



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
FACULTAD DE HUMANIDADES
CAMPUS VI**

**LA TERRITORIALIDAD COMO
CONOCIMIENTO CULTURAL: INDICIOS DE
RETERRITORIALIZACIÓN DEL PUEBLO MAYA
CHUJ EN MÉXICO**

TESIS

Que presenta como requisito para optar al grado de
Maestro en Estudios Culturales

Cristóbal Pérez Tadeo

Director: Dr. Luis Madrigal Frías
Codirector: Dr. Fernando Limón Aguirre

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; enero 2019





FACULTAD DE HUMANIDADES CAMPUS VI
COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO
ÁREA DE TITULACIÓN

F-FHCIP-TM-016

AUTORIZACIÓN/IMPRESIÓN TESIS MAESTRÍA

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. 29 de enero del 2019
No. Oficio: CIP/0019/2019

C. CRISTÓBAL PÉREZ TADEO

Promoción: SEXTA

Matrícula: PS 355

Sede: Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Presente.

Por medio del presente, informo a Usted que una vez recibido los votos aprobatorios de los miembros del JURADO para el examen de la Maestría en: ESTUDIOS CULTURALES
para la defensa de la Tesis intitulada:
LA TERRITORIALIDAD COMO CONOCIMIENTO CULTURAL: INDICIOS DE RETERRITORIALIZACIÓN DEL PUEBLO MAYA CHUJ EN MÉXICO.

Se le autoriza la impresión de Seis ejemplares y tres electrónicos (CD's), los cuales deberá entregar:

- Una tesis y un CD: Dirección de Desarrollo Bibliotecario de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- Un CD: Biblioteca de la Facultad de Humanidades C-VI.
- Cinco y un CD: Área de Titulación de la Coordinación de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades C-VI, para ser entregadas a los Sinodales.

Sin otro particular, reciba un cordial saludo.

ATENTAMENTE

"POR LA CONCIENCIA DE LA NECESIDAD DE SERVIR"

DR. JOSÉ LUIS PETRIKOWSKI ESCOBAR
COORDINADOR



POSGRADO DE HUMANIDADES
CAMPUS VI
COORDINACIÓN DE
INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Dedicado al pueblo chuj y a los compas de Akib'al que dieron de su corazón y su tiempo a este trabajo y a las comunidades donde dejamos enterrados nuestros ombligos

Agradecimientos

Agradezco a *masanil yib'anh k'inal, t'a winh kajal, t'a ix ko nun* santo tierra, por permitirme la vida y poder concluir este trabajo.

A Rosi y a Yakin, les agradezco infinitamente, pues con su compañía, comprensión y amor incondicional, pude superar las dificultades que se presentaron durante el desarrollo de ésta nuestra tesis.

A mi señora madre Elsa, a mi señor padre Diego, a mi hermana adorada Dorita, a ustedes también les digo gracias, sus oraciones y sus corazones conmigo, no permitieron que desista.

Agradezco a don Fer (Dr. Limón) por su amistad, por el compromiso humano que tiene para con el pueblo chuj, para con los pueblos. Su andar por los *caminitos* de las comunidades y aldeas chujes, hizo de este trabajo una esperanza colectiva.

Al Dr. Madrigal, que con su vasto conocimiento de la cultura maya y sus constantes aportaciones, este trabajo pudo concluir.

Al Dr. Rigoberto, por su seguimiento y colaboración a lo largo de este trabajo

A los y las compas de Akib'al con su compromiso mostrado y sus constantes reflexiones, logramos este proyecto investigativo. ¡A seguir trabajando para un reconocimiento pleno de nuestro pueblo chuj!

A CONACyT por la beca para realizar mis estudios.

Yujwal yos

Jantak tas ix ko k'ulej, jantak tas ix ko ik'tej yib'anh ko b'eyb'alil ha'onh ket' chonhab' onhtik para ke sb'o jun hu'umtik. Ay b'aj manh hixonh chalaj och t'a spat heb', ay b'ajtil ix ko kem chotan kuk'ej ko kape ma ko uk'em yet' heb' mam kimach, yet' heb ix ko nun chichim, heb' ko mam ko nun, ko lolon yib'anh jantak tas sik'lej ix ko nun lu'un t'ayonh.

Yujwal yos t'ayex he masanil, mach ex hejakan epat t'ayonh, mach ix ak jab'ok stiempo iktej t'ayonh yib'anh ko b'eyb'al ha'onh chuj honh tik. Hin gana wal, wal t'ayex ket chonhab' honh tik, ke to, k'inalok ay mach sk'och t'a ko chonhab', t'a ko pat, ko mak kab' tas munlaj lan sb'o anima, yo, icha to chi' ko jak' te ko pat b'i'an, ko jak ko pixan, k'inalok wach' munlajel lan sb'o'an jun anima chi jun.

Wan walan jun tik yujto ayb'aj ay jantak heb' studiante wach' spensar, wach' sna'an yib'anh b'ajtil manh satel koti' tik, b'ajtil manh satelok ko b'eyb'al, sgana heb' smunlaj t'a wach' t'a yib'anh. Icha syal heb' peka' anima, ke to hajun ko kib'al tik to mero wach' yujto ay t'a skal jantak wach' lolonel, junk'olal, sk'anab'ajej anima. Yuj jantak tik, yowalil sko ch'oxej kob'a t'a heb' ch'okch'ok anima, manh honh k'ixb'oklaj ko lolon t'a koti', ko ch'oxej koti' t'a kal kuninal.

Ol ko tanhwej tas tze na'a yib'anh jun hu'um tik. Yujwal yos t'ayex.

ÍNDICE

RESUMEN	1
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I. APROXIMACIONES TEÓRICAS- CONCEPTUALES DE LA TERRITORIALIDAD CHUJ	7
1.1 Territorio. Definiciones y aproximaciones al modo de vivir de un pueblo.....	8
1.2 Conocimientos culturales. Modo particular de existir.....	11
1.3 Territorialidad. Delimitación y encarnación del espacio.....	14
1.4 Desterrados. Resistencia y reterritorialización.....	15
1.4.1 Territorio ancestral y condiciones de resistencia.....	19
CAPÍTULO II. METODOLOGÍA. ACCIONES DESDE Y CON LA COMUNIDAD	25
2.1 <i>Akib'al</i> : una esperanza colectiva.....	27
2.2 La Investigación Acción Participativa y <i>Akib'al</i> . Diseño metodológico.....	32
CAPÍTULO III. FRONTERA Y DESTIERRO. GEOPOLÍTICAS DE NEGACIÓN	43
3.1 Territorio ancestral Chuj.....	45
3.2 El pueblo chuj en ambos lados de la frontera.....	49
3.3 Problemáticas de destierro en los chuj en México.....	58
3.4 Entre el miedo, la memoria y el olvido de un pueblo (negado).....	62
CAPÍTULO IV. <i>K'INAL</i>: TIEMPO Y ESPACIO SAGRADO DE VIDA Y PARA LA VIDA	66
4.1 <i>Lum k'inal</i> y <i>sat cha'anh</i> : Espacios donde conocemos y nos reconocemos”.....	69
4.2 <i>Chanhpakax</i> : Nutridores de la territorialidad.....	75
4.3 <i>Yib'anhk'inal</i> : Cada pueblo tiene su cielo, su tierra y su tiempo.....	76
CONCLUSIONES	82
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	89
ANEXOS	95

**LA TERRITORIALIDAD COMO CONOCIMIENTO
CULTURAL: INDICIOS DE RETERRITORIALIZACIÓN
DEL PUEBLO MAYA CHUJ EN MÉXICO**



Imagen 1. *Nun Matal* (abuela Magdalena) en Nuevo Porvenir, abril 2017.
Fotografía: Melina Arredondo

Resumen

El propósito de este estudio es analizar y explicar desde la vida en comunidad, cómo se conciben y se viven el territorio, el destierro y los procesos de reterritorialización por parte del pueblo maya chuj en Chiapas, México. Para tal efecto se discuten los aspectos de la cultura que han permitido la existencia chuj como grupo cultural, orientando así, la presente investigación hacia los propósitos de los Estudios Culturales.

Nuestra investigación¹ fue guiada por la metodología de la Investigación Acción Participante (IAP), pues los motivos y las necesidades, tanto académicas como organizacionales-comunitarias, demandan generar cambios permanentes en beneficio de los involucrados en el proceso organizacional. La lógica *participante* es compartida con un colectivo de jóvenes chujes (y recientemente una compañera q'anjob'al) llamado *Akib'al*, que desde lo comunitario y la intención de generar cambios en comunitarios, pretende la reivindicación cultural-territorial de nuestro pueblo chuj en México.

Akib'al es un grupo de jóvenes chujes mexicanos y guatemaltecos, que se organizan para dialogar-debatir el presente y el pasado de nuestro pueblo y, desde esas coyunturas, construir las bases político-culturales para la visibilización de nuestro pueblo en México. El colectivo lo conformamos 16 jóvenes de seis comunidades chiapanecas y una aldea guatemalteca.

¹ La redacción de esta tesis de investigación se hará desde la primera persona del plural (nosotros), pues es una investigación, que además de plantearse desde la metodología de la Investigación Acción Participante, reivindica nuestra condición como pueblo; esto es: la condición otológica del pueblo maya chuj.

La complicidad de la IAP con el grupo de jóvenes *Akib'al*, nos ha dado la característica particular de nuestro análisis bajo una perspectiva propiamente chuj como pueblo y para nuestro pueblo. Las técnicas que permitieron identificar y analizar los indicios de reterritorialización de parte de la gente chuj en México desde su cotidianidad, su espacio de vida y su memoria colectiva, son la observación participante, el registro de datos en notas y diarios, entrevistas semi-estructuradas, entrevistas en profundidad, observación participante en asambleas comunitarias y colectivas, grupos de discusión y el registro de comunicaciones personales.

Con estas bases, explicamos y analizamos en la presente tesis, los espacios-tiempos de resistencia que favorecen la reivindicación y reterritorialización de nuestro pueblo y nuestra cultura chuj. Desde esta posición, se cuestiona el poder hegemónico del Estado y sus geopolíticas mercantilistas, racistas y segregadoras y, al mismo tiempo, se permite develar la continuidad ancestral e histórica de la territorialidad chuj. Este entendimiento tiene como base la atención consciente y analítica al modo de vivir en comunidad de nuestro pueblo chuj que, lejos de cualquier romanticismo y pretensión homogeneizante, identifica tensiones y contradicciones, así como el sometimiento a lógicas y relaciones de poder. Estas cuestiones de la existencia chuj las entendemos así desde la propuesta que Limón (2007) nos plantea: los conocimientos culturales.

Introducción

Analizar y explicar cómo se concibe y se vive el territorio, el destierro y los procesos de reterritorialización del pueblo maya chuj en Chiapas, México, desde la mirada de los *Akib'al*, constituye el propósito de la presente investigación. Para hablar de destierros y su contraparte la reterritorialización es necesario identificar los aspectos de la cultura que, en este caso, han ocasionado la realización de acciones de reivindicación cultural-territorial.

El análisis de nuestro tema de estudio, desde los Estudios Culturales, toma relevancia, pues nuestra investigación toca planos de la experiencia y la esperanza. Analizar la territorialidad chuj desde una perspectiva transdisciplinaria (en colectivo), nos convoca a comprender, sin determinismos (Stuart Hall, 1994), cómo se dan las relaciones de poder, las luchas por el control del espacio y los modos distintos de habitar el territorio desde las articulaciones. Pretendemos que nuestra investigación, se oriente a brindar las herramientas para el debate y la comprensión de las ideologías que nos constituyen desde nuestras respectivas y dialogantes (en ocasiones, contrastantes) culturas.

En nuestro primer capítulo, que es el teórico-conceptual, explicaremos cómo el territorio es analizado desde miradas disciplinarias y cómo desde investigaciones más cercanas a la realidad del pueblo se han propuesto nuevas categorías analíticas y cómo éstas aportan a nuestro trabajo investigativo.

En el segundo capítulo, explicamos nuestra metodología. Nuestra investigación se centra en la fracción mexicana del pueblo chuj; la

realizamos desde la Investigación-Acción-Participante, con *Akib'al* (jóvenes chujes y q'anjob'al involucrados en la investigación y en la reivindicación su cultura y sus conocimientos). Nuestras comunidades son: Santa Rosa el Oriente, San Lorenzo, Nuevo Porvenir y Nuevo Loma Linda, en el municipio de La Trinitaria, La Unión y Horizonte La Esperanza, municipio de La Independencia y Yalanhb'ojoch, San Mateo Ixtatán, Huehuetenango, Guatemala. Se hizo observación participante, el registro de datos en notas y diarios de campo, entrevistas semi-estructuradas, entrevistas en profundidad, observación participante en asambleas comunitarias y colectivas, grupos de discusión y el registro de comunicaciones personales. Los resultados obtenidos se estructuraron y cobraron sentido gracias a la participación activa y colectiva de *Akib'al*.

La construcción de objetivos se manifiestan en el entendimiento del territorio y cómo éste puede provocar acciones para la reterritorialización y, por ende, entender cómo se expresa el conocimiento cultural en la lucha por la reterritorialidad y qué características adopta entre los chuj mexicanos.

En nuestro tercer capítulo respondemos a las preguntas ¿Tiene el territorio entre los chuj un sentido de ancestralidad? ¿Existe entre los chuj memoria de habitar en un territorio ancestral? Para entender las reterritorializaciones que los chuj hemos vivido en nuestro territorio, describiremos tres etapas de desterritorialización y destierro que se ha sufrido: la primera, data de tiempos de la colonia; la segunda en el período de la Reforma guatemalteca en la segunda mitad del siglo XIX, a favor de los latifundios; y la tercera, el genocidio guatemalteco suscitado en los 80's del pasado siglo. Acompañado de este dato cronológico, haciendo

uso de la historia, de los trabajos antropológicos, sociológicos, arqueológicos, lingüísticos y los relatos orales de nuestras abuelas-abuelos nos introduciremos al territorio y la territorialidad actual de los *ketchonhab'* (hermanos de pueblo).

En nuestro cuarto y último capítulo, abordamos los conceptos relacionados con *k'inal* (vida-mundo) que explican el sentido de existencia del pueblo chuj. Conceptos que nos adentran a la filosofía de un pueblo, que además de ser milenario, resiste, es dinámico y reconfigura su territorio a través del tiempo y el espacio. Es preciso señalar el posicionamiento onto-epistémico de este apartado, pues es donde explicamos los encuentros y desencuentros, tensiones que se viven en las comunidades chujes en México.

En cada apartado se analizan las palabras emitidas por las personas que viven en las comunidades antes mencionadas y las palabras de los miembros de *Akib'al*, su pensar y su sentir acerca de su modo particular y compartido de habitar el mundo, desde el espacio geopolíticamente denominado *tierras mexicanas*. Conocer el encuentro del chuj con su entorno social, natural y espiritual abre paso a otro entendimiento de la vida, a un entendimiento otro (que el racionalista, eurocéntrico, moderno) de la existencia humana.

Antes de adentrarnos en los capítulos, debe advertirse que no es pretensión de la presente tesis que el territorio sea entendido como totalidad de la realidad chuj. Pretende, sí, una aproximación abarcadora para entender su complejidad desde el modo de vida pautado por la cultura chuj. En este sentido, se espera que esta investigación permita dar cuenta de las relaciones, procesos y dinámicas que, además de entender

el territorio, sean bases para impulsar de forma coherente la reivindicación de los conocimientos culturales del pueblo chuj.

CAPÍTULO I. APROXIMACIONES TEÓRICO- CONCEPTUALES DE LA TERRITORIALIDAD CHUJ



Imagen 2. Al fondo la comunidad Nuevo Porvenir, a pocos kilómetros de la frontera con Guatemala, noviembre 2017.
Fotografía: Cristóbal Pérez Tadeo

En este apartado teórico se puntualizan los conceptos que buscan explicar la realidad que nos convoca: la territorialidad como conocimiento cultural y como posibilidad de reconocimiento y reterritorialización. Estas categorías tienen el propósito de aclarar el camino por el que hemos de caminar, para acercarnos a la comprensión del *yib'anh k'inal* chuj. Nos enfocaremos a analizar las condiciones de la comprensión chuj de su existencia sobre el espacio y en su tiempo de vida, para saber si podrá ser entendida a plenitud desde las categorías que abrazamos en esta investigación: territorio, territorialidad, conocimiento cultural, destierro, desterritorialización, Dicha realidad histórica nos permitirá abrir campos de análisis y comprensión del espacio-tiempo chuj.

1.1 Territorio. Definiciones y aproximaciones al modo de vida de un pueblo

Existen varias dimensiones del territorio: la social, la económica, la política y la cultural (Sosa, 2012). Iniciaremos este análisis citando lo que para la geografía es el territorio: “un espacio geográfico calificado por una pertenencia jurídica” (George, citado en Rodríguez, 2010, p. 5); es decir, un espacio de control por parte del Estado donde se marcan límites administrativos y geopolíticos. Es desde este momento cuando nuestra investigación toma el sentido de su perspectiva crítica, la de la *negatividad* (contraria a la positividad que afirma el sistema en su lógica).

Entonces, entendemos que el territorio:

... no es solamente una porción de tierra delimitada con su complejidad biofísica (relieve, condiciones ambientales, biodiversidad). Es, sobre

todo, un espacio construido socialmente, es decir, histórica, económica, social, cultural y políticamente (Sosa, 2012, p., 7).

Desde la postura del reconocimiento territorial y la esperanza, en esta tesis nos permitiremos profundizar en la dimensión cultural del territorio, dejando por entendido que las otras dimensiones, que Sosa nos aclara, son relevantes para nuestra postura crítica, ya que el territorio es un lugar donde se dan relaciones de dominio y ejercicio de poder.

El territorio es un espacio-tiempo dotado de significados culturales que da sentido a lo existente allí. Sosa nos advierte que el territorio no queda únicamente delimitado a lo geográfico, ni a lo ecológico, pero es preciso recalcar que estos dos aspectos (lo geográfico y lo ecológico) son determinantes para el entendimiento del territorio chuj.

Siguiendo con Sosa (2012, p., 20), el territorio es “[...] objeto de representaciones múltiples, pues múltiples son los actores que desde sus visiones, interpretaciones e intereses le atribuyen determinadas características, potencias, significados”. Esto lo habremos de contrastar con la perspectiva chuj que le ve como sujeto y, para ello habremos de partir por reconocer qué caracteriza a la tierra como sujeto y qué relaciones puede tener este entendimiento con la vida diaria y comunitaria del pueblo. A ello habremos de llegar.

Desde una perspectiva más relacional, el territorio, según Jara (2009, p. 29), “es un nido que abriga realidades cambiantes que no son un simple agregado de elementos o cosas separadas”, sino un complejo de existencias que se articulan para dar sentido al modo de vida en comunidad.

Desde otra perspectiva, aún más compleja que incluye dimensiones históricas, Escobar (1999) define al territorio como un espacio donde podemos visualizar y sentir los elementos que configuran y reconfiguran nuestras realidades; como:

[...] un espacio fundamental multidimensional en el que se crean y recrean las condiciones de sobrevivencia de los grupos étnicos y los valores y prácticas culturales, sociales y económicas que le son propios. La defensa del territorio es asumida en una perspectiva histórica que liga el pasado con el futuro (Escobar, 1999, p., 194).

Las condiciones que se daban en el territorio ancestralmente eran para vivir la vida, ahora, como lo afirma Escobar, las condiciones son para sobrevivir; y bajo estas necesidades, los valores y las prácticas culturales se van amoldado a las necesidades creadas por el sistema jerárquico. En este amoldamiento, necesario para la sobrevivencia, los pueblos originarios crean estrategias culturales para la defensa de su territorio.

Desde otra perspectiva, el territorio “es un contenedor y un escenario de procesos y dinámicas ecológicas, poblacionales, relaciones de poder interconectadas con el contexto inmediato y mediato” (Sosa, 2012, p., 17). Las delimitaciones espaciales son reales cuando se habla del territorio, de un territorio pensado y vivido de una manera restringida. Pero más allá de lo que nos propone Sosa, enfatizando en el mundo chuj y en la propuesta que guía nuestro trabajo investigativo acorde al planteamiento fenoménico, ontológico y político de los conocimientos culturales, en palabras de Limón:

El territorio, [...] es algo más que un espacio físico, ambiental y geográfico donde se dan relaciones políticas y económicas; es el ámbito de lo imaginario y lo simbólico en donde lo vivido adquiere significación cultural; es el espacio de encuentro-diálogo culturizado de

las personas con la naturaleza, con el corazón (*pixan*) de lo que tiene y da vida; es la relación con aquello de lo que se depende. El territorio, por tanto, es el espacio de la concreción de los conocimientos culturales; espacio en el que habitan los seres con que interactuamos y en el que se dan con sentido todos los acontecimientos que dan razón de nuestra forma de actuar y de nuestra forma de ver el mundo y asumir la vida; espacio en el que y desde el que se es pueblo (Limón, 2010, p., 92):

En otras palabras, la compleja dinamización que se vive en la cotidianidad chuj marca y da sentido a nuestra existencia; y es en el territorio donde somos como pueblo. En este sentido, nuestra existencia adquiere significado y complicidad en el espacio y tiempo que se hacen cuerpo y territorio: la territorialidad chuj, dinamizada y expresada en nuestros *conocimientos culturales*.

1.2 Conocimientos culturales. Modo particular de existir

En el territorio nos conocemos y reconocemos entre todos; nuestra cotidianidad es creada y recreada y la complejidad de nuestra existencia cobra sentido en lo que hacemos y producimos. Así es el modo como vivimos, *como se vive*. Este modo *como se vive* la analizaremos desde la categoría de *conocimiento cultural* que, además de ser una categoría que nace en la interpretación del modo vida chuj, se concatena para entender la territorialidad configurada desde los avatares del tiempo y la memoria, desde los espacios de negación y resistencia.

Limón postula que los conocimientos culturales son:

El marco cognitivo y de entendimiento que da un sentido de existencia específico a un grupo cultural. Este “sentido de existencia” permite *resistir a los discursos y las propuestas programáticas del contexto y resaltar una perspectiva utópica y de futuro pletórica de significados*, en el ámbito de un territorio o espacio de vida concreto, de acuerdo con

una historia –como memoria– y tiempo de vida, que se concreta y se hace tangible en modos de vida particulares, *pautados por criterios y principios éticos* (relacionales y de actuación) y *expresados con los recursos de la lengua* (Limón, 2013, p., 262).

Son entonces, los conocimientos culturales, realidades vividas de modos particulares, muchas veces en tensión, interconectadas, articuladas, que confluyen en la construcción y estructuración de la diversidad de pueblos. A medida que vamos dimensionando el territorio como este conjunto de posibilidades para la vida y para la muerte, podemos comprender a los conocimientos culturales como las pautas que dan sentido a la vida y que buscan concretar una muerte digna, vivida con sentido.

El conocimiento cultural, como categoría útil contra la alienación y contra la superficialidad del mundo y de la vida, como lo expresa Limón (2010), permitirá explicar desde los conflictos, las tensiones, la memoria y la desmemoria el significado que le damos al territorio quienes formamos, en este caso, al pueblo chuj.

Concretando los conocimientos culturales y visibilizando las prácticas correspondientes, mencionamos un estudio que se realizó en dos comunidades chujes, una de Guatemala y otra México, cuyo propósito era la comprensión de las percepciones de los entornos socio-naturales que se concretan en las prácticas alimentarias. La investigadora, analizando los conocimientos culturales, afirma que son esa integración del pasado con los elementos actuales que se tienen dentro del territorio y que proporcionan herramientas para la producción y abastecimiento de alimentos para consumo del pueblo y que, además, practicarlos, significa tener la posibilidad de reafirmar su apropiación de los espacios llenos de

memoria colectiva, además de vivir con una alimentación sana en convivencia respetuosa con el *lum k'inal* (Martínez Almanza, 2017).

En la misma sintonía y a modo de enfatizar la relevancia de los conocimientos culturales en nuestra investigación, presentamos los que para Urdapilleta son los conocimientos culturales:

Si bien podría pensarse en un primer momento que el conocimiento cultural es un término acuñado para uso exclusivo de lo indígena, Limón deja muy claro que no es así... No se trata de una cuestión indígena y tampoco pretende favorecer visiones esencialistas, ni sugiere que todo tiempo pasado fue mejor. Al contrario, si bien los Pueblos se han conformado a lo largo de la historia, es innegable que han sido objeto de la influencia de otros, lo cual puede o no ocurrir dentro las relaciones de dominación (Urdapilleta, 2016, p., 62).

En nuestra tesis buscaremos, desde el conjunto de conceptos que nos permiten iluminar nuestros datos para poder analizar la territorialidad chuj, abrazar los principios del conocimiento cultural: dar cuenta de la constelación de nuestra vida en comunidad, de la resistencia, la esperanza, la particularidad y la renovación que vivimos (Urdapilleta, 2016; Limón, 2010), con la intención de contextualizar y develar los modos específicos de nuestro modo de habitar el mundo.

Haremos, entonces, uso de la categoría de conocimientos culturales, para reconocer esa particularidad que caracteriza la existencia cultural del pueblo chuj, en los intersticios de los tiempos actuales, llenos de restricciones a la vez que de posibilidades.

1.3 Territorialidad. Delimitación y encarnación del espacio

Entender las formas particulares de habitar el mundo de los pueblos, es comprender sus cuerpos y espacios, es entender su territorialidad.

Entender los cuerpos es entender la historia, pues en el cuerpo se descifra abiertamente el esfuerzo de la colectividad para liberarse y expresarse (Fanon, 1961, p. 8). En nuestra comprensión el territorio es el espacio de encuentro-diálogo culturizado de las personas con la naturaleza (Limón, 2010). Bajo esta misma comprensión podemos entender, entonces, a la territorialidad, la cual, según Rodríguez, “corresponde al modo de apropiación y a la relación establecida entre el hombre, la sociedad y el espacio terrestre” (Rodríguez, 2010, p., 5).

La territorialidad es la “significación sociocultural del territorio con fines identitarios, cargada de cronotopos”² (Spíndola, 2016, p., 48). El espacio vivido (cronotopos) es encarnado y marca la pauta de la cotidianidad de los que ahí habitan, de los que ahí trabajan, de los que ahí viven y mueren. Territorialidad, entonces, es tanto relación y diálogo, como significación sociocultural suscitadas desde espacios concretos; por eso mismo es que la territorialidad corresponde al entramado estricto de símbolos y concreciones de la vida que definen el territorio; es, desde su apropiación (Rodríguez, 2010), un marca identitaria con sentido que da pautas para ser lo que somos.

Cuando se configuran y reconfiguran los territorios, como parte de las múltiples tensiones de las territorialidades, las fronteras se vuelven móviles; esto es más frecuente por la presencia de las políticas de control Estatal (militarización, narcogobierno, etc.) y/o en la medida que los diversos actores y procesos van recorriéndose y apropiándose de los territorios (que siempre están en disputa).

² Hace la lectura del espacio desde los cronotopos de Lefebvre –espacio vivido-.

1.4 Desterrados. Resistencia y reterritorialización

En este apartado abordamos conceptos que nos conducen al reconocimiento de aquellos espacios pleróricos de memoria, resistencia y conocimientos para la vida. Espacios donde las tensiones de identidad juegan un papel crucial para el entendimiento de la dimensión cultural implicada en el territorio chuj en México.

Desde la conquista de América, el modelo “civilizatorio” occidental ha formulado y llevado a la práctica una variedad de herramientas de sometimiento e imposición hacia los pueblos originarios de este continente, donde “los poderes metropolitanos se trenzaron en intensas disputas por el control de los territorios y las gentes que iban siendo descubiertas” (Montoya, García, 2010, p., 139). Este hecho detonó procesos de dominación y aculturación que han durado siglos y que aún son vigentes.

La política del colonizador, a través de la sujeción, busca el “ [...] dominio de aquellos seres recién descubiertos y de sus espacios que fueron catalogados como atrasados, incultos, improductivos e inmorales y sometidos en consecuencia al rigor de la dialéctica civilizatoria...” (Montoya, García, 2010, p., 139). Tal política ha dado cause al poder hegemónico, representado por las estructuras de los Estados-nación, que ha mantenido la misma política de discriminación y control social y económico de los pueblos sometidos.

Las relaciones culturales de los pueblos asentados en México y Centroamérica, unidas a los diferentes movimientos poblacionales que hallamos en su historia y al establecimiento de profundas redes de

intercambio, forjaron una serie de rasgos comunes a todas sus culturas. Este fue el motor por el que, a lo largo de 3.000 años, se desarrolló un territorio cultural específico en el área geográfica denominada Mesoamérica.



Imagen 3: Mapa de Mesoamérica (Fuente: <https://bcehricardogaribay.wordpress.com/2011/04/24/origenes-y-desarrollo-de-mesoamerica-por-miguel-leon-portilla/>)

De esta manera, lo que en la actualidad entendemos por Mesoamérica “es una dilatada área cultural prehispánica que discurre entre la zona norte-centro de México hasta la costa del Océano Pacífico en Costa Rica” (Rovira, 2008, p., 3). En un ambiente constituido por una compleja multiplicidad de culturas regionales y ancestrales, los avances en la agricultura, en el comercio, así como la expansión de ciertas redes de ideología y poder político, fueron los motores que, en esencia, caracterizaron el devenir común de todos los pueblos. Estas formas de

organización territorial y cultural de por sí eran dinámicas, pero su mayor transformación se suscitó cuando el continente fue “descubierto” (conquistado). Empezaron los procesos de colonización, dominación y destierro.

El destierro constituye una de las prácticas de supresión más histórica que han vivido los pueblos de las Américas. Los procesos civilizatorios que han adoptado nuestros países, a lo largo de su historia independiente, se han basado en el desarraigo y el despojo de los recursos materiales y simbólicos de sus pueblos originarios. Dominación, opresión, despojo y racismo de los conquistadores fueron continuados agudizando el destierro.

Las categorías de destierro y desterrados que plantean Montoya y García (2010, p., 145) entre los afrocolombianos son “para nombrar la historia de desarraigo y despojo material y simbólico”, en este caso provocada por el conflicto armado de aquel país, y

[...] remiten tanto al secuestro esclavista sufrido por sus antepasados como a la vulneración contemporánea de sus derechos étnicos y territoriales. [...] el destierro se refiere a una experiencia de larga duración que fractura las relaciones territoriales de los pueblos afectados. Por lo tanto, consideramos que esta violencia armada y sus mecanismos de control territorial y poblacional, configuran unas *espacialidades del destierro* que están rearticulando la geografía nacional mediante la gramática del miedo y el terror. (Montoya, García, 2010, p., 145)

Es evidente que expulsión y destierro son acciones de geopolítica de control que han modificado drásticamente a los pueblos. Éste es el caso del pueblo chuj, como lo sustentamos más adelante.

La noción de desterrados permite la explicación del desarraigo histórico-ancestral que hemos padecido los pueblos, pero que al mismo tiempo de ampliar las posibilidades para el entendimiento de las estructuras de la desterritorialización también lo hace de la reterritorialización, hecho que “pone en evidencia la lucha étnica por la posibilidad de retornar, mantenerse y recuperar la autonomía sobre los territorios que históricamente han permitido la configuración de sentidos de pertenencia e identidad colectiva, bien sea en los campos, los ríos o en las ciudades...” (Arboleda, 2007, p., 471).

El territorio, la desterritorialización y la reterritorialización son movimientos mismos de un agenciamiento, como lo propone Herner (2009).

Un agenciamiento es un territorio, que puede desterritorializarse y al mismo tiempo, reterritorializarse. Pero también puede dar lugar a la generación de otro agenciamiento: reterritorialización, desterritorialización. (Herner, 2009, p., 170)

Tómese en cuenta lo que García dice en cuanto a que el destierro incluye “[...] las zonas de retorno de las poblaciones desterradas, sean estas las tierras originarias donde aconteció la expulsión o aquellos otros territorios entregados de manera provisoria y/o definitiva por parte del Estado a las víctimas de la guerra.” (Montoya y García, 2010, p., 95).

Entonces la idea de la desterritorialización no sólo habla del control espacial por parte del Estado, incluye a los recursos naturales privatizados, a los procesos de desplazamientos que provocan las empresas transnacionales, y también “implica, además, la desarticulación del referente clave de las culturas: el territorio, espacio común donde se

materializan las prácticas, que marca las fronteras entre “nosotros” y los “otros” (los de “adentro” y los de “afuera”)” (Herner, 2009, p., 170).

La reterritorialización, como consecuencia, y como contravención de la desterritorialización, no debe ser confundida con el retorno a una territorialidad primitiva (Guattari y Rolnik, 1996), sino que, “implica necesariamente un conjunto de artificios por los cuales un elemento, el mismo desterritorializado, sirve de territorialidad nueva a otro que pierde la suya” (Guattari y Rolnik, 1996, p., 41). La podemos entender, entonces, como la reconstrucción, visibilización y reconocimiento de nuestro antiguo territorio de existencia. Ianni (1998, p., 43) nos acerca a nuestra postura, cuando dice que es: “la recuperación del control [del espacio] por un grupo social anteriormente establecido”.

1.4.1 Territorio ancestral y condiciones de resistencia

La vida chuj, antes de la colonia, se posibilitó en el amplio espacio de convivencias, con sus tensiones, luchas, encuentros y de desencuentros, de la gran cultura maya.



Imagen 4: Mapa de la cultura maya. (Fuente: https://pueblosoriginarios.com/meso/maya/sitios/sitios_mapa.html).

El territorio chuj, como pueblo maya, al ser parte de un territorio más amplio y articulador era compartido, en muchos sentido, con otros pueblos con los que comulgaba entorno a una misma significación, sino idéntica al menos semejante, y una relación ancestral y vivencial común con la madre tierra.

México no está constituido por una sociedad culturalmente unificada, sino que es un país que se caracteriza por su diversidad, por la diferencias entre los pueblos –con su historias y culturas-. La multiculturalidad incluyente de pueblos originarios no es vista desde el poder instituido como riqueza de la Nación, sino por el contrario, como un obstáculo para el desarrollo y la modernización del país, por lo que se han asentado desigualdades que re-producen colonialidad. El poder enarbola una lógica binaria: lo conveniente y lo inconveniente, que se concreta en dinámicas de exclusión.

Ha sido un poder que ha tomado como suya la autoridad y la vigilancia, el desprecio y el castigo, produciendo un efecto de sumisión y agresión, que da lugar y se alimenta a su vez de la rigidez del sujeto autoritario, mismo que constituye y es constituido por regímenes antidemocráticos” (Smeke, 2000, p., 92).

Este tipo de regímenes reservan siempre un lugar aparte para alguien designado como enemigo –sea de raza o clase-, para “un otro”, que por lo general se encuentra en el interior mismo del país, y contra el cual se justifica la guerra del exterminio.

Los atributos que se les designan al “otro” como peligroso y temible, se basan en prejuicios, como el olor, la etnia, el lenguaje, la religión, o rasgos físicos como la nariz, el color de la piel, etcétera. Los pueblos indígenas siempre han sido cosa aparte por exclusión u olvido, y se les han atribuido una innumerable gama de prejuicios por lo mismo, sus problemas han sido sólo “cosas de indio” (Smeke, 2000, p., 92).

De nuevo aparece la exclusión que nutre el odio hacia lo indígena. A pesar de la Revolución y la reforma agraria, el indígena continúa en su situación de pobreza y desigualdad, sólo que ahora es incluido como parte del folclor, en un país que busca a toda costa ser mestizo pero entrar en el mercado global por “su diversidad”. A quinientos años de ser “el otro”, el diferente, el enemigo, al que hay que “integrar” o “eliminar”, los pueblos indígenas aún existimos bajo nuestras propias lógicas culturales. Los esfuerzos por vernos “diluidos” en la Nación han sido enormes y, sin embargo, aún persistimos resistiendo.

La resistencia es un concepto poco analizado, que en muchas de las ocasiones no aparece y se da por hecho cuando:

Suele asociarse u oponerse a otras palabras cuyo significado está en pleno debate: aculturación, alternativa, dominación, emancipación, hegemonía, imperialismo, poscolonialismo. Estos otros conceptos de

referencia reciben un tratamiento detenido y polémico, mientras resistencia es convocado de modo no razonado, casi mágico (García, 2000, p., 16).

Por resistencia, Sahlins (citado en Corona y Pérez, 2003, p., 57) se refiere, al “reclamo de reafirmar los modos propios de existencia”. Hacer énfasis en las maneras de resistir y sus modos de relación con el poder, abren campos de análisis que se han menospreciado y que resultan extraordinarios. Analizar las maneras en que las fuerzas hegemónicas externas negocian espacios con las fuerzas internas de la colectividad, son maneras de resistir, pues, la resistencia “se caracteriza por una serie de espacios de fricción internos que hablan de las contradicciones y ambigüedades propios de los actores sociales.” (Corona y Pérez 2003, p., 62). Construir la vida desde los modos particulares de habitar el mundo es una manera de resistir, es una manera de construir-se y hacer-se de los conocimientos culturales, pues éstos son el resultado de una realidad que no se aleja, ni se excluye de las contradicciones internas y externas de los propios pueblos (Limón 2010; Corana y Pérez, 2003).

Es la resistencia, entonces, un proceso que pone en aprietos la realidad oficial, ya que busca en espacios sociales específicos, identificar sus actores (García, 2000), pues “queremos mostrar que ni las formas cotidianas de resistencia, ni la insurrección ocasional se pueden entender sin tener en cuenta los espacios sociales cerrados en los cuales esa resistencia se alimenta y adquiere sentido” (Scott, 2004, p., 45).

Espacios sociales cerrados, al modo que Scott los plantea, son esos lugares informales, íntimos, aislados, donde se analizan y discuten los posibles acuerdos. Para nuestro caso, para el pueblo chuj, por dar un

ejemplo, la reunión familiar cerca del fogón sería un espacio social cerrado.

Continuando, Bartolomé señala que:

La lucha de resistencia cultural hace referencia a un aspecto de la dinámica interna de las sociedades indígenas, orientada implícita y explícitamente hacia la práctica de una herencia cultural de tradición mesoamericana codificada en términos propios de cada sociedad nativa. No se trata de una sufrida adaptación pasiva, sino de una lucha activa – a veces silenciosa y cotidiana- desarrollada durante siglos y que pretende lograr la conservación de matrices ideológicas y culturales consideradas fundamentales para la reproducción de la filiación étnica. (Citado en Rivera, 2005, p., 38)

Es en esta resistencia silenciosa y cotidiana en la que haremos énfasis, porque es en ella donde se articulan las acciones contra hegemónicas de la memoria colectiva y la vida chuj; es el lugar de diálogo donde la memoria crea y recrea sentido y orienta luchas, luchas que en todo sentido son culturales, porque dan sentido a hacer/ser pueblo y porque son modos particulares de construcción comunitaria.

En esta resistencia silenciosa, el conocimiento cultural toma cuerpo y fuerza, constituyéndose como espacio de rebeldía, negando toda negación, proveniente del Estado o de todo circuito de poder. En vez de protestar directamente o luchar públicamente, se recurre a formas de rechazo (aparentemente discretas) como la esquivez y la automarginación y, con prudencia, se evita confrontación pública y “se mantiene una calma superficial para simplemente crear una falsa armonía entre las clases sociales” (Scott, 2004, p., 32).

La hegemonía, legitimidad y derecho de los dominadores no se han constituido en el vacío. Se construyen y se definen a partir de ciertas

resistencias de los oprimidos, y no con su subordinación (Scott, 2004). Al interior de las comunidades indígenas, ha existido una cultura de resistencia que puede parecer inmóvil, silenciosa, incluso, inconsciente, con la adopción de los cambios indispensables, cuyo fin último es el de permanecer y seguir siendo ellas mismos.

En el caso del pueblo chuj, nuestra cultura no es estática, el cambio que ha vivido no es de ruptura, sino de continuidad, al refrendarnos (los que lo hacemos) como pueblo que sigue existiendo, en articulación con la matriz cultural del *tiempo de antes, ese tiempo de los abuelos, ese tiempo del respeto, del junk'olal*, como lo sistematizara Limón (2009- 2010).

Vale destacar que éste no es un anclaje de términos y/o conceptos de ese vínculo profundo entre el sujeto y su espacio, sino una manera de querer interpretar todo aquello que acontece en el día a día de los pueblos, en nuestro caso, del pueblo chuj. Es un vínculo que surge cuando el sujeto comienza a vivir, caminar y reconocer su lugar, su espacio de vida y de muerte.

CAPÍTULO II. METODOLOGÍA. ACCIONES DESDE Y CON LA COMUNIDAD



Imagen 5. Dialogando con el abuelo chuj en La Nueva Esperanza, octubre 2017. Fotografía: Laura Enif Martínez Almanza

Los diálogos en la cocina, en la milpa, en las asambleas comunitarias, pueden ser parte de las estrategias metodológicas que ayudan a comprender la dimensión de lo comunitario y de la cultura en los espacios de un pueblo indígena. Es así, puesto que las condiciones de diálogo y de acción que se estructuran en la vida del pueblo chuj, se dan en esos espacios de íntima relación familiar y comunitaria. Nuestras formas de vislumbrar y vivir la vida giran en torno a la comprensión de aquellos con quienes nos relacionamos, y eso nos da pautas para orientar nuestra existencia. A partir de esto es que redactamos nuestra metodología para el análisis de la territorialidad de los chuj en México.

Nuestra formulación de estrategias y herramientas metodológicas para la investigación se crearon desde las necesidades y proyecciones del pueblo. Ésta es la premisa que abraza el colectivo *Akib'al* (Nuestras raíces), de jóvenes chujes que buscan la visibilización de nuestro pueblo en México. Con la metodología académica denominada Investigación Acción Participante (IAP) intentamos llevar a cabo esta consigna.

Akib'al se constituyó en nuestro espacio de reflexión para el desarrollo de alternativas que respondan a las iniciativas de reterritorialización del pueblo chuj.

2.1 *Akib'al*: una esperanza colectiva



Imagen 6. Xun Katal, abuelo chuj, dando consejos a colectivo *Akib'al*. La Unión, abril 2018. Fotografía: Melina Arredondo.

Akib'al se ha constituido como un colectivo donde se fecundan ideas entorno a las dimensiones culturales, lingüística, territorial, política y social de nuestro pueblo chuj, para, favorecer un análisis histórico de actualidad y concretizar acciones de esperanza. Es un espacio de dialogo culturizado y de memoria.

Akib'al (en su traducción “Nuestra raíz”) es una organización actualmente conformada por 15 jóvenes indígenas, mayoritariamente del pueblo chuj y una compañera del pueblo q’anjob’al. Actualmente lo integramos nueve mujeres y seis hombres, en un rango de edad que va de los 9 a los 29 años. Algunos aun estudiantes de primaria, preparatorianos,

universitarios, otros graduados universitarios y otro graduado de un posgrado. Es un colectivo multidisciplinario (con trabajos que aspiran a la transdisciplinariedad) formado por estudiantes con licenciaturas en Enfermería, Desarrollo sustentable, Lengua y Cultura, Sociología, una educadora Rural y un estudiante de un postgrado en Estudios Culturales. También es necesario mencionar que hasta el momento, por el grupo, han pasado ocho jóvenes, que continuaron sus sueños desde sus particulares comunidades y desde sus propias necesidades. Es un grupo abierto, es un colectivo que no se restringe únicamente a lo chuj, ni estudiantes, ni a indígenas.

Akib'al nace al interior de la Sociedad Cooperativa Productores Alternativos de la Selva (PAS), en la colonia Tziscaco, municipio La Trinitaria, Chiapas; llegando a entenderse como el resultado del compromiso de dicha cooperativa con jóvenes estudiantes.

PAS es una organización constituida como resultado de la práctica de la iglesia y del análisis de la situación que vivían las comunidades campesinas e indígenas en la franja sur fronteriza del estado de Chiapas. Su objetivo principal es la producción y comercialización del café orgánico, así como la estimulación de los trabajos colectivos; ha asumido la promoción de aspectos sociales (culturales, políticos, de conservación, etc.).

Transcurría el año 2013, un sábado 26 de octubre, en una madrugada fría y lluviosa, se creó *Akib'al* en el huerto de una de las compañeritas, Salma, niña de 14 años, que actualmente estudia tercero de secundaria y pertenece a la organización. Después de haber trabajado la tierra, esto implica no olvidarse de la memoria del pueblo, no olvidar nuestras raíces. (Gerardo Tadeo, Nuevo Porvenir, 2 de septiembre 2017).

Se forma el grupo en ese 2013 desde la iniciativa de jóvenes estudiante (desde la secundaria hasta la licenciatura) por querer trascender desde nuestro modo de vivir comunitario y reivindicar nuestra memoria histórica, que nos hace tener identidad colectiva; además, motivados por la voluntad de ayudar y concientizar a otros jóvenes chujes a seguir estudiando e invitarlos a tejer un mundo otro.

Tenemos tres años de experiencia colectiva, sin personería jurídica, que a la larga podemos ejecutar, pero mientras tanto estamos consolidando el cimiento de algo que queremos sea pertinente para con las comunidades chujes. (Doralinda Pérez, Nuevo Porvenir, 2 de septiembre 2017).

Las comunidades de donde son sus integrantes son: Tzisco, Nuevo Porvenir, Nuevo Loma Linda, Nueva Esperanza, San Lorenzo, Santa Rosa el Oriente (como municipio La Trinitaria, Chiapas), la Aldea Yalanhb'ojoch (departamento de Huehuetenango, Guatemala) y La Unión (comunidad q'anjob'al, del municipio La Independencia, Chiapas).

Existe en el grupo un representante o presidente, un secretario, dos tesoreros, y un vicepresidente, con el afán de tomar responsabilidades que orienten al grupo a trabajos comunitarios. También esta distribución de cargos responde a los requisitos que exigen las instituciones gubernamentales o no gubernamentales para el desarrollo de posibles proyectos que ayuden a fortalecer el trabajo grupal en Akib'al:

Nosotros trabajamos designando tareas donde cada cual, sin jerarquía alguna, dice, propone y acciona para que el grupo sea fuerte espiritual, natural y socialmente organizados. (Diego Pérez García, Nuevo Loma Linda, 2 de septiembre de 2017)

Akib'al ha hecho trabajos en huerto como colaboración con familias más vulnerables, diálogo con ancianos, ceremonias místicas, visita a preparatorias, encuentro con otros pueblos indígenas (Mam, Tsotsil, Akateko) para compartir experiencias organizativas, diálogo con investigadores y estudiantes de posgrado provenientes de escuelas de investigación nacional e internacional, contantes reuniones para la formación política. Se recibe y se brinda información de lo que acontece en el país y cómo repercute en la vida nuestra, actividades para la defensa del territorio, capacitación en temas transfronterizos como la migración, fondos de ahorro. Estas y otras actividades.

Las reuniones de la organización por lo general son mensuales y se ha comenzado una dinámica de rotación del sitio del encuentro, con la finalidad de conocer el lugar donde radican los miembros y de saber cómo se está llevando a cabo la organización dentro de las comunidades chujes. En estas reuniones hacemos invitaciones a otros miembros de la comunidad que tengan la disposición de acompañarnos para guiar nuestro andar organizativo.

En las visitas a las comunidades se pretende conocer las vivencias de cada integrante en su entorno familiar y comunal:

En cada reunión las puertas y el corazón de cada miembro de *Akib'al* está abierto para toda aquella persona que se comprometa a proponer, aprender, a creer y crear un mundo donde las dinámicas de interculturalidad estén presentes. (Doralinda Pérez, Nuevo Porvenir, 2 de septiembre 2017).

Akib'al es una respuesta a la negación por parte del Estado Nación de la existencia chuj mexicana que experimentamos en carne propia. Como jóvenes que por circunstancias históricas de guerra y modernidad hemos

en otro momento querido olvidar (o se nos ha negado) lo que nuestros abuelos y abuelas han construido como pueblo, ahora iniciamos retos que conlleven permanencia y trascendencia al interior del pueblo. La cooperación y el trabajo consciente son las estrategias para integrar los valores culturales y sociales recibidos, tanto por nuestros ancestros “guatemaltecos” como por los de la sociedad mexicana en la que hemos nacido y crecido.

Somos chujes todos, no importando donde nacimos y crecimos, lo que sí importa es la importancia que le demos a lo que nos enseñaron, que sigamos ese respeto con los demás, con la madre tierra, eso sí que es necesario seguir aprendiendo y enseñando. (Angélica R. Gómez, San Lorenzo, 6 de agosto de 2017)

El trabajo juvenil organizativo es una alternativa para informar a las comunidades de la situación actual de nuestros pueblos, enfatizando en la concienciación, participación y cooperación consciente, libre, igualitaria y de apoyo; respeto y humildad hacia el resto de los *ket chonhab'*. Nuestro compromiso social contempla a la juventud mexicana del pueblo chuj y q'anjob'al, pero también a jóvenes guatemaltecos de aldeas hermanas.

Se tiene la esperanza de que, Akib'al, sea un espacio en donde el modo de existir y vivir no tenga que esconder su rostro ni sus costumbres, sino ser manifestado con orgullo y dignidad, es un lugar en donde nuestras palabras como jóvenes están convocadas a ser proclamadas con valentía y orgullo (Samuel Diego Hernández, Nuevo Porvenir, 6 de agosto de 2017).

Los trabajos de Akib'al se encaminan a reconocer la importancia de ser un campesino, un indígena, un curandero, un huesero, hierbero, culebrero, un joven en el tiempo actual. Desde estas formas de reivindicación del colectivo, construimos nuestro trabajo metodológico.

Akib'al nos ha permitido y nos permite abrir espacios de encuentro con las personas en las comunidades, al ser todos los que lo integramos parte de comunidades chujes; pero también y con organizaciones sociales y políticas. Además nos ha brindado lugar para analizar y debatir lo que en esta ocasión nos convoca: la territorialidad como conocimiento cultural. Es un grupo formado por jóvenes estudiantes y esto lo hace particular y multidisciplinario. Los trabajos que hasta el momento se han realizado al interior del colectivo tienen un carácter colectivo. Es por ello que trabajaremos de las características de la Investigación Acción Participativa (IAP).

2.2 La Investigación Acción Participativa y *Akib'al*. Diseño metodológico

La vida cotidiana es el contexto ideal para la interacción, ya que pone en juego los valores y facilita la creación colectiva de sentidos que conlleva a la participación, en la cual se construye el entramado de la responsabilidad y el compromiso.
(Rincón, 2007, p., 10)

Desde la Investigación Acción Participativa (IAP), como metodología de acercamiento, involucramiento comprometido y cambio, pretendemos, de manera organizada, entender y analizar el territorio chuj y sus propuestas comunitarias para el proceso de reterritorialización. La IAP según la apreciación de Fals (en Rincón, 2007, p. 41):

Busca generar el equilibrio con formas combinadas de análisis cualitativo y de investigación colectiva e individual y se propone combinar y acumular selectivamente el conocimiento que proviene tanto de la aplicación de la razón instrumental cartesiana como de la racionalidad cotidiana y del corazón y experiencias de las “gentes comunes”, para colocar ese conocimiento sentipensante al servicio de los intereses de las clases y grupos mayoritarios explotados, especialmente los del campo que están más atrasados.

La IAP constituye una opción metodológica de mucha riqueza, ya que, por una parte, permite la expansión del conocimiento, y por la otra, genera respuestas concretas a problemáticas que se plantean los investigadores y coinvestigadores cuando deciden abordar una interrogante, temática de interés o situación problemática y desean aportar alguna alternativa de cambio o transformación. Así lo reconoce Martínez (2009, p., 28) cuando afirma: “el método de la investigación-acción tan modesto en sus apariencias, esconde e implica una nueva visión de hombre y de la ciencia, más que un proceso con diferentes técnicas”.

El predominio de lo global sobre lo local ha minimizado y minado las iniciativas de los grupos humanos, para analizar y ofrecer propuestas de solución de las problemáticas (Rincón, 2007), entronizando como única fuente de solución el modelo desarrollista que logra penetrar dando iniciativas, pero ocultando los daños que ocasiona.

Akib'al, es un espacio donde el involucramiento de sus participantes tiene un compromiso profundo, donde el *corazón y las experiencias* de los chuj tienen que trascender desde la conciencia de que estamos inmersos en las políticas neoliberales. Por eso desde *Akib'al* y la IAP buscamos que nuestros análisis y trabajos estén *radicalmente contextualizados*,

reconociendo la participación de la gente chuj en la construcción de conocimientos orientados al cuestionamiento de la realidad y el mejoramiento de la calidad de vida.

La investigación-acción participativa o investigación-acción es una metodología que presenta unas características particulares que la distinguen de otras opciones bajo el enfoque cualitativo; entre ellas podemos señalar la manera como se aborda el objeto de estudio, las intencionalidades o propósitos, el accionar de los actores sociales involucrados en la investigación, los diversos procedimientos que se desarrollan y los logros que se alcanzan (Colmenares, 2011, p., 105).

La IAP, en la investigación, tomó un compromiso colectivo al modo comunitario, es decir, buscó alternativas de involucramiento y participación que correspondieran al modo en cómo se participa en una comunidad chuj. Si bien el trabajo colectivo es la columna vertebral de esta metodología, es necesario remarcar que los principios de colectividad/comunidad, a la chuj, son esenciales para posteriores acuerdos y tareas. Indicar de principio que la IAP es una metodología de participación y flexible a modos particulares de un colectivo, permitió consolidar amistad y trabajo comprometido para con el pueblo. Estas aclaraciones nos permitieron abordar nuestro objeto de estudio de una manera más humana y contextualizada.

La contextualización radical, como lo marca los Estudios Culturales, fue la manera más armónica y productiva como pudimos analizar nuestro objeto de estudio. La IAP nos permitió reflexionar los modos de organización y aportación que los integrantes de *Akib'al* están formulando a favor de la reivindicación del pueblo chuj. Usar nuestra lengua materna nos facilitó la comprensión de nuestro tema de

investigación, tener una actitud humilde y respetuosa fue nuestro camino para entrar a las comunidades.

Las propuestas para el proyecto de investigación (elaboración de preguntas, las entrevistas, las comunicaciones personales, los grupos de discusión) se fueron dando a raíz de la disponibilidad de tiempo de los integrantes. Se organizaron los equipos según nuestras comunidades de vida, pues entre más cercanos éramos con las personas entrevistadas, más confianza de diálogo se tenía. Pero nuestra postura y nuestro rigor científico no cambiaba, tuvimos que ser lo más objetivo posible, pues así lo demanda nuestra necesidad de reterritorializarnos.

Con la comprensión de lo hablado-dialogado tanto entre miembros de Akib'al como con integrantes de las comunidades, buscamos entender el modo y sentido de vida entre los chujes, tomando en cuenta que lo ahí vivido se da en un espacio, en un momento, en los cuerpos, en las relaciones humanas. El diálogo, la capacidad de escuchar (aspectos muy remarcados en la cultura del pueblo chuj) y el accionar, como lo señala Colmenares (2011), nos han permitido nuevas formas de planteamiento para nuestra IAP.

Las técnicas empleadas para la obtención de información y construcción de dato a ser analizado, fueron la observación y observación participante, el registro de datos (a través de diario de campo, sistematización de encuentros y talleres, grabadoras y fotografías), entrevistas en grupo e individuales³ (las entrevistas en la mayoría de los casos fueron en grupo, de manera bilingüe, chuj-español), preguntas directas en lo cotidiano a familiares, amistades y conocidos para ir esclareciendo o corroborando

³ En el apartado de anexos están listadas las preguntas que se realizaron con cada persona

ideas o términos, comunicaciones personales (donde lo único que se tenía disponible es la atenta escucha y la ética de la verdad) y la realización de grupos de discusión.

Durante el trabajo investigativo que se llevó a cabo de enero a noviembre de 2017, nos reuníamos (y lo seguimos haciendo) cada primer sábado o domingo del mes para el análisis de la información recabada y aprendizajes que están favoreciendo la solidez del colectivo. En las comunidades de estudio⁴: Nuevo Loma Linda, Nuevo Porvenir, San Lorenzo, Santa Rosa el Oriente y Tziscaco del municipio de La Trinitaria, y La Unión, municipio La Independencia, Chiapas, se realizaron 30 entrevistas, de éstas diez fueron semi-estructuradas formales y 20 entrevistas como conversación.

Para la formulación de las preguntas y el análisis de lo recabado se realizaron nueve talleres, constituidos como grupos de discusión, en los que participaron abuelos, abuelas, madres, padres y jóvenes de nuestras comunidades. En dos ocasiones nos acompañaron en la reflexión abuelos y jóvenes de los pueblos mam y akateko, para vislumbrar el camino por el que vamos caminando y así encaminarnos a mejores acciones, con base en la experiencia de otros grupos y/o colectivos. Como es una investigación participante las tareas y los propósitos de *Akib'al*, para con el pueblo tienen propósitos de largo alcance, pues la tarea para la reivindicación y visibilización de nuestro pueblo en México se torna difícil y prolongada.

⁴ Se eligieron estas comunidades por ser los lugares de vida de los integrantes de *Akib'al* y facilita la interacción con los miembros de la comunidad.

En el trabajo de campo se realizaron entrevistas semiestructuradas a abuelas, abuelos, padres, madres y jóvenes chujes con un rango de edad que va de los 15 a los 90 años, para obtener informaciones sobre el territorio y la problemática tratada, e identificar quiénes tienen un profundo sentido histórico del pueblo chuj (en este caso abuelas y abuelos) para con ellos abordar el sentido histórico memorial de nuestro pueblo. También para, conjuntamente con ellos, identificar y conocer los trabajos, propuestas y estrategias que se están gestando para la reterritorialización.

Para seleccionar a las personas que habrían de ser entrevistadas se trató de cubrir el abanico más amplio posible de opiniones y puntos de vista, de manera que podamos dar cuenta de los distintos intereses y discursos que están en juego entorno a la problemática del territorio. Esto, basándonos en criterios comunitarios como experiencias de liderazgo honrado y respetado por las comunidades, amplio sentido de conexión con la tierra, por ejemplo los hueseros, hierberos, culebreros y personas que han tomado un cargo comunitario (agente municipal, policías comunitarias, secretarios, etc.).

En la realización de las entrevistas, en general, según nuestra experiencia, fue mejor que la entrevista fuera realizada por dos o más personas, esto facilitó el entorno de empatía que requiere una conversación de este tipo; las abuelas y los abuelos, en particular, quieren que sus palabras sean escuchadas por más personas, pues esas palabras son *consejos* para el bienestar comunitario (siempre en colectivo).

Las entrevistas en grupo se dieron con el propósito de construir el diálogo y profundizar en el ambiente de la confianza y en el entendimiento a

profundidad de los aspectos menos evidentes del territorio. El diálogo entre chujes, filosofando su entorno, es lo que permitió las entrevistas en grupo. Los gestos corporales de quien nos dice algo, de quien nos comparte lo que ha vivido y aprendido, tiene en nosotros un importante mensaje que habla de la vitalidad de la resistencia y la memoria colectiva. Nuestras entrevistas procuraron ser bilingües, dando prioridad al idioma *koti'*, porque es así que nuestros entrevistados sienten lo que dicen y lo comunican con mayores detalles, es como se sienten cómodos explicando su modo de vida.

Asimismo, los actores sociales, en este caso el grupo *Akib'al*, se constituyeron en coinvestigadores activos, participando en la identificación de las necesidades o los potenciales problemas por investigar y para interpretar, en la recolección de información, en la toma de decisiones, en los procesos de reflexión y acción.

En ocasiones nuestra presencia, al no tener claridad de los aspectos metodológicos de un buen investigador, caíamos en cuenta de que la presencia de un cuaderno de campo, una grabadora o cámara fotográfica, provocaba la timidez de nuestros informantes; es por ello que las comunicaciones personales o entrevistas como conversación favorecían la evocación de aquello que nos interesaba hablar. La disposición de ser *respetuosos* con lo que nos dicen, es la tarea de *Akib'al*: no *hablar demás*, escuchar con humildad y decir siempre la verdad; ésta es la metodología que nos han enseñado nuestras abuelas-abuelos.

El grupo permanente de discusión es *Akib'al*, pues es el ámbito concreto donde practicamos la IAP, donde viene toma sentido lo escuchado y lo expresado; es donde se construyen las posibilidades de cambio, donde se

articulan las constelaciones para el entendimiento del territorio y su reterritorialización. *Akib'al* es donde la memoria se vuelve recuerdo dinámico, donde se colectiviza, lo vivimos por tanto, como espacio-momento de resistencia reflexiva, de memoria y esperanza.

Akib'al es un grupo heterogéneo, con integrantes de distintas comunidades. Esto enriqueció notablemente la dinámica del grupo debido al intercambio de perspectivas y experiencias. Fue y es importante que dentro del equipo haya personas con cierta experiencia y/o conocimiento de las exigencias y métodos para investigar.

No obstante, uno de los inconvenientes que existan muchas miradas y pensamientos es que con frecuencia chocan distintas formas de trabajar y, en ocasiones, se bloqueó la discusión y la dinámica grupal. Para evitarlo o remediarlo, fue fundamental que en todo momento se diera el correspondiente intercambio entre los miembros, puesto que de lo contrario la posible sinergia positiva de esta diversidad se vería afectada por una fragmentación de tareas que impidiesen una perspectiva más rica del proceso.

Para el involucramiento y participación de cada integrante de *Akib'al* en la tarea investigativa y desde las características de la IAP, dividimos nuestra metodología en tres momentos.

El primer momento, se caracteriza por la preocupación del grupo a encontrar el tema que fuese relevante a analizar y reflexionar, y escuchar las experiencias individuales que se tienen acerca de dicha temática; es decir, qué aportes y consideraciones tendrían sus integrantes que permitan el esclarecimiento de la problemática. Así se determinó el plan

de acción, para guiar nuestro andar por las acciones acordadas en conjunto.

Latorre da ciertas orientaciones al respecto:

Establecer nuevas relaciones con otras personas. Así pues, conviene desarrollar algunas destrezas respecto a saber escuchar a otras y otros, saber gestionar la información, saber relacionarse con otras personas, saber implicarlas en la investigación y que colaboren en el proyecto (citado en Colmenares, 2011, p., 108).

El segundo momento fue llevar a la ejecución el plan de acción que previamente se había construido de manera colectiva y que representaría las acciones destinadas a lograr las mejoras, las transformaciones o los cambios que considerados pertinentes.

Sin tener carácter terminal, el tercer momento fueron –y lo siguen siendo– los procesos de reflexión permanente durante el desarrollo de la investigación, además de la sistematización, categorización de la información y la respectiva consolidación del informe de investigación, que da cuenta de las acciones, reflexiones y transformaciones propiciadas a lo largo de la investigación.

Un logro ha sido la capacitación de los integrantes de *Akib'al* en temas relacionados con el territorio, la cultura, el liderazgo y las organizaciones de productores, principalmente. Como estrategia de seguimiento, se están elaborando planes estratégicos, planes de fortalecimiento organizacional y proyectos de inversión productiva; a su vez, se realizan informes mensuales y semestrales y talleres de sistematización.

Durante esta etapa se realizaron diversas acciones para preparar el trabajo en el territorio, aunque algunas se venían realizando desde antes de precisar nuestros límites. Entre estas se encuentra la elaboración de un

mapa de actores (abuelitas, abuelitos, madres y padres chujes de las comunidades a las que pertenecemos), mismo que permitió identificar a las personas que, desde su *don*⁵, nos ayudarían a explicar y comprender la territorialidad chuj.

Para no correr el riesgo de que la investigación se pudiera sesgar en el sentido de sus propios prejuicios, se creyó importante triangular con los puntos opuestos de opinión; es decir, además de conocer la posición de los chuj, se intentó entrevistar a aquellas entidades que tienen posiciones y discursos estructurados en posiciones diferentes -a las personas seleccionadas.

Nuestras reflexiones, nuestros comentarios, nuestros acuerdos que se dieron en las reuniones a principios de mes, se iban sistematizando por nuestros secretarios y secretarias, quienes en su labor iban anotando las participaciones que se articulaban con el tema de investigación. Si bien para la sistematización de las experiencias fue un trabajo costoso, por la falta de experiencia y capacitación, la tarea salió adelante pues se logró una síntesis satisfactoria de los comentarios y de las categorías de análisis.

Para la trabajar los hallazgos, los puntos críticos, los resultados, acordar acciones futuras y la elaboración del texto, nuestra postura se mantuvo en lo colectivo, a sabiendas que desde la preparación académica la tarea se inclinaba para unos cuantos. Nuestras miradas al interior de nuestro pueblo en México, desde una metodología más comprometida y contextualizada, nos dieron pautas profundas para un entendimiento

⁵ Cualidad otorgada por el creador-formador. Es la capacidad de tener una relación dialógica más íntima con los secretos del *yib'anhk'inal*. Estas cualidades pueden ser positivas como negativas, según el dueño del día en el que se haya nacido.

diferente de lo que implica vivir un modo particular de habitar el mundo, de entendimientos otros de ciertas categorías conceptuales, en nuestro caso conceptos tan debatidos como el territorio y la territorialidad.

Durante el trabajo investigativo nos dimos cuenta de que la IAP no es mágica y nosotros tampoco, ni disponemos de todo el tiempo ni recursos para estar en constantes reuniones, ni constantes visitas a las comunidades. A veces, las demandas iniciales desbordaron con creces las posibilidades reales de acción colectiva; así, en determinados momentos y contextos, los tejidos organizativos fueron y son débiles. Igualmente resultó claro que determinadas demandas u objetivos resultaban excesivamente ambiciosos para ser cubiertos en una investigación. Por ello, fue -y sigue siendo- recomendable acotar los ámbitos a investigar y adecuarlos a las potencialidades reales de acción en el territorio.

Las síntesis de las experiencias, así como la identificación de lecciones aprendidas en cada una, fueron elaboradas por personas vinculadas directamente a ellas o por equipos conformados por integrantes de *Akib'al*, abuelas, abuelos, madres y padres de familia que apoyaron el proceso de gestión o su sistematización. Sus apreciaciones y conclusiones fueron respetadas al incorporarlas, de manera ligeramente abreviada, a esta investigación colectiva.

CAPÍTULO III. FRONTERA Y DESTIERRO. GEOPOLÍTICAS DE NEGACIÓN



Imagen 7. Vista hacia Guatemala desde Nuevo Porvenir, octubre 2017.
Fotografía: Cristóbal Pérez Tadeo

En este apartado describimos, transcribimos, cuestionamos, analizamos y aportamos a las voces de las abuelas, abuelos, padres, madres y jóvenes chujes, quienes nos guiaron y acompañaron durante éste nuestro proyecto de vida con el pueblo chuj. Nuestras reflexiones se articulan a entender la territorialidad del pueblo chuj como pueblo transfronterizo, con memoria colectiva de habitar un territorio ancestral, y analizar las pautas culturales que permitieron la vida durante el proceso de destierro en Guatemala.

Nuestra comprensión del modo en que vivimos los chuj nuestro territorio, dista mucho de ser un discurso maquillado y unificador, pues sabemos que nuestro pueblo, al igual que muchos pueblos del mundo, modificamos nuestras maneras de habitar la madre tierra, según las circunstancias en las que nos encontramos inmersos. Las razones de modificación son muchas, pero para el caso particular de nuestro pueblo y de ésta nuestra investigación nos centraremos en analizar los procesos de destierro que vivió una parte importante de nuestras abuelas-abuelos, padres-madres, en los años 80's en la República de Guatemala (quienes nacieron y crecieron en este país), para luego entender los aspectos del conocimiento cultural que resistieron y permitieron nuevas formas de territorialidad, conjuntamente con el resto de población chuj en México.

3.1 Territorio ancestral chuj

En tiempos previos a la colonia y cuando los límites fronterizos entre los estados nacionales (Guatemala y México) aún no existían, el territorio chuj se caracterizaba por presentar un paisaje de transición, la cual se extiende desde las frías montañas de los Cuchumatanes –cuyos montes forman extensas laderas, pronunciados barrancos- hasta terminar en suaves colinas y pequeños valles en la zona de la meseta comiteca (Buenrostro, 2009). En este territorio, los chujes hemos sabido ser “un pueblo indómito, tenaz y en cierto modo intransigente” (Buenrostro, 2009, p., 9) que, a pesar de las sistemáticas formas de discriminación y racismo, de sufrir un sistemático proceso de desterritorialización y aculturación, hemos sabido trabajar, hasta hoy, nuestras prácticas colectivas, mismas que nos dan identidad y cohesión social.

Una idea más precisa de dicha transición nos la proporcionan las diferencias de altitud aquí registradas y que van de más de 3500 metros en las cimas tales como el cerro Wowi, hasta 300 y 1200 en la franja que se dirige de los Lagos de Montebello a la otrora selva Lacandona en la frontera con México. De los varios microclimas brindados por dicho paisaje, los chuj han hecho uso con fines agrícolas o de habitación desde periodos muy antiguos [...] desde el periodo clásico maya (Buenrostro, 2009, p., 8).

Compartiendo la hipótesis de Buenrostro, Gómez quien ha tenido un acercamiento con el pueblo tojolab'al, en su libro *Historia de la finca al ejido*, hace mención del antiguo territorio de los chuj en México:

[...] Sin embargo, Comitán se encuentra rodeada de lugares con nombres que quizá sean más bien provenientes del chuj que del tojolabal, como Uninajab' [Uninhajab'], Jusunajab' [Jusnhajab'], YokNajab' [Yoknhajab'], y el nombre mismo de las ruinas de Junchavín [Jun chab'in] ubicadas en las afueras de Comitán que, a decir de Otto

Schumman, está en chuj y equivale a “Día uno mono” (Gómez, 2014, p., 42)

Gómez, presenta algunos nombres de las lagunas que están en las inmediaciones de la actual Comitán; pero existen múltiples toponimias como B'alunh K'ana' y Jun Chab'in, entre más en Comitán, como también en los poblados vecinos, por ejemplo Jun K'ana', K'an Halu'um; haciendas como Sakchanha' y zonas arqueológicas como Tenam, Chinkultik y Joto'chen y localidades ya en la región lacustre como Tz'iska'aw y, en el lado guatemalteco, Wajxak K'ana', Chakulha', Yalanhb'joch, Pat Alkal y San Mateo Ixtatán (Limón, 2009). Esto nos habla no sólo de sitios dispersos, sino de algo más que una ruta, una territorialidad lingüística articulada a la matriz cultural chuj, cuyo corazón es San Mateo Ixtatán, el lugar de las legendarias salinas. La gente chuj sigue hablando y recordando estos lugares, nombrando el antiguo territorio como escudo y resistencia contra la enajenación y el olvido. Hernández comenta:

La población chuj y k'anjobal de México ha quedado borrada de los informes gubernamentales y de las etnografías indigenistas, son grupos lingüísticos que “oficialmente” no existen.

Sin embargo, en las inmediaciones de los lagos de Montebello en las tierras de El Sumidero y en algunos ejidos de la zona de tierra caliente (municipio de La Trinitaria), chujes y k'anjobales luchan por sobrevivir como entidades lingüísticas y culturales (citado en Pérez, 2014, p., 19).

Basados en estas premisas y dado que nuestro estudio se enfoca en las discusiones y el análisis que hace *Akib'al* de sus *lugares de vida*, nos enfocaremos en la historia vivida y narrada por los adultos, quienes

nacieron tanto en Guatemala como en México⁶ para dar contexto a la desterritorialización y los procesos de reterritorialización.

Como en toda nuestra investigación, se verán plasmados los cometarios, y vivencias de nuestros abuelos, abuelas, nuestras mamás, papás, tíos, tías, hermanos, hermanas quienes tienen memoria de haber habitado el extenso territorio ancestral, quienes vivieron el destierro en los años 80's en Guatemala y quienes nacieron y crecieron en México. Acontecimientos que marcaron nuestra forma de vivir, siguen marcando nuestra memoria histórica como *ketchonhab' kob'a*.

Antes de la colonia española, el pueblo chuj habitaba un extenso territorio que le permitía mayor dinámica. Ofrecemos solides a la hipótesis que propone y alimenta Limón con sus estudios y que también plantean Buenrostro, Gómez y Hernández, con lo que nos cuenta nun Matal⁷ (con sus aproximadamente 80 años de edad):

Hat'a peka k'inal chi, ix lajti' winh hin mam icham t'ayinh, ke hat'a yenhul jun k'en niwan tenam ix smolb'ej sb'a heb' ko mam kicham yik'tej b'ajtil holonh munlaji, b'ajtil holonh awalwi, b'ajtil ol k'ib ko pamilia, jantak pamilia sb'at t'a jun jun lu'um. Syaman heb' lesalwum yak slesal b'i'an, t'a jun rato chi', syaman och jantak kotak k'e'en smolb'ej sb'a, jantak moyan syutej sb'a k'e'en. Icha jantak moyan k'e'en ix aji, ichachi' syutej smolb'ej sb'a heb' pamilia. Ay heb' ix b'at t'a San Mateo, ay heb' ix b'at t'a slumal Kumitan, t'a jantak lu'um ix b'at heb' yet' spamilia (Magdalena Hernández, Nuevo Porvenir, noviembre 2017).

En ese tiempo de antes, mi abuelo me contaba que, a la sombra de un gran peñasco, se reunieron nuestros abuelos-abuelas para dialogar dónde se trabajaría, dónde sembraríamos, dónde crecería nuestra

⁶ Entre estos algunos resisten en olvidar sus raíces guatemaltecas y otros mexicanos chujes que niegan ser chujes.

⁷ [Traducción] “abuelita Magdalena”; además, así la reconocemos los chuj.

familia, cuántas familias se irían a distintas tierras... Entonces comenzaron los rezadores a rezar. En ese momento empezaron a reunirse muchas pequeñas piedras, se hicieron muchos montones de piedra. ¡Cuántos montones de piedras se juntaron! Así fueron el número de familias que se formaron. Hay quienes fueron a San Mateo, hay quienes se fueron a las tierras de Comitán, las familias se distribuyeron en distintas tierras (Magdalena Hernández, Nuevo Porvenir, noviembre 2017. Traducción propia).

Relatos orales como el anterior van de generación en generación dando sentido colectivo a la memoria histórica. Nun Matal, nos habla del espacio ocupado ancestralmente por nuestros abuelos-abuelas chujes; nos indica así mismo el papel fundamental de la memoria, y cómo ésta puede ser herramienta contra la enajenación y el olvido. Nombrar los espacios como lo hace nun Matal, es re-encontrarnos en el territorio provocando articulaciones de viejas y nuevas territorialidades. Nombrar aquello que nos indica de dónde somos, es vislumbrar el sendero de aquello que no queremos olvidar y que es sinónimo de habitar el territorio de una manera particular, como lo señalara Limón.

Con la misma intención de develar el territorio ancestral chuj citamos a la abuela Sofía (con aproximadamente 84 años de edad), quien nos aproxima con cierta claridad a comprender la existencia de los chuj en tierras mexicanas:

Yo viví en Yaxchana. Mi papá era de Tzapaluta [La Trinitaria]. Él decía que ahí creció. Ya después que vinieron otras gentes a invadirnos, nos tuvimos que ir a Las Palmas [aldea guatemalteca]. Pero antes aquí vivíamos, era nuestra tierra de por sí, lo trabajábamos, pero que en verdad lo trabajés, no solo chingas la santa tierra. El resto de tierra era comunal... También pasaban otros que venían de San Mateo y de Comitán (Sofía García, Nuevo Porvenir, enero 2017)

Las propiedades eran colectivas, las personas sólo tenían lo que se necesitaba; las distribuciones de los espacios de trabajo eran según las normas establecidas por la comunidad. Pedir mucha tierra para trabajar, y posteriormente abandonarla, es *chingar la santa tierra* y es un acto condenado por la comunidad y por la naturaleza. La comunidad fue desde entonces, un nido sociocultural donde albergar la memoria y las resistencias. Nombrar los espacios (como San Mateo, conjuntamente con Comitán y Zapaluta), en la memoria ancestral, da pautas para el reconocimiento de la territorialidad chuj en espacio mexicano.

Sin embargo, hay una lucha de los pueblos indígenas por un posicionamiento simbólico y por plantear discusiones en torno a problemáticas ambientales y culturales en contextos locales, nacionales y transnacionales, que tiendan a la restitución de su territorio. Por otro lado, las respuestas de los pueblos indígenas se han centrado en evidenciar sus concepciones de ordenamiento territorial-ancestral y en posicionar sus demandas de interlocución con el Estado en la búsqueda de la restitución de las fronteras, en concordancia con sus dinámicas de control y autonomía territorial, que cuestionen las intervenciones nacionales y transnacionales (muchas veces con intenciones de enajenación y despojos).

3.2 El pueblo chuj en ambos lados de la frontera

Luego de este par de testimonios que nos hablan de una memoria que ahora resulta transfronteriza, comenzamos este apartado analizando el proceso que ha marcado, y a la vez condicionado, la vida chuj. El periodo que identificamos como: *la guerra* (como lo llaman los comunitarios);

suceso que evidentemente marcó las relaciones económicas, sociales, políticas y culturales entre pueblos, como es el caso entre los chuj. Ser campesinos indígenas condicionó a que las relaciones humanas y las nuevas formas de delimitación geográfica se vieran cuestionadas, pues los flujos de relaciones sociales y económicas, hicieron cada vez más vigente la cuestión fronteriza.

Años después, en la década de los 80's, se da una migración masiva de indígenas guatemaltecos por causa de una guerra. Doña Elena, de aproximadamente 53 años, quien en su etapa de niñez lo vivió, nos cuenta:

Yo tenía como 12 años o menos, ya no me acuerdo mucho. En ese tiempo los grandes [personas mayores de edad] no dejaban de hablar de la guerra, día y noche lo hablaban. Todo el día y la noche era angustia y pena... por eso pienso, a veces, que allí fue que recibimos muchas enfermedades. Casi todo el tiempo no nos daba hambre, solo era pena y miedo lo que tragábamos. Se escuchaban las balas, las bombas y teníamos que correr, ya no sentíamos nuestro corazón cuando corríamos. Nos llegábamos a esconder en la montaña, allí salvábamos nuestra vida, y lo bueno es que conocíamos cómo se camina la montaña y qué yerbitas comer, eso nos ayudó mucho... (Elena Tadeo García, entrevista, 4 de octubre de 2017).

La expresión de doña Elena, que además del dolor de vivir una guerra que le arrebató hasta el hambre, especifica la condición de vivir en y con el espacio, en y con el territorio. Conocer y respetar *la santa tierra* permitió que los acogiera y los protegiera. La virtud de conocer-se y respetar-se condicionó que *quienes saben*⁸, *sabían qué planta usar para curar* y poder salvar la vida. A pesar de las peores condiciones de vida,

⁸ Personas que tienen el *don* de interpretar detenidamente las características y señales que la madre naturaleza comunica para avisar que está viva...

como los que se presentan en una guerra, sembrar maíz y rezarle a su debido *don* y hacerse cómplice con aquello que da y permite la vida; trabajar a la *santa tierra*, honrar el espacio que es *mandado a cuidar*⁹, permitió que se llegaría a México tras huir de la masacre:

Nos refugiamos en México, pero eso sí, no vimos cómo llegamos aquí, cruzamos; solo el compañero nos avisó que ya estábamos en México. Fue muy difícil, muy doloroso de cómo llegamos aquí, lo sufrimos mucho, lloramos, se perdía nuestro corazón de tanto miedo. A veces ya no sabíamos qué hacer, nos quedábamos sonsos; el miedo era muy grande. No lo puedo explicar [con sus ojos cristalinos conteniendo sus lágrimas]. Salvamos nuestra vida gracias a que supimos organizarnos y que conocíamos nuestra tierra, los soldados muchas veces no conocían la montaña y se perdían [...] Nos refugiamos en México, pensamos que iba hacer fácil, pero no... (Xun Katal, La Unión, abril 2018).

El genocidio en Guatemala condicionó que mucha gente indígena, buscara refugio en otros países de América; los chuj nos refugiamos en territorio mexicano. Para la población guatemalteca, la frontera política resultó entonces una demarcación de supervivencia (Kauffer, 2005), pues, a pesar de las distintas y variadas formas de violación a sus derechos humanos, la población refugiada considero las tierras mexicanas lugares seguros.

El fenómeno del refugio en México se dio, principalmente, en tres estados del sur de la república, en Chiapas, Campeche y Quintana Roo, que van de principios de los años 80's a finales de los 90's. Una vez refugiada la

⁹Como lo expresa don Andrés: “Hay quienes se sienten dueños de la santa tierrita, pero lo que no saben es que solo somos enviados a cuidarla, a trabajarla con respeto; hay quienes usan mucho líquido y no saben que la santa tierrita tiene vida. Así estamos trabajando ahora, pero si entendemos vamos a dejar de usar esos líquido y usar de nueva cuenta nuestro azadón como lo hacían nuestros antepasados...” (Andrés Torres, Nuevo Porvenir, noviembre 2017).

población guatemalteca, comenzaron los procesos de mexicanización, lo que trajo consigo una sistemática negación cultural y memorística de los pueblos, su invisibilización inmediata por ser guatemaltecos.

En su éxodo a tierras mexicanas los chuj se asentaron en distintos puntos geográficos de la franja fronteriza México-Guatemala, donde tuvieron que acomodarse en casa de quienes serían considerados sus “patrones”; muchos de los cuales aprovecharon las circunstancias para explotar la mano de obra de la gente que en su región se refugió.

Nuestra vida con los patrones fue difícil, teníamos que trabajar desde la mera mañana hasta la mera tarde, y esa era la condición para que nos dejaran vivir en sus tierras; no nos pagaban nada. Era muy difícil, teníamos que trabajar aunque hiciera fría, aunque esté lloviendo teníamos que trabajar. El corte del café era nuestro trabajo, pero cuando está lloviendo [el corte del café] era muy difícil, sentías como el agua se escurría por todo tu cuerpo y hacía frío, y todos mojados. Aunque estuvieras mojada el patrón caso te dejaba pasa en su casa pue, te quedabas afuera, porque eras refugiado, porque eras guatemalteco; solo mirabas como su familia tomaba café caliente y vos afuera muriéndote de frío. Eso sí que era bastante difícil... (Elsa Tadeo, Nuevo Porvenir, octubre 2017)

A modo de conservar la vida, la gente del pueblo chuj decidió aceptar las condiciones extremas impuestas durante su estadía en las tierras de los “patrones mexicanos”. La cantidad de sufrimientos y conflictos por los que atraviesan las personas en una situación de guerra y violencia, los lleva a enfrentar situaciones que modifican su vida. La opción de salir del país de origen, aun cuando nunca se haya querido hacerlo, y a pesar de haber aceptado la permanencia, se vuelve un opción desesperada a tomar.

El *Grupo de los miércoles* planteó:

A partir de la década de los 80 los incrementos de la represión política y la violación de los derechos humanos por parte de los gobiernos del área centroamericana golpearon a las sociedades, hombres, mujeres y niños de esta región. A muchos les fue rota su cotidianidad a través de las formas más variadas de represión, la cárcel, los despidos de filiación política, pérdida de seres queridos, amenazas, bombardeos u hostigamientos (Citado en Farías y Miranda, 1994, p., 8)

Tras el proceso de “entrar en México”, las condiciones extremas de pobreza, explotación y racismo como forma de vida, marcaron las rotundamente la actitud de las siguiente generaciones; se aceptaron estas condiciones deplorables para salvaguardar la vida. Estas condiciones fueron impuestas por parte de los “patrones mexicanos”, dueños de las colonias y fincas donde se refugiaron. Los hostigamientos para los que no podían huir de Guatemala seguían; mientras los ya ubicados en México, atravesaban ya otro proceso de vida: ser refugiados, el cual conllevaba problemas identitarios, problemas en adaptación a nuevos contextos de relación social y natural. Hernández afirma:

En el pasado, la frontera sur era una línea difusa que se perdía entre bosques de coníferas y selvas tropicales. Los pobladores mexicanos de esta zona no veían mucha diferencia entre un chuj guatemalteco y uno mexicano; los dos hablan el mismo idioma maya (Hernández, 1992, p., 94)

Pues “en la frontera de Chiapas los refugiados habían encontrado comprensión y ayuda. En muchos casos el territorio y la población les era familiar porque estaban unidos con la población de las comunidades fronterizas por lazos culturales, familiares, de compadrazgo y amistad” (Ruiz, 2013, p. 65).

Sin embargo, a raíz de las incursiones del ejército guatemalteco al área fronteriza, los indígenas mexicanos empezaron a sentir la necesidad de

reafirmar su nacionalidad y a marcar las diferencias entre ellos y los refugiados. El ser mexicano empezó a representar un cierto grado de seguridad ante el peligro latente, por lo que los indígenas mayas residentes en la zona empezaron a tomar conciencia de su nacionalidad (Hernández, 1992, p., 94)

Lo cotidiano, que antes afirmaba la identidad y pertenencia de los chuj, ahora señala su extranjería. La mayoría de los refugiados se encontraban no reconocidos legalmente y se guarda el miedo a ser reconocidos como guatemaltecos. La necesidad de escondernos nos hace más evidentes “*el pasado es muy doloroso, es mejor no recordarlo, no hablar de él, debemos de ya no mencionarlo*” (Sebastián Sebastián, Nuevo Porvenir, septiembre 2017). Las historias personales se pierden, los orígenes se esconden, el silencio forma un vacío.

También en el plano psicológico sufrían los *ketchonhab'* y se sigue sufriendo por el estigma de ser refugiados, de ser guatemaltecos. Cabe resaltar que el modo de vida chuj, que hacía trascender la convivencia y la comunidad, era su área de fortaleza y de bienestar, pues a pesar que se sufría, se trabajaba en comunidad y se refrendaban las condiciones culturales. Aclarando que:

En sus lugares de origen, los campesinos guatemaltecos hoy refugiados en México habían desarrollado sus propias formas de existencia, fundadas en una relación estrecha con la naturaleza. El referente los constituye no sólo la tierra, sino cada uno de los elementos que le rodean y que le permiten, junto con la subsistencia, una apropiación de esos elementos, un reconocimiento frente a ellos y una forma de constituirse como sujetos de sus acciones (Escalona y Nava, 1992, p., 200).

El refugio, definido como “fenómeno de movilización internacional de población que huye de su país por las condiciones de violencia, terror y persecución a la que está sujeta” (Escalona y Nava, 1992, p. 200), entre

la gente de nuestro pueblo, se trata de un momento histórico trascendental para nuestro existir cultural.

A los refugiados en México, una vez concluida la guerra en Guatemala y firmados los Acuerdos de Paz, se les dio la opción de repatriación o la permanencia en este territorio. A todo esto se añadían problemas políticos nacionales e internacionales por la permanencia de los grupos refugiados en territorio mexicano, por su reubicación en los estados de Campeche y Quintana Roo o por su repatriación individual y familiar o el retorno organizado a Guatemala. El retorno fue entendido como “regresar de manera organizada y colectiva con ciertas garantías y bajo el amparo de acuerdos firmados entre representantes de los refugiados y el gobierno de Guatemala el 8 de octubre de 1992. Los retornos se organizaron de 1993 a 1999” (Kauffer, 2005, p., 14). Por su parte, la repatriación refiere a:

Un proceso individual o familiar que, en 1984, empezó con pocas garantías para la seguridad de los refugiados, y a partir de 1987 se llevó a cabo en el marco de un encuentro entre Guatemala y México, firmando bajo los auspicios del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (Kauffer, *ibíd.*)

Los que nos quedamos en México comenzamos a vivir los planes de integración a la Nación implementados por las instituciones gubernamentales, ajustados en cada caso por la población de la región y por las organizaciones no gubernamentales. Al respecto se dice:

Sin embargo, para el estado mexicano la nacionalización de los nuevos pobladores sí fue importante y no se limitó a la firma de documentos. Se inició una extensa campaña de “mexicanización” que en varios aspectos persiste hasta nuestros días.

Los gobiernos emanados de la revolución mexicana volvieron más violenta esa campaña, utilizando la fuerza como principal instrumento

para desarraigar culturalmente a esos grupos, marcando así una de las etapas más difíciles de la historia chuj k'anjobal.

Durante la gubernatura callista de Victórico Grajales (1932- 1936) se declararon medidas punitivas para quienes hablaran las lenguas consideradas de “origen guatemalteco” y utilizaran los trajes tradicionales. Algunos ancianos chujes y mames aún recuerdan cuando se apaleaba públicamente a quienes hablaran el idioma.

En las comunidades donde existía escuela los maestros fueron encargados de llevar a la práctica las orientaciones del gobierno estatal, castigando a los niños que se negaran a hablar exclusivamente la “castilla” (Hernández, 1989, p., 139)

Estos aspectos modificaron nuestra vida a tal modo que al paso de los años se fueron construyendo nuevas identidades como “chujes mexicanos” provenientes de Guatemala, lo que algunos chujes refrendamos con humildad y orgullo, otros simplemente quieren olvidar:

Así es que tal discriminación [identidad chuj], que en parte ha sido aceptada, en parte rechazada y en parte introyectada e interiorizada, es un telón de fondo de la vida cotidiana y de las relaciones vividas entre los chuj.

La consecuencia de esta perspectiva es la reconocida asociación e identificación de lo chuj con lo guatemalteco. Los chuj que fueron refugiados son señalados inmediatamente como guatemaltecos; en tanto que los chuj que ya tienen cuatro y hasta cinco generaciones como mexicanos, hablantes o no de su idioma, se refrendan a sí mismos como guatemaltecos. (Limón, 2008, p. 97)

Tal aspecto discriminatorio, con su dialéctica de contradicciones según los diferentes casos, ha modificado el actuar de cada miembro de la comunidad, ya sea a favor de la reproducción de la cultura o la *negación* de la identidad chuj. Tras años de maltrato y violencia a nuestros derechos humanos, tanto en nuestra “tierra natal” como en territorio mexicano, las familias chujes exrefugiadas comenzamos a tener tierras propias, con trabajos propios, pero reproduciendo la manera de organizarse

desarrollada en los *campamentos*; es decir, con tierras poseídas como espacios muy reducidos e inseguros, porque no se contaba con la documentación adecuada para garantizar y planear la permanencia dentro de éstas.

En este sentido, desde el análisis de la territorialidad chuj, debemos de preguntarnos acerca de qué espacios se producen, para qué son producidos y significados y qué consecuencias, tanto culturales, económicos, religiosos y sociales, derivan de dicha relación. Este modo de apertura al entendimiento del territorio chuj, podrá cimentar las espacialidades del destierro (García, 2010), de la desterritorialización y la reterritorialización, consecuencias de lógicas de destrucción generadas por la guerra y su favorecimiento a la explotación de pueblos y territorios particulares.

Aclarar la tensión y el agenciamiento (Herner, 2009) que existe entre territorio-desterritorialización-reterritorialización desde una cotidianidad chuj, puede develar las condiciones y las “relaciones de poder construidas en y con el espacio, considerando el espacio como un constituyente, y no como algo que se pueda separar de las relaciones sociales” (Haesbaert, 2013, p., 26). Entre la gente chuj la relación con la naturaleza, corresponde no a algo consubstancial sino a su conocimiento cultural¹⁰, a las orientaciones éticas y de sentido de su existencia como pueblo, que hacen frente a las condiciones hegemónicas del pensamiento moderno, interiorizado por gran parte de la población como consecuencia de las colonialidades: del ser, del pensamiento y del poder (Aníbal Quijano)

¹⁰ Para entender esta categoría remitimos a nuestro capítulo previo referente al marco teórico.

Dejar establecido que la relación con la naturaleza es territorializada hace no perder de vista las circunstancias en las que las familias y localidades chujes han quedado sometidas por el Estado mexicano, en una lógica de desterritorialización, asumiendo el olvido como fuente de progreso. La diversidad de circunstancias como se vive la relación con el espacio incluye casos extremos, el de familias campesinas sin terreno y el de las familias que quedaron devoradas por las lógicas urbanísticas y sus relaciones sociales aculturizadas y desterritorializantes

3.3 Problemáticas de destierro en los chuj en México

Más allá de los factores mencionados, referentes a las problemáticas actuales en torno a los territorios indígenas, queremos abordar dos de ellas que afectan actualmente la integridad del territorio chuj en México: una es la legislación nacional sobre derechos y cultura indígena y la otra, consecuencia de la primera, es la negación de ser un pueblo mexicano. La reforma del Artículo 2 de la Constitución Nacional, en la Ley Federal sobre Derechos y Cultura Indígena aprobada por el Congreso en 2001, ha significado un retroceso en cuanto al estatus otorgado a los indígenas, ya que no somos reconocidos como pueblo con “derecho público” con capacidad de autogestión integral, sino como “Entidades de interés público”. Esto es, para ser asistidas por el Estado.

Por otra parte la reforma, aunque se refiere a los pueblos y comunidades indígenas y acepta la definición de pueblo dada por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en casi todos los párrafos menciona solo a las comunidades indígenas, y es ambigua en el reconocimiento de pueblo como sujeto colectivo de derechos. En cuanto a las tierras

ocupadas por indígenas solo se refiere a ellas en los términos del Artículo 27 de la Constitución Nacional, sin tomar en consideración el factor étnico, de acuerdo con la forma de tenencia de la tierra establecida por el Estado.

En la actualidad el Estado mexicano no reconoce territorios indígenas, y puede intervenir sobre los recursos del suelo (aguas, bosques) y del subsuelo de las tierras habitadas por estos pueblos. Aunque les otorga un uso preferente sobre los recursos se reserva aquellos que corresponden a “áreas estratégicas” (Art. 2, A. V.), en que impulsa grandes proyectos de desarrollo de interés nacional (hidráulicos, turísticos, de minería, entre otros). La legislación nacional es renuente a considerar a los indígenas como Pueblos con derecho a Territorios y prefiere referirse a ellos como campesinos con derecho a tierras o pueblos a ser asistidos.

Esta situación tiene sus antecedentes en la legislación agraria nacional que, como indica Durand (1988), se orientó solo en relación con las demandas campesinas y desconoció las reivindicaciones étnicas. Así, al imponer sus propias categorías de derecho y de distribución del espacio desde comienzos del siglo XX, el derecho agrario ha fragmentado *lum k'in* en tierras comunales y privadas. Ya en el presente, y a pesar de ser signatario de convenios internacionales favorables al reconocimiento y respeto por los derechos territoriales de los pueblos indígenas, el Estado mexicano solo les reconoce derechos individuales y limitados. Barabas explica al respecto:

Es entonces que a partir de 1992 la tierra campesina indígena fue legalmente inserta en el mercado de tierras, como punto clave para la modernización del campo y la inversión privada nacional y extranjera (Barabas, 2014, p., 448).

En tanto que para los chuj desterrarnos ha significado perder nuestros derechos sobre el territorio histórico que nos identifica como pueblo originario, perder la base que sustenta nuestra reproducción como grupo humano, mermar nuestros conocimientos culturales y prácticas rituales, perder el eje a partir del que se construyen nuestros modos particulares de habitar en el *yib'anhk'inal* (“el mundo de vida” en una traducción restringida y que abordaremos con mayor detenimiento en el capítulo IV). Y esto nos lleva a nuestra segunda problemática, que se potencia adversamente en el entorno de la negación y el destierro:

Es que vivir aquí está bueno, pero nos siguen diciendo que somos de Guatemala y nos miran mal. No es igual si estuviéramos todos de acuerdo que la santa tierra no es de nadie, pero no es así, hay quienes tienen su derecho encima de la tierrita y nos han enseñado que así debe de ser. No como antes, antes se compartía. Pero sé que aquí también se puede sembrar, se puede orar y yo lo hago en mi terreno, pido permiso antes de hacer mi trabajo, sino pido permiso mi machete puede voltearse y me puedo cortar o mi hacha o mi azadón me pueden cortar... pero no es muy igual. Aquí la gente ya está enseñado, y más esos mexicanos, solo andan diciendo que somos refugiados, que todavía vivimos en campamentos. Da miedo y tristeza cuando te dicen así... pero ya no hay que dejarse hay que responder, caso es bueno eso que nos hacen pues (Juan García, Santa Rosa el Oriente, octubre 2017).

Lo dicho por don Miguel aclara sin más, los procesos de desterritorialización que pasamos los chuj en nuestra vida diaria: *Es que vivir aquí está bueno, pero nos siguen diciendo que somos de Guatemala y nos miran mal.* El problema no es haber nacido y “ser de Guatemala”, el problema para “los mexicanos” es que esto lo hacen sinónimo de ser *indios sucios, pobres e ignorantes.* También *hay quienes tienen su derecho encima de la tierrita y nos han enseñado que así debe de ser,* una apropiación con sentido de explotación de la tierra que no pertenece

a nuestra forma de habitar *lum k'inal*. Habitar un territorio que políticamente te es negado *no es muy igual*. Aquí la gente ya está enseñado, y más esos mexicanos, solo andan diciendo que somos refugiados, que todavía vivimos en campamentos.

Pero don Miguel con su voz firme y resistiendo con base en la memoria histórica de nuestro pueblo, dice: *ya no hay que dejarse, hay que responder, caso es bueno eso que nos hacen pues*. Está en esa constante posibilidad de “redención” (como lo plantea W. Benjamin citado en Bolívar, 2008) de que *no es igual si estuviéramos todos de acuerdo, que la santa tierra no es de nadie*. Aunque a diario se tienen y se viven las experiencias de destierro, los chuj seguimos culturalmente viviendo nuestro territorio porque se sabe que *aquí también se puede sembrar, se puede orar, y yo lo hago en mi terreno, pido permiso antes de hacer mi trabajo. Si no pido permiso mi machete puede voltearse y me puedo cortar o mi hacha o mi azadón me pueden cortar*.

3.4 Entre el miedo, la memoria y el olvido de un pueblo (negado)

El Estado, desde sus lógicas de poder y aniquilación, impone estrategias de sometimiento y división que se ciernen sobre los territorios y los pueblos. Como máquina de devastación, no permite el reconocimiento existencial de muchos pueblos que piensan la vida de otra manera, pues busca a toda costa la universalización de sus prácticas (Escobar; 2014), rechazando e invisibilizando la diversidad de conocimientos culturales (diversidad onto-epistémica).

Para Montoya y García:

En la modernidad se gestó entonces una específica imaginación geopolítica, cuyas características son el eurocentrismo y la aplicación de la geografía al pensamiento y a la praxis política para la clasificación jerárquica de los espacios y las poblaciones que las habitan (Agnew, 2005), provocando que los sujetos coloniales fueran asumidos como inválidos y permitiendo que la administración y civilización de aquellos legitimara la superioridad cultural, económica y política de los poderes...(Montoya y García, 2010, p., 132).

El sometimiento a las nuevas y provocadas formas de vivir individualizantes, conlleva desmemoria y olvido de aquello que dota de sentido colectivo a la existencia. El olvido provoca que los momentos significativos que en algún tiempo se practicaban y se comunicaban se pierdan por silencio, por omisión, por prohibición, por reprensión, por la aplicación del terror que infunde miedo y hace que nuestras costumbres y tradiciones que son partes esenciales para nuestra formación, pasen al olvido. Porque al final, a quien detenta el poder no le interesa (Mendoza, 2005).

Es decir, se busca informar, comunicar (Mendoza, 2005) lo que se quiere y necesita escuchar y saber, negando toda posibilidad de existencia de otros relatos, de los recuerdos, de los conocimientos otros. El olvido, para nuestra investigación, no es un proceso meramente individual como lo han expresado los estudiosos de la psicología, sino un acto social que nos interpela, y que nos conduce a adherirnos a un entendimiento único y hegemónico del mundo.

El olvido es un acto, para nuestro caso, fundamental para entender la dimensión de la desterritorialización a la que se nos ha querido conducir, pues apuntala las limitantes que se tienen para una reterritorialización chuj en México. El olvido es social, pues es un acto que involucra un pueblo. El olvido social es:

Como la imposibilidad de evocar o expresar acontecimientos significativos que en algún momento ocuparon un sitio en la vida del grupo, sociedad o colectividad, [...] por la razón de que se pretende imponer una sola visión sobre el pasado vivido y experimentado por esa colectividad o porque no interesan para el modelo social que impera en ese momento (Mendoza (2005, p., 10).

El olvido social se va construyendo en el silencio y el silenciamiento, pues es ahí donde encuentra la negación, porque es en el silencio donde se anula la existencia de lo vivido, de lo heredado, de la comunicación, del lenguaje. Se nos obliga a callar aquello que pretenden que olvidemos, como lo indica Perrot:

Lo que no se cuenta no existe. Lo que nunca ha sido el objeto de un relato, de una historia, no existe. Los tiranos lo saben muy bien y por eso borran los rastros de aquellos a quienes intentan reducir a la nada (citado en Mendoza, 2005, p., 12).

Los pobres, los salvajes, los indios, los indeseables somos llevados a la escala más profunda del silencio, y para ello se utiliza al miedo. El miedo nos conduce al olvido social, pues “subvierte nuestra confianza, interfiere en nuestros actos, mutila nuestra determinación” (Grayling, 2001, citado en Mendoza, 2005, p. 18). En la cotidianidad el miedo puede servir como posibilidad de “[...] alerta ante el peligro, y ello puede posibilitar una defensa, protección, para salvaguardar aquello contra lo que se quiere atentar” (Mendoza, 2005, p. 18); pero es evidente que el miedo es un promotor latente hacia el olvido, aunque también sea un mecanismo que puede encaminarnos a un proceso de reivindicación de la memoria, la memoria colectiva.

Hablar de la memoria colectiva nos lleva a ese camino por el cual debemos de transitar y entender la posibilidad de identificar indicios de reterritorialización. La memoria es una práctica libertadora de un proceso incesante de recordar, que se distingue de la historia (Halbwachs, 1968).

Para Halbwachs la memoria colectiva:

Es una corriente de pensamiento continua, con una continuidad que no tiene nada de artificial, puesto que retiene del pasado sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene. Por definición, no excede los límites de ese grupo. Cuando un período deja de interesar al período que sigue, no es un mismo grupo el que olvida una parte de su pasado: hay en realidad dos grupos sucesivos (Halbwachs, 1968, p., 213)

La memoria colectiva, en este sentido, es “el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad” (Fernández, 1991, p., 98). En una explicación más resumida, Fernández (1991, p., 2) la define como “el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por

un determinado grupo, comunidad o sociedad” Por lo tanto, recordar lo que se vivió, en comunidad, esclarece el sentido de nuestro modo de vida, pues:

Puede hablarse de memoria colectiva cuando evocamos un acontecimiento que ocupa un lugar en la vida de nuestro grupo y que hemos traído a la memoria, que los hacemos presente en el momento en el que lo recordamos desde el punto de vista de ese grupo” (Halbwachs, 1968, p., 213).

La memoria colectiva, que también es histórica, cobra sentido, al ser ejercida en un espacio, en un tiempo y, en un territorio y por nutrir al conocimiento cultural. Entre los chuj esta memoria está incorporada, según Limón (2009), pues construye y reconstruye una cotidianidad colectiva al articular el presente con el pasado, con ese *tiempo de antes*, con ese *tiempo de nuestros antepasados*, con el *pek'ti'yib'anh k'inal* chuj, que es el tiempo anhelado, el tiempo del respeto, cuando “[...] las memorias chuj germinarán ante los ojos de los sepultureros del olvido con su cauda milenaria” (Limón, 2009, p., 135), convirtiéndose “en espacios de remembranza, es decir de resistencia y de eventual construcción del conocimiento cultural” (Limón, 2009, p., 59). La memoria, por tanto, es parte fundamental para la resistencia, pues es ahí donde germinaron y siguen germinando modos otros de habitar el mundo.

CAPITULO IV. *K'INAL*: TIEMPO Y ESPACIO SAGRADO DE Y PARA LA VIDA



Imagen 8. Recomendando, con rezo y velas, en una reunión en Tzisco, agosto 2018. Fotografía: Cristóbal Pérez Tadeo

En este espacio de análisis profundizaremos en las categorías de vida que el pueblo chuj nos ofrece, para un entendimiento del territorio y la territorialidad en espacios de pueblo, de negación, olvido, frontera, memoria colectiva y de resistencia. Para ello es fundamental comprender la vida desde un modo ontológico-epistémico chuj, es decir, comprender la existencia desde modos particulares de habitar el mundo. Orientarnos a comprender el modo de vida de los chuj en México, nos permitirá entender el mundo de un pueblo que ha sido negado.

Si bien el territorio, como lo entendemos, es una categoría con sentido político, que nos permite una posible aceptación legal, es necesario apuntalar que su entendimiento dista a ser único y necesariamente unificador, pues el pueblo chuj como muchos otros pueblos, definen y viven su territorio de manera distinta. Explicar que desde el pueblo también nombramos y apropiamos el espacio creando nuestros conceptos que explican nuestra relación con el *yib'anhk'inal*.

El territorio, desde la perspectiva analítica de Limón (2010) en sus trabajos con el pueblo chuj, es el espacio de existencia donde se concretan nuestras relaciones con todo aquello que nos permite vivir y que da sentido a nuestra existencia; es el espacio de encuentro-diálogo culturizado de las personas con la naturaleza, con el corazón de lo que tiene y da vida y que permite asumirse como pueblo.

entender la existencia chuj desde los chuj nos aleja de una comprensión hegemónica y romántica del pueblo, pues las condiciones reales y materiales en las que las familias chujes producen, reproducen y proyectan su vida como relación con la naturaleza está en constante tensión y peligro.

Para entender lo que sabemos y vivimos en el territorio, en la territorialidad chuj, es necesario comprender los aspectos y espacios fundamentales de nuestro conocimiento cultural. Explicar aquello que es nombrado únicamente en la lengua chuj, *pues nuestra lengua es también donde habita nuestro lugar*, donde decimos y nombramos nuestro territorio.

Nuestra investigación se desarrolla desde las maneras de entender los procesos de construcción-apropiación territorial de los chuj en México; valiéndonos de la forma en que comprendemos las dimensiones del espacio-tiempo: 1) *lum k'in al* (*tierra de vida - tierra*) y *sat cha'anh* (*cara de la vida - cielo*), que nos dan la dimensión de lo físico-material, que ofrece una dimensión vertical, de arriba hacia abajo y viceversa, y que es la que vela por el comportamiento de la vida; 2) *chanhpakax* (*los cuatro esquinas*), que nos da la dimensión de horizontalidad y de lo trascendental de *chajul* (lo sagrado); y 3) *yib'anhk'in al* (en su traducción restringida “por encima de la vida”), que refiere a la dimensión de la completud de la existencia, que es comprendida desde *pekti' yib'anh k'in al* (*el tiempo sagrado, el tiempo de antes-ahora-mañana*), que es la dimensión de la conjunción espacio-tiempo (dualidad) en su plenitud memorística y esperanzada.

Estas dimensiones de la existencia (vida-muerte) son espacios intrínsecamente ligados entre sí, son coexistentes, espacios-tiempos cargados de sentido histórico y sacralidad que iluminan el territorio y nuestra territorialidad.

4.1 *Lum k'inal* y *sat cha'anh*: “espacios donde nos conocemos y nos reconocemos...”

Lum k'inal para los chuj es alguien sagrado, es tierra madre de todo lo que sobre de ella existe; bondadosa y generosa da de comer y es la que sustenta. Ofrece yerbas que crecen en el trabajadero, en el sitio (traspatio), en la montaña, en los caminos. “A pesar de que la maltratamos de muchas formas horribles, aun así nos cuida, nos advierte, nos protege y nos sigue manteniendo de forma gratis” (Floricenda García, Santa Rosa el Oriente, febrero 2018).

Lum k'inal (en una traducción puede comprenderse como “tierra de vida”) es el espacio dado, concreto y materializado de la existencia, “es la tierra donde crecemos” (Angélica R. Gómez, San Lorenzo, enero 2018). También:

Ha b'ajtil tzonh b'eyi, b'ajtil tzonh wayi, ha b'ajtil tzonh munlaji, b'ajtil tzonh hawalwi, tzonh jachb'i. Ha jun ko Lum k'inal tik ha b'ajtil tzonh k'ib'i, b'ajtil tzonh chami... (Felipe Pérez, Nuevo Loma Linda, octubre 2018).

Es donde caminamos, donde dormimos, es donde trabajamos, donde sembramos y cosechamos. Este nuestro *lum k'inal* es aquí donde crecemos y también morimos. (Felipe Pérez, Nuevo Loma Linda, octubre 2018. Traducción propia).

Lum k'inal “es nuestro espacio”, que nos permite mantener nuestros hábitos alimenticios, nuestros modos de curación, nuestras plantas medicinales y con lo *chajul* (lo sagrado). Este espacio lo entendemos como un ámbito de gran apertura, que se constituye activamente dentro del territorio en lugares que guardan profundo sentido de sacralidad (Barabas, 2014); nos remite a nuestra relación íntima con el cerro

sagrado, el ojo de agua, la cueva, entre muchas más. Lo que queremos destacar aquí es que los lugares sagrados configuran espacios simbólicos y permiten trazar mapas de la territorialidad de cada pueblo.

K'inalok malaj b'ajtil tzonh awalwi jun ¿tom olonh cham yuj wejel jun? olonh awalwok, es ke hakixim tik juntira ko k'inal yaji. Ay b'ajtil olonh awalwi, manh ol yak'a', pero si to chamk'olal kaji, sko k'anab'ajej spixan ko lum k'inal tik, ol yak' jab'ok. Ichachi sgana t'a masanil b'ajtil kak' ko munlajel tik, t'a masanil b'aj (Miguel Diego, Nuevo Porvenir, diciembre 2017).

[Traducción] Y si no tuviéramos un lugar dónde sembrar. ¿Acaso nos vamos a dejar morir de hambre? Tenemos que sembrar, pues es nuestro maíz nuestra mera vida. A veces cuando sembremos, no va a quedar, pero si estamos contentos entre nosotros, respetamos el corazón de este nuestro lum k'inal, va a dar un poco. Es lo que se necesita en todos los lugares en que trabajamos, en todos los lugares (Miguel Diego, Nuevo Porvenir, diciembre 2017. Traducción propia).

En *el tiempo* del trabajo del maíz, los niños chuj adquieren un profundo saber sobre las características de los ecosistemas que existen en *lum k'inal – satcha'anh*. Entonces el territorio se transforma en un evento onto-epistémico que orienta la educación de los chuj. Se trata de una educación para la vida basada en el autoconsumo y la construcción social de una vida basada en el respeto y la salud.

Lo sagrado se convierte en un lugar de interacción mística, que convoca al pueblo y marca simbólicamente el territorio. Los lugares y seres sagrados para el pueblo chuj son cerros, cuevas, ojos de agua, *los oras*¹¹. Además de ser espacios y seres sagrados, son lugares y seres de secreto, porque ahí y de ellos nace el sentido de equilibrio (como algo dialéctico),

¹¹ Son seres sagrados que hacen de su comportamiento un día, un mes, un año del tiempo, es decir, se encargan de existir en el tiempo. Es fundamental respetarlos, para tener cosechas, salud, comida, trabajo, etc., de no hacerlo, las consecuencias pueden ser fatales, como perder la vida.

de petición y de reconciliación entre lo bueno y lo malo cometido por los chuj. Lugares y seres que están siendo desconocidos e irrespetados por muchos chujes que han sido producto de una incesante política de discriminación y negación identitaria.

Lum k'inal, como territorialidad, permite una explicación de aquello que se vive en un tiempo y en un espacio encarnado. *Lum k'inal* regula nuestra vida, nuestras conductas, pues es vida y, por lo mismo, es necesario poner atención a lo que nos dice:

Nos dice con pequeñas o grandes señas de que algo estamos haciendo bien o algo estamos haciendo mal. Si no mostramos respeto, ella puede llevar nuestra vida. Tiene su corazón, por eso tiene vida y es muy buena, por eso nos da vida (Diego Pérez, Nuevo Porvenir, enero 2018).

Esas *señas* son articulaciones y diálogos culturizados que, de no saberlas escuchar y respetar, *lum k'inal* “*nos lleva la vida*”, es decir, que por nuestro irrespeto puede quitarnos la vida. Es fundamental nombrar y respetar aquello que nos da vida “*para no olvidarse y no olvidar que tiene su corazón*” (Diego Pérez, Nuevo Porvenir, enero 2018). La condición de *no olvidarse y no olvidar* para poder nombrar lo sagrado, se ha vuelto una estrategia para la permanencia cultural entre los chuj. Recordar es un acto de resistencia mesiánica (W. Benjamin citado en Bolívar 2008), pues interpretar la historia desde nuestros hogares, nuestras milpas, nuestras pobreza es un acto de *redención* en la vida cotidiana de los chuj. *No olvidarse* (como acción en contra del auto-olvido), se convierte entonces, en resistencia permanente ante un sistema que no permite la existencia de otros mundos posibles (Escobar, 2014).

Recordar, dicho en clave chuj, es resistir, “*es trabajar como antes se hacía, sin químicos, es rezar en la milpa, aunque sea en escondido, pues*

es la única forma para que sigamos vivos y para que lum k'inal viva o para que no nos quite la vida..." (Nicolás Gómez, San Lorenzo, septiembre 2018). Conocer y *escuchar con humildad* que *lum k'inal* es dadora de vida y *no olvidar que tiene su corazón* es reivindicar aquello que se está haciendo *en escondidito*. ¿Qué es eso que se hace a escondidas? ¿Qué relación guarda con la territorialidad algo que no se quiere mostrar? Llevar a lo *escondidito* aquello que en algún momento se hacía a plena luz del día, es producto de una incesante forma de invisibilización.

Hacer algo en lo *escondidito*, actualmente, adquiere un carácter medular para nuestra resistencia, porque es en lo *escondidito* donde está *el secreto* de lo sagrado, de lo vivo; es donde se dimensiona el carácter reivindicativo, que *Akib'al* tiene como esperanza.

Lum k'inal es espacio dado, materializado y apropiado, espacio que tiene dueños sagrados, milagrosos y humanos. A lo largo de la vida y de la historia los lugares sagrados y milagrosos son lugares de abundancia y de dones, morada de los ancestros; concebidos como protectores, donadores y defensores de la vida y del territorio. En este entendido, todo aquello que es, tiene y da vida, es necesario *respetar su corazón para alargar nuestra vida*.

Si se quiere morir bien, sin *chukal k'exanil* (pecados o asuntos y problemáticas sin resolver, llamados: *kwentas*), es necesario resolverlas para no tener que llegar a *arreglar cuentas* en el *Chamub'*. En ello y para ello hay que considerar al *K'u'al ak'wal* (el día y la noche, que se nombra como *winh k'u-winh ak'wal*: el sujeto-día y el sujeto-noche) y, particularmente, a *Lum k'inal*.

El rezador, cuya autoridad es notoria y trascendental en la comunidad, con su trabajo busca “el bienestar de toda la naturaleza”, es quien se encarga de mediar en la relación de la comunidad con la naturaleza. Primero escuchando y luego haciendo sus planteamientos y solicitudes a *Lum k'inal*; es quien cada cinco días le *llama la atención* a cerca de los requerimientos del pueblo.

La influencia que ejerce el *lum k'inal* y *sat cha'anh* en el ser humano –en el chuj– ha generado formas de entendimiento y de habitar el territorio – conocimientos culturales- que desde el punto de vista desterritorializante son calificadas de simples creencias. El conocimiento cultural generado por la vida del pueblo, a lo largo de su historia, en su territorio, en lo cotidiano, implica un modo particular de habitar el mundo que, por no contar con el aval científico, muchas veces sufre todo tipo de atrocidades que encaminan a su olvido. Este campo vasto de conocimientos que no están en las universidades, ni escuelas, nos permiten vivir y bien convivir, que de todos modos enfrenta y en muchos sentidos se somete comidas chatarras, los embates de la economía del mercado, una educación monocultural, políticas de asimilación nacional que han fracturado toda una forma de coexistir.

Nuestra vida está llena de dificultades, errores y cosas buenas. Nuestras acciones son sentidas por *lum k'inal* y son observadas por *satcha'anh*:

Hay alguien que nos mira, nunca estamos solos, nos mira cuando caminamos, cuando trabajamos, nos mira si somos respetoso. Entonces nos manda la lluvia para que podamos sembrar; pero si no respetamos nos manda mucha lluvia o nos manda sequía, así ya no podemos trabajar, no podemos sembrar. Es que lum k'inal y satcha'anh son como igual. No hay tierra si no hay cielo, no hay cielo si no hay tierra, es que van junto siempre (Baltazar Pablo, Nuevo Porvenir, febrero 2018).

Una vista atenta a procura bienestar recíproco, pues “*sabemos que hay un solo cielo, pero cada pueblo le toca diferente forma de cielo que los vigila*” (Magdalena Hernández, Nuevo Porvenir, noviembre 2017). Es decir, existe una especie de vigilancia territorial, pues el pueblo tiene que estar en determinado espacio para poder ser vistos y cuidados. Estas vigilancias se concretan a través de los relatos orales, pues narran las diferentes disputas por el territorio que se han dado durante muchos años entre los pueblos.

Los elementos sagrados de *satcha'anh* son *nun chich* (mamá conejo - luna) y *yok k'u* (pie del día - Sol), que nos miran y nos cuidan desde arriba, y en correspondencia a nuestro compartamiento en el *lum k'in* así será el suyo, pues son entidades sagradas que permiten la vida. Las adaptaciones produjeron una gama de variaciones, y son el producto de un fino conocimiento ecológico de las condiciones locales: microclimas, variedades de suelo y relieve, ciclos climáticos, de germinación, de cosecha, etc. En el conocimiento de nuestro pueblo existen saberes detallados de carácter taxonómico sobre el paso del sol y de la luna, las constelaciones, las nubes, los vientos, los tipos de minerales y sobre los procesos geofísicos, biológicos y ecológicos.

4.2 *Chanhpakax*: nutridores de la territorialidad

Respetar *donde nace el sol, donde baja el sol, donde vienen las lluvias y donde viene el viento* es concretar nuestra territorialidad, pues implica sembrar nuestro maíz, nuestro frijol, nuestra calabaza; sembrar nuestra milpa, ya que pendemos de *los cuatro esquinas* para sabernos en el espacio.

Los cuatro esquinas son nutridores de la producción para la vida. Respetarlos es fundamental. Su sentido protector es condicional, pues “*de no prender un su presente, un sus velita*” (Baltazar Pablo, Nuevo Porvenir, febrero 2018) nuestro trabajo es improductivo, es escaso. “*Prender un su presente y estar con todo corazón, no con dos corazón*” (Ibídem) (de estar, no estar ausentes) es saber estar en un lugar sagrado. Los lugares sagrados, como expone Barabas, son de “reconocimiento y convocatoria de colectivos, que se convierten en centros rituales de los etnoterritorios” (Barabas, 2014, p., 440).

La representación del cosmos, según ha sido ya señalado (López Austin, citado en Barabas, 2014), se replica en la naturaleza, la sociedad, el cuerpo y la vivienda, marca las cuatro orientaciones establecidas desde el centro o *axis mundi*. Éstas son las esquinas donde se ubican los númenes sostenes del mundo, a las que llamamos puntos cardinales. Nuestras culturas otorgan poderes y cualidades diferenciales a cada esquina, unos positivos otros negativos, pero todos invocados en busca del anhelado *junk’olal* (equilibrio, bienestar, paz, felicidad, comunidad).

Hacia *los cuatro esquinas* del mundo desde el centro, se dirige toda plegaria y acción ritual, por igual en el espacio del monte, el pueblo y la

casa, para todo “*hay que pedir permiso*”, para respetar su *pixan* (corazón, alma, espíritu). Cada acto ritual se dirige primero y por último a los cuatro esquinas, a los cuatros dueños. Por ello podemos decir que *los cuatro esquinas*, tanto hoy como ayer, es otra de las categorías para el entendimiento de la territorialidad chuj, nodales en la estructuración del espacio y de la ubicación de las personas en él.

Aun cuando la construcción de la territorialidad es un proceso dinámico, los lugares sagrados emblemáticos muestran una gran profundidad temporal y constituyen fenómenos-guía para la delimitación de los espacios culturalmente significativos, que son los de la memoria y del territorio vivido.

4.3 *Yib’anhk’inal: “cada pueblo tiene su cielo, tierra y su tiempo”*

Nuestro padre-madre Dios dio origen a muchos pueblos con su identidad, lengua y costumbres, nos entregó un territorio marcado y delimitado, nos protege de diversos males y nos brinda lo necesario para el sustento y la reproducción como grupo. Nuestro *yib’anhk’inal* -como mundo de vida chuj- es la dimensión de la completud espacio-tiempo, donde se organiza todo, donde *lum k’inal*, *satcha’anh*, *chanhpakax*, *los oras*, *winh k’u winh ake’al* (el dueño del día y de la noche) llevan a cabo sus distintos cargos para procurar el equilibrio.

Entender o concebir la vida en/con la naturaleza nos conduce a vivir y conocer de otra manera, nuestras enseñanzas y aprendizajes se rigen desde las cosas que observamos y nos comunica la madre tierra. Dichas señales moldean y modifican nuestra vida, nuestra territorialidad. La tierra es madre, por tener esta cualidad, orienta el sentido de nuestra

existencia, influye directamente en nuestros comportamientos en la forma que pensamos y hacemos las cosas.

Yib'anhk'inal no es algo acabado, es dinámico, simbólico e histórico; en él/ella se dan las cosas, existe la vida, es una particularidad entre el conjunto del *masanil yib'anhk'inal* (el cosmos, la totalidad de las existencias, de lo muerto y de lo vivo, de lo que se ve y no se ve de todos los seres del mundo y más allá del mundo).

Yib'anhk'inal, a sabiendas que es una particularidad, un mundo de existencia, cabe mencionar que no es algo estrictamente cerrado, delimitado y/o absoluto, pues al reconocer su propio espacio y su propio tiempo, reconoce la existencia de otros cielos, otros *yinb'anhk'inal* en el conjunto pleno de *masanil yib'anhk'inal*. Esto es clarificado en la relación y el uso que se da a los elementos que existen en cada territorio determinado: las plantas, los hongos, los animales, el fuego, el viento, los ríos, los lugares sagrados; estas relaciones son culturales, marcan nuestra cotidianidad y nuestras formas de relación.

Este mundo de vida coexiste con otros, con otras territorialidades.

Entendemos que estamos encerrados, englobados dentro del mundo, pero allí hay distintos *yib'anh k'inal*. Cada cultura va desarrollando sus creencias, su forma de comprender. Así vive su mundo, así hace su mundo, su agricultura tradicional y su concepción, uso y manejo de los recursos naturales, sin olvidar su flora, su fauna, sus suelos, su agua, sus sitios ceremoniales, su medicina, su dieta y todo lo que tenga que ver en la interrelación de éstos con su cultura (*Akib'al*, noviembre 2017).

Reconocer un entramado de existencias es importante en la forma de entender la naturaleza. Esta relación entre el ser humano y la naturaleza

ha generado que a través de actitudes de respeto se pueda saber de los fenómenos de la naturaleza o anticipar sus castigos.

La vida (siempre colectiva), se da con todo lo que conlleva: gozos y dificultades, conciencia o inconciencia de todo lo que hay en derredor, creado y formado por el hacedor y nutridor de la vida.

Sí, es de toda la vida, viene desde *Yib'anhk'inal*. Entre nosotros y toda la naturaleza. Allí acaba todo. No sólo en mí. No empieza con la persona [...] ya se relaciona todo lo que tenemos: la enfermedad, la salud, la muerte. Existe todo. No nos sabemos relacionar. Si nos relacionamos, [por ejemplo,] sin que tú te dieras cuenta que nos estamos relacionando. Es así la relación, aunque no te des cuenta: con el agua, el río, te vas a bañar o llevar tu carga y allí están (*Akib'al*, noviembre 2017).

Es *yol yib'anh k'inal*¹², en un solo *yib'anh k'inal*, donde vivimos. Y los abuelos-abuelas nos orientan a hacerlo procurando el *junk'olal* (la armonía y el respeto-amante de la coexistencia), vivir con salud, correctamente para que sea larga y para que la muerte sea buena. Nuestra vida la hacemos como parte de una constelación: en *pekti' yib'anh k'inal* (el tiempo pletórico, tiempo del nombrar, tiempo sagrado del pasado y del futuro) y en *lum yib'anh k'inal* (el espacio que pisamos, la biosfera) que está unida a *satcha'anh* (lo que está por sobre de nosotros y que es el ojo de lo vivo).

Pekti' k'inal es el tiempo vivido que nos orienta hacia el futuro, con memoria y esperanza. Es *k'inal*: historia-vida, y por eso logra el entrelazo del espacio que pisamos y aquél que está por encima. Y entonces, recordando la disposición dialogal, se comprende que: “Ésa es la historia

¹² *Yol yib'anh k'inal*: *Yol*: dentro. *Yib'*: raíz. *Yib'anh*: arriba. *K'inal*: mundo-espacio-tiempo-vida; vida de todo: los humanos, los animales, las plantas.

desde hace muchos tiempos, porque somos de la noche y somos del día, por eso tenemos que tener un presente. Y tenemos que darle de comer al tiempo-la tierra, porque si no eso nos puede hacer daño” (Akib’al, septiembre 2017).

Desde el punto de vista y el modo de vivir chuj, un conocimiento puede ser validado no solamente por la generalización de las normas que emanan de los hechos, sino, cómo éstas rigen y tienen influencias directamente en la vida de los seres vivos y su utilidad- resultado inmediato.

Hay cuatro autoridades del *yib’anh k’inal* desde siempre; son autoridades del tiempo. Son los *oras kuchum hab’il* (cargadores del año) *Chinhax*, *Wotonh*, *Lanhb’at* y *B’e’en*. Nuestra vida se da en la inagotable sucesión de *sakil k’inal* y *k’ik’al k’inal* (la claridad y la oscuridad), y de *takin k’inal* y *yaxil k’inal* (la aridez y la fertilidad): “El *sakil k’inal* es para entender, comprender; es espíritu de Dios” (Diego Pérez, Nuevo Porvenir, 2018). Pero “Si no hubiera uno u otro [la claridad y la oscuridad; la aridez y la fertilidad] no tendríamos salud, porque el cambio y el equilibrio es lo que controla la vida” (Diego Pérez, Nuevo Porvenir, 2018).

Momentos como el del *k’ik’al k’inal* –momento de la oscuridad– no se entienden como exclusivos *yol yib’anh k’inal chuj*, sino que son para todo el mundo, pero a sabiendas que en otros pueblos lo pueden entender diferente, y también, que mientras en un lugar hay oscuridad en otros habrá claridad. “Estar sano es el respeto y la consigna de estar bien. En el *k’ik’al* es donde nos pueden confundir, pueden suceder cosas... Es espacio también de tranquilidad, para estarse tranquilo (descansarse). Si estamos bien no tememos a ése y estamos en paz” (Akib’al, septiembre

2017). El *masanil k'inal heb'* (el conjunto de todos los *k'inal*) no implica encono o pleito entre mundos sino que dan la posibilidad de buscar y conseguir el *junk'olal*.

De esta manera, si las personas no nutren los *k'inal* no se nutre *ko k'inal* –nuestra vida– y la consecuencia es *tzapan k'inal* (una vida corta). No nutrir los *k'inal* es ser arrogante, lo opuesto al *junk'olal*, y eso es *chukk'olal*. Todo depende de la propia actitud... La existencia del *chukk'olal*, en una disposición dialógica, es para no olvidarse de alimentar la paz, de nutrir al *junk'olal*.

La riqueza de estas fuentes de conocimiento, la voz de abuelas-abuelos, representa los nexos con nuestros antepasados, con esa forma particular de saberse en la vida, de saber vivir, de comer, de trabajar, de conocer y nombrar las cosas, porque ellos fueron testigos de su época y a través de sus acciones y consejos es que vamos comprendiendo la historia y la existencia de nuestros pueblos, de nuestro pueblo chuj, nuestros conocimientos y forma de vida actual.

Los modos en que nos relacionamos para vivir en el mundo, para existir y coexistir, son particulares y, en nuestro caso, ancestrales y milenarios. Nuestros trabajos son para con la vida en *respeto*, en *junk'olal*. Nuestros hábitos alimenticios, nuestras ritualidades, nuestra oralidad y nuestra lengua son por naturaleza nuestra cultura, nuestra vida, entonces: nuestra territorialidad y, por tanto, contribuyen a nuestra resistencia, a nuestra reterritorialización en México.

El conocimiento chuj demanda en todo momento procesos de territorialidad, pues conocer las condiciones sociogeográficas, políticas y

culturales que la actual modernidad nos impone, nos obliga a procesos de adaptación estratégica y de constantes resistencias para el futuro de nuestros modos de vida, de nuestra cultura. *Vivir como antes* nos da esperanzas de construcción de un mundo más equitativo “de un *lumk'inal* menos contaminado... así como antes, como cuando la tierrita nos daba de comer muy galán...” (Nicolás Gómez, San Lorenzo, septiembre 2018).

Seguir sembrando y trabajando *la tierrita*, respetando el *pixan* de cada cosa, continuar con la encomienda de siempre poner *un presente*, *una velita* al dueño, creador y formador de las cosas y tener una actitud de respeto amante al prójimo hace de nuestra resistencia un ejercicio pleno en conciencia, en valores, en felicidad. Nuestra resistencia sigue construyéndose y cimentándose desde el *respeto* -a la chuj-, desde la mira de los que dan y permiten la vida. Nuestro ejercicio de territorialidad florece en un resultado contundente y visible reterritorialización.

CONCLUSIÓN

Los aspectos simbólicos tienen un papel preponderante en la lógica de la resistencia y, por tanto, en la lucha contra el poder. El espacio de lo simbólico está ligado con las creencias religiosas, las costumbres y las prácticas sociales, comunicativas, etcétera. Cabe destacar la importancia que tienen, sólo por señalar algunos ejemplos, el vestido, los hábitos alimenticios, las fiestas, las danzas, los rituales anuales y, sobre todo, el lenguaje, dentro del que se encuentran la oralidad y la música. La lengua es uno de los elementos más sustanciales de la cultura indígena. La tradición oral es el escondite, en el cual reside la explicación originaria y la memoria colectiva chuj.

Así, la resistencia oral, y particularmente lingüística, ha sido importante, porque la preservación de la lengua propia –y a través de ella, de los propios relatos- es base fundamental para que se mantengan los códigos más profundos que expresan un manera de ver, entender y habitar el mundo, el territorio. Alrededor de las rebeliones se reelaboran muchos aspectos de la cultura indígena; la memoria histórica-colectiva se convierte en un recurso fundamental porque permite mantener nuestra historia chuj como una vivida y asumida a contrapelo (Limón, 2009), con todos sus agravios y sufrimientos, pero también con los momentos numinosos.

Esta resistencia ha servido para mantenerse (en y con el tiempo) pese a la presión de la dominación, las políticas del olvido y las lógicas de exclusión. La territorialidad como conocimiento cultural es el eje de resistencia, el sustento de la identidad del grupo y la base indispensable

de la continuidad. Esto nos ayuda a entender la necesidad de los chuj de ejercer espacios de autonomía; de ahí la importancia de los mecanismos de resistencia para la reterritorialización.

Por otro lado, sabemos que el sometimiento, del que somos parte, es una situación transitoria y reversible, que puede ser cancelada mediante la resistencia y la vigorización de la memoria colectiva; lo que permitirá una reterritorialización plena en esperanzas. La *autonomía respetuosa* no deja de ser compleja y difícil de conquistar, pues la idea de reterritorializarnos no es homogénea, por circunstancias de racismo y discriminación que hemos vivido.

La continuidad del pueblo chuj, como de los otros pueblos indígenas, es el resultado de una resistencia permanente ante la opresión y exclusión de la que hemos sido objetos. Nuestros *secretos, señas*, tienen que ser llevados a lo *escondido* como acto insurrecto, pues en la actualidad eso es lo conveniente y sabremos que de ahí, en ese espacio de lo sagrado y confidencial, ha de salir con mayor vigor la búsqueda de un reconocimiento pleno.

Aún en los casos en que el “territorio existencial” (Guattari, 2000) ha sido eliminado y reemplazado con otras construcciones territoriales, como pueblo chuj, desvalido y despojado políticamente de sus raíces territoriales y ancestrales y, en muchos casos, agrupado en otras construcciones espaciales, aún estamos en condiciones de rechazar las nuevas prácticas que nos son impuestas, de reusarnos a la expropiación de nuestra existencia. Desde las categorías académicas señalamos el dominio territorial que se agudiza en los distintos rincones del planeta y

la evidente fragmentación de lo colectivo, fragmentación de las vidas comunitarias de los pueblos.

La cotidianidad de nuestro pueblo se organiza de una forma peculiar, pues tiene una historia particular, una raíz cultural diferente a la dominante. El sentido de nuestra existencia se basa en seguir tejiendo la comunicación entre el pasado, el presente y el espacio, ya que son aspectos que perduran, que dan herramientas y vigor para la realización de nuestro futuro como pueblo chuj. En este vivir en el tiempo y el espacio, el pueblo chuj fue y va delimitando un territorio donde se concretan acuerdos y vivencias, y donde nuestra memoria es fundamental.

La otra propuesta para la lectura de la vida del pueblo, se plantea en toda nuestra tesis, es hacerla desde nuestras categorías de vida, pues es ahí donde toda esa *constelación* del tiempo como ahora son articuladas con sentido todas esas categorías y son vividas. Es posible plantear el territorio como un espacio donde se presentan conflictos y tensiones, pero sobre todo, un espacio-tiempo donde se conoce, nos conocemos, se reconoce y nos reconocemos.

K'inalok malaj ko b'eyb'alil tik, k'inalok malaj koti', malaj ko lu'um b'ajtil tzonh awalbi, entonces malaj juntira ko ch'anh, tzonh komon b'eyek'i t'a jun yib'anh k'inal tik. T'a yol jun yib'anh k'inal tik jantak tas ay sk'inal, yujchi yowalil tzonh em kuman ko kak' yujwalyosal (Nun Matal, Nuevo Porvenir, noviembre 2017)

[Traducción] Imagínense si no tenemos historia/cultura, sino tuvieras lengua, sino tuviéramos un tierra donde sembrar, entonces no tenemos raíces, seremos vagabundos en este mundo de vida. En este mundo de vida hay muchas vidas, por eso es necesario arrodillarse y dar las gracias (Magdalena Hernández, Nuevo Porvenir, noviembre 2017).

La existencia entre los chuj toca sentidos de tiempo y espacio, pues son estos aspectos que explican la relación holística-complementaria con la tierra, con el territorio. *La madre tierra es dadora de vida, pues es quien da los alimentos*, lo necesario para que el hombre pueda habitar y existir. Es madre porque tiene su enorme capacidad de procrear, amamantar y cuidar, porque en ella germinan nuestros alimentos, el maíz. *“Esto nos han enseñado y debemos de aprender, pero sobre todo respetar. Es madre y merece respeto”* (Felipe Pérez, Nuevo Loma Linda, octubre 2018).

Ser madre es una cualidad que nos orienta a entender el mundo de otra manera, habitar el espacio de una manera *otra*. *Se nos permite habitar el espacio según como sea nuestro modo de ser*; este *modo de ser* tiene todo un sentido temporal, histórico, territorial encarnado, arraigado y organizado bajo principios comunitarios.

La manera de simbolizar y nombrar las cosas del espacio en el que se es, está mediada por muchos factores que son vividos y comprendidos desde el conocimiento cultural. La madre tierra ha existido, fue nombrada y creada por los creadores y formadores (Popol Vuh); su potencial es permitir y acompañar la vida de todo aquel ser vivo que tenga memoria y respeto a los acontecimientos de creación.

En el sentido estricto de habitar el territorio entre los chuj, el bien más apreciado es la libertad, el de ser dueños de nuestro trabajo y de nuestro tiempo, el poseer los medios para el trabajo en el campo, en la tierra y con la tierra. Los chuj hemos descubierto, en la opresión y la lucha contra ella, el verdadero sentido de la historia, de nuestra historia; el territorio

nos ha permitido nuestro modo de vida y nos ha dispuesto a una función dialógica ancestral con todo lo que tiene, da y permite la vida.

La reciprocidad y el intercambio -aunque son valores muy lastimados por la modernidad-, son un principio de paz entre iguales, entre diferentes. El trabajo y el respeto son los ejes epistémicos articuladores de una forma de educar y vivir de los chuj. El territorio en su relación íntima con *los cargadores de año, con los oras*, con las plantas, los animales, dueños y el *pixan*, juntos organizan los procesos de aprendizaje del tiempo y el espacio. Conocer *el tiempo de las cosas* es conocer intrínsecamente el territorio, pues determina los contenidos de los conocimientos culturales.

En el *yib'anh k'inal* se constituye la organización espacial y temporal de los aprendizajes. *La cara de la luna, la lluvia, el sol, el canto de ciertos pájaros, la aparición de ciertos hongos, etc.*, determinan las actividades productivas comunales y familiares en el campo, en las parcelas agrícolas, los espacios sagrados que definen los procesos de socialización y aprendizaje entre los chuj.

El territorio ha estructurado social e históricamente los escenarios de aprendizaje en los *ket chonhab'* en un evento onto-epistémico. La relación íntima con el *yib'anh k'inal* y el territorio (como categoría política de reconocimiento legal) permiten a ciertas personas determinados *dones* y tareas (curanderos, hueseros, rezadores y otros) que conllevan conocimientos y valores socialmente construidos y compartidos. Así como los chuj construimos en nuestro territorio un refugio para nuestra cultura y libertad, así también estructuramos un

sistema educativo “no formal” propio, que dista en ser autómata, y que procura enseñar y aprender la relación con el *yib’anh k’inal*, pero que con el paso de los tiempos se ha debilitado.

Siendo el *yib’anh k’inal* un devenir sagrado e histórico de construcción y reconstrucción de una comprensión holística del tiempo-territorio, el pueblo chuj determina que las áreas en las que tradicionalmente realizamos nuestras prácticas culturales y económicas son parte integral de nuestra vida; creemos que este tipo de organizaciones socio-espaciales están fuertemente vinculados con la relación espiritual que se mantiene con el medio ambiente y con los seres que existen en él, pues según el conocimiento cultural del pueblo, quien no respete o trabaje la santa tierra, *el que no sabe pedir, no va alargar su vida*.

Las distintas formas de hacer historia de los pueblos, sus singulares formas de hacer memoria colectiva, de transmitir de generación en generación un determinado habitar y pensar el mundo, nos ha permitido mantenernos en nuestra identidad cultural, a pesar de las diferentes formas de dominación e incluso etnocidio que han ejercido contra nosotros.

Para los chuj es fundamental entender la relación entre el ser humano y la naturaleza; los recursos naturales son fuente de la reproducción de las comunidades, razón por la cual la gestión de su reconocimiento es parte fundamental de los integrantes de *Akib’al*. En esta tarea para el reconocimiento del territorio ancestral la investigación-acción participativa ha propiciado la integración del conocimiento y la acción, toda vez que se ha advertido que los participantes quedan involucrados con conciencia, conocen, interpretan y transforman la realidad

compartida, por medio de las acciones propuestas como alternativas de solución a las problemáticas identificadas por nosotros mismos como chujes, y con el interés principal de generar cambios y transformaciones definitivas y profundas en nuestros contextos.

El territorio tiene dos dimensiones: en una de ellas es el hogar y la fuente de vida de todos los habitantes de la naturaleza, es decir, del hombre, las plantas, las rocas, el agua y los espíritus que en una relación paternal los conducen y protegen; en la otra, el territorio es ese complejo sistema de elementos materiales y espirituales que aseguran la supervivencia de los seres que habitan en un área y un tiempo determinado. De este modo, en la necesidad de asegurar la vida, de dar sentido al mundo que nos rodea y de responder a las incesantes preguntas a nuestro sentido de existencia, los chuj como pueblo hemos desarrollado un complejo sistema de creencias, tradiciones, que pese al hecho de las influencias externas, continúa dando sentido a la vida social y generando condiciones de reterritorialización.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Antillón, X. (2011). *El Territorio del alma. Una experiencia de acompañamiento psicosocial en la zona norte de Chiapas*. En Baronnet, Bruno, Mora, Mariana y Stahler Richard (coord.) *Luchas “muy otras” Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Arboleda, S. (2007). “Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos”. En Mosquera y Barcelos (eds.). *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. CES-Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Barabas, A. (2014). *La territorialidad indígena en México contemporáneo*. Churanga. Universidad de Taparaca Arica. Chile.
- Bozzano, H. (2000). *Territorios reales, territorios pensados, territorios posibles: aportes para una teoría territorial del ambiente*. Argentina: Espacio Editorial. Argentina.
- Bolívar. (2008). Benjamin, Walter: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Introducción y traducción de Bolívar Echeverría. UACM / Ítaca. México.
- Buenrostro, C. (2009). *Chuj de San Mateo Ixtatán*. Archivo de Lenguas Indígenas de México. El Colegio de México. México.
- Colmenares, A. M. (2012). *Investigación-acción participativa: una metodología integradora del conocimiento y la acción*. Voces y Silencios: Revista Latinoamericana de Educación, vol. 3. Núm.1, p. 102-115.
- Corona, Y., Pérez, C. (2003). *Resistencia e identidad como estrategias para la reproducción cultural*. Anuario 2002. p. 55-66. UAM-X. México.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1997). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

- De Tavira, L. (1979). “*Cambios provocados por la introducción de un cultivo comercial: el café, en comunidades de área “chuj”, Montebello, Chiapas*”. En *Sociedad mexicana de antropología “investigaciones recientes en el área maya”*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. p. 41.
- Durand, C. (1998). *Derecho Nacional, Derechos Indios y derecho consuetudinario indígena*. Universidad autónoma de Chapingo. México.
- Escalona, J. L., Nava, N. (1992). ““*El derecho a ser*””. En Graciela Freyermuth Enciso y Hernández Castillo, Rosalva Aida (comp.). *Una década de refugio en México Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ediciones de la Casa Chata. D.F. México. p. 200.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Cultura Libre. Santafé de Bogotá.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra, Nuevas Lecturas sobre el desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA. Medellín, Colombia.
- Fariás, P. J., Miranda. (1992). “*Adaptación crónica en el refugio: riesgos emocionales en la situación actual de los refugiados guatemaltecos en Chiapas*”. En Graciela Freyermuth Enciso y Hernández Castillo, Rosalva Aida (comp.). *Una década de refugio en México Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ediciones de la Casa Chata. D.F. México. p. 282.
- Fernández, P. (1991). *La Psicología Colectiva un Fin de Siglo más Tarde*. Anthropos, Barcelona.
- García, A. (2010). *Espacialidades de destierro y la re-existencia. Afrodescendientes desterrados en Medellín, Colombia*. Universidad de Antioquia Medellín. Colombia.
- García, N. (2000). *¿De qué hablamos cuando hablamos de resistencia?* Universidad Autónoma Metropolitana de México. México.

- Gómez, A. (2014). *La asamblea Ejidal. Arena de poder y negociación*. Universidad Autónoma de Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas. México.
- González, J. (1992). “*De Panzós a el Aguacate, sobre la ruta del quinto centenario (1)*”. En Graciela Freyermuth Enciso y Hernández Castillo, Rosalva Aida (comp.). *Una década de refugio en México Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ediciones de la Casa Chata. D.F. México. p. 124.
- Guattari, F. (2000). *Cartografías Esquizoanalíticas*. Manantial, Buenos Aires.
- Guattari, F., Rolnik, S. (2006). *Micropolítica Cartografías del deseo*. Editora Voces Ltda., Petrópolis. Madrid, España.
- Haesbaert, R. (2013). *Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad*. Instituto de Investigaciones Sociales- UNAM. México.
- Halbwach, M. (1968). *Memoria colectiva y memoria histórica*. Traducción de un fragmento del capítulo II. PUF. París.
- Hernández, R. A. (1992). *Una década de refugio en México. Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ediciones de la Casa Chata. D.F. México.
- Herner, T. (2009). *Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari*. Revista: Huellas. Núm. 13. Instituto de Geografía- Facultad de Ciencias Humanas- UNLPam.
- Ianni, Octavio. (1998). *La Sociedad Global*. México. Siglo XXI.
- Jara, C. (2009). “*Reflexiones sobre la teoría de los campos mórficos y el desarrollo rural sostenible*”. En CIDESUMSA, *Desarrollo territorial y desarrollo rural: enfoques de desarrollo territorial y desarrollo rural* (pp. 15-40). Bolivia: Plural Editores.

- Kauffer, E. F. (2005). *De la frontera política a las fronteras étnicas Refugiados guatemaltecos en México*. Frontera Norte. Vol. 17. Núm. 34. El Colegio de la Frontera Sur. Chiapas.
- Limón, F. (2007). *Memoria y esperanza en el pueblo maya chuj. Conocimiento cultural y diálogos en frontera*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Sociología, BUAP. Puebla, México.
- Limón, F. (2008). “*La ciudadanía del pueblo chuj en México Una dialéctica negativa de identidades*” Rev. *Alteridades* [en línea] 2008, 18 (Enero-Junio): [Fecha de consulta: 29 de octubre de 2017] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74711467007>> ISSN 0188-7017.
- Limón, F. (2009). *Historia chuj a contrapelo. Huellas de un pueblo con memoria*. El colegio de la Frontera Sur (ECOSUR). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Limón, F. (2010). *Conocimiento cultural y existencia entre los chuj*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. D.F., México.
- Limón, F. (2013). “*Por una traducción constructora de interculturalidad en contextos indígenas*”; en Castro-Ramírez N. (Coord.) *Traducción, identidad y nacionalismo en Latinoamérica*. Ed. Bonilla-Artigas-CONACULTA. México. pp. 253-282. Martínez, M. (2009). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. Trillas. México.
- Martínez, L. E. (2017). *Percepciones de los entornos socio-naturales concretadas en las prácticas culturales chujes de Guatemala y México*. Tesis. El Colegio de la Frontera Sur. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Mendoza, J. (2005). *Exordio a la memoria colectiva y el olvido social*. Revista de Pensamiento e investigación Social, núm. 8. p. 1-26. Universidad Autónoma de Barcelona. España.
- Montañez, G., Delgado, O. (1998). *Espacio, territorios y región: conceptos básicos para un proyecto nacional*. Cuadernos de

Geografía, Vol. VII, No. 1-2, 1998. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Montoya, V., García, A. (2010). *Memorias desterradas y saberes otros. Re-excitencias afrodescendientes en Medellín (Colombia)*. Instituto de Estudios Regionales Universidad de Antioquia. Colombia.

Pérez, C. (2014). *Articulación de la educación escolar con el conocimiento cultural en tres comunidades chujes del estado de Chiapas*. Tesis. Universidad Intercultural de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Prada, F. (2009) “*Territorios epistemológicos y autoaprendizajes en los tsimane’ y mosetenes del río quiquibey en Bolivia*”. En *El vuelo de la Luciérnaga 2 Revista para el diálogo entre personas de pueblos y nacionalidades diferentes*, 2009, núm. 2:22. Miraflores, Lima, Perú.

Quijano, A. (1998). “*La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana*”, en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sontruy, *Pueblo, época y desarrollo: la sociología en América Latina*, CENDES/CLACSO/Nueva Sociedad, Caracas.

Rincón, L. H. (2007). *La Investigación Acción Participativa: un camino para construir el cambio y la transformación social*. Ediciones desde abajo. Bogotá, Colombia.

Rivera, R. X. (2005). *Autonomía indígena en México*. Universidad Iberoamericana. D.F., México.

Rodríguez, D. (2010) *Territorio y territorialidad Nueva categorías de análisis y desarrollo de la geografía*. Revista; Uni-Pluri/Versidad Vol. 10 núm. 3. Facultad de Educación- Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Rovira, R. (2008). *Mesoamérica: concepto y realidad de un espacio cultural*. Universidad Complutense de Madrid. España.

Rodríguez, D. (2010). *Territorio y territorialidad Nueva categorías de análisis y desarrollo de la geografía*. Revista; Uni-Pluri/Versidad Vol. 10 núm. 3. Facultad de Educación- Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

- Ruíz, S. (1992). “*Los refugiados y los derechos humanos*”. En Graciela Freyermuth Enciso y Hernández Castillo, Rosalva Aida (comp.). *Una década de refugio en México Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ediciones de la Casa Chata. D.F. México. p. 398.
- Ruiz, V. (2013). *Ser mexicana en Chiapas, Identidad y ciudadanización entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria*. INAH, México.
- Santiago, M. E. (1992). “*Situación educativa de la población guatemalteca refugiada en México*”. En Graciela Freyermuth Enciso y Hernández Castillo, Rosalva Aida (comp.). *Una década de refugio en México Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ediciones de la Casa Chata. D.F. México. p. 241.
- Scott, J. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era. Cultura Libre. México.
- Smeke, Y. (2000). *La resistencia: forma de vida de las comunidades indígenas*. El Cotidiano, vol. 16. núm. 99. p. 92-102. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. México.
- Sosa, M. (2012). *¿Cómo entender el territorio?* Editorial Cara Parens de la Universidad Rafael Landívar. Guatemala.
- Spíndola, O. (2016). *Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera*. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. Núm.228. p. 27-56. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Urdapilleta, J. (2016). *Conocimientos culturales: mirando los modos particulares de vivir los pueblos* En Comunicación Intercultural a diez años de la Universidad Intercultural de Chiapas. Universidad Intercultural de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Anexos

Guión de entrevistas bilingüe chuj-español

- 1.- ¿Tas hab'i?--- ¿Cómo te llamas?
- 2.- ¿Jantak hab'ilal? ¿Cuántos años tienes?
- 3.- ¿Tas b'i achonhab' tik? ¿Cómo se llama el lugar donde vive?
- 4.- ¿B'ajtil kotnak ach? ¿De dónde son sus orígenes?
- 5.- ¿Tas yuj ixach kot t'a jun lum tik? ¿Por qué es que viniste a estas tierras?
- 6.- ¿Tas ojtak yib'anh jun lu'um tik b'ajtil ixonh kot tik? ¿Qué sabe de estas tierras donde nos vinimos a vivir?
- 7.- ¿Tas yelk'och t'ayach jun lu'um b'ajtil ixonh kot tik? ¿Qué significan para usted estas tierras donde vinimos vivir?
- 8.- ¿ay a munlajel? ¿Tas munlajel tza b'o'o t'a jun lum lu'um tik jun? ¿Tas utan hab'o'ani? ¿Tiene usted trabajo? ¿Qué trabajos realiza en estas tierras? ¿Cómo trabaja?
- 9.- ¿Tzak' lesal t'a yib'anh a munlajel yik tza yamochi? ¿Tas yu'uj? ¿Reza usted antes de iniciar su trabajo? ¿Por qué?
- 10.- ¿Tas yelk'och t'a yach “lum k'inal? ¿Qué significa para usted “*lum k'inal*”?
- 11.- ¿Tas yelk'och t'ayach “sat k'inal”? ¿Qué significa para usted “*satcha'anh*”?
- 12.- ¿Tas yelk'och t'ayach “chanhpakax”? ¿Qué significa para usted “*chanhpakax*”?
- 13.- ¿Tas yelk'och t'ayach “yib'anhk'inal”? ¿Qué significa para usted “*yib'anhk'inal*”?



Imagen 9. Fundación de Akib'al, octubre 2013- Fotografía: archivo *Akib'al*.



Imagen 10- Trabajando la madre tierra, haciendo hortalizas en Tzisco, marzo 2016. Fotografía: Archivo Akib'al.



Imagen 11. Presentación de trabajos con plantas medicinales en Tziscaco, abril, 2016. Fotografía: archivo Akib'al.