la frontera sur de México: retos y perspectivas, organizado por la UNICH. Ponente en el IX Coloquio Cosmovisiones Indígenas, organizado por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Colaboradora del proyecto de investigación Educación, cultura y medio ambiente en dos regiones de Chiapas: V Altos Tsotsil-tseltal y XV Meseta comiteca tojolabal.

Omar Mancera González

Doctor en Estudios Migratorios por la Universidad de Granada. Maestro en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana. Profesor e investigador de tiempo completo en la Escuela de Ciencias Antropológicas, así como profesor de asignatura en la Unidad Académica de Ciencias de la Comunicación, en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y en la Facultad de Enfermería Culiacán, de la Universidad Autónoma de Sinaloa. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII) Nivel 1. Miembro Honorífico del Sistema Sinaloense de Investigadores y Tecnólogos. Líder del Cuerpo Académico Consolidado Antropología, Sociedad y Lenguaje. Sus líneas de investigación son: impactos socioambientales de la infraestructura hidráulica; procesos de vulnerabilidad socioambiental en comunidades rurales y urbanas del noroeste de México; desplazamientos humanos generados por el desarrollo, el medio ambiente y el cambio climático; antropología del desastre y percepción social del riesgo.

Rosalva Pérez Vázquez

Doctora en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana, campus Santa Fe, Ciudad de México. Maestra en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS-Occidente, Guadalajara, Jalisco. Licenciada en Antropología Social por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas. Ha cursado diplomados en temas relacionados con el género y violencia hacia las mujeres, desarrollo cultural comunitario y cocinas y cultura alimentaria en México. Cuenta con una Certificación de Competencia Laboral en el Estándar de Competencia. Es profesora de tiempo completo en la licenciatura Lengua y Cultura de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH). Ha publicado artículos acerca de la cosmovisión y la vinculación comunitaria en la región Tseltal-ch'ol. Ha participado en proyectos sobre la violencia contra las mujeres ch'oles de Chiapas.

Roxana Susset Reyes Mundo

Licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Chiapas. Maestra en Gobernanza Forestal por el Instituto de Educación Superior en Desarrollo Humano Moxviquil. Profesora de asignatura de la Universidad Intercultural de Chiapas. Gestora de recursos para proyectos socioculturales. Consultora independiente.

Territorio, cambio climático y pueblos originarios.
Voces diferenciadas
se terminó de producir en
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas,
el 30 de mayo de 2025.
Corrección de estilo, diseño y formación: Tania Bautista



El presente libro es un esfuerzo de investigadoras e investigadores del Cuerpo Académico Estudios Mesoamericanos e Interculturales que pone de manifiesto la articulación entre territorio, pueblos originarios y cambio climático, como un referente de posibilidades y experiencias, desde voces diversas, sobre la forma en que se vive el cambio climático en tiempos contemporáneos.

La Organización Internacional del Trabajo indica y “plantea distintas amenazas a sus medios de vida, culturas, identidades y modos de vida porque la mayoría de los pueblos indígenas mantienen una estrecha relación cultural con el medio ambiente y a menudo dependen de los recursos que les ofrece la tierra y de los recursos naturales para satisfacer sus necesidades de subsistencia”