

CAPITULO II

SAN GREGORIO, HUIXTÁN

El propósito de este capítulo es contextualizar: ubicarnos en un escenario histórico, social, económico, y cultural en el que se desarrollan las vidas de las personas y su salud mental. Para entender la región alteña es necesario observarla desde una perspectiva histórica, tomando en cuenta el contexto actual donde predomina el capitalismo/neoliberalismo. Este entendimiento nos permitirá dar cuenta de que el caso que nos ocupa, pese a su acotamiento, es producto—de manera directa e indirecta—de un proceso histórico de marginación, de olvido, de la diversidad cultural y de la premisa de que vivimos en un mundo con muchos mundos.

La región de los Altos de Chiapas (región V) se localiza en el altiplano central del estado. Al norte limita con las regiones Tulijá Tseltal Chol (XIV) y Selva (XII). En el occidente colinda con la región De los Bosques (VII) y Metropolitana (I). En el sur es vecina de la región De los Llanos (IV) y de la Meseta Comiteca Tojolabal (XV) (CEIEG 2012) (Figura 1). La topografía montañosa de la región favorece los asentamientos aislados en pequeños valles. El clima de la región es templado sub-húmedo con lluvias en otoño y verano y heladas durante la temporada invernal (Olivera 2011). Sin duda alguna, es una región rica en recursos naturales, ríos y bosques, pero sobre todo es rica culturalmente.

Los Altos de Chiapas se caracterizan por su alto porcentaje de población originaria (68%), de la cual 62% es tsotsil y 37% es tseltal (Hacienda de Chiapas 2014). Es un área que ha sido escenario de la evangelización, las rebeliones tsotsiles y tseltales, la

marginación histórica y más recientemente de las políticas neoliberales y la destrucción del campo. Sin embargo, a pesar de todo esto, la gente continúa identificándose con los rasgos que los definen como tsotsiles o tseltales.

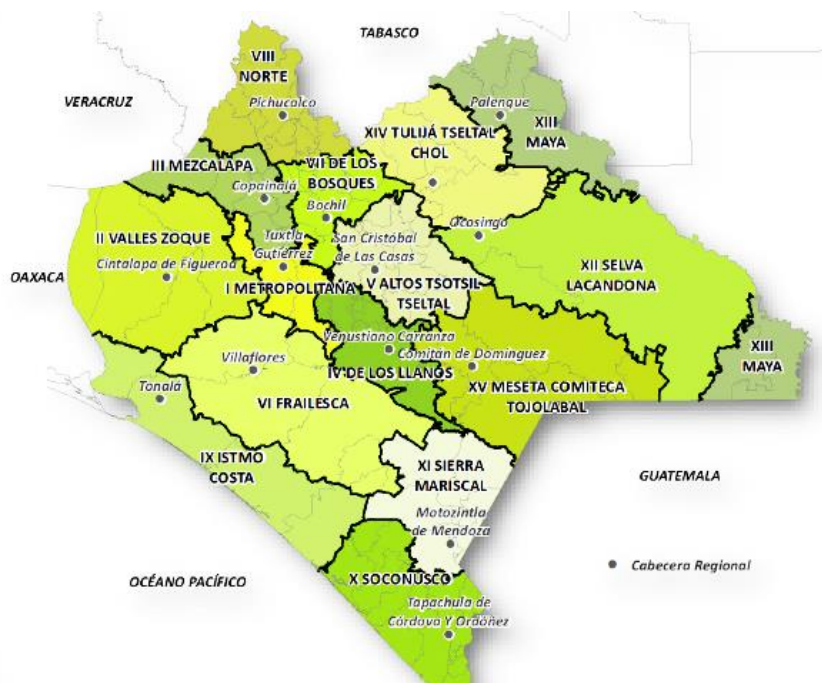


Figura 1. Mapa de las regiones de Chiapas. Obtenido de CEIEG 2012.

Desde la llegada de los españoles, la región de los Altos se volvió significativa por estar ubicada en las rutas de conquista hacia el sur, pero sobre todo por la resistencia que algunos grupos, entre ellos los chamulas, mostraron hacia los conquistadores (Viqueira 1995b). La época colonial, iniciada en 1535 con la fundación de la ciudad sede de los españoles, San Cristóbal de las Casas, cambió drásticamente la vida de los tsotsiles y tseltales (Viqueira 1995b). Al tratarse de un territorio extenso y carente de minerales, los

españoles vieron en la mano de obra alteña y el trabajo humano puntos clave para la explotación colonial (Olivera 2011; Viqueira 1995b).

Desde la segunda mitad del siglo XVII, los tsotsiles y tseltales servían como mano de obra barata para las regiones de Chiapas y Tabasco, donde había escasez de población para el trabajo (Viqueira 1995b). En esta época, la región alteña funcionaba a través de mecanismos jurídicos y económicos, tales como la imposición de pago de tributo para obligar a los mayas de la región a ir a trabajar a las plantaciones de cacao entre Tabasco y Chiapas o en las haciendas ganaderas y de azúcar en Ocosingo (Viqueira 1995b).

Este régimen hacendario semi-esclavista se prolongó en Chiapas, prácticamente, hasta mediados del siglo XX (Olivera 2011). Después de la Independencia se procedió a despojar a los mayas de los Altos de sus mejores tierras, para obligarlos a trabajar en las grandes propiedades ladinas de la Depresión Central (Viqueira 1995b). A finales del siglo XIX y durante el siglo XX, el monopolio sobre la venta de aguardiente y el sistema de enganche permitieron asegurar una mano de obra constante para las fincas cafetaleras del Soconusco y del norte (Viqueira 1995b), provocando pobreza y violencia estructural entre las poblaciones originarias de la región (Villafuerte y García 2008).

La coexistencia y mezcla violenta entre españoles y criollos con los pueblos originarios dio origen al mestizaje cultural. El sistema de castas fue una estructura social, encabezada por los blancos y conquistadores, para ejercer poder sobre la sociedad, segregando y discriminando a las poblaciones originarias y a su cultura (Olivera 2011). El racismo y la discriminación hacia estas poblaciones tiene sus raíces desde esta época, y como dijo Federico Navarrete (2018) en la conferencia *Nuevos y Viejos Racismos en México*: “El racismo en México es resultado de 500 años de historia y 30 años de publicidad”. La naturalización del discurso racista y su representación en los medios de

comunicación y en los estereotipos mediáticos provoca que, actualmente, estas poblaciones sigan estando en increíbles desventajas. Así, cuando, posteriormente, llegó el discurso neocolonial del desarrollo, las bases ya estaban establecidas: la razón de atraso del país y de la pobreza del estado de Chiapas eran ellos.

Durante los años 40 y 50 las tasas de crecimiento poblacional se dispararon. En 1970 la población de habla maya (tsotsil y tseltal) era de 68% y para el 1990 era de 79% (Viqueira 1995a). De acuerdo con Viqueira (1995a) este crecimiento demográfico y la falta de otras alternativas económicas, condujo a una sobreexplotación de los suelos y a su consecuente agotamiento, aumentando la deforestación. La escases de tierras aptas para el cultivo ha obligado a los mayas de los Altos a depender del trabajo asalariado, el cual se mantiene abajo del mínimo legal.

En la segunda mitad del siglo pasado, el incremento del turismo atraído por el “exotismo” de las comunidades y por el atractivo colonial de San Cristóbal de las Casas ha abierto nuevas fuentes de trabajo, que no han sido suficientes para solucionar la crisis económica de la región (Viqueira 1995b). Por el contrario, pareciera que sólo ha servido para enfatizar las desigualdades, al crear espacios artificiales dentro de la dinámica regional, como sucede con el centro de San Cristóbal de las Casas. Mientras que los tsotsiles y tseltales se ven obligados a buscar trabajos en lugares cada vez más alejados, migrando a las zonas turísticas del sur como Villahermosa y Cancún y al norte del país y hacia los Estados Unidos (Olivera 2011; Viqueira 1995b), San Cristóbal se vuelve una burbuja de extranjeros.

Para ilustrar esto último, nada más en la familia que me abrió las puertas de su casa, dos de sus miembros han seguido el mencionado patrón migratorio. Ramiro, el hermano de Carmen, en el transcurso de un año fue a trabajar a Playa del Carmen como portero de una

residencia turística y, luego, a Puebla como albañil. No va a Estados Unidos por el costo del “coyote” y porque tiene dos hijos muy pequeños y una esposa muy joven. Juanita, la hija mayor de Carmen, es otro caso. Partió a los 15 años a Matamoros, Tamaulipas para trabajar como niñera, sin embargo, regresó a los pocos meses porque extrañaba a su familia.

La explotación de los suelos, la falta de alternativas económicas y la migración a trabajos asalariados mal pagados y provocó una crisis en el campo, la cual se vive desde los ochenta. Aunado a esto la aplicación de políticas neoliberales provocó la generalización de la pobreza y la marginación estructural que existía desde la Colonia se acrecentó (Villafuerte y García 2008). La situación actual de las poblaciones alteñas es un reflejo de esto. Lo cual me lleva a recalcar lo importante que es pensar las comunidades mayas de los Altos, no como entidades aisladas, sino relacionadas y articuladas en una sociedad global (Favre 1992), pues son comunidades que, participan en relaciones de poder y dependen de un sistema mayor, lo que nos permite entender cómo y porque se modifican y adquieren nuevas características.

El municipio de Huixtán y la comunidad de San Gregorio

Huixtán es uno de los 19 municipios que conforman la región de los Altos. Al norte colinda con Tenejapa y Oxchuc, al este con Chanal, al sur con Amatenango del Valle y al oeste con San Cristóbal de las Casas. Su extensión territorial es de 181.3 km, lo que representa 4.80% de la región y 0.23% del estado (Sánchez 2012) (Figura 2). La cabecera del municipio, Huixtán, está a 45 minutos, en transporte público, de San Cristóbal de las Casas. El patrón de asentamiento es disperso, y el total de la población del municipio es de 21, 507 habitantes, de los cuales el 60.48% se encuentra en condiciones de pobreza extrema (SEDESOL 2013).



Figura 2. Mapa de los municipios de los Altos de Chiapas. Obtenido de Hacienda Chiapas, 2014.

San Gregorio de las Casas

La comunidad en donde realicé la investigación fue San Gregorio de las Casas, lugar que elegí por haber sido ahí donde pude establecer mis primeras relaciones de campo. Llegar, desde la cabecera que es Huixtán, toma un lapso de 15 o 20 minutos en transporte público. Existen dos cooperativas de transporte, una tsotsil que se encarga de los viajes a las comunidades tsotsiles como San Gregorio, Zitím, y Los Llanos y una ladina (mestiza o, como se refieren a ellos los tsotsiles y tseltales, *kaxlan*) encargada de los viajes a la comunidad ladina San Andrés Puerto Rico. Si bien los taxis ladinos pueden acceder a las comunidades tsotsiles, el costo es mayor.

El camino a San Gregorio está dañado por deslaves lo que provoca que el trayecto sea mucho más lento, especialmente en época de lluvias. Las casas se ubican dispersas en el territorio, algunas se hallan al borde de la carretera, mientras que a otras sólo se llega por pequeñas veredas hechas con el tiempo. La casa de doña Carmen es una de éstas.

San Gregorio de las Casas es una de las 50 localidades que componen Huixtán y se mantiene bajo el sistema de tenencia ejidal. Es mayoritariamente tsotsil, aunque existen familias tseltales que viven ahí. De acuerdo con SEDESOL (2013) la población es de 920 personas, las cuales se encuentran en un alto índice de marginación. Por su tamaño, cuenta con una clínica de gobierno y una escuela primaria y secundaria. El patrón de asentamiento disperso ocasiona que no exista “un centro”, sin embargo, buena parte de la actividad económica comunitaria se realiza en la zona donde se ubica la clínica, la escuela y la iglesia.

Siguiendo la carretera, pasando San Gregorio, se encuentra la comunidad vecina de Zitím, la cual carece de clínica de gobierno, pero cuenta con una clínica de promotores tsotsiles autogestivos, misma que se encuentran dentro de un colectivo que busca mejorar la situación de salud y de derechos humanos para las poblaciones de la redonda.

Una de las características del municipio de Huixtán es su carácter multiétnico pues conviven tsotsiles, tseltales y ladinos. San Gregorio cuenta con población tseltal y tsotsil, y muchas de las familias son multiétnicas. Sánchez (2012:30) anota que la relación entre estas tres etnias se remonta a la época colonial, por lo que se han establecido una serie de mecanismos sociales, lingüísticos, políticos, económicos, culturales y ambientales que dan lugar a un territorio multicultural y multilingüe.

La comunidad de San Gregorio se fundó durante el gobierno del presidente Cárdenas cuando se dio un acelerado proceso de redistribución de tierras. Las grandes haciendas fueron divididas para dar paso al ejido (Miller 1967). El proceso de redistribución de tierras

reafirmó viejas tensiones entre los tsotsiles y tseltales y los ladinos que se asentaban en ellas. A diferencia de otras comunidades con familias mestizas, como San Andrés Puerto Rico y la cabecera de Huixtán, en San Gregorio existe un rechazo comunitario hacia los fuereños.

Doña Carmen me contó, en uno de mis primeros días en su casa, mientras desayunábamos, que hace unos años había un “gringo” (forma de referirse también a los ladinos) viviendo en la comunidad y que la gente lo sacó y le quitó la tierra. A partir de ahí se prohibió el asentamiento de ladinos en la comunidad y no sólo eso, sino que su presencia levantaba sospechas y provoca desconfianza.

Cuando decidí trabajar en San Gregorio, me dispuse a hacer el trabajo de campo como había aprendido en mi clase de métodos de campo, con cartas y pidiendo permiso a las autoridades. Le comenté a doña Carmen y a su esposo que deseaba presentarme frente a las autoridades antes de empezar mi investigación. Preocupada, me aconsejó que dejara de lado esa idea, porque me iban a pedir que me retirara, quizá no de la mejor manera. En especial, me dijo que a “los hombres”, autoridades de la comunidad, no les gusta que extranjeros lleguen a hacer investigación. Dos meses previos a que yo llegara, ellos tuvieron una junta donde se discutió que no iban a dejar llegar extranjeros a la comunidad, ya que había personas que llevaban a mucha gente de fuera y, simplemente, no podían confiar en ellos.

Se recuerda en la comunidad que hace unos años un vecino se adentró a uno de los cerros sagrados, el *Cruz Box*, acompañado de varios extranjeros que traían “máquinas y tecnología”. En él se pide lluvia, maíz y salud; se reza y se quema velas, y cuando necesitan dejan ofrendas, incienso, Coca-Cola y *pox* (aguardiente de caña). Se sabe que este cerro está lleno de oro y que el dueño es el Señor del Monte. Después de la visita de los foráneos, los pobladores fueron a visitar la montaña y descubrieron que el oro había desaparecido. La

desconfianza hacia los extranjeros “investigadores” fue el motor de las advertencias de doña Carmen. Sin embargo, ella me propuso una solución: ante cualquier problema me presentaría como su prima de Tabasco (lugar donde ella tiene familia). Al principio mi presencia causaba sorpresa y curiosidad, pero después de que ella me presentara como su prima la gente no tenía razón para dudar de mí. A pesar de que fenotípicamente fuéramos diferentes, ella había creado una relación conmigo y eso bastaba en la comunidad. Al año de empezar mi trabajo de campo, en el verano 2017, me pidieron que fuera la madrina de graduación de primaria de su hija menor. Cualquier duda que quedaba de mi presencia se esfumó después de eso.

Debo mencionar que, aunque no me presenté ante las autoridades municipales, todos los colaboradores y la familia que me hospedaba sabían que yo estaba haciendo una investigación sobre “las enfermedades y cómo se curan ahí”. Al poco tiempo la misma doña Carmen, después de presentarme como su prima, agregaba que estaba aprendiendo de las costumbres de San Gregorio. La gente se acostumbró a verme con la libreta en mano y yo—muy zurda—tomando nota de todo lo que me decían. Era tan común verme así que cuando no anotaba ellos pausaban su relato y me recordaban que escribiera.

Sin duda alguna, se requiere de mucha sensibilidad para integrarse a una comunidad tsotsil donde los “investigadores” y los foráneos generan tanta desconfianza. La desconfianza está plenamente justificada, pues los ladinos han sido los ejecutores de una serie de acciones que los empobrece e, incluso, les arrebató tierra, recursos y autonomía. En este contexto, al antropólogo no le queda más que adaptarse, siendo esto también parte del trabajo de campo. A veces romper el protocolo sirve para proteger a las personas que están abriéndote las puertas de sus casas. Así, ahora soy la prima y comadre de doña Carmen y soy, también, la estudiante de antropología que, siempre, hace muchas preguntas.

Historia

Huixtán tuvo un proceso de “reindianización” previo al levantamiento del Ejército Zapatista, el cual terminó de revitalizar la identidad étnica local (Viqueira 1995b; Martín 2014). El resultado de este proceso fue la expulsión de los ladinos del gobierno municipal y de las fincas (Martín 2014). La historia del municipio es compleja y detrás de ella se encuentra una lucha de poderes entre los tsotsiles y tseltales y los ladinos y, por supuesto, la inserción de políticas de desarrollo que afectaron la vida diaria de los huixtecos.

A la llegada de los españoles, en el territorio huixteco, ya estaba constituida una población con características sociales, culturales y lingüísticas propias (Sánchez 2012). A lo largo del siglo XVI, se le obligó a la población a reubicarse en poblados cercanos y a no salir de sus nuevas provincias (Martín 2014; Sánchez 2012). Además, se decretó la necesidad de evangelizar y de construir templos católicos en las nuevas poblaciones. Los indios cristianizados se eligieron como gobernadores, es decir, autoridades de los Cabildos Indígenas, situación que duró hasta principios del siglo XVII (Martín 2014).

En esa época, a pesar de que las autoridades fueran tsotsiles y de que el gobierno de Huixtán pareciera estar en “manos de sus propios habitantes”, la Corona Española necesitaba asegurarse de que los gobiernos locales asumieran sus mandatos (Martín 2014:5), por lo que eligieron coroneles, alcaldes y regidores capaces de acatar las órdenes españolas. Estos cargos, al ser ocupados por “ladinos terratenientes” (Martín 2014:6), promovieron transformaciones en el territorio y en las comunidades de alrededor, principalmente repercutieron en el incremento de la población ladina y en el control de la tierra.

En el caso de Huixtán, los ladinos terratenientes se enfocaban en la producción de trigo, la cual alimentaba a la creciente población criollo-mestiza que se estableció en los

Altos y en el centro administrativo de San Cristóbal de las Casas (Martín 2014; Miller 1967). Esto provocó que Huixtán fuera relevante en la geopolítica de la época. Sin embargo, estos procesos provocaron que desde muy temprano los pobladores mayas fueran desplazados del ayuntamiento y de la cabecera y las autoridades tradicionales no tuvieron más opción que replegarse en las pequeñas comunidades o parajes (Martín 2014).

Esta situación duró hasta 1930 cuando Huixtán recibió la categoría de municipio. A lo largo de esa década se dio lo que Jan Rus (1995:251-252) llama la “verdadera revolución” para los tsotsiles y tseltales de los Altos. En este periodo estos grupos recibieron, por primera vez, los beneficios del “México Nuevo” entre los que estaban la reforma agraria, la aparición de sindicatos y el final de un régimen de peonaje y de contratación por deuda (García de León 1985; Rus 1995). En el caso de Huixtán esto resultó en el ascenso tsotsil al ayuntamiento, proceso que se consolidó en 1938 cuando los ladinos pobres y los tsotsiles y tseltales se aliaron con el fin de destruir el poder de los ladinos terratenientes (Martín 2014), provocando que los ladinos fueran desplazados de los principales cargos, los cuales fueron ocupados por tsotsiles.

Así, en Huixtán la “victoria” de los tsotsiles sobre su ayuntamiento se vio obstruida en 1940 cuando se creó la figura de “secretario municipal ladino”, subordinando con ello el nuevo ayuntamiento (Martín 2014). Tanto este puesto como la producción de trigo continuaban siendo monopolizados por los ladinos de la región. Estos funcionarios servían como tutores de los gobiernos locales, manteniendo sus registros civiles, cobrando impuestos y asesorándolos en materia de legislación (Rus 1995). Sin embargo, también vendían bebidas alcohólicas y servían de intermediarios de los enganchadores que organizaban el trabajo en las plantaciones (Rus 1995; Martín 2014).

La figura del secretario ladino llegó a su fin en 1951, cuando se instauró en San Cristóbal de las Casas el Centro Coordinador Tsotsil-Tseltal (CCT-T) dependiente del Instituto Nacional Indigenista (INI) (Martín 2014). Así, después de la mitad del siglo XX el gobierno pasó por un nuevo proceso de “reapropiación/indianización” y comenzaron a funcionar con un ayuntamiento en el que todos eran tsotsiles (Martín 2014).

Aunado a lo anterior, otro factor que afectó el declive de la población ladina en el municipio fue la construcción de la carretera en los años 70 (Rus 1995). Esto provocó una economía de mercado que ocasionó la competencia en los precios de productos traídos de otras regiones como el trigo, grano que habían monopolizado, hasta entonces, los ladinos terratenientes. La fuerte caída en el precio del trigo desplazó y ocasionó una severa crisis en el municipio ya que la mayor parte de su economía dependía del cultivo y comercialización del grano (Martín 2014). Esta situación detonó la caída de la economía y llevó al debilitamiento definitivo del poder económico y político ladino en Huixtán, establecido desde finales de 1930. El resultado fue la expulsión de muchas familias ladinas de la cabecera, sin embargo, otras más se quedaron.

Las diferencias entre ladinos y tsotsiles y tseltales se mantienen no sólo en el ámbito económico sino en otros espacios, por ejemplo, en la fiesta de San Miguel, celebrada el 29 de septiembre. En ella, uno puede observar que existen dos momentos. Por la mañana cuando se hace la procesión de los santos la población es, en su mayoría, tsotsil y tseltal. Las autoridades tradicionales salen con sus trajes y sus bastones de mando, se toca música tradicional huixteca y toda la cabecera brilla por las flores bordadas en las chalinas de las mujeres. Al terminar la procesión los presentes comienzan a dispersarse y se empieza a generar otro ambiente. Conforme oscurece se comienza a escuchar música de marimba y banda y entonces sí, es más fácil percibir a los *kaxlanes*.

Aunque esta fiesta también la disfrutaban los tsotsiles y tseltales, la cantidad es mucho menor. La ropa no es el único rasgo por el cual se identifican, ya que cada vez es más común que los tsotsiles y tseltales de las comunidades aledañas utilicen ropa “occidental”. Las mujeres visten tacones y *jeans* y los hombres chamarras negras y botas. Sin embargo, es fácil identificarlos por cómo se comportan en la fiesta. Mientras pasábamos por la carpa que ponen en medio de la cabecera le pregunté a doña Carmen: “¿Quiénes son esas personas?”, señalando a un grupo que bailaba muy cercanamente entre ellos, siguiendo el ritmo de la música de banda. Ella soltó una carcajada y me dijo “Esos son los *kaxlanes*”.

El Instituto Nacional Indigenista

En 1945, con la apertura de la carretera Panamericana que conectó la región con el resto del país se dio inicio a la modernización capitalista (Olivera 2011). Esta época fue el resultado de la monetarización de la economía maya de los Altos (que trajo más pobreza que beneficios), la integración al mercado y las políticas de asimilación del Instituto Nacional Indigenista (INI) y, posteriormente, del PRODECH (Programa de Desarrollo de Los Altos de Chiapas). A partir de los años 70 se amplió la red carretera uniendo las tierras bajas con las altas y se construyeron caminos, con mano de obra local, que conectaron las principales cabeceras de los Altos con la ciudad de San Cristóbal (Rus 1995). Una última ampliación se construyó después del levantamiento zapatista, entre 1994-1998, permitiendo la presencia del ejército en todas las regiones y la introducción de cultivos no tradicionales para la exportación (Olivera 2011).

El movimiento indigenista que floreció a mediados del siglo XX incorporó simbólicamente a las poblaciones originarias al discurso nacionalista, sin embargo, no se

les consideró portadores legítimos de la identidad nacional. Ciertos aspectos de la “identidad indígena” se romantizaron, especialmente el pasado prehispánico consolidando, así, una parte del proyecto nacionalista, el cual necesitaba un sustento ideológico. Esta relación con los pueblos originarios resultó conflictiva, pues por un lado se usó como parte de la identidad mexicana, pero por el otro se consideraban como la expresión más clara de los “atavíos” que no permitían el avance nacional (Favre 1992).

En el proceso de integración de los pueblos originarios al proyecto de nación, el Instituto Nacional Indigenista jugó un papel central. En 1951 se estableció en San Cristóbal de las Casas el Centro Coordinador Tsotsil – Tseltal (CCT-T), dependiente del INI. Con él se buscaba fomentar dicha integración por medio de un programa de innovación en la agricultura, la educación, el transporte y la salud (Favre 1992; Freyermuth 1993; Köhler 1975; Martín 2014; Olivera 2011). Con esto se introdujeron paraestatales como la CONASUPO e INMECAFÉ. En el caso de la CONASUPO se popularizó el consumo de agroquímicos que vendía a los campesinos al momento de pagarles las cosechas de maíz. Este cambio tecnológico, que se generalizó rápidamente, aumentó por algunos años la producción de maíz, pero en el mediano plazo la dependencia del mercado puso fin a la autosuficiencia alimentaria, empobreció los suelos y acarreó cambios profundos en la cultura tradicional (Olivera 2011).

Las políticas del INI parecían la solución a los problemas de las poblaciones originarias. Al contar con la participación de antropólogos, más que de economistas, se esperaba que tuvieran un alcance totalizador con respecto a las políticas de desarrollo (Favre 1992; Köhler 1975). Este desarrollo, más que surgir bajo los propios parámetros de las poblaciones, se impuso siguiendo los ideales impuestos por el capitalismo occidental (Olivera 2011). Los únicos provenientes de estas poblaciones aceptados fueron aquellos

que “lograron mexicanizarse”; los que no lo hicieron fueron señalados como responsables de su propia marginación. El indigenismo borraba las huellas del proceso histórico de empobrecimiento, y acusaba a los pobres de su propia tragedia. La cultura de estas poblaciones era, en este contexto, la causa de la marginación.

Años después, las políticas neoliberales aceleraron el empobrecimiento que se extendió hasta los sectores medios y agudizó la polarización social en el país. En las comunidades mayas de los Altos aumentó significativamente la pobreza, y la proporción de personas altamente marginadas. Esto trajo como consecuencia la aceleración de la migración y la violencia (Villafuerte y García 2008).

Ser tsotsil campesino en San Gregorio

El neoliberalismo enriqueció a un grupo selecto de personas, y afectó al campesinado. Los Altos de Chiapas no sólo no fueron la excepción, sino uno de los principales escenarios de lucha. En el caso de Huixtán y, particularmente, de la comunidad de San Gregorio, una de las medidas que tuvieron que tomar los tsotsiles y tseltales fue transformar su economía a un modo pluriactivo de existencia (de Grammont 2009). La pluriactividad es una estrategia de diversificación de las actividades en el hogar para mejorar sus ingresos y, con ello, mayor probabilidad de salir de la pobreza (de Grammont 2009). Sobre todo, porque, en diversas situaciones, la milpa no es suficiente y porque están sujetos a la necesidad de comprar productos de limpieza, cocina y siembra, entre otras cosas.

La familia de doña Carmen es un ejemplo de qué pasa cuando el modo de vida campesino y, sobre todo, la milpa ya no es suficiente para la subsistencia. Horacio, el padre de familia se despide de su esposa todos los días a las 6 de la mañana para irse a trabajar al

ayuntamiento como chofer. Su sueldo es de \$5000 pesos al mes y hay días en donde trabaja más de 18 horas seguidas o realiza viajes largos para transportar material de construcción a Tierra Caliente (nombre que designan a las tierras bajas de Chiapas) o a otras comunidades de Huixtán. Sin embargo, Horacio y Carmen mantienen su milpa. Es lo más valioso que se tienen. Para ambos una persona pobre es quien no trabaja la milpa, pues pese a que no provee de dinero, sí les otorga los alimentos que permitirán la subsistencia de la familia. El problema es que últimamente las lluvias han llegado más tarde y en menor cantidad, lo que repercute directamente en la producción de maíz. En consecuencia, familias como la de Carmen tienen que comprar el grano a la SEDESOL.

La economía campesina, como la que se puede observar en la región alteña, constituye una forma de producción no capitalista, en la que no es posible determinar la propiedad de los medios de producción: capital, trabajo y tierra, pues “no existe allí ganancia, salario ni renta” (Bartra 1976:50); los campesinos forman parte de un modo de producción que, aunque subordinado en mayor o menor grado al sistema capitalista, no se rige bajo la misma lógica (Scalerandi 2010). El paradigma dominante, el del capitalismo agrario, y que es promovido por casi todos los programas de desarrollo, sostiene que los campesinos sólo mejorarán sus condiciones de vida cuando logren convertirse en empresarios agrícolas (Scalerandi 2010). Sin embargo, esto está muy lejos de suceder.

Los campesinos deben producir suficientes raciones calóricas para la subsistencia de la familia, igualmente, para cubrir las necesidades de siembra del año siguiente y la alimentación del ganado (Scalerandi 2010). Si la producción de la milpa no es suficiente están obligados a comprar maíz de la CONASUPO, el cual me dijeron es “transgénico” y caro. El maíz tiene un costo de entre \$2000 y \$3000 pesos, esto sólo considerando de 8 a 12 semanas que es el tiempo que una cosecha regular no alcanza a cubrir. Tomemos en

cuenta además que esto no incluye a los animales. Si se desea darles de comer es necesario comprar más.

Con respecto al maíz “transgénico”, pese a que en México hay una medida precautoria que prohíbe su cultivo, doña Carmen asegura que el maíz que compra lo es, y afirma su idea debido a la diferencia entre sus mazorcar y las que no lo son (Figura 3). En este caso, “transgénico”, no hace alusión al concepto de modificación genética de la planta, sino a algo que sabe es químico, es extranjero, porque también lo llama “gringo” y daña la tierra porque la empobrece. Pero sobre todo con algo que resulta aberrante, la semilla se debe comprar.

Como sabemos el maíz ha sido la base de la alimentación de buena parte de la población mexicana, pero sobre todo la rural. Además, el valor alimenticio del grano se ve enriquecido con el valor cultural que este tiene, pues se sabe que fue un regalo que los abuelos recibieron. En San Gregorio se cuenta que los mayas, los antepasados, escucharon el llanto de un bebé en el monte, se introdujeron y en un claro en el bosque lo encontraron. Su piel era amarilla y su cabellito era dorado. Los abuelitos no podían dejarlo ahí y lo llevaron consigo de regreso a su casa. Antes de dormir lo colocaron en un petate junto a ellos sobre la tierra. Al día siguiente el bebé había desaparecido y en su lugar se encontraba un jilotito. El cabello dorado del bebé se convirtió en el cabello del maíz. A partir de ahí los abuelitos supieron qué era el maíz y lo empezaron a sembrar, siembra que perdura hasta nuestros días (Figura 4).



Figura 3. El maíz de San Gregorio. La mazorca de la izquierda proviene de la milpa de doña Carmen y la de la derecha de un costal de maíz de la CONASUPO. Doña Carmen se refiere al maíz modificado como “transgénico” y maíz “gringo”. Foto de la autora.



Figura 4. El pelo del jilote. Cuentan los abuelitos que se trata del pelo de un bebé. Foto de la autora.

El pensamiento campesino en San Gregorio enfatiza la defensa del maíz y la tierra, puesto que, como en muchas comunidades campesinas, la prioridad la tiene la tierra misma y el trabajo en ella (Collin 2014; González-Jácome 2003). Una de las preocupaciones más grandes de doña Carmen con respecto al maíz modificado no son los químicos, sino que es maíz “gringo” y que debilita la fuerza de los otros maíces. Así, ella asegura que si siembra ese maíz ya nunca más crecerá el nativo: “Ya nada, ya no va a ser como ese maíz que estás

viendo. Tienen pinto, digamos porque en una mazorca hay blanco, negro, amarillo. En una mazorca transgénica ya no va a haber ya.”.

Ahora en San Gregorio se dice que el gobierno no quiere que siembren su maíz, porque “ya no da”. Una vez más vemos la imposición del pensamiento capitalista agrario, que busca crear dependientes agrícolas. Así, quieren que siembren modificados, pero la gente se reúsa. Doña Carmen me dijo:

No queremos perder nuestro maíz que nuestros abuelitos nos dieron. Ahora, ya no van a poder guardar sus semillas. Cada año tienes que comprar semillas transgénicas. Eso es lo que quiere el gobierno. Aquí la madre tierra da todo, frijol, verdura, porque la tierra todavía tiene fuerza. Si comenzamos a sembrar maíz transgénico ya no vamos a poder sembrar maíz natural. (Diario de campo, 2017:39).

De la misma manera, el agua ha resultado ser un problema en Huixtán. La lucha en defensa del agua del municipio empezó en 2002, cuando la Coca-Cola amenazó con la privatización de los mantos acuíferos. Un rumor a mil voces es que “la Coca” ya se acabó el agua de San Cristóbal de las Casas y ahora están buscando dónde poner una nueva planta. Cuando puso sus ojos en Huixtán, la población salió a la defensa del manantial amenazado, *Mulino Xchel*, alegando que era un lugar sagrado para los tsotsiles y tseltales huixtecos (Martín 2014; Sánchez 2012).

La educación

La situación educativa y sanitaria es un reflejo de la incompetencia de los servicios otorgados por el Estado bajo el esquema de programas de desarrollo. Cada familia huixteca

nos da un ejemplo. Andrés y María se levantan de lunes a viernes a las 6 de la mañana. Desayunan café y pan dulce y, a veces, tortillas con frijoles o huevo. Tienen que salir de su casa, a más tardar a las 7, para cruzar el monte y poder llegar a su escuela. Caminan dos horas por las veredas, para ir cortando por la montaña, ya que si lo hicieran por la carretera principal el tiempo sería mucho mayor. Pese a este esfuerzo, no siempre tienen clases, pues el profesor suele no llegar. El regreso a su casa es el mismo, solo que se le suman el hambre y el calor. Cuando doña Carmen me pidió que fuera la madrina de graduación de primaria de su hija menor, María, le pregunté a ella qué quería de regalo. Me dijo que quería unos tenis como los míos, con los que pudiera caminar mucho sin que le dolieran los pies. María es la única de sus hijos que tiene la beca de Prospera, y por lo tanto no puede faltar a la escuela. El monto que recibe bimestralmente no soluciona el problema de pobreza, pero si la obligan a asistir diariamente y obtener buenas calificaciones.

Dado el patrón de asentamiento de Huixtán, la escuela primaria se encuentra a horas de camino para las comunidades que no cuentan con planteles educativos. Lo mismo sucede con los niveles medios, pues si algún joven logra llegar a ellos deberán trasladarse a la comunidad mestiza de San Andrés Puerto Rico, la cual se ubica a más de tres horas de caminata.

El problema educativo no sólo se observa en el acceso a los planteles, sino en los contenidos. Un día, mientras doña Carmen hacía las tortillas para el desayuno, María me enseñó uno de sus libros de texto gratuito, “La Educación Intercultural Bilingüe: cuaderno de trabajo para las niñas y niños de educación primaria indígena” de quinto y sexto grado. El libro estaba escrito en tsotsil, sin embargo, ellos no le entendían bien porque era tsotsil de Chamula. Además, los niños, encuentran muy difícil leer su lengua materna y es hasta que repiten muchas veces en voz alta lo escrito, que las palabras cobran sentido. El libro

despertó mucho mi interés por una sección que trata sobre la diversidad e identidad. Leía las secciones en español que decían: “Soy tsotsil, pero, sobre todo, soy mexicano” y una actividad que les pedía identificar qué cosas los hacían sentirse más orgullosos de ser “mexicanos”. El proyecto nacionalista no se ha marchado del todo.

Además de esto, doña Carmen me explicó que el número de libros que llega a la comunidad no coincide con el número de niños inscritos de tal forma que no alcanzan. En el salón de Andrés y María hay 35 alumnos, y tan solo 16 libros. Así, que éstos se deben compartir. En su caso tienen la ventaja de ser hermanos, y poder tener un libro en la misma casa.

Doña Carmen asistió a la misma primaria que sus hijos, y recuerda que antes les hacían muchos exámenes, ocasionando que muchos niños reprobaran. Ahora, “ya nada que se hacen exámenes. Ahora el que sabe, sabe y el que no, pues no. Sepan o no, se van a graduar porque así dice la computadora del maestro”, concluyó mientras mojaba la tortilla recién hecha en los frijoles. Ella tiene la sospecha de que los maestros ven en las computadoras las listas de niños y ahí deciden que todos deben aprobar, sepan en verdad o no. Todos tienen que egresar de la primaria.

Su sospecha no es para nada errónea, pues los programas como Prospera funcionan con indicadores que reflejan el éxito o fracaso de un programa. En este contexto, la preocupación de doña Carmen sobre la educación de sus hijos es totalmente congruente, pues pese a que los niños caminan horas para llegar a clase, los profesores se ausentan, o los libros no alcanzan, un índice alto de aprobación mostrará un mayor nivel de escolaridad, disminuyendo con ello el índice de marginación. La realidad es que sí, quizá más niños se están graduando, pero no están preparados para continuar su educación. El rezago educativo sigue existiendo y la pobreza también.

La salud

Durante mucho tiempo los servicios de salud de la región alteña han tenido dos características principales: baja cobertura y mala calidad (Freyermuth 1993). Cuando se establecieron los centros coordinadores del INI uno de los principales objetivos era mejorar la salud de las poblaciones mayas de los Altos (Favre 1992; Köhler 1975). En 1951, el centro coordinador abrió en cada una de las comunidades un consultorio médico a cargo de un enfermero capaz de proporcionar primeros auxilios (Favre 1992). Si un paciente llegaba a esa clínica en estado grave se debía trasladar a otra más equipada, generalmente en San Cristóbal de las Casas, la cual contaba con un médico. La idea original prometía a los usuarios llegar hasta los hospitales de México donde los tratarían “con las mejores condiciones” (Favre 1992: 363). Sin embargo, y obviamente, este no fue el caso. La calidad de los caminos, así como la demora burocrática del procedimiento, agregando el hecho de que muchos tsotsiles y tseltales llegaban con enfermedades muy avanzadas, provocó que este proceso de transporte resultara en numerosos decesos (Freyermuth 1993; Molina y Palazuelos 2014).

A pesar de las redes de consultorios y clínicas y del personal con el que se contaba, la atención médica no fue del todo acogida por los tsotsiles y tseltales. Si uno lee entre líneas los trabajos de investigación de la época (Köhler 1975; Miller 1967; Holland 1963) puede notar que culpabilizan a los mismos pobladores por la toma de decisiones con respecto a la búsqueda de atención médica. Es decir, el problema no estaba en la clínica sino en los mayas alteños que la utilizaban como última instancia y ya en grados avanzados de enfermedad. Sin embargo, hay que tomar en cuenta la fama que se generó alrededor de los hospitales: al recibir a muchos pacientes sufriendo enfermedades avanzadas, los

hospitales se volvieron antecámaras de la muerte (Freyermuth 1993), lo que afectó la percepción que se tenía de la biomedicina y de los médicos del INI.

En aquellos primeros años de aplicación se buscó la colaboración de los *jpoxtavanej*, pero experiencias previas llevaron a concluir que era muy difícil que ellos fueran los promotores de salud, sobre todo porque la medicina tsotsil y tseltal difería de la occidental, no solamente en su etiología, sino en la terapéutica (Köhler 1975). Las concepciones tsotsiles sobre la enfermedad y la curación son parte integral de una concepción global del universo maya de los Altos (Holland 1963). La noción de enfermedad está asociada con causas que no tienen cabida en la biomedicina (Favre 1992). La introducción de prácticas biomédicas contrastantes con las concepciones locales de salud y enfermedad provocó que los servicios de salud se utilizaran poco y bajo mucha cautela.

Por ejemplo, en 1961, la clínica de Chamula sólo logró atraer a una docena de pacientes por semana. Pacientes que ya habían agotado sus oportunidades fuera de la clínica y cuya enfermedad había llegado a su último momento de evolución (Favre 1992). En cambio, en la comunidad de Yalcuk en Huixtán se solicitó que se construyera un dispensario médico (Miller 1967; Freyermuth 1993). En este caso, la decisión fue respaldada por un líder huixteco que había visitado a un médico de San Cristóbal, después de que una serie de *jpoxtavanejetik* fracasaran en la cura de una infección intestinal. Le impresionó tanto el éxito del tratamiento médico que comenzó a hacer uso regular de la medicina “moderna” y posteriormente fue el que solicitó la construcción del dispensario (Miller 1967:12). Miller documenta que durante este periodo la medicina tsotsil del municipio estaba en declive. Los *j'iloletik* (los que pueden ver, escuchar y sentir) se veían envueltos, cada vez más, en acusaciones de *ak'chamel* (Miller 1967:12). Así, en 1952 se construyó la primera clínica en la cabecera de Huixtán donde ya había un pequeño segmento de la población dispuesto a

emplearla y donde como ya se mencionó seguían viviendo ladinos (Miller 1967; Martín 2014; Sánchez 2012).

A lo largo de la década de los 50, el INI enfatizó la necesidad de que los médicos alópatas que trabajaran en comunidades alteñas estuvieran sensibilizados y tuvieran conocimientos sobre las prácticas de salud tradicionales (Köhler 1975). Sin embargo, este interés se fue extinguiendo al grado de que en la década siguiente se había perdido y hacia 1970 el propio INI desautorizaba las prácticas de la medicina tsotsil y tseltal (Freyermuth 1993). A pesar de que la biomedicina ofreciera la solución efectiva a ciertos problemas de salud, los malos tratos, la mala calidad médica y la distancia de mucho de los servicios repercutieron en la imagen que se tenía de la medicina en las comunidades.

Uno de los problemas relacionados con el acceso a la salud, es el estigma impuesto a los pueblos originarios y los estereotipos racistas (Menéndez 1994). Considerarlos ignorantes o anticuados y sobre todo culparlos de su situación por ser “tradicionales” es un ejemplo de dichos estereotipos. Tal estigmatización se expresa en diferentes campos, desde el económico hasta el educacional, y por supuesto se manifiesta en forma particular a través de la relación médico-paciente (Menéndez 1994).

En México, las poblaciones originarias son las que reciben menores inversiones en recursos humanos y materiales por parte del Estado (Menéndez 1994). Son las que menos posibilidades tienen de acceder al segundo y tercer nivel de atención médica y son las que tienen menores coberturas de inmunización (Menéndez 1994). Además, son las que más faltas a sus derechos humanos sufren cuando acuden a instancias gubernamentales de salud, los abusos van desde recetar medicamentos caducos, hasta la esterilización forzada (Freyermuth 2003:367-368).

Esta desconfianza continúa hasta nuestros días y abarca no sólo al servicio prestado sino a sus mecanismos, por ejemplo, las medicinas. Las mujeres de San Gregorio prefieren utilizar hierbas pues saben que solo curan, es decir, si el problema para el que están prescritas no es la causa del malestar de la persona, no dañarán. Por el contrario, las medicinas alópatas sí. Al no saber al cien por ciento lo que se tiene, ellas se sienten más cómodas con hierbas que con pastillas. Esto también está ligado a que, generalmente, los diagnósticos provenientes de la clínica de la comunidad no son muy acertados. En su mayoría les dan medicamentos muy fuertes para enfermedades que no lo requieren, incluso recetan alta cantidad de antibióticos. Esta preferencia por la herbolaria resulta en que se utilicen más los servicios de los promotores de la región.

Muchas de las mujeres de San Gregorio evitan ir al Hospital de las Culturas o al Hospital de la Mujer (ambos se encuentran en San Cristóbal) porque las han tratado muy mal, o porque conocen a alguna mujer que ha sido víctima de malos tratos. Mujeres que recuerdan que llegaron al Hospital de la Mujer embarazadas y que sin su consentimiento les practicaron una cesárea después de la cual ya no pudieron tener hijos nunca más. Una en particular, Tere, llegó al hospital y le dijeron que su hijo iba a ser prematuro. Sin explicarle ningún tipo de procedimiento, ni pedirle su consentimiento, la amarraron y la anestesiaron. Ella pensaba que iba a tener un parto natural, pero cuando despertó sintió el fuerte dolor de la cesárea, se sentía débil y violentada como nunca lo había estado en su vida. Este era su tercer embarazo. Recuerda que no sólo el dolor la atormentó, sino que no le dieron de comer y que las enfermeras la trataban muy mal. Teresa, al no tener ni Prospera ni Seguro Popular, tuvo que pagar \$6,000 pesos por una operación que no sólo no consintió, sino que la dejó “mal”, ya nunca pudo tener hijos. Este caso de esterilización forzada es uno

de muchos más documentados a lo largo de la vida de injusticias, racismo y odio hacía estas poblaciones (Castro y Erviti 2014; Freyermuth 2003).

La clínica de gobierno de la comunidad de San Gregorio se encuentra a unos 100 metros de la iglesia y la escuela. Para un porcentaje de la población queda muy bien ubicada. Sin embargo, para las familias que viven más lejos del camino la caminata hacia la clínica puede ser de más de dos horas. Ahí trabaja un médico y un par de enfermeras de 9 a 5 de lunes a viernes. Pobre de aquel que ose enfermarse fuera del horario laboral.

La percepción con respecto a la clínica es muy variada, algunas personas, sobre todo las que tienen algún tipo de apoyo de Prospera, argumentan que los tratos no son tan malos y que las enfermeras hablan tsotsil. Una vez reunida con las mujeres pregunté por las medicinas que les dan en la clínica, me respondieron en tsotsil y en español enojadas: “Los doctores creen que somos tontas” dijo Margarita, silenciando a las demás, “Que no nos damos cuenta que nos están dando medicinas caducas, cuando podemos ver la fecha. A mí me dieron una vez, no me las tomé. Las tiré en cuanto salí.”. El promotor de la comunidad también identifica este problema, no nada más los medicamentos caducos sino con los antibióticos innecesarios.

Margarita es una madre de dos niños, ella tiene Prospera y bajo el programa está obligada a ir a chequeos mensuales a la clínica de la comunidad. Si llega a faltar le van quitando apoyo. Sin embargo, la amenaza más grande es contra las parteras. “Si el doctor se entera de que vas con la partera, o de que tuviste a tus hijos con ella. Ya no te dejan registrar al niño”. Así, la lógica de exterminio en contra de los saberes de las parteras dictamina que es mejor generar más niños invisibles a que la gente se atienda donde consideren más apropiado.

Estas últimas situaciones nos demuestran lo conflictiva que puede llegar a ser la relación entre los grupos mayas de los Altos con los aparatos institucionales de salud. A pesar de los problemas mencionados, muchos de ellos reconocen su eficacia. El programa de promotores tsotsiles y tseltales de la comunidad de Zitím, ha resultado muy efectivo en comunidades como San Gregorio. A pesar de tener ciertas limitantes, demuestran confianza, mejores tratos y un uso más adecuado de las prácticas médicas.

¿Y la salud mental?

Vikram Patel (2015:8) argumenta que la narrativa etnográfica revela que ninguna enfermedad mental puede ser aislada del contexto en el que ocurre. Por ello he intentado mostrar, en las secciones anteriores, la situación en la cual se desarrolla el caso central que da sentido a esta investigación: relaciones conflictivas con los ladinos, la incompetencia de los programas de desarrollo; el desvanecimiento de las prácticas tradicionales; los problemas en el campo; y la desconfianza hacia los servicios de salud. En este contexto, la salud mental parece no tener cabida. El promotor, admite que el tema de la salud mental es inexistente en las clínicas del gobierno.

Por ello, como veremos, el joven que “perdió su mente” tendrá que recorrer un largo trayecto médico, pasando por agentes terapéuticos tsotsiles, tseltales, k’iche’ y mestizos. Un caso que refleja la situación de pluralismo médico, pero en el cual los sujetos se enfrentan a diferentes factores resultado de la desigualdad, pobreza y marginación.