

7-29-2020

Literatura Viva: Formas de conocer la literatura y agricultura desde Chiapas

Jesse Nichols
Portland State University

Follow this and additional works at: https://pdxscholar.library.pdx.edu/open_access_etds



Part of the [Agricultural Education Commons](#), and the [Spanish Literature Commons](#)

Let us know how access to this document benefits you.

Recommended Citation

Nichols, Jesse, "Literatura Viva: Formas de conocer la literatura y agricultura desde Chiapas" (2020).
Dissertations and Theses. Paper 5521.
<https://doi.org/10.15760/etd.7395>

This Thesis is brought to you for free and open access. It has been accepted for inclusion in Dissertations and Theses by an authorized administrator of PDXScholar. Please contact us if we can make this document more accessible: pdxscholar@pdx.edu.

Literatura Viva:

Formas de conocer la literatura y agricultura desde Chiapas

by

Jesse Nichols

A thesis submitted in partial fulfillment of the
requirements for the degree of

Master of Arts
in
Spanish

Thesis Committee:
Enrique Cortez, Chair
Craig Eplin
Eva Nuñez
Robert Sanders

Portland State University
2020

© 2020 Jesse Nichols

Abstract

Literatura Viva reflects the links between agriculture and literature in Chiapas, Mexico, demonstrating how the ways of knowing the environment which are culturally expressed through literature and the practices of sustainable agriculture are deeply linked. It argues that the experience of the agricultural working class is central not just to a physical movement towards tangible agricultural change but to a society's ability to understand its socio-cultural and natural environment. The thesis first explores indigenous literature, then agricultural practices and finally educational movements which seek to express pluriversal understandings and ways of interacting with the planet. It argues that these understandings apply not only in contexts from which they emerge such as Chiapas but here in Oregon and internationally as we find our species in an era of global environmental, social and spiritual crisis. This cross disciplinary approach intentionally breaks rules of both ecological and agricultural study and literary analysis to show how ways of knowing do not follow the rules of genre. Though it evades a simple definition, living literature is the stories that grow like seeds, passed down through generations and expressed not just verbally or in written form, but through agricultural and social actions.

Literatura Viva argues that this inclusive and explicitly morally charged form of interdisciplinary study is crucial for future educational agricultural and literary paradigms.

Tabla de contenidos

Abstract/Resumen	i
Introducción	1
1. Literatura escrita y hablada en Chiapas y el sur de México	13
2. Literatura Sembrada.....	58
Conclusión	118
Obras Citadas	131

Introducción

La historia dominante, la narrativa de la agricultura en los EE.UU.

Antes de introducir el tema de mi investigación quiero clarificar mi posición como agricultor en los Estados Unidos. A pesar de que mi investigación se centra mayormente en Chiapas, veo como muy importante la explicación del porque escribo yo esto. Mi respuesta a la pregunta: “¿qué es un agricultor?” está informada por muchas influencias distintas. La política, las imágenes en películas y anuncios comerciales, el precio de la comida, las novelas populares y mis experiencias en el campo como agricultor en contacto e interactuando con otros agricultores y trabajadores del campo. En la cultura estadounidense donde crecí, la agricultura se presenta casi siempre como algo estrictamente científico. Es algo que solo requiere un entendimiento técnico del suelo, de las plantas, de las máquinas que se usan para producir y de la mercadotecnia que se necesita para vender los productos. Yo, como jardinero y luego granjero, como estudiante de literatura y antropología y luego promotor educativo, siempre he pensado que la agricultura debe ser vista como multifacética. Tiene otros lados además que la ciencia agrónoma que son también importantes. Estos incluyen la tradición y la ritual, la conexión espiritual con la tierra, la unificación de la comunidad por medio de la agricultura colectiva y la colaboración entre los que producen y los que preparan la comida.

En los EE.UU., la mayoría estamos muy separados de estas tradiciones y esta historia humana. Y pensamos en la comida siguiendo una epistemología

occidental que nos permite dividir el mundo en compartimentos conceptuales para aceptar como lógicos algunos procesos que ya nos han destruido muchas tierras y oprimido a muchas comunidades. Con cada “revolución científica” agrícola nos separamos más y más de la conexión tangible que la agricultura hecho a mano ofrecía a nuestros antepasados. Y nos permitimos pensar con sistemas de lógica más y más separados de los efectos que nuestros actos agrícolas- y sí, comer es siempre un acto agrícola- tienen en el medio ambiente y en la sociedad humana. Para entender mi propio rol como granjero moderno, tengo que considerar la historia del rol del granjero en la imaginación estadounidense. Para esta introducción, utilizo *The Nature of California* por Sarah Wald para mejor situar mi punto de salida para la aproximación a los textos sobre agricultura mexicana y mesoamericana que luego investigaré.

Wald, para enmarcar su investigación de la imagen del agricultor estadounidense, cita un anuncio para una troca de Dodge. “The Dodge Ram, the ad implies, is the proper truck to restore the “farmer in all of us.” (3) El granjero blanco llega a representar la ciudadanía estadounidense y el carácter nacional a pesar de la falta actual de granjeros blancos hoy en día. Pero el concepto de la virtud agraria ya no requiere trabajo. Procesos como este anuncio han transferido esta virtud conceptual a una práctica de consumismo.

Wald sigue, trazando la raíz de la ideología de este anuncio a la Query XIX de Thomas Jefferson (1785). Allí el “padre fundador” imagina una nación de agricultores de pequeña escala. Según Jefferson, los que trabajan la tierra son la

gente elegida de Dios. Explica el concepto de la virtud agraria como algo que brota de la independencia económica que Jefferson imagina como característica del granjero colonizador blanco. Jefferson los describe como gente sin deudas que solo dependen de su propio trabajo. Son, en la imaginación jeffersoniana la fundación de la democracia estadounidense. (Wald, 6)

Esta transformación de la imagen central del granjero en la imaginación histórico nacional en una campaña de mercadotecnia funciona en nuestro entendimiento de la comida como algo muy alejado de los sistemas de producción. Wald pregunta: ¿cómo puede ser que agricultura todavía sea la virtud sagrada del ciudadano estadounidense cuando la cultura aquí también percibe el trabajo físico de la agricultura como trabajo por debajo de su escala social? (p.4) La explotación de trabajadores latinos y asiáticos y la consideración de esta población como ajeno ha sido necesario para mantener la imagen central del derecho de la tierra y sus recursos de los estadounidenses blancos. Pensamos que merecemos lo que produce esta tierra solo porque podemos imaginarnos como representantes de esta imagen tan fundamental en nuestra ideología y la hegemonía que produce. Podemos comprar un Dodge Ram en vez de trabajar la tierra y cabemos en esta narrativa jeffersoniana, ya modificada y amplificada por la imaginación neoliberal. La narrativa agraria en los EE.UU. ha servido para escribir la inclusión y la exclusión de ciertos grupos de la idea de la nación. Y luego ofrece narrativas que contradicen esta construcción racial y opresora que crea una clase “merecedora” sin obligaciones de producir. Por ejemplo, describe

como la campaña de César Chávez y la UFW: “engaged in a Gramscian war of position, attempting to transform power relationships by claiming their right to define [pesticide] risk in their own terms” (186). La dialéctica que describe Wald a lo largo de este libro funciona porque nunca para de describir los sistemas racistas de exclusión y explotación como lo que son, implementaciones intencionadas de capitalistas y estructuras gubernamentales dentro de sistemas que permiten y buscan la creación y mantenimiento de una clase trabajadora explotada. Son sistemas crueles, pero económicamente “prácticos.” La raza y el racismo se usan para justificar la explotación, pero la explotación se crea por razones de negocio.

The Nature of California explica que las representaciones escritas sobre los que trabajan la tierra nunca ha sido solamente una conversación sobre quien pertenece a esta tierra. Así que teóricamente, describe el nacionalismo como describe la raza, otra formulación con fines económicos y tangibles de exclusión e inclusión. Así ha creado un ciudadano universal imaginado, o un ideal que define no solo el concepto de agricultura sino la identidad estadounidense. Wald explica que el concepto del granjero en los EE.UU. siempre está ligado al concepto de Thomas Jefferson del granjero como el fundamento de la democracia americana. Si los granjeros somos, como dijo Jefferson en su *Query XIX* “los elegidos de Dios,” Wald pregunta ¿dónde cabe el esclavo en esta visión del paisaje estadounidense? Para que los agricultores blancos sean los elegidos de Dios, tiene que existir una clase que Dios no eligió. Si los granjeros somos la representación

ideal de libertad e independencia americana por tener tierra y trabajarla, ¿con qué contraste esta libertad? La respuesta, según Wald, es que esta imagen contradictoria sólo podría haber surgido en una situación que incluya una clase de gente sin derechos de poseer tierra o beneficiar de su propio trabajo. Y ciertamente, Jefferson existe en tal ámbito histórico, y es dueño de esclavos. Así que esta libertad jeffersoniana, que crece “de la tierra y el trabajo duro,” requiere una clase explotada para existir en la imaginación estadounidense y desde la fundación de la nación ha sido una hipocresía. Como explica Adolph Reed Jr., “Each such [racialized] narrative is a species of the genus of ideologies that legitimize capitalist social relations by naturalizing them” (52).

Hoy en día parece locura que siga existiendo este concepto jeffersoniano del granjero independiente y trabajador a pesar de que la mayoría de los granjeros han sido reemplazados por maquinaria, químicos y trabajadores migrantes explotados, forzados a emigrar de otros países y hacer este trabajo para sobrevivir. Pero, como Wald muestra en su referencia a un anuncio de Dodge Ram, esta imagen del granjero blanco trabajador sigue representando un concepto central del imaginado blanco como el dueño natural y merecedor de la tierra en que vivimos. Pero, como mostrará en el resto de su libro, el otro lado de este equilibrio sigue presente también. Hoy los trabajadores agrícolas, a pesar de su falta de representación en los medios de comunicación, son necesarios para que sigamos imaginando una libertad jeffersoniana como la definición de la identidad estadounidense. En las palabras de Wald: “The black plantation slave and the

undocumented Latina/o stoop laborer perform a similar cultural function in the way they invest the white farmer with a complex of racial privilege, moral virtue, and citizenship rights” (7).

Para contrastar la imagen jeffersoniana, Wald nos ofrece otro concepto de estadounidensidad con la *Letter from an American Farmer* de Crèvecoeur, otro texto de la época de Jefferson que tiene un concepto diferente de pertenencia. Crèvecoeur imagina el americano como migrante que llega a la tierra nueva y, como una planta, pone sus raíces y crece. Su presencia define el nuevo paisaje americano. Así imagina el derecho de la tierra como algo que todos podemos poseer independientemente de nuestro origen. Crèvecoeur imagina un Estados Unidos en donde los migrantes pueden naturalizarse no solo legalmente pero físicamente por medio de fundirse con la tierra. A pesar de todas las fronteras físicas y legales que este país ha construido para proteger el concepto de los EE.UU. y de pertenencia jeffersoniana, siempre han existido escritores como Crèvecoeur que han definido la migración como una movilidad de la pertenencia con los que trabajan y respetan la tierra y como algo más natural que la declaración de la pertenencia para un grupo en particular. Pero la mentalidad mostrada por Jefferson, uno de los llamados padres fundadores, sigue siendo la mentalidad dominante de la imaginación estadounidense, una imaginación en donde caben ideas como actos de exclusión legales e “inmigrantes ilegales.”. Hemos sido educados con esta suposición y para cambiarla, tenemos que re-educarnos e investigar nuestros propios prejuicios. El libro de Wald nos da

ejemplos literarios de ambos lados de este debate sobre lo que se considera natural a lo largo de las décadas de la historia agraria de los EE.UU.. En ambos lados de esta dicotomía de entendimiento histórico del derecho a la tierra, Wald mantiene la conexión crucial entre la economía política y el rol del racismo. El uso por Wald de textos literarios para exponer esta complejidad y la centralidad de los granjeros imaginados en nuestra identidad muestra también cómo estos textos culturales abren espacio a más pensadores. Este libro y la táctica de enseñar de Wald, quien no solo involucra la literatura en el estudio de la agricultura, sino también incluye visitas a zonas rurales y entrevistas con granjeros es crucial como táctica educativa para empezar a resolver los problemas ambientales y sociales que ahora nos amenazan.

En una comparación de *The Grapes of Wrath* (1939) de John Steinbeck y *Whose Names are Unknown* (1935) de Sanora Babb, Wald muestra que la época del Dust Bowl ha habido diferentes narrativas de la lucha por la tierra en California. Una es la dominante representada por Steinbeck, que visualiza el derecho de la tierra como algo que pertenece al hombre blanco, el agricultor jeffersoniano. Steinbeck y los seguidores de este concepto de la agricultura en Norteamérica reconocen que los grandes terratenientes empresariales son los explotadores y enemigos de estos agricultores blancos de pequeña escala que representan para ellos el alma de la nación. Pero Babb, desde la misma época, representa una tradición más inclusiva que visualiza el mismo enemigo, pero en vez de buscar la distribución equitativa de la tierra entre agricultores blancos

definidos con términos jeffersonianos, ve que todos los habitantes y trabajadores agrícolas en California - hispanos, afroamericanos, asiáticos y blancos - tienen el mismo derecho de acceso a la tierra.

Luego, Wald compara las voces del teatro del UFW y la imagen de César Chávez dentro del movimiento ambientalista de los EE.UU.. Como un eco de la historia mostrada en la comparación entre Steinbeck y Babb vemos que el movimiento ambientalista está ligada a una historia que visualiza la tierra como herencia y derecho de estadounidenses blancos. *Silent Spring* (1962) por Rachel Carson (libro emblemático del movimiento ambientalista) logró hablar del daño de los químicos y las prácticas peligrosas de la agricultura industrial casi sin mencionar el pueblo más afectado por eso, los trabajadores agrarios. Claro que eso daña al consumidor, pero hace mucho más daño al trabajador en el campo, aplicando la herbicida y el fertilizante. Pero, hasta cuando se reconozca eso, la imagen del trabajador ha sido simplificado y esencializado.

Los ambientalistas simplificaron la imagen de César Chávez y su movimiento para hacerle algo que cupiera dentro del movimiento neoliberal y ambiental de aquel entonces. Sin dejar que los trabajadores hablaran por sí mismos, su mensaje se manipuló, y hasta los fondos donados para esta causa resultaron dominados por organizaciones ajenas, dejando poco para el beneficio directo al trabajador.

En fin, Wald ilumina el hecho de que la voz de los que producen nuestra comida tiene que emitir de las organizaciones de los campesinos mismos; si no, corre el riesgo de usarlos como símbolo mientras que manipula su mensaje para

otros fines. Escuchando y respetando estas voces, los que participamos en la agricultura tenemos que reconocer y rechazar las relaciones de clase y poder que han definido el campo estadounidense. Luego, con la consideración de *Kuxlejal Politics* (2017) de Mariana Mora, veremos que otra narrativa racializada ha definido el campo chiapaneco por siglos y como los zapatistas la están rechazando conscientemente y definiendo el campesino con sus propios términos. Al fin sugiero una redefinición del agricultor en la mente de los agricultores y consumidores estadounidenses también.

En sus correspondencias con John Berger, El subcomandante Marcos de los zapatistas describe algo semejante a lo que Wald identifica en la idea jeffersoniana de pertenencia a los EE.UU.. Pero el subcomandante lo aplica al concepto de la democracia. Según los tratados de libre comercio que los EE.UU. implementa, la democracia es algo que implica la libertad de la clase élite y dominante de comprar y vender la tierra, el trabajo de la gente y todos los productos que ellos producen. Al contrario, según Marcos, la democracia crece desde la base como la semilla crece de la tierra. Crece despacio, y respeta la palabra de todos los involucrados y afectados por su crecimiento. Jorge Gasché, en su descripción de la democracia formal y la democracia activa,” lo explica de forma similar. Dados estas contradicciones, Berger y Marcos concuerdan en que la responsabilidad de la comunidad internacional es la formulación de lo que explican cómo bolsillos de resistencia a la política neoliberal de fomento de la democracia autónoma. El levantamiento zapatista será el ejemplo de esta

resistencia que más utilizaré en este trabajo. Las novelas de Berger y sus correspondencias con Marcos amplifican la proyección de un movimiento internacional, algo que emerge no sólo en Francia o en Chiapas, sino también en comunidades ajenas a los dos.

Así también, muchas de las novelas que cita Wald amplifican la voz de una resistencia al concepto racializado de pertenencia de la tierra que siempre ha existido y dominado en los EE.UU.. Y Wald ahora, como maestra que introduce sus estudiantes a granjeros y activistas, participa en un bolsillo de resistencia aquí en Oregón que no solo se expresa en palabras escritas. Sugeriré que aquí en los EE.UU. podemos aprender por medio de experiencias agrícolas y podríamos sacar muchas conclusiones semejantes a los que saca Wald de su lectura de estas novelas. Lamentablemente, pocas personas leen estas novelas y hasta menos las consideran en su contexto histórico social para llegar a estas conclusiones. Viendo eso podemos ampliar nuestro concepto de la educación con una visión más literaria de la realidad para poder incluir más poblaciones en una experiencia educativa así. Es un concepto mostrado por los zapatistas y por otras comunidades agrícolas del sur de México, allí encontramos lecciones que podríamos aplicar en nuestro ambiente aquí en Oregón y en otros lugares que quieren utilizar la educación para fomentar nuevos conceptos y procesos de la agricultura. A pesar de las diferencias múltiples entre las situaciones podemos aprender y compartir mucho, utilizando un concepto de universalidad inclusiva que buscaré identificar a lo largo de la tesis. Lo que hace Marcos cuando aplica los pensamientos escritos

de Berger a la situación vivida de la comunidad indígena de Chiapas puede servir de ejemplo.

Yo, como agricultor estadounidense que opina sobre la agricultura mexicana, me parece crucial mantener este punto de vista claro que Wald ilumina. No puedo hacer comparaciones entre mi situación y la de un agricultor tradicional del sur de México sin considerar el sistema agrícola internacional que nos ha puesto en posiciones materiales muy distintas. No puedo comparar el movimiento de agricultura sostenible estadounidense en que participo, este movimiento tan alabado por escritores como Michael Pollan y Joel Salatin, sin reconocer que este movimiento existe para una clase privilegiada con una historia de un sistema agrícola que siempre se ha basado en la existencia de una clase racializada como trabajador explotado. No podemos “volver a la tierra” y sembrar nuestros sueños idealistas mientras ignoramos que en todas las propiedades vecinas sigue operando un sistema que niega la oportunidad de ganar su propia vida en un lote de tierra o hasta de avanzar en el campo agrario a tantos trabajadores.

Es por eso que veo la clase social de trabajadores agrícolas como el eje central de lo que tenemos que hacer aquí en los EE.UU. si queremos hacer una “nueva agricultura” sostenible. No podemos hacerlo solo para los que ya hemos beneficiado de una economía y una ontología basada en el trabajo invisibilizado de esta clase que sigue siendo intencionalmente mantenida en la subalternidad social. Sin este elemento central de solidaridad con la clase trabajadora agrícola,

el nuevo movimiento de agricultura sostenible solo sirve las clases medias (mientras todavía existan) y alta y no tiene potencia de realizar cambios al nivel sistemático. Ya dicho eso, argumento en esta investigación que en Chiapas existe un movimiento contemporáneo agrario que ofrece soluciones alternativas a los problemas sociales que las que emergen en el movimiento de agricultura sostenible actual de los EE.UU.. Pero para entenderlo, y aplicar estas lecciones a nuestra situación, argumento que no lo podemos ver sólo desde una perspectiva científica y aplicar unas técnicas agrarias que allí se utilizan. También, tenemos que hacer como hizo Sarah Wald y utilizar la literatura para empezar a ver otros métodos de no solo producir comida sino también métodos de conocimiento. En fin, concluiré que una agricultura y una literatura sostenibles y moralmente beneficiosas para esta comunidad se podrán y se deben producirse simultáneamente.

1

Literatura escrita y hablada en Chiapas y el sur de México

En esta tesis utilizo textos muy diversos para hacer un punto multifacético. Se trata de un intento de ampliar el concepto de la literatura para incluir ciertas costumbres de la agricultura como expresiones literarias, políticas y revolucionarias. Para describir la agricultura de resistencia en Chiapas y el sur de México se requiere un entendimiento amplio de un modo de ver e interactuar con el mundo que Jorge Gasché describiría como un “tipo de sociedad,” “pluriactivo y pluricapaz.” Es una perspectiva antigua y nueva a la vez que Gloria Chacón describiría como *kabawil* o doble visión, una perspectiva que determina los métodos de individuos y colectivos, algo que se cuenta a voz alta y que se escribe en múltiples formatos mientras se vive en el campo sembrando lo que Mariana Mora explica cómo *kuxlejal* en actos artísticos y políticos que el subcomandante Galeano pintaría como autónomas y universales a la vez. Es una agricultura y una literatura entrelazadas en sueños, rezos y en la memoria que vive en las semillas. La importancia de entrelazar los conceptos de la literatura y la agricultura yace en la necesidad de cambiar nuestras formas de relacionarnos con la tierra.

Antes de entrar en esta investigación, que aplica una vista desde afuera para aprender de casos específicos y temas generales que aplican en el sureste de México, quiero aclarar que mi intención no es presentar un concepto esencializado a los pueblos de Chiapas. En Chiapas, como en muchas partes de Latinoamérica

hay una tradición de escritores indigenistas quienes asignan rasgos esenciales a las comunidades indígenas desde afuera, con el fin usualmente de asimilación o mistificación o justificación de la opresión. Quiero separar esta perspectiva esencialista de lo que describe Jorge Gasché como un “tipo de sociedad indígena” (p.3). Veo como importante el reconocimiento de estos modos de vivir y la consideración de la posibilidad de que tienen más razón que los modos de saber-vivir-conocer que sistemas dominantes. Cuando gobiernos y compañías de turismo que colaboran para vender una imagen esencializada del indígena para el beneficio de economías neoliberales y para las ganancias de ejecutivos, esta imagen asemeja la que clasifica el migrante mexicano en los EE.UU. como apropiado para trabajo agrícola en situaciones muy explotadas. Es una clase racializada que justifica una forma de explotación.

Viendo el daño que este tipo de generalización hace, quiero aclarar mis propias intenciones en esta investigación de temas que podrían ser considerados sobre la “esencia de un pueblo” como lo explica Ruperta Batista en su poema que cito luego.

Hay críticas de la escritura zapatista del Subcomandante Marcos por hablar en “grandes narrativas,” que no pueden hablar por los miles de individuos zapatistas ni para los millones de anticapitalistas del mundo. Hay críticas de la organización La Vía Campesina por sugerir que se puede abogar por los intereses campesinos dado que hay campesinos que practican miles de formas de agricultura, no solo la sostenible y tradicional. En la literatura también, hay

miles de facetas del ser humano que la escritura puede expresar. El escritor chiapaneco Mikel Ruiz explica muy claramente como el esencialismo del indígena mal representa escritores, por ejemplo, tzotziles, “A veces me pregunto si soy lo que quedó más allá de lo deseable que el proyecto nacionalista se planteaba. ¿Yo, originario? ¿De qué soy original? ¿De mi cultura, sangre, idioma, vestimenta o literatura? No soy misterioso ni poético, soy humano como todos, lleno de contradicciones, pero estoy aquí y tengo la literatura. Tengo mis puños y plumas no para pelear ni volar, sino para escribir. Para desenmascarar mi historia.” (*Ni misteriosos ni poéticos*, p.1).

A lo largo de este trabajo, reconozco que hago varias generalizaciones. Son para definir un punto de vista de la realidad-literatura y para reconocer sistemas de conocer e interactuar con las palabras, los seres vivos y el mundo. Temas como la cosmovisión y los aspectos culturales y espirituales de la agricultura y la literatura son muy amplias y requieren que identifiquemos ciertos modos de pensar, comunicar y hacer para poder verlos y considerarlos. Utilizo generalizaciones, o cito estudios que generalizan, para conectar temas grandísimos y relacionarlas con mis propias experiencias e intenciones. Espero que el uso, como textos centrales, de los estudios de Mora y Chacón, ambos basados en investigaciones particulares, balancean los puntos generales y las grandes narrativas que utilizo. Tal vez estirando un poco el concepto de *kabawil*, cómo presentado por Chacón, se podría sugerir que lo general y lo particular forman cierto tipo de doble visión también. Cuando se contradicen, tal vez eso no

signifique que ambos no tengan razón. Lo importante es como las definiciones del agricultor y de la naturaleza y del ser humano son usados por los sistemas que dictan nuestros actos. Creo que necesitamos lo general y lo particular para ver e intentar a cambiar estas definiciones y luego actos colectivos.

Si en vez de intentar a definir estrictamente a los individuos ajenos con generalizaciones culturales, intentamos usar conceptos amplios para aprender más sobre nosotros mismos y incorporar otros puntos de vista posibles sobre la realidad en la nuestra, pueden ser muy útiles. En mi cultura, como explico en la introducción, veo muchos tropos culturales generales peligrosos que formulan una conciencia colectiva-exclusiva en muchos grupos culturales estadounidenses, y en particular con respeto a los agricultores. Como yo lo entiendo, la mente funciona con generalizaciones y definiciones culturales sobre uno mismo y sobre la gente ajena dentro y fuera de su propia cultura. Leyendo nuestras vidas como una novela, abrimos la posibilidad de actuar como autores de nuestra autobiografía, identificando tropos que nos pertenecen culturalmente, comparando sus efectos y funciones con los de otras culturas. Cuando eso se vuelve un proceso consciente y activo, tal vez podemos empezar a cambiar estos pensamientos hegemónicos y sembrar algo nuevo. ¿Podríamos ser agricultores-intelectuales “orgánicos” en términos gramscianos y howardianos? Como explico en algunos casos aquí, veo fenómenos como la transculturación, la incorporación de lo antiguo en lo nuevo, y la creación consciente de cultura como procesos que requieren que generalizamos sobre la cultura nuestra y las culturas ajenas y sobre

la naturaleza y lo que somos como seres humanos. Estos procesos, cuando se tratan de colaboraciones y perspectivas morales, pueden ser herramientas de la literatura viva que busco identificar con esta tesis. Espero que eso se tome con la intención positiva con que lo escribo.

En su cuento *El poder de un grano de maíz de Secretos de mi abuelo* (2009), el escritor yucateco Jorge Cocom Pech utiliza una metáfora excelente que une la literatura y la agricultura. Este cuento se narra con dos voces ligadas, la del abuelo que narra las historias de su comunidad, preservando y pasando la tradición oral, y la voz de su nieto quien escucha las historias y es escogido para ser el próximo narrador de la comunidad. Su abuelo les dice a los nietos y los otros niños del pueblo que todos escojan un grano de maíz de una bolsa. Explica que el que encuentra un grano distinto va a ser el próximo narrador. Pero para transformarse en esta persona crucial para el pueblo, tiene que seguir cierto proceso. Toma el grano de maíz y lo pone en su bolsillo izquierdo del pantalón por nueve días y durante estas nueve noches lo pone debajo de su hamaca mientras duerme. Luego se planta en el huerto, cuida la mata de maíz hasta que dé su mazorca. Trece días después de la cosecha come la simiente de este maíz y por su cuerpo le otorga el poder de recordar, de allí en adelante, todos los cuentos que el abuelo le cuenta. Este cuento ilustra un ejemplo excelente de la conexión inseparable de la agricultura y la literatura en las comunidades, amplias y variadas, que se consideran gente de maíz. Jorge, el niño en este cuento (basado en Cocom Pech mismo dado que el cuento tiene su origen en sus propias

experiencias), saca el grano especial y recibe el don de contar. Y luego escribe el cuento que nosotros leemos. Así que, para escribir el cuento, tuvo que contarlo (junto con muchos más) y para contarlo tuvo que plantar y comer y recibir la energía del maíz y de este proceso agrario que lo define como narrador y como ser humano.

El escritor maya Quiché Enrique Sam Colop se refiere a sistemas escritos en jade, en pieles de animales y en cortezas de árboles desde entre 100 y 600 BCE. Escritores como Sam Colop, y como los integrantes de la primera iteración de la unidad de escritores maya-Zoque en los 1980, retomaron (y siguen retomando) la escritura antigua mesoamericana como parte de la misma tradición literaria milenaria que representan. El hecho de que la escritura en sí no llegó al “nuevo mundo” con la invasión de los europeos, complica y desvaloriza muchas de las suposiciones implícitas en el diálogo que sugiere una dicotomía que relaciona la escritura con el alfabeto latín y la oralidad con los pueblos nativos. En *La ciudad letrada* (1984) de Ángel Rama, este binario está implícito. La escritura de leyes, historias nacionales y literatura que busca definir la identidad nacional ha implicado y fortalecido cierto régimen de poder en Latinoamérica como en todos los países con historias coloniales. Rama explica, útilmente, la forma en que la palabra escrita y la recopilación y escritura de historias orales ha sido usada en Latinoamérica para consolidar el poder cultural de una elite letrada, ha clasificado al “letrado” (ladino) como representante de la escritura y el nativo como sujeto “folklórico,” usado para articular la identidad nacional pero no para

ocupar el mismo nivel de estatus social ni académico ni para definir las formas aceptadas de creación de conocimiento. A pesar de esta referencia histórica importante, Gloria Chacón explica como Rama sigue una dialéctica que clasifica la escritura y la oralidad bajo el mismo binario que él mismo critica. Utilizando el concepto de doble visión de *kabawil*, Chacón explica algunos conceptos de la relación entre la oralidad y la escritura, según escritores maya, zapotecos y zoques contemporáneos.

La cosmológica y la doble visión de *kabawil* aplicada a este concepto, en vez de proponer un binario entre oralidad y escritura, ve al uso del español, la escritura de idiomas indígenas usando el alfabeto latino y también las formas antiguas de escritura en piedras y con glifos todas como formas de escritura que siempre han coexistido con la oralidad formando parte de las mismas tradiciones indígenas literarias. En vez de separar el pasado del presente y el hablar del escribir, *kabawil* ve la coexistencia simultánea de todas estas formas de conocimiento. Así el “retoma” de la palabra escrita en regiones en donde la tradición oral ha sido más común por unos siglos no se clasifica como algo nuevo que representa una latinización de una tradición indígena, sino la persistencia de una tradición escrita-oral que ha sobrevivido y tomado “nuevas” formas. Como explica Chacón, “The collective memory of glyphic writing serves to contest social stigmas and colonialist binaries of literacy/orality, progress/backwardness and modernity/pre-modernity” (44).

En los cuentos que aquí cito, la voz narrativa interactúa con narradores

orales por medio de escribir cuentos que tradicionalmente han sido orales o por medio de incluir contadores como personajes o narradores dentro de sus textos. Al contrario de esfuerzos educativos o ciertos proyectos literarios “indigenistas” de los siglos 19 y 20, estos escritores “indigenizan” a las técnicas literarias consideradas occidentales en vez de hacerse más occidental para que el mundo literario los acepte. Este modo inclusivo que promueve simultáneamente la oralidad y la literatura escrita, oponiendo los conceptos que consideran la oralidad como un modo expresivo que tiene que evolucionar para llegar a la escritura. En sí, se opone también el discurso que liga la raza a la alfabetización y los idiomas. Por medio de escribir en lenguas indígenas, retan conceptos históricos de la nacionalidad mexicana que generaciones de escritores mexicanos han considerado como una nacionalidad mestiza e hispanohablante. Chacón explica cómo las literaturas nacionales se encargaron del trabajo representativo por medio de posicionar a los “indios” como pre-modernos, ignorantes, o al margen de la nación. Los textos indígenas que Chacón cita contradicen estos estereotipos racistas no sólo por medio de mostrar literatura escrita de alta calidad y contemporánea. Abren paso al entendimiento y de ontologías cuyo valor para el mundo es enorme, y podrían informar muchos movimientos contemporáneos no solo literarios sino políticos y hasta agrícolas como luego indico cuando hago la conexión entre estas ideas literarias contemporáneas (y tradicionales) y las prácticas contemporáneas de grupos ejemplares como los zapatistas quienes enseñan la *kabawil* y el *kuxlejal* con educación interactiva no solo a los de sus propias comunidades sino a visitantes internacionales.

Hay muchos textos que podría usar para apoyar los argumentos que quiero hacer en esta sección. Seleccione algunos escritos de la Unión de escritores maya-zoque y unos cuentos nuevos del subcomandante Galeano de los zapatistas. Los académicos a quienes cito en esta sección, Chacón y Soto hacen referencia a muchos cuentos y poemas indígenas de la época literaria que emergió después de la revolución zapatista. A diferencia de sus enfoques, mi investigación se centra en el cruce de la literatura moderna y la agricultura moderna las regiones indígenas de Chiapas. Así que mis selecciones se centran en los cuentos que más entran en temas agrícolas. Pero como se notará, la agricultura, siendo el punto de contacto clave entre la naturaleza y el ser humano, no separa de la cosmovisión, ni de la política ni de la religión. La agricultura implica un modo de conocer el mundo y la historia. Aunque separe estos cuentos de los estudios físicos y científicos de la agricultura que componen la sección de “literatura sembrada,” argumento que no pueden ser separados y que cuando solo leemos estos cuentos, si no también participamos en la práctica de la agricultura y las prácticas culturales que la rodean, que pintan y que están ligados con su esencia, solo sentimos una porción de su mensaje.

Cuando se anunció públicamente, la nueva generación de la Unidad de escritores maya-zoque de Chiapas dio esta cita en voz comunal para anunciar su presencia: “Crecimos, bebimos y acogimos la belleza de la literatura. Creamos y recreamos una nueva narrativa sin olvidar la magia de la oralidad” Este anuncio, que salió en el diario de Chiapas el día 23 de noviembre de 2016, sigue hablando

en voz colectiva. Explican que nacieron en un tiempo en que la Madre tierra “gritaba para su auxilio, cuando nuestros abuelos tocaban sus tambores y flautas, danzaban para defender al *jch'ultatik* en un eclipse solar de 1991.”

Hacen referencia al segundo congreso de la literatura en lenguas indígenas que tomó lugar en San Cristóbal ese año. Allí, la primera generación de esta unidad de escritores se anunció y participó en un denunció público de TLC: “They spearheaded an indigenous literary movement, which is plurilinguistic, heterogeneous, simultaneously local and transnational, as well as tradition-based, yet new” (Chacón, 16). Este colectivo en su iteración contemporáneo habla con una voz que retoma el lenguaje y la visión del *Popul vuh*, y de la *Sexta declaración de la selva lacandona*. Como notaré después en mi investigación de los cuentos modernos zapatistas, este tipo de voz colectiva no solo refiere a un colectivo particular de voces literarios específicos sino a un colectivo cósmico.

A la vez, este “nosotros” refiere a una voz colectiva, simbólica y material, de la gente indígena de Chiapas de múltiples grupos étnicos, refiere a la voz de la región maya y de una forma de una perspectiva hacia la existencia que puede existir en cualquier parte del mundo. Es una voz inclusiva y simultáneamente particular, una contradicción que no se contradice, como veremos luego cuando exploremos los conceptos de *kabawil* y el *caracol*. Es un reflejo de una perspectiva colectiva que no solo incluye los seres humanos, sino también la naturaleza y el cosmos. Como explica Stefano Varese, es una “identificación

espiritual, emocional y cognoscitiva con el propio espacio territorial, el paisaje marcado por la historia de los antepasados reales y míticos, la tierra, las aguas, las plantas, los animales, los seres tangibles e intangibles que participan del complejo y misterioso pacto cósmico de la vida” (Varese 112). Es también una voz que retoma la historia política de activismo indígena, particularmente desde los 80 con el activismo que juntó en el EZLN, pero también los movimientos sociales anteriores dentro de las iglesias y sindicatos de Chiapas. En esta sección investigo cuentos y conceptos que nos ayudan a entender esta voz que no puede ser contenida en una persona, en un movimiento sólo ni mucho menos en una página.

Viendo este anuncio, inherentemente político, literario e histórico, se tiene que dejar al lado los binarios inherentes de la filosofía y ontología que definimos como occidental. Para intentar acercarme a la ontología desde la cual escribe esta unidad buscaré la ayuda de unos filósofos y lingüistas. Primero, en su investigación de la literatura maya y zapoteca, Gloria Chacón usa el término *cosmoléctica* para contrastar con el concepto marxista de la dialéctica. Este término emerge de un intento de parte de Chacón: “[to] dispute the “western” idea of power and writing as well as the colonization of the alphabet over orality and indigenous systems of recording” (12). En vez del binario de una verdad absoluta y la nada, Chacón propone que en Mesoamérica existen “el cosmos, la historia, la escritura sagrada y la poesía, la naturaleza y el espíritu, los glifos y la memoria” como ejes centrales para la formulación de la ontología mesoamericana. Chacón lo explica como un concepto de la tierra y de la realidad

no solo desde un eje horizontal sino también desde un eje vertical (hacia el cosmos). La *cosmoléctica* “counters the sociological imagination that indigenous (thesis) and European roots (antithesis) produce a mestizo synthesis, or, in José Vasconcelos' work, the culmination in the cosmic race where Indians and blacks eventually disappear. Mesoamerican cosmolectics involves not just thesis, antithesis, and synthesis but also a fourth element known in Mesoamerican philosophy as *kabawil*, a vision that duplicates” (13).

Chacón sigue para citar el lingüista y filósofo Carlos Lenkersdorf, quien realizó el primer diccionario español-tojolabal e hizo varias contribuciones fundamentales a la ciencia social sobre relacionados interculturales basado en sus experiencias en tierras tojolabales. Lenkersdorf explica cómo *kabawil* existe dentro del mero idioma tojolabal con el término “intersubjetivo” o sea una duplicidad del yo y del nosotros en la misma palabra o frase, característica tan sobresaliente en este idioma que ciertos lingüistas lo consideran un idioma sin el concepto de la individualidad. En *Los otros cuentos* Subcomandante Marcos da un mito a este concepto con el cuento “*El yo y el nosotros.*” “En los pueblos indígenas, en los de raíces mayas y en muchos pueblos de este país, la palabra “yo” no existe. En su lugar se usa el “nosotros”. En nuestras lenguas mayas es el “tic”. Esa terminación de “tic”, que menciona al colectivo o a la colectividad, se repite una y otra vez. Y no aparece por ningún lado el “yo” (Marcos 4).

Stefano Varese, otra vez ofrece una generalización de una ontología indígena, explicando la cosmovisión indígena como un “pluriverso” (no un

universo). Esta construcción es algo que no cabe en ontologías occidentales por la mera razón que Chacón explica cómo *kabawil*. En el *pluriverso*, “la comunicación entre las diversidades de sistemas no solo es posible sino una necesidad que sin embargo requiere reciprocidad entre iguales y diversos, un sistema moral mundial basado en principios de reciprocidad simétrica, no solamente a nivel de coexistencia intelectual y epistemológica, sino también en el dominio económico y político y sobre todo en un código moral de conducta humana concebida como una expresión de la totalidad integrada de la vida orgánica y de la vida toda del cosmos” (120).

Tomando este concepto como punto de entrada (y también como el concepto complejo que sigo describiendo a lo largo de este ensayo), me parece natural que este grupo de escritores maya y Zoque se identifica como un solo espíritu hecho de muchos seres. Son hablantes del tzeltál, tzotzíl, ch’ol, tojolabal, zoque, mam, cachiquel, chuj y maya lacandón que juntos se identifican como gente que se “cubre con las hojas de maíz y con hojas de diversas plantas.” Explican, “juntos alimentamos nuestras mentes y corazones con las palabras sabias de nuestros abuelos; fortalecimos nuestra esencia con el canto de las aves, con la fragancia de la naturaleza, con el aroma del incienso, ríos y manantiales.” Y a pesar de que este grupo se dedica a escribir, no conciben a la literatura apartada de las otras formas de arte y expresión, hablando de su generación de artistas indígenas como parte de la misma voz que enuncia su nueva iteración de esta unidad de escritores, anunciaron que “aprendimos a usar el audio y el video

para que no se perdieran los rezos y los cantos, la música y la danza que alegran los corazones de los dioses y dan energía al universo. Aprendimos a pintar y retratar la vida cotidiana de nuestros pueblos en lienzos y fotografías.” Así que, entrando en estos cuentos escritos, ya estoy entrando en una investigación de un concepto de literatura más amplio que algo que se puede contener en una página. No quiero sugerir en el progreso de este escrito que hay que desvalorizar ni considerar menos viva la literatura escrita; es una forma importantísima pero lejos de ser la única. La perspectiva literaria que estoy buscando e investigando aquí está muy viva en las páginas de estos cuentos en los que voy a entrar ahora. Igual como está viva en los cuentos orales, la vida misma y en la práctica tradicional de la agricultura como veremos luego.

El cuento *Palabras de Ajawetik de la madre tierra* (2005) por Armando Sánchez Gómez, escritor tzeltal de la región de Oxchuc de Chiapas, miembro y representante de la unidad de escritores maya-zoque, empieza así: “En la época de elote, en los tiempos de camagua de la milpa en tierra caliente, periodo de prender fogatas para ahuyentar a animales, una familia adoptó diez niñas huérfanas, la menor se llamaba *Xlax*, contaba sólo con seis años de edad” (1). El cuento sitúa su escena en una temporada agrícola, no en una época del tiempo. Explica que los padres de los huérfanos fueron llevados por los ángeles de la madre tierra. A la huérfana *Xlax* le dan, entre sus otras tareas, la de prender las fogatas para ahuyentar las aves y animales que impiden la floración de las estaquillas de la milpa. El desarrollo del maíz define el progreso del año para la chica quien “no se

quedaba a dormir hasta que hubiera hilotes, elotes y mazorcas maduras; dos meses hizo humo en las orillas de la milpa” (3). Este logro imposible, de perder el sueño por dos meses y mantener unas fogatas sin apagar parece exagerar el sufrimiento de la huérfana. Pero el tono del cuento parece no hacerle caso, hablando del hallazgo de la niña como algo natural, una tarea no más.

Y después duerme tres días en el sueño profundo. Este sueño, provocado por el trabajo tan largo y sin reconocimiento es el que provoca las voces de los *Ajawetik* de la madre tierra. En este cuento, como todo en la cosmovisión tseltal, estos dioses existen en un tiempo cíclico. Como veremos luego en el cuento, ellos hablan a Xlax, a Rosa (aunque no lo dice claramente interpreto que es su madre) y a su abuela muerta a la misma vez cuando le dicen: “Sufres la soledad de cuidar la milpa treinta, Rosa. No entristezcas tu corazón...nosotras te cuidaremos...porque la madre tierra tiene otros amos y amas que han pensado llevarte [pero] no ha llegado el momento de irte, queremos saber más de ti cuando seas mujer, obedece pues las palabras, ven a hacer fogata en la milpa” (4).

Después de esta visión el narrador se refiere a la niña Xlax con el nombre que los *ajawetik* le ponían: “la tierna Rosa.” Y en la próxima escena, cuando la tía (quien adoptó a Xlax y sus hermanas) invita a las niñas a comer una sola tortilla cada cual, el narrador le pone otro nombre nuevo a la pequeña protagonista: “...así creció la abuela difunta, así se formó como mujer” (4). Ahora, muy sutilmente la narrativa, en referirse a una sola niña le ha llamado “la niña Xlax,” “la tierna Rosa” y “la abuela difunta.” La voz casual con que el narrador hace esto emerge,

en mi interpretación, de una visión cosmoléctica o una doble visión de la tierra. La contradicción viva: muerta no tiene que ser una contradicción dentro de esta forma de conocer el mundo. Este ciclo de vida en lugar del binario occidental de vida:muerte sugiere un estado simultáneo de vida-muerte que está claramente ligado al ciclo agrario de la milpa, en donde las plantas y animales muertos se convierten en tierra que nutre la comida que consume la gente.

Los *ajawetik* no solo le dicen a Xlax-Rosa-abuela que siga viviendo, le ordenan a cumplir con sus quehaceres agrícolas, así manteniendo vivo el ciclo de vida-muerte agrícola.

Luego cuando la niña Xlax anda otra vez a prender el fuego al lado de la milpa, oye un discurso entre las almas de los muertos y los *Ajawetik de la madre tierra*. Un alma la quiere jalar (al mundo de los muertos, asumo) pero los *ajawetik* (o ángeles de la tierra) insisten en que pasee, porque es huérfana y tiene su responsabilidad de prender la fogata. El cuento termina con una pregunta retórica de una voz omnisciente y con otra confusión de edades e identidades de la niña: “¿Ahora, quien se atreve a maltratar a los niños? Así sufrió su vida la abuela. Así sobrellevó su vida la madre-abuela.” ¿Ya al fin del cuento, la niña es una abuela y una madre, o están presentes su abuela y su madre en ella? A mí me parece una ambivalencia intencional. Lo importante es la presencia simultánea de los vivos y los muertos, todos colaborando para cumplir con los ciclos de la milpa. Me parece que el mensaje sobre no maltratar los niños viene de este reconocimiento de la necesidad de todos para mantener la vida del maíz y así la

vida de la gente. Los niños y los viejos son uno y lo mismo. Los ciclos de vida y muerte que viven en la agricultura reflejan y coexisten con los de los seres humanos; en este cuento se entremezclan tanto que hasta los tiempos y las identidades de las personas se confunden. En eso veo la presencia de la cosmovisión maya o *kabawil*, o una forma de contar desde una ontología *pluriversal*.

La voz colectiva de la Unidad de Escritores maya-Zoque no brotó de la nada. Como Inés Hernández-Ávila explica en su introducción a la colección de poesía y cuentos chiapanecos contemporáneos “maya Chiapas Awakening,” había varias fuentes históricas, políticas y literarias que antecedieron el momento de alto diálogo entre los pueblos indígenas chiapanecos y el estado que culminó en la segunda mitad los 90 no solo con el levantamiento zapatista pero también con la formación del Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura de Lenguas Indígenas o CELALI. Algunos de los fundadores de CELALI, como José Daniel Ochoa Nájera y Enrique Pérez López, escogen para punto de partida crucial al Primer Congreso Indígena de 1974 en donde el obispo Samuel Ruiz transformó un evento que iba a ser una celebración del cumpleaños de Bartolomé de las Casas en un evento que integró las voces de los pueblos indígenas presentes. Ahora, por más de 20 años, CELALI ha publicado textos y diccionarios en los idiomas indígenas de Chiapas, enseñando clases académicas en estos idiomas y promoviendo la creatividad literaria en los pueblos. De esta colección, publicada por CELALI en 2017, escojo un poema y un cuento que muestran la combinación

de agricultura y literatura en la cosmovisión y el *kabawil* de estos escritores.

En su bibliografía, explica Ruperta Batista Vásquez que creció en San Cristóbal de las Casas en una época en donde poca gente indígena poblaba la ciudad. Y los que sí, ocultaron su herencia indígena dado el ambiente racista. Pero su madre, a pesar de eso le enseñó el *Popul vuh*, y mantuvo viva en ella una conciencia de la cosmovisión de su pueblo. Así que Batista Vásquez escribe desde una perspectiva que conoce directamente la discriminación de la experiencia urbana para una mujer Tzotzil pero su poesía la conecta a la tradición y la cosmovisión de sus antepasados, algo ligado directamente con la agricultura y el campo. Creció en el *kabawil* de la experiencia de dos mundos, dos ontologías a la vez, una dominante que define su vida diaria y otra interna que tenía que esconder.

En el poema *yip kuxlejal jlumal* o *Esencia de mi pueblo*, la poeta relaciona el mito de la creación del *Popul vuh* con la persistencia de la cosmovisión maya en el pensamiento del pueblo Tzotzil. En su poema mezcla la imagen del ser humano naciendo del *tsuk* (cabellos del maíz) con imágenes que se les convierten al tiempo, la sabiduría y la palabra en cosas físicas, orgánicas que se siembran en el ser humano a su creación eterna. El tiempo “echa sus raíces” en el ombligo del pueblo; también el tiempo cae en gotas como lluvia “sembrando sabiduría en el universo.” Su poema termina con la frase “pueblo con pensamiento del cosmos.”

El contexto y experiencia propia de la poeta me hizo seleccionar esta en vez de muchas otras que hacen referencias semejantes a la cosmovisión agrícola-

ambiental-sagrada del pueblo indígena chiapaneca. Aquí esta voz literaria, formada por influencias y experiencias modernas, urbanas y muchas veces por la experiencia de la exclusión, tornea hacia su tradición antigua, encontrando allí una cosmovisión que muestra la grandeza de lo que es el pasado y el presente (simultáneos) del pueblo maya. Aquí veo la poesía como un puente entre la naturaleza eterna y los seres que hemos perdido la tradición y la espiritualidad tangible natural que nos ata a ella. A pesar de que Batista Vásquez creció en la ciudad y en un escenario en donde se negó y amenazó su herencia indígena, a través de la poesía, ella expresa lo que ni la separación de su pueblo ni la opresión cultural logró negarle: *la esencia de su pueblo*.

Este poema también invita un regreso al concepto del esencialismo y luego la universalidad. Muchas teorías críticas que sugieren que no hay “esencia” particular de un pueblo ni de una persona determinada por su raza o su cultura. Adolf Reed Jr. lo dice clarísimo en *Marx, Race and Neoliberalism*, “Race is a taxonomy of ascriptive difference, that is, an ideology that constructs populations as groups and sorts them into hierarchies of capacity, civic worth, and desert based on “natural” or essential characteristics attributed to them. Ideologies of ascriptive difference help to stabilize a social order by legitimizing its hierarchies of wealth, power, and privilege, including its social division of labor, as the natural order of things (1).” Aquí, Reed Jr. hace mucho para explicar por qué existen las categorías raciales y conceptos “esenciales” sobre la raza. Para entender la potencia universal (o pluriversal) de un poema así, veo como

importante distinguir el tipo de esencia que identifica Batista Vásquez de una categoría racial. El trabajo de Reed Jr. ayuda para clasificar a la raza como concepto occidental binario que no considera ni una porción pequeña de lo que toma en cuenta el concepto de *esencia* como lo describe aquí Batista Vásquez.

El concepto de la doble visión *kabawil* y la expresión poética de eso ayudan mucho para entender no solo como una visión culturalmente definida del mundo puede coexistir con un concepto anti-esencialista del ser individual. Yo no veo el poema de Batista Vásquez, a pesar de que su título y contenido que tal vez lo sugiere, como un esencialismo de la raza del pueblo maya. La decisión de conectarse y definirse con la cosmovisión y perspectiva cultural maya es una elección que hace ella libremente, hay muchos que hacen el opuesto y niegan lo que una comunidad cultural les dice que es su cultura. Mucha gente indígena por ejemplo deja su pueblo porque perciben como mejor la llamada cultura occidental promovida por el capitalismo neoliberal. La decisión de tomar un punto de vista indígena a pesar de su historia personal urbana, me parece una situación que más respalda la teoría *anti-esencialista* que la que esencializa las razas o etnias. El concepto de *kabawil* y, como veremos luego, las filosofías de la transculturación de los zapatistas pueden ayudarnos a ver que “la esencia” a la que refiere la poeta y el anti-esencialismo no se contradicen.

Batista Vásquez, cuando se considera su experiencia y su poesía, muestra cómo podemos escoger cómo definir y seguir produciendo nuestras culturas para tener efectos artístico-políticos, literario-públicos o poético-agrícolas. Podemos

hacer expresiones nuevas y a la vez antiguas de las culturas y las maneras de conocer-existir en el mundo. La poesía y las voces literarias en general nos ayudan a legitimar esta flexibilidad cultural sin desvalorar la individualidad de las personas. La poesía y la literatura pueden servir como puente cultural; pueden invitarnos a percibir el mundo considerando perspectivas culturales ajenas que nos pueden ayudar a dejar ciertos aspectos culturales que han tenido mala influencia en el mundo para considerar otros fundamentos morales y éticos. Eso parece crucial ahora en una época en donde si no cambiamos nuestras relaciones con la naturaleza, los seres humanos y con los otros seres vivos, llegaremos a un callejón sin salida para la raza humana. Si las culturas occidentales no encontramos una manera de empezar a ver el pluriverso, estamos destinados a destruir no solo el “medio ambiente” pero todo lo que se sostiene, incluyendo a todos nosotros.

Batista Vásquez con este poema y CELALI por medio de publicar y promover poetas como ella en Chiapas muestran cómo el ambiente cultural necesario para el florecimiento de literatura y con ella la cosmovisión indígena, puede empezar hasta en condiciones desafiantes. Esta temática, que retoma y revitaliza la conciencia colectiva y la cosmovisión humano- ambiental dentro de lugares que han basado su desarrollo en mucho en el opuesto, podría servir como ejemplo de intermediario entre la educación individualista neoliberal y el tipo de educación literaria-interactiva que promuevo en la conclusión. CELALI y Unidad de escritores maya-zoque, ambos están implementando tácticas educativas

populares e interactivas, así como los que llegaré a explicar.

En otro cuento de la colección *Maya Chiapas Awakening* (2017), “En medio del desierto” por Miguel Ruiz Gómez, ubico el evento clave de la narrativa en un párrafo que describe la razón porque el narrador y su tío abandonan su pueblo de Chamula para ir a los EE.UU. y buscar trabajo:

Por fin nos sentamos debajo de unas ramas, buscando la sombra para descansar y esperar a que oscureciera un poco. Una hoja seca cae sobre mi cabeza y me hace recordar mi tierra natal, Chicumtantic, luego Jlumaltik, Chamula. Si no fuera por la siembra de papas, frijol y maíz que ya no dan resultados, no estaría sufriendo aquí. Los abonos que nos mandaba el gobierno ya no funcionaron. Pareciera que el espíritu de la tierra fértil haya sido robado por los dioses (131).

El cuento se centra en el viaje devastador del narrador, su tío y otro chico de su pueblo quienes se encuentran en el rumbo hacia los EE.UU. para buscar oportunidades para ellos y sus familias. Al fin del cuento, el narrador parece ser el único cuya vida no ha sido robada por el desierto y el hambre. Este párrafo es el único que hace referencia a la agricultura, pero le hace a la tierra de Chamula igual de central a la trama del cuento como la tierra caliente y letal del desierto. Ilumina a brutalidad del hecho de que tanta gente, que antes fuera capaz de vivir en balance con la naturaleza, haya sido forzada hacia una muerte abandonada a

las fuerzas de ella. La pérdida de la fertilidad de los suelos de que dependía la familia, fue debido al programa agro-industrial, impulsado por el gobierno para satisfacer intereses empresarios.

Las muertes verdaderas que impulsan a Ruiz Gómez a escribir este cuento realista, también tienen sus raíces en la implementación de programas agrícolas que tienen la culpa de muchas muertes como estas. Son los mismos programas que impulsaron a los zapatistas a denunciar el Tratado de Libre Comercio como una sentencia de muerte. A pesar de la abundancia de información que prueba que estos programas tienen este efecto, esta conexión sigue siendo poco enfatizado, dentro y fuera de México. Ruiz Gómez, en su cuento publicado en tres idiomas (tzotzil, español e inglés) lo hace bien claro para lectores que habrán interpretado esta realidad bajo la influencia de múltiples propagandas que raras veces consideran las perspectivas de los que sufren estas sentencias ambientales más directamente.

Ruiz Gómez describe su voz literaria como muy influida por la literatura occidental, utilizando tomas retrospectivas, voces narrativas múltiples, lenguaje coloquial, pero a la vez se basa en la vida real y la realidad crítica y hasta criminal que experimentan sus pueblos. En mi opinión, el uso de técnicas occidentales no hace a su escritura menos indígena. Al contrario, considero que la búsqueda por lectores ajenos de una “autenticidad,” viene del mismo “esencialismo” que brota del racismo como explica Reed Jr. El cuento de Ruiz Gómez es un reflejo de las influencias y la realidad que se vive en su pueblo, un

pueblo que ha tenido por necesidad, como muchísimos, a ampliar su vista hacia una escala internacional. También él, como cualquier escritor, puede escoger y utilizar cualquier influencia que quiera. Chacón habla de este fenómeno como otra forma de *kabawil* en donde la doble visión permite que uno sea capaz de verse dentro de su comunidad y su tradición interna y desde una perspectiva internacional o de la cultura “moderna” a la vez.

Una cosmología en donde todo está conectado permite muchas influencias, lo que no permite es la alteración de la “economía moral,” como describe Varese, “no pone al centro del universo al hombre (el carácter antropocéntrico, patriarcal, dominante de la cultura sagrada y secular de Euroamérica) sino a la diversidad misma expresada en multiplicidad de “deidades” y entes espirituales” (Varese 116). La denuncia implícita en *En medio del desierto* me impactó por ser tan material, tan visceral, dejando que las conclusiones éticas o filosóficas se hacen el lector a experimentar el cuento. Para lectores tzotziles de Chamula, mexicanos mestizos de universidades urbanas y para estadounidenses que encuentran la versión en inglés, este cuento tiene conexiones directas a nuestras experiencias materiales. La política internacional de la comida nos ha conectado a todos de una forma u otra a estas muertes en el desierto. Saberlo y denunciarlo es crucial, y nos impulsa hacia la acción. Luego en este ensayo, busco métodos apropiados en la agricultura, en la participación política dentro y fuera del sistema estatal y en la educación interactiva.

Antes de entrar en el análisis de la literatura y vida literaria del personaje-

autor no chiapaneco que tal vez sea todavía la figura más internacionalmente conocido de Chiapas, el subcomandante Marcos-Galeano, quiero tocar unos puntos desde la perspectiva de otra escritora indígena chiapaneca. Otra poeta que ha publicado con CELALI, Angelina Díaz Ruiz, en su poema “K'ulejal” o “Riqueza” también muestra que la perspectiva internacional que condena las consecuencias materiales del capitalismo neoliberal en el contexto de Chiapas no es algo propio de los zapatistas. En este poema Díaz Ruiz personifica el capitalismo como un hombre que explota su pueblo y expresa su deseo de matar a este opresor. El poema contiene una fuerza de odio tangible echándole al sujeto la culpa de la enfermedad de su madre, el alcoholismo de su padre, la migración de su hermano y la mala fortuna propia que experimenta la voz narrativa. La voz del poema expresa su deseo de ver el suicidio de este capitalismo personificado; lo describe con sangre negra, ojos llenos de monedas, dientes sucios con almuerzos finos. Expresa un deseo de matarlo, de derrotar su riqueza apestosa. Pero la única acción que da como un método de matar a este enemigo es por medio de “pensar como ayer.” A pesar de su tono oscuro, lo interpreto como un poema optimista que visualiza la muerte y putrefacción de un sistema que “se suicida.”

La última estrofa incluye la línea “regresaré mañana,” para ver el cuerpo muerto del sujeto. Sugiere que el pueblo que sabe pensar como ayer, y sostenerse en balance con la naturaleza en vez de solo consumirla, va a sobrevivir para ser testigos de la muerte del capitalismo. A semeja mucho a la metáfora zapatista común de “la tormenta” o sea el caos que causa este sistema global; una tormenta

que ven en el horizonte para la que ellos ya se han preparado. El título del poema de Díaz Ruiz contrasta dos conceptos opuestos de riqueza. La palabra en tzotzil, como vemos en la investigación antropológica detallada de Mariana Mora, tiene muchísima profundidad y sugiere una felicidad o *buen vivir* en balance con el medioambiente. La traducción de esta palabra a “riqueza” para la versión en español y “wealth” para la versión en inglés hace una crítica inter-lingüística que muchos lectores sin conocimiento de la palabra tzotzil perderían. Interpreto la yuxtaposición de esta palabra que dice tanto en una sola, con su descripción de la caída de otro concepto de riqueza como el eje central del poema. El tipo de riqueza que tiene todos estos efectos en su pueblo no puede proveer felicidad verdadera a nadie. La felicidad superficial que produce esta riqueza capitalista conduce a uno y a la sociedad hacia solo un resultado, el suicidio. Pero los que entienden lo que es *kuxlejal* de verdad y lo cuidan, sobrevivirán.

Este poema quería incluir por su optimismo y también por el efecto opuesto que tiene su táctica genial de personificación del capitalismo. Los que venimos de sociedades extremadamente capitalistas frecuentemente tenemos dificultades separando o liberando nuestras almas de la lógica de este sistema y del deseo del tipo de riqueza que nos impulsa a suicidarnos. Para mí la personificación del capitalismo me ayuda a separarme de su agarre frío sobre mi existencia. Visualizando su muerte podemos darnos cuenta de que no lo somos; el capitalismo tiene sus usos clasistas para todos nosotros, pero estos roles no son quienes somos ni describen nuestra esencia. Podemos también cambiar de

dirección y mover hacía un *kuxlejal* verdadera o hacia una vida humana que promueve la vida del planeta, las otras personas y el cosmos. Para los que no tenemos o no conocemos una historia propia de resistencia a esta fuerza oscura, este poema sirve para acercarnos a una mentalidad de resistencia colectiva que necesitaremos en el futuro más que nunca.

Según la teorías de lengua interna y lengua externa de Noam Chomsky, los idiomas, como inglés por ejemplo, esencialmente no existen. Hay una lengua externa que cada persona expresa cuando manipula los aparatos (componentes de un idioma) con su lengua interna o función gramatical del cerebro. Dentro del uso de cualquier idioma hay una variación infinita de combinaciones. Cada vez que comunicamos estamos creando oraciones únicas, nueva lenguas, utilizando una creatividad interna biológica enorme. Los idiomas, con sus variaciones esencialmente infinitas, no pueden ser consideradas como cosas fijas. Con este concepto lingüístico en mente, quisiera explorar un poco una lengua particular que se creó y que sigue reinventándose en Chiapas.

En los años 80, en la selva lacandona, las fuerzas del EZLN contaban con pocos integrantes. Marcos, en su entrevista con Gelman explica cómo este grupo de insurgentes ladinos con sueños revolucionarios mantenían viva un sentido artístico y literario mientras pasaban días y noches largos en la selva. Recitaron poesía e inventaron pequeñas obras de teatro no solo para entretenerse, sino también para intentar a comunicar los mensajes de revolución que querían compartir con los chiapanecos. Pero por años, encontraron poca simpatía. Eran un

grupo de mestizos marxistas con sueños de inspirar un levantamiento del proletariado. Su concepto de los chiapanecos a quienes veían como sus futuros integrantes los concibió como campesinos y como pobres, quienes veían en el marxismo la razón de combatir el sistema oligárquico y hasta neo- feudal que seguía oprimiéndolos. Pero, como explica David Schuettler en su excelente investigación de los mitos antiguos mayas y los cuentos de los zapatistas *Fireflies in the Night* (2006), al principio los indígenas con quienes hablaron los insurgentes originales, incluyendo a Marcos, no vieron esperanza en las palabras de Marx. Lo vieron como palabras de kaxlan o gente no indígena con ganas de solo usar a la gente indígena por sus propios fines. También, ya tenían una cosmología que explicaba moralmente el valor de una reciprocidad inclusiva de todo lo que vive, así que las revelaciones del marxismo no parecían tan profundas. Ambos grupos necesitaban entender el contexto del otro, y con paciencia, este proceso formaría su lengua zapatista.

Es que no estaban llegando a una region sin ciencia política ni a una población que necesitaba que alguien más les explicara su situación en términos ni de clase ni política. Como describe Mariana Moro en *Kuxlejal Politics*:

Tzeltal and Tojolabal men and women placed great emphasis on historical processes of long duration, particularly the over one hundred year presence of agricultural estates to explain the relevance of their autonomous municipalities.

Their experiences of suffering on the estates magnified the meanings attached to the neoliberal reforms, rendering visible their particular racialized effects(9).

La visión de una historia colectiva sufrida bajo situaciones que llegaron hasta el neo-feudalismo en Chiapas informó la visión política de la comunidad indígena que Marcos y los insurgentes del EZLN originalmente querían movilizar. Obviamente hubo intereses en común, pero fue el método de comunicación que faltaba para que el levantamiento tuviera éxito. Mora explica que el sistema socioeconómico racializada bajo los finqueros poderosos quienes dominaron la tierra y la vida de Chiapas hasta los 70 y en ciertas regiones hasta la revolución zapatista como una que dividía la gente entre *Kaxlanes* y *mozos*. Los *kaxlanes* fueron (y son) los mestizos que se ven como nacidos para mandar y *mozos* es la palabra que ellos usaron para hacer referencia a gente indígena “nacidos para trabajar” (bajo los *kaxlanes*). Esta relación agraria-racista de explotación definía la vida de generaciones.

Mora también da un resumen excelente de la historia de la organización política dentro de las iglesias y los sindicatos en Chiapas. Explica que antes de la llegada de los insurgentes zapatistas, los indígenas de Chiapas ya tenían un proyecto político-social y un entendimiento profundo de lo que querían construir para sus pueblos. Y ya habían practicado ciertas formas de transculturación para integrar sus creencias y su cosmovisión en la tradición religiosa de la teología liberadora. Eso ya, con un sentido de *kabawil* se podría ver como una larga historia de resistencia que ha mantenido vivas las prácticas religiosas indígenas que investigo luego, mezclándose con el catolicismo dominante. También estos

pueblos se habían organizado en sindicatos y colectivos agrarios para defender sus derechos bajo un sistema de ejidos que se vio muy politizado y corrupto hasta antes que la introducción del TLC. El concepto de autonomía de los zapatistas es un concepto que se había desarrollado mucho antes de que llegara Marcos. Este concepto, como lo describiré dentro del ámbito de la literatura y la agricultura, crece y es alimentada por la cosmovisión maya. Es algo que ha vivido por miles de años y a la vez puede ser nuevo y emerger en nuevas formas. En el caso de los zapatistas, el movimiento político se forma por medio de una mezcla de historias, pero también se podría describir como un renacimiento de un movimiento que constantemente ha opuesto las amenazas frente a la autonomía y la ontología maya.

El proceso lento que formó el EZLN puede ser visto como un movimiento guerrillero izquierdista que logró unirse con la gente indígena de Chiapas, o como un movimiento indígena que utilizó y colaboró con un movimiento marxista guerrillera para politizar sus demandas y declarar su autonomía. Desde cualquier lado, se ha considerado un proceso de transculturación. Micaela Morales López describe el concepto de transculturación como un proceso en que ambas partes resultan modificadas, no solo que un grupo subordinado sufra el efecto, en forma pasiva, sino que “el fenómeno implica la creación de una nueva realidad compleja y no solo el conglomerado de partes, el resultado es original e independiente a sus raíces” (29). En mi propio entender, este fenómeno describe bien un aspecto central del

zapatismo. Zagato explica en su ensayo “Poetics and Aesthetics in Zapatismo” como Marcos y los cinco insurgentes originales que buscaban en los 80 animar una revolución leninista-marxista en el sureste de Chiapas llegaron a un proceso de transculturación que definiría un “idioma nuevo,” el cual hablarían los zapatistas.

Según David Schuettler, antes del éxito en la formación de un movimiento popular, cuando los zapatistas fueron unos rebeldes aislados en la selva:

The revolutionary socialist ideals of the EZLN were so far removed from the reality of life in the Lacandon that the indigenous scarcely understood what the *zapatistas* were talking about, since their view of reality was from entirely different cultural and historical perspectives. Marcos and the other mestizos who were struggling to survive in the jungle were frustrated by a cultural shock they had not expected. They realized that they knew nothing about the reality of indigenous life, that their theories could not encompass this reality, and that their plans were collapsing around them. *Zapatismo* was “defeated” (28).

Al principio, organizaron lo que se llamaban “eventos culturales” en donde leyeron poesía, literatura y realizaron pequeñas obras de teatro. Estos eventos

tomaron inspiración de Cervantes, Juan Gelman, Shakespeare, Miguel Hernández y Brecht. Pero estas voces occidentales, como la teoría de Marx, no formarían una parte de la voz de los zapatistas hasta que se mezclaran e integraran con una perspectiva del mundo y un ambiente, historia y cosmología nativa de Chiapas.

Marcos, en su entrevista con Gelman en 2014 explica:

Nos encontrábamos con que los indígenas manejaban el lenguaje con mucho apego al significado de las cosas y al uso de imágenes también. Teníamos que aprender ese otro manejo del lenguaje para poder comunicarnos con ellos, y ellos con nosotros, lo que empezó a producir efectos en nuestra forma de hablar. Y de escribir. Llegó un momento en que estábamos hablando “chueco”, como decíamos nosotros, a veces anteponiendo un adjetivo, otras no nombrando una cosa sino aludiéndola como una imagen, y sucedió que así cuajó nuestro modo, el modo de hablar de los zapatistas, y eso nos hizo perfectamente identificables. Claro, nadie nos andaba buscando, pero en las comunidades se sabía quién era zapatista por el modo de hablar, incluso para explicar la política y para explicar la guerra, que entonces apenas era un futuro incierto.

Como indicaré luego, la literatura zapatista, como la literatura indígena de Chiapas en muchos casos, nunca pudiese haber sido una literatura solamente escrita. A la vez de formar una nueva voz literaria escrita, formaron los del

EZLN una literatura viva. Entendían (y entienden) que su rebelión en si incluye todos los aspectos de su vida. Es una forma de hablar, de escribir, de hacer política, de producir comida y curar los cuerpos, de incluir el pasado en el presente para crear un mejor futuro. Este proceso de formación de un idioma propia de lucha lo veo como el primer paso en la creación de una literatura viva y colectiva. Así un grupo puede autodefinirse con sus propias palabras y combatir un sistema lingüísticamente y físicamente opresivo. Eso tal vez sea la lección más importante que nosotros como extranjeros, seamos granjeros, estudiantes o activistas o quienes seamos, podemos sacar del estudio de los zapatistas. Para entender este punto central de mi tesis, empiezo con el análisis de unos cuentos escritos.

En esta sección sobre literatura zapatista intentaré mostrar cómo esta voz ha surgido y crecido, cambiado y mantenido su intención original. Busco identificar esta voz literaria-política, indígena-intercultural, voz de una nueva cultura como algo fundamental e inspirador que puede informar la acción de múltiples movimientos mundiales. Y claro que en mis ejemplos busco referencias a las prácticas agrícolas y ejemplos de las conexiones entre el concepto de la autonomía, la cosmovisión maya y cómo son vividas y articuladas por medio de estas prácticas.

De muchas formas, la figura del subcomandante Marcos ejemplifica la falta de separación entre la literatura y el mundo físico dentro del estado maya-mundial del pensamiento zapatista. Su personaje es de interés particular para mí

porque es una persona que viene del mundo de pensamiento occidental cuya mentalidad ha sido transformado, transculturado por su interacción y colaboración con pueblos indígenas. Gloria Chacón, en su definición de *kabawil* explica la presencia dentro de estos dos mundos como una doble visión, no solo del cosmos y el plano físico, del pasado y el presente, pero también como una vista de dos mundos sociales simultáneos. Muchos escritores indígenas explican la situación de tener que separar sus vidas en dos o ser dos personas a la vez para participar en el mundo de su pueblo y el mundo ladino. Pero tenemos pocos ejemplos de personas que viven simultáneamente en dos mundos y empezaron desde el mundo ladino o desde una ontología “occidental” que se han evolucionado para definir el mundo con muchos conceptos indígenas.

Este tipo de colaboración intercultural era necesario para formar el personaje de Marcos y también la agricultura zapatista, basada en los conceptos indígenas de *kabawil* y *kuxlejal* pero que se incorpore en el mundo moderno. Argumento que la agricultura debe incorporar estos conceptos literario-político-espirituales. También más escritores “occidentales” debemos de ver la responsabilidad de entender estos conceptos tradicionales como nuevas esperanzas para un futuro colaborativo que podemos expresar con palabras y también con acciones físicas. Marcos sirve como un ejemplo raro del reconocimiento de esta función crucial y viva de la literatura.

Como personaje evolucionó desde su rol central en el levantamiento como Subcomandante Marcos, hasta su rol como portavoz que comunicó los mensajes

de los zapatistas al mundo, hasta su “muerte” en 2014 y renacimiento como otro personaje, asumiendo el nombre de un maestro y subcomandante zapatista fallecido en un ataque de mercenarios clandestinos del PAN. Siempre, en sus múltiples manifestaciones como personaje literario viva, mantiene una voz literaria que vacila entre una voz singular y una voz colectiva. Es precisamente esta característica que para mí lo hace tan importante como figura literaria. No falta una historia personal, ni le hace falta una voz muy particular (hasta se puso tan individual que a Marcos le tenían que “matar”), pero a la vez, a pesar de la “contradicción,” sirvió como la voz de un movimiento, una voz “nueva” mezclada con una voz “antigua” e invitó al mundo a visualizar otro mundo posible. Cuando murió, Marcos dijo “quienes amaron y odiaron al SupMarcos ahora saben que han odiado y amado a un holograma. Sus amores y odios han sido, pues, inútiles, estériles, vacíos, huecos” (Almanza, p.1) Y con eso entra en otro cuerpo alucinado, en otro holograma, la del SupGaleano. Para seguir contando después de haber dejado su previa imagen en el pasado (presente).

Desde las noticias de esta muerte me he preguntado: ¿en esta situación, donde dibujamos la línea entre la realidad y la literatura? Y me ha ayudado a ver más claro el hecho de que éste Marcos nunca fue una persona real. Siempre, desde su nacimiento en los años 80 hasta su muerte en 2014, ha sido una persona inventada en cambio constante. Yo lo cuento entre los pocos escritores que entienden algo que considero una verdad central del mundo-cosmos en que vivimos: no hay una línea fija entre *la realidad* y las realidades inventadas. Es una de las figuras que más me ha ayudado a ver que en esta realización yace lo que

considero uno de los poderes más potentes de la literatura. Esta falta de separación fija entre lo “real” y la “ficción” es un resultado, en mi opinión, de la influencia de la cosmovisión maya en el pensamiento zapatista.

Para volver al cuento de Cocom Pech, si la literatura puede ser un don que uno adquiere por medio de sembrar, cuidar y comer una mata de maíz, ¿dónde deja de ser “real” este cuento que crece dentro de una persona como una planta ingerida?

En los *relatos del viejo Antonio* (1998), una de las primeras colecciones de escritos de Marcos, el narrador, un personaje que es y no es Marcos, vuelve a contar una serie de cuentos que según dice, le fueron contados por un señor viejo indígena, Don Antonio. Estos cuentos empiezan con la escena de Marcos y el viejo Antonio, juntos en el bosque fumando y pasando la palabra. Marcos quiere invitar al lector a que entre también a recibir esta sabiduría indígena y lo cuenta muy directo y básico como un cuento para niños. Con este modo de contar, en donde un indígena viejo le cuenta a un ladino joven las historias antiguas/nuevas que se originan hasta en el *Popul vuh*, Marcos define una visión nueva de resistencia por medio de controlar su propia historia, manipulando la realidad como un autor lo hace con la literatura. Así, puede sintetizar la voz de un grupo en resistencia y hasta incluir un concepto de resistencia internacional al neoliberalismo. Eso, para mí, es un uso más revolucionario e importante que cualquier táctica literaria que expone cualquiera revelación individual, es un uso materialista de la literatura como Marx usa la historia, como un arma

anticapitalista. Uno de estos cuentos en particular, contiene una universalidad que veo como muy diferente que, por ejemplo, la que se encuentra en Borges con sus famosos camellos.

En *Las historias de los hombres y mujeres de maíz* (2010), se adapta el mito de la creación del *Popul Vuh* en un cuento que parece una invitación a los que venimos de otras culturas a considerar la cosmología maya como relevante en nuestras vidas también. Esta historia cuenta que cuando los dioses originales hicieron los seres humanos se les acabó el maíz (el elemento que se usó para crear el corazón) y por eso en el mundo quedan gente sin corazón. Pero también se les acabó el color de tierra, y por eso hay gente que tiene corazón de maíz pero que tienen piel de diferentes colores. Las gentes sin corazón llenaron el hueco con dinero y esa gente, no importa el color de piel que tenga porque tiene el corazón verde de dinero (se nota la semejanza con la observación anti-esencialista de Reed Jr.).

Muchas veces se habla de la estrategia de los zapatistas de invitar a extranjeros como algo político que hacen para protegerse de los avances del ejército mexicano. Y sí lo es, pero también me parece fundamental que lo hacen para difundir el mensaje de este cuento.

Personalmente, este mensaje me ha sido muy importante desde el tiempo que pasé en la escuela de Oventic en 2005. Esta versión del concepto de ser una persona de maíz es un concepto maya y es de esta región en particular. Pero tiene relevancia en una escala internacional cuando la comparten, la omiten desde lo particular,

pero se hace universal, conectándose con las luchas internacionales del anticapitalismo y la sostenibilidad ampliando sus mensajes cuando se consideran desde una perspectiva pluriversal.

Otro lado de la voz literaria zapatista que le da un poder particular y expansivo es su aspecto onírico. Kevin Groark postula que “el sueño maya se convierte en una arena en la cual el material psíquico es transformado y experimentado como, una vivida experiencia extrasomática e interpersonal” (1). Podemos ver esta característica como un eje que liga la literatura a la agricultura. Aquí considero *Invitación al teatro imposible* (2018), por el subcomandante Galeano, como una muestra del uso del cuento-sueño como expresión de una visión común que involucra técnicas artísticas modernas y expresa la solidaridad política y humana internacional.

Groark considera el concepto maya del *nahual* o esencia animal que liga cada persona directamente con el alma de un animal que existe en el mundo físico natural, en el bosque y también el concepto del *ser divino* que existe en el plano intangible que a veces uno accede o ve en sueños. Este triple-ser del individuo complica el concepto del yo en la cosmovisión maya y añade profundidad al estudio lingüístico de Lenkersdorf citado antes. Groark explica cómo “entre los mayas de Los Altos, los sueños son *revelaciones ontofánicas* que dan acceso a una realidad esencial bajo las formas físicas de la vida de la vigilia” (3). O sea que en el mundo maya existe un plano divino en donde las imágenes funcionan de forma simbólica, la identidad y el tiempo no son fijos y mensajes morales que

conectan con la trama de las vidas de las personas y sus comunidades y ambientes. Según Groark, en la cultura onírica maya “los sueños son *fenómenos socioscópicos* que dan acceso a un ámbito oculto de la emoción, los motivos y la acción humana... [y/o] son *revelaciones hierofánicas* que ligan lo humano a lo divino, líneas abiertas que dan acceso al poder divino, el cual puede, entonces, traerse para circular en el entorno mundano (3).” Así que, desde el punto de vista sugerida por este antropólogo, el sueño maya existe como reino real con ciertas formas de verdades que relacionan no solo al ser físico sino también a los otros cuerpos humanos. Aquí la cosmoléctica, que Chacón aplica a la literatura maya, toma otro sentido. Se ve cómo estos conceptos no son algo que se restringe a la página sino conceptos que aplican a todos los que sueñan, a todos los que experimentan la vida en múltiples cuerpos y vacilan entre el mundo simbólico y el mundo físico. Por eso, la cosmovisión maya me parece tan apropiado sujeto para mostrar la potencia de ver una síntesis entre la agricultura como cosa física tangible y la literatura que no solo es representativo sino esencial y espiritual.

En el cuento contemporáneo (octubre 2018) del Subcomandante Galeano, *Invitación al cine imposible*, las líneas entre los mundos simbólicos de la literatura y el cine están borrosas, igual están las líneas entre las mensajes políticos y morales literarias. La literatura zapatista sigue siendo un sitio de transculturación; un espacio de creación continúa de una voz que es maya-indígena y también internacional. Estas rupturas entre el ambiente dentro de la película, dentro del cuento y el que “existe” en la realidad, tendrán sentidos

diferentes para lectores como conceptos cósmicos mayas que para los que tienen conceptos occidentales de los seres humanos y los artes. Galeano aquí muestra cómo estos conceptos cósmicos, antiguos pero contemporáneos mayas interactúan con fenómenos modernos dentro de unos de los pueblos más locales y simultáneamente internacionales del mundo.

Cuando el protagonista, al que se refiere en segunda persona en este cuento, recibe la invitación de la niña al cine imposible, caminan por una neblina espesa que le hace al protagonista pensar en las cortes borrosas de películas de horror. En el camino hacía el cine, el protagonista ve que las casitas del pueblo tienen letreros que hacen referencias a películas de horror, hay un hospedaje de Norman Bates, una taquería de sesos que se llama Silencio de los inocentes. El protagonista se pregunta a sí mismo si se le comen sus sesos ¿también pierde sus sueños? Se pregunta: “¿qué le podría quitar las ilusiones? ¿*La Realidad?*” (Galeano 1). Y la realidad, mezclándose con su diálogo interior le responde. Entre los letreros en camino al cine hay una que dice *Realidad* seguido por las ofertas de corrientazos, bofetadas y el servicio de pinchar sueños, globos, promesas electorales y programas gubernamentales. La niña le dice al protagonista, su invitado quien se ve un poco desorientado y espantado por el camino, que no hay que preocuparse. Le dice:

No hagas caso de esos letreros, es el Sup Galeano que siempre anda de malora y pone esas cosas en sus cuentos, pero nomás lo hace para molestar y porque está bravo porque le ganamos la mantecada y porque no pasan las

películas que le gustan, porque el Sup sólo quiere cine de unas encueradas que ya de una vez. ¿Tú crees que lo van a pasar esas películas? Nuncamente. De plano quiere unos sus zapes y su plática política de cómo mujeres que somos. Ya le dimos varias, pero él no entiende. Así son los malditos hombres pues. Además, esos tacos son de tuluc (guajolote), no de cuche (cerdo), ni de ganado (res), y no son tacos, son tamales. (2)

Con esta escena, y particularmente dentro de esta respuesta de la niña al miedo del protagonista vemos como el cuento se burla no sólo la superficialidad del extremismo bruto del cine de Hollywood que tiene que hacer su arte tan poco real sino de los conceptos de la realidad occidentales. Aquí, en esta respuesta un personaje se refiere al escritor del cuento, haciéndole personaje a él también. Luego se referencia el hecho de que están en un cuento, pero le niega al escritor el poder absoluto de dictar el cuento por medio de decidir que van a ver en el cine.

Luego con su plática edita la realidad del cuento, cambiando los tacos en tamales. Este cuento no solo juega con los distintos niveles de realidad creada por la narración y el cine dentro del cuento, sino que rompe las reglas de quién tiene permiso de interactuar con y cambiar estos múltiples niveles de realidad. No creo que la semejanza entre este fenómeno de múltiples niveles artísticos del cuento y el concepto múltiples niveles de realidad en la cosmovisión maya sea coincidencia. Tampoco creo que la crítica, y autocrítica que hace el Sup Galeano por medio del personaje de la niña sea una crítica solo de la superficialidad del

cine popular occidental sino también del concepto de la realidad allí implícita.

“Siguen caminando y usted todavía no sabe dónde se encuentra, en qué país o en qué mundo. ¿Y la fecha? Ni idea. ¿Llueve o es la niebla la que le moja la piel?”

(4)

Cuando llegan al cine tampoco parece un cine ordinario. La pantalla está en el centro del salón y en un lado los productores de la película, en el otro lado la audiencia. La pantalla es transparente. Los productores del cine, en su lado se fijan en las reacciones de la audiencia, que se describe como “con rostro cubierto,” del pañuelo o pasamontañas de los zapatistas, y como hablando “lenguas incomprensibles.” La inclusión de la perspectiva extranjera para describir la audiencia amplifica la auto-conciencia del cuento, sabiendo Galeano que eso se publica en un foro abierto en la internet, se entiende y se incluye el sinfín de lectores y se adopta por un momento el punto de vista de la audiencia viendo sus pantallas en cualquier punto del mundo quienes están viendo la audiencia del cuento dentro de sus imaginaciones.

De alguna forma que usted no puede explicar, al público no le interesa tanto lo que se proyecta, sino las miradas de quienes trabajaron para que esas historias llamadas “cine” se proyectarán, es decir, se contarán. Es más, hay algunas personas, también con pasamontañas, con sus cámaras dirigidas a quienes definen como “*artistitas de las películas...* “Parece que acá los patos les tiran a las escopetas”, está pensando usted, cuando

la niña que, según le aclara, se llama “Defensa Zapatista”, le dice que se sienten ya porque la película ya comenzó. (6)

El lado del público se llena con una pandilla de niños con nombres como Esperanza Zapatista, Defensa Zapatista y claro que también está su mascota, un animal que es medio perro medio gato. Los niños discutan un rato si las películas se entristecen si nadie las ve y llegan a identificar la pregunta como paradoja irresoluble. Un chico pregunta si ha empezado la película y dice que ya había empezado hace rato. Luego se habla de la amenaza que hizo el Sup Galeano, quien supuestamente también viene a ver la película, hacia cualquiera que intente comer de sus palomitas. La narración explica al protagonista que no se acuerda si se mostró ninguna película, pero si se acuerda de que la pandilla de niños atravesó la pantalla y se sentaron con los que hicieron la película. Eso empieza una serie de cambios en donde todos cambian de lado algunas veces y luego empieza una batalla con palomitas. Un cineasta se queja de que aquí no miran tu película, sino te quitan el corazón, lo desarreglan y lo vuelven a poner como si nada. En fin, la narración describe la pantalla como un puente imposible (o tal vez posible) entre los de pasamontañas y los que se esconden tras las películas. En esta metáfora para el poder unificador del arte, como lo interpreto, el cine es representante no solo de una forma de arte como algo separado de nuestras vidas que consumimos como producto, es una invitación a ver el mundo de forma distinta, con otra serie de símbolos distintos a los que hemos usado para

interpretarlo. Este cuento, como muchos de Marcos y Galeano, no sólo busca contar desde una perspectiva indígena (a pesar de ser una persona en cuerpo mestizo), sino usar la literatura como puente entre métodos distintos de entender el ser humano y su rol en el mundo.

El estudio de Groark utiliza también el concepto de *kabawil* o “doble visión” que él explica como una visión simultánea del mundo de los sueños y del mundo físico. Groark combina la cultura onírica-física maya con muchos conceptos que también se consideran conceptos literarios como las nociones del yo, la temporalidad, lo oculto y lo fenoménico. En muchos cuentos y poemas tzotziles se encuentran voces que acceden a un mundo que no se encuentra limitado por los conceptos concretos de lo físico, la individualidad del personaje o la cronología lineal del tiempo. La niña Xlax en *Los Ajawes de la madre tierra* es un ejemplo excelente de un personaje que no se concibe dentro de conceptos de la individualidad que se consigne a una persona a su cuerpo físico ni a la temporalidad que exige que una persona exista solo en un tiempo a la vez. La falta de líneas fijas entre el mundo soñado y el mundo físico deja espacio para la presencia de espíritus terrestres, guardianes no solo de las almas de los antepasados sino también seres que exigen que cumplan las personas con roles físicos como los de la agricultura que conectan los ciclos.

Viendo simultáneamente el estudio de Groark y los ejemplos literarios aquí citados, invoco una mentalidad literaria para la consideración del fenómeno físico que es la agricultura. En la segunda parte de este estudio considero unos

textos científicos y antropológicos que investigan prácticas agrícolas-culturales. Pero, cómo haré al fin con la introducción de la obra de Jorge Gasché, espero que la yuxtaposición aquí de lo que consideramos realidad y lo que consideramos ficción nos permite considerar diferentes relaciones entre ambos. Tal vez el propósito más tangible de la táctica inclusiva de esta tesis es la sugerencia de dejar entrar enseñanzas físicas como las de la agricultura en los campos “abstractos” como los de la literatura y la poesía mientras dejamos entrar perspectivas creativas, culturales y hasta soñadas entrar el campo científico de la agricultura. Sugiero que esta táctica, podría permitir la enseñanza tangible de una conexión energética con la naturaleza mientras enseña las tácticas necesarias para sobrevivir como seres humanos sobre la faz de la tierra. Sin la valorización de esta conexión, ninguna ciencia ni política que supone favorecer la *sostenibilidad* tendrá el poder popular necesario para crecer y mantenerse como fundación de nuestra sociedad. Como Marcos-Galeano o como la poeta Batista Hernández muestran, el *kabawil* puede representar también una doble visión que permite entendimiento del mundo desde culturas múltiples. Propongo que la literatura puede servir como este tipo de puente, pero con fines tangibles, de cambiar el modo de pensar de los seres humanos de las culturas occidentales. ¿Podemos cruzar esta “pantalla” para integrar conceptos tangibles del ser humano, del mundo y de la divinidad en nuestras interacciones con otras personas y con el mundo?

2

Literatura Sembrada

En el capítulo 1 analicé la literatura contemporánea chiapaneca y zapatista utilizando textos lingüísticos antropológicos y sociológicos para mostrar que la literatura puede servir como no solo ventana sino también puente para la transculturación y la integración de conceptos cosmológicos y simbólicos en la perspectiva y la ética de los que lo experimentan desde afuera. En esta parte analizo tácticas agrícolas antiguas y contemporáneas de la región maya utilizando textos históricos, socio-políticos y antropológicos para mostrar cómo la conexión de una ética humanista ambientalista con métodos prácticos de producción de comida no solo es posible sino natural y antiguo que ha sido integrado en la política y la vida cotidiana de la región maya por milenios. En la primera parte, expongo la literatura como herramienta de transculturación, con la esperanza de que más personas de culturas occidentales utilicen la literatura indígena para acceder a una ética que considera la naturaleza ser parte del ser humano y que comprende la realidad como pluriverso, en donde el ser humano no es central sino un componente entre muchos. En el segundo parte expongo la agricultura sostenible por medio de mostrarla como arte de vivir y coexistir con el planeta. Este arte cultural, intrínsecamente ligado con los actos de los ciclos de producción agrícola y la naturaleza, identifico como la literatura sembrada. En ambas partes busco mostrar que las separaciones entre la literatura, la política, la ética y la agricultura no son fijas y la integración de estos conceptos en la práctica

intencional de vida y comunicación es fundamental para la rebelión y la educación necesaria en esta fase de la historia humana.

Como granjero norteamericano y creyente en la importancia de una perspectiva amplia, multifacética y equitativa sobre la interacción del ser humano con la naturaleza, pero con los otros seres vivos del planeta, nunca me ha parecido correcto separar la agricultura de otras facetas importantes de la vida humana. La agricultura es una práctica social, política e ideológica; combinada con el tiempo, las prácticas agrícolas forman una historia y una imagen sobre la agricultura, el agricultor y su rol en la sociedad. Este cuento se escribe con tácticas de sembrar, arar, interactuar con el agua y los animales y seguramente, todos participamos en esta sembrada cuando comemos. En la primera parte de esta investigación he mostrado cómo la agricultura y su importancia en la vida social maya se expresa en formas literarias que brotan de una cosmología que no se separa estrictamente la vida terrestre de la vida simbólica. En esta sección, mirando tácticas y rituales antiguos y contemporáneos de agricultura maya en Chiapas y la región maya generalmente, mostraré cómo la agricultura, conectada a la cosmología maya y los conceptos de kuxlejal y kabawil, merece ser considerada no sólo como táctica de producción sino también como tema social y literaria que debe de informar nuestras relaciones con los otros seres vivos del planeta. Esta sección nos guía hasta la conclusión, que argumenta que la educación interactiva que involucra la agricultura no debe de ser limitada al estudio científico de la

agricultura en universidades técnicas. En el campo se debe de enseñar también unos temas que caben más en las humanidades, según nuestro sistema universitario compartimentalizado occidental. Por medio de valorizar y considerar tácticas interactivas de enseñanza de la agricultura y la cultura simultáneas, no solo podremos atraer a una nueva generación para producir comida sostenible sino también lograr metas de los estudios sociales, particularmente la solidaridad social y cultural.

Según Anabel Ford y Ronald Nigh en su texto excelente *The maya Forest Garden* (2015), la historia de simbiosis entre la gente maya y el bosque está inscrita en el bosque mismo. Ellos califican como erróneas las investigaciones históricas múltiples que sugieren que los mayas antiguos destruyeron el bosque con sus tácticas de tumbar y quemar árboles. Postulan que la interacción entre los descendientes del maya y el bosque tiene una historia de más que ocho mil años, mucho más que lo sugerido por los que miden la interacción con el bosque maya empezando hace tres mil años cuando se estableció lo que se considera la civilización maya. Sus estudios, basados en investigaciones paleoecológicas y ambientales, muestran que la probabilidad de que la causa del cambio climático que tuvo lugar en la región maya hace entre dos y tres mil años no fueron las prácticas agrícolas. Al contrario, la ciencia muestra una adaptación humana del bosque en respuesta a patrones de cambios ambientales naturales.

Hoy en día, usualmente cuando se habla de la *milpa*, se hace referencia a un sistema de producción anual basado en el maíz. Luego veremos más sobre las

prácticas antiguas y contemporáneas de milpas anuales que tienen su lugar dentro del sistema agrícola dominante en donde la agricultura tiene que restringirse a propiedades privadas y en donde los bosques son dominados también por mentalidades capitalistas sobre la producción de madera y otros productos selváticos. Ford y Nigh explican que: “The maya milpa cycle is an ancient system of land use that sequences from a closed canopy forest to an open field dominated by annual crops (the *milpa*), to managed orchard garden, and then back to a closed canopy forest. The resultant forest is a highly managed, anthropogenic landscape that we call the maya forest garden” (216). Muchos que han hecho estudios sobre la milpa consideran que la tumba y quema de árboles solo sirve para erradicar lo que no ayuda al productor de sus cultivos anuales. Además, muchos han juzgado al estado de reforestación que toma lugar después del ciclo de la producción anual como resultado del abandono del granjero. Más correctamente, según Ford y Nigh, sería considerar al bosque-jardín de la milpa maya como un sistema que nunca se abandona. Sus estudios toman datos de carbón de tierra, polen y piedra mostrando la composición arbórea del bosque en la región maya desde hace ocho mil años. Los resultados muestran un ciclo de presencia en ciclos de ciertos árboles en ciertas fases de crecimiento de los bosques usados por la gente.

Si se considera que el ciclo de la milpa empieza con la corte y quema, hay que notar la manera particular en que toma lugar esto. Ford y Nigh indican una lista de plantas salvajes, utilizadas como comida y hierbas medicinales que

se dejan volver a la tierra después de quemar y mientras se siembra el maíz y los otros anuales como frijoles, hierbas, tubérculos y calabacines. Este estado de producción anual de poli-cultivos se mantiene en el mismo lugar por algunos años, pero hasta mientras que se produzcan los anuales, se promueve la primera fase de los primeros cultivos perennes, hierbas del sotobosque que se usan para la salud y para prender fuegos. Quemar, la práctica del campesino maya más juzgada por los agricultores ladinos y occidentales, no solo abre espacio en el bosque para producir maíz. El carbón producido por la quema controlada enriquece la tierra como hacen los fuegos forestales naturales, promoviendo el crecimiento de plantas que no solo nutren el pueblo sino también avanzan la reforestación del bosque. Mientras que regrese el bosque, los granjeros mayas seleccionan y plantan árboles frutales, árboles de construcción, plantas de sotobosque con calidades medicinales y comestibles utilizando un conocimiento biológico extremadamente extensivo que excede el de muchos biólogos modernos de los trópicos. Para agricultores que todavía tienen la posibilidad de continuar este tipo de producción, está milpa-jardín-bosque es la vida, no solo de ellos sino de sus antepasados y de sus hijos.

En términos históricos, la hipótesis de Ford y Nigh sugiere que, con menos lluvia, sus ciclos de agroforestería se concentraron en los planos altos, donde podrían hacer más la parte hortaliza de su producción. Por eso se concentró allí la civilización maya y se desarrolló a sus alturas como sociedad “avanzada.” Pero siempre mantuvo técnicas de milpa-jardín-bosque y por eso

cuando la civilización grande se deshizo, los mayas estaban ya adaptados para volver a vivir en pueblos rodeados por un bosque y para colaborar con él. Hay muchos cuentos sobre la disolución de la civilización empírico del maya. Dentro de las comunidades zapatistas la teoría dominante es que se hizo por elección, que muchos grupos vieron que la sociedad tan grande no pudo reconocer bien los derechos de todos y volvieron a organizarse en pueblos más pequeños y autónomos como sus antepasados, cuyas historias se mantenían vivas en la comunidad. La teoría de Ford y Nigh se conforma con esta idea, mostrando que antes, durante y después de la civilización imperial, la forma de agricultura se mantuvo, se adaptó y transformó el bosque para servir a la gente y también regenerarse.

La mayoría del resto del estudio de Ford y Nigh se enfoca en probar su teoría sobre el efecto positivo de la agricultura maya, práctica de historia milenaria. No voy a entrar en los aspectos técnicos de su estudio, porque mi intento es mostrar la co-evolución de la agricultura con la literatura maya y explicar cómo la lógica de ambos involucra los conceptos de *kabawil* y *kuxlejal*. Para un agricultor maya contemporáneo, los productos que produce siguen existiendo por este proceso antiguo de interacción simbiótica del ser humano con la naturaleza. La gran diferencia entre eso y la agricultura “occidental” “moderno” es que hemos compartimentalizada todos los procesos para concebirlos como unidades individuales cuyos fines son producir dinero independientemente. La meta del agricultor de milpa-jardín-bosque es no solo

producir comida, salud y vivienda sino reproducir las condiciones necesarias para que el bosque siga produciendo comida, salud y vivienda. Gloria Chacón usa el concepto de *kabawil* para describir una cosmología que encuentra en la literatura (oral y escrito). Yo veo muy presente también este concepto en la práctica de la milpa maya. Cuando los actos de uno reflejan tan directamente las costumbres de los antepasados, cuando los conocimientos tan complejos se pasan por la historia con la educación interactiva, preservando una conciencia viva del pasado y una conexión viva con el medio-ambiente, me parece que el *kabawil* de eso vive. Las líneas entre el pasado y el presente, entre la vida del individuo y la vida de los otros seres se ponen más borrosas.

El estudio de Ford y Nigh ayuda también en entender por qué este modo de vida y esta cosmología tienen tanto poder de sobrevivir a pesar de cientos de años de intentos de exterminación. La narrativa que pinta la civilización maya como una que fracasó hace miles de años por su falta de poder de dominar la naturaleza con sus tácticas agrícolas no pudo haber sido más falso. Es una de las muestras más impresionantes de una forma de agricultura sostenible que tiene el mundo. El *kabawil* o doble visión de la cosmovisión maya crece y se reproduce dentro de una forma de vida que la refleja en sus cuentos y actos; igual como los productos comestibles y saludables que se producen por medio de interactuar con el bosque y la tierra con procesos particulares. La literatura como la agricultura, tiene formas que nutren y que reproducen una conciencia beneficiosa. Y ambas tienen formas, que desafortunadamente ahora están dominantes, que hacen lo

opuesto. La naturaleza y también la conciencia colectiva, sufren por las formas de agricultura y literatura que ahora son practicadas a escala internacional.

Varese utiliza un marco teórico general para su investigación de la ontología “indígena” que “asume la vida-existencia dentro de una lógica relacional cósmica de reciprocidad en la diversidad y en la multiplicidad dinámica de los procesos bioculturales.” Varese identifica un “paradigma civil indígena” que no es reconocido por “la gran narrativa del occidente judeo- cristiano- islámico.” La ciencia y la razón del llamado occidente no funcionan para analizar la economía política de los pueblos indígenas. Tampoco funcionan para entender “sus relaciones con los modos de conocimientos, sus epistemologías, sus cosmologías morales, sus políticas de resistencia y autonomía, y en consecuencia sus relaciones con la naturaleza, es decir el mundo- universo” (101). En Varese vemos teóricamente lo que Ford y Nigh demuestran con ciencia. La ciencia, como las narrativas es una forma de poder que puede ser usada para fortalecer diferentes decisiones en el mundo. Los estudios de Ford y Nigh nos ayudan a ver lo absurdo que son las calificaciones de la agricultura indígena como “menos científica” que lo que hacen los agricultores “modernos” de la “revolución verde.” Las diferencias fundamentales entre estos agricultores son paradigmáticas, ontológicas más que sólo científicas. La separación de estos conceptos representa un peligro enorme inminente.

El concepto de *kuxlejal* se combina muy naturalmente con la mentalidad y la práctica de la milpa. Para mí, la investigación de Mora, basada en entrevistas

que explican la política de los zapatistas en sus propias palabras, da muy buenos ejemplos de cómo *kuxlejal* implica una política colectiva que exige los derechos a la tierra y a la autonomía. Mora nos ayuda a entender las relaciones con la tierra y la autonomía, como Wald hizo con la agricultura norteamericana, por medio de explicar las relaciones de poder que operan en la región. Mora explica *kuxlejal* como “cultural practices [that] walk through resistance as a politics inseparable from life itself and from specific actions granting meaning to life” (23). Mora explica cómo *kuxlejal* niega técnicas y tecnologías racializadas (o racistas) que deshumanizan la vida. Ella indica particularmente los programas de asistencia que ofrece el gobierno en Chiapas y como han representado el mantenimiento de una forma de relaciones de poder basado en el tropo antiguo de *ajvalil* o patrón mestizo quien manda y controla los modos de producción. *Kuxlejal* no es solo un rechazo de esta forma paternalista-racista de control político de ciertos individuos, sino una afirmación de la vida colectiva. Es una política que no solo afirma el derecho del colectivo en cierto territorio pero que también afirma y requiere cierta forma de interacción con la naturaleza. En Chiapas y la región maya en general, hay muchas posiciones políticas como en cualquier otra región del mundo. No todos usan la palabra *kuxlejal* así ni todos apoyan ni participan en la política y las actividades zapatistas. Como antes mencioné, no quiero presentar el campesino como tropo o estereotipo, pero sí quiero especificar ciertas prácticas políticas y agrícolas y relacionarlas con ciertas ideologías campesinas que pueden ser lecciones para todos los que interactuamos con la tierra. En mis referencias a los estudios agrícolas que siguen relacionaré ciertas prácticas agrícolas con la

ideología de *kuxlejal*, utilizando referencias al libro de Mora para mostrar cómo cierto modo de existencia agrícola implica cierta política en el contexto chiapaneco y zapatista autónoma.

Viendo el campesino desde un punto de vista teórico, Marc Edelman explica el debate viejo entre marxistas ortodoxos y teóricos de dependencia izquierdistas sobre la naturaleza, hasta contemporánea en ciertas regiones rurales, del campo latinoamericano. Los marxistas ortodoxos argumentan que las relaciones sociales son todavía feudales y que, según el Marxismo, tendrán que convertirse en capitalismo antes de poder convertirse en socialismo. Los teóricos de dependencia izquierdistas ven a Latinoamérica como una región que ha sido capitalista por siglos dado su integración en mercados internacionales y que solamente carecía de una porción progresista de su burguesía. Para estos teóricos, la transición al socialismo es posible y ha sido intentado por medio de los múltiples intentos de radicalizar al paisaje por intelectuales urbanos desde Che Guevara hasta Sup Marcos. Visto al lado del marco teórico dibujado por el *kuxlejal* y el *kabawil* o el *pluriverso* versus el universo occidental, vemos cómo estas teorías tienen sentido para analizar el campo dentro del pensamiento economicista occidental, pero carecen de perspectiva para considerar una población que se ve conectada con la tierra y las otras personas y seres vivos del pasado presente y futuro físicamente y espiritualmente. Ambos grupos de izquierdistas identifican las relaciones entre seres humanos por su uso de dinero y su organización jerárquica en clases.

Viendo estas teorías desde una perspectiva guiada primeramente por una ontología indígena, como explica Varese,

“demuestra la superficialidad y poca relevancia práctica de los análisis económico- materialistas sincrónicos que carecen de profundidad histórica y amplitud cultural y que, finalmente, resultan en un cuadro pobre y desvirtuado de la compleja red de relaciones bio-culturales y simbólicas que la comunidad indígena establece con el entorno total, con el paisaje tangible e intangible culturalmente construido y reproducido, con el cosmos integrado por relaciones de reciprocidad y complementariedad.” (113)

Los que ven a pueblos que ya viven con este modo de conocer el mundo como sujetos que se tienen que convertir o a capitalistas y/o a socialistas necesitan abrir espacio conceptual para ampliar su entendimiento de las relaciones humanas con el mundo para que considere unos conceptos que no vienen de la llamada tradición occidental.

Semejante, muchos han tomado el ejemplo de los zapatistas como un modelo político por estrategias izquierdistas internacionales en términos de su acto de toma de poder de su tierra y su autonomía sin tomar poder estatal. Paul Christopher Gray, en su introducción de la colección *From the Streets to the State*, (2018) le echa una porción de la culpa del fracaso reciente de los partidos socialistas a la teoría política que John Holloway deriva de la política de los zapatistas en su 2002 libro *Change the World without Taking Power*. Según

Gray, el enfoque en la política anti-poder ha sido absorbido, sin darse cuenta, por el individualismo extenso de la época neoliberal. Gray admite que eso también ha pasado con los partidos comunistas y socialistas internacionalmente, pero explica como pensadores como Holloway promueven esta división entre grupos que podrían estar formando solidaridad en vez de colaboración. Esencialmente, si queremos cambios en una escala grande, enfocándonos todos en nuestra propia política de pequeña escala deja que el ámbito de política nacional e internacional se domina por los que ya lo dominan, o sea la clase elite. También Gray considera que los éxitos autónomos como el de los zapatistas siempre han pasado en regiones marginales y nunca se ha probado esta táctica en una escala más grande.

Esta discusión teórica también se beneficiaría de la apertura de perspectiva ofrecida por la aplicación de la cosmológica *kabawil* y la política tangible de *kuxlejal*. Como el reciente apoyo mostrado por los zapatistas a la candidata presidencial Marichuy muestra, los zapatistas no necesariamente ven esta dicotomía entre la toma de poder y la política de la autonomía como conceptos opuestos. Pueden tomar una posición en contra de AMLO por razones concretas y lógicas, mientras que todavía admiten que su administración será mejor para la nación y para muchos mexicanos que la de Peña Nieto. Por medio de oponerlo con su apoyo a Marichuy, no solo muestran los temas particulares en donde fracasa la visión del partido MORENO sino que dan una opción política, que se propone *dentro* del estado, que sería mucho más guiado hacia la justicia para los

pueblos indígenas del país y también para toda la clase trabajadora. Cuando oponen, por ejemplo, al “Tren Maya”, no es para hacer divisiones entre ellos y los de la izquierda central, es porque este tren pasará por sus tierras, negando el *kuxlejal* para los que viven allí y solo para beneficiar a una clase que viaja mucho. Si una teoría socialista que busca mejorar “todo el país” todavía ubica los sacrificios necesarios dentro de las comunidades pobres, rurales, explotadas, o indígenas mientras mantiene el poder que se ha concentrado en las manos de los capitalistas quienes todavía representan las fuerzas más potentes en el campo y en la ciudad, eso no merece llamarse socialismo.

Tampoco debe sorprender que los pueblos de ontología indígena o pluriversal no se ven representados en el gobierno estatal ni ahora ni nunca antes. Eso no quiere decir que no toman acciones políticas a escala nacional e internacional como veremos luego con La Vía Campesina y Sin Maíz no Hay País. Estas organizaciones participan en la política directamente y luchan por los intereses campesinos y muchas veces indígenas y merecen crédito por mucho del mejoramiento de los programas agrícolas que está pasando bajo AMLO.

Aunque Holloway basaba su concepto político en el anti-poder, hizo conjeturas sobre la política zapatista para hacerlo caber en su visión. Me parece más correcto considerar los conceptos de *kuxlejal* y *kabawil* más que una posición anti-estatal absoluta como un eje central del pensamiento colectivo zapatista. El *kabawil* en si ayuda para concebir la posición zapatista. El EZLN apoya una candidata presidencial y hace demandas del gobierno y comunica

políticamente con una base, casi como si fueran un partido político mientras expresan constantemente su posición en contra al estado que existe y sus programas que ofrece. Esto es basado en su historia particular con el gobierno en sí, y su oposición a todos los programas estatales es justificado por sus experiencias. Pero eso no los previene imaginar y apoyar a políticos que interpretan como intentos de cambiar radicalmente el sistema y hacer “un mundo en donde caben muchos mundos.” Si alguien con esta política llegara a tener poder político, parece probable que los zapatistas colaborarían con ellos.

Gray tiene un punto excelente que tenemos que participar en la política del estado y apoyar un partido socialista cuando verdaderamente existe. Pero las voces de oposición, que empujan desde una izquierda verdaderamente inclusiva como la de los zapatistas son cruciales, no solo para mover la ventana Overton, pero también para mantener el enfoque en el bien de las comunidades que sufren primeros cuando actúan los partidos, como menciona Gálvez con su discusión de los resultados de NAFTA. Esta doble visión política se podría explicarse como otro ejemplo del *kabawil*; no es una falta de visión en escala mundial sino una visión simultánea del mundo y de la comunidad, de un presente difícil y un futuro bien imaginado.

En la región del sureste Chiapas donde ahora se encuentran las comunidades autónomas de los zapatistas, este debate iluminado por Grey y Holloway tendría evidencia que apoya ambos lados. Diferentes teóricos podrían considerar a los zapatistas como anarquistas o socialistas, como anti-poder o solo

a favor de un poder que no se ha visto en una escala grande. Viendo la política agrícola zapatista desde adentro y luego moviendo hacia la escala internacional para ver algunas organizaciones grandes que promueven una política que se ve en práctica en los pueblos zapatistas, podemos ver como su política y su agricultura radican, no en una posición anti-poder como dice Holloway, pero mucho más como ellos mismos dicen en sus entrevistas con Mora, en una política *kuxlejal*. Por ejemplo, la mayoría de los habitantes de 17 de enero (tema del documental *La tierra sagrada* del Chiapas Media Project que consideraré luego) antes trabajaban y vivían en condiciones que serían difíciles de explicar sin considerarlos feudales. Como Mora también documenta, muchos patrones *kaxlanes* pagaban a sus trabajadores tzotziles en vivienda y comida, permitiendo algunos mantener sus propios lotes que cuidaban además de sus responsabilidades al patrón para poder vender un poco de su producto para una pequeña ganancia. En otras partes, todavía operaban muchos agricultores independientes de pequeña escala que vendían suficiente para poder sobrevivir. En otras partes ya dominaban (o todavía dominan) grandes compañías nacionales o internacionales de ganadería, agricultura o silvicultura quienes supuestamente tengan una relación de menos dependencia con sus trabajadores, pero en práctica apenas es así.

Así que, en Chiapas múltiples formas del capitalismo coexisten con una forma de neo- feudalismo. En cada una de estas formas de relación de poder, a los campesinos se les niega la oportunidad de practicar una política y forma de vida *kuxlejal*. Y cuando Mora entrevista a campesinos zapatistas quienes cuentan estas

diferentes historias, todos explican la situación en términos de este concepto. Hay teóricos marxistas y no marxistas que usan muchas palabras para explicar a la revolución zapatista como transición de capitalismo a una forma de relación colectiva que tal vez mejor se explica como forma de socialismo (o comunismo o anarco- sindicalismo). Hay los que no lo consideran socialismo por su relación cortado con el estado; hay los que no lo consideran comunista o anarquista por su uso y participación limitada en mercados locales e internacionales. Estas definiciones no son tan importantes como la que ilumina Mora sobre el *kuxlejal*:

When Zapatista community members settled land previously controlled by mestizo landowners they defined in their revolutionary agrarian reform its collective use and prohibited its distribution for individual benefit. A sense of belonging to the land as well as to the community emerges through working the soil, planting corn kernels and beans for next year's harvest and asking the earth's permission to plant; it also emerges in the weekly activities of agricultural production collectives and in the act of reaping which is sown through one agricultural cycle as a way of ensuring repetition. Working the land grants the rights of participation in the Zapatista communities. It is the reproduction of concrete actions that fuels the politicized life of the collective in its relationship to the earth. (20)

La perspectiva política de los zapatistas se relaciona mucho con el concepto clave de la tesis de la agricultura o la literatura sembrada como una forma de literatura viva. Este tipo de voz viva de una comunidad también define

su política más concretamente que los términos o conceptos de la llamada teoría política occidental. Para la población más afectada por una relación de poder desigual, sea que los define como los trabajadores, como los campesinos, como los indígenas o como el proletariado, la definición social exacta del explotador (capitalista, gubernamental o *kaxlan*) no importa tanto como el efecto social en la población explotada.

Aunque la teoría política marxista y otras teorías izquierdistas ayudan mucho para considerar y analizar relaciones de poder rurales, aquí sugiero que los conceptos de *kuxlejal* y *kabawil* deben ser muy considerados también y tal vez ofrecen respuestas políticas más claras, cuando son consideradas dentro de una perspectiva más amplia que también considera la vida y la voz del pueblo en cuestión.

La ley agraria de los zapatistas da un ejemplo concreto de la implementación a nivel estructural de los valores del *kuxlejal* mediado con el mundo real en donde tienen que hacer funcionar su sociedad. En territorios zapatistas, como en pocos lugares en el mundo (pero Cuba tiene algunas reglas así también), la preservación del medioambiente toma preferencia sobre la ganancia del granjero. Su ley revolucionario-agrario insiste en la rotación de cultivos, no permite el uso de químicos ni transgénicos y también define la mayoría del territorio para el uso exclusivo de colectivas agrarias. Además, esta ley requiere que los agricultores que producen en estos territorios rechazan los programas del estado mexicano. La ley del EZLN es estricta, pero garantiza la

fertilidad del suelo con sus reglamentos y también garantiza que los agricultores participantes realmente tengan derecho de producir allí, derecho que también se extiende a sus familias por tres generaciones. Así que es una ley mucho más equitativa que la del ejido mexicano que solo garantiza el derecho del ejido al hijo mayor del agricultor. Los zapatistas también permiten milpas privadas para familias. Dado que muchas de estas tierras están mezcladas con ejidos y con territorios privados a veces surgen disputas con agricultores que siguen diferentes leyes y prácticas. También ciertas formas de propiedad privada, como de vacas, por ejemplo, existe y a veces causa disputas.

El ejemplo que da esta ley de la implementación directa de una agricultura basado en los valores de *kuxlejal* es algo tangible e importante para este estudio. Lo que empieza con un entendimiento colectivo de la interconexión entre los derechos de los seres humanos y los otros seres vivos puede llegar a tener expresiones no solo literarias y agrícolas sino políticas también. Los zapatistas entienden que estos sistemas están siempre ligados. Y la ley produce más entendimiento profundo del *kuxlejal*. Produce, según Mora: “a territorial sense of belonging is created through agricultural labor. Belonging to the organization and to the territory. Daily life is a political endeavor shaped by collective engagement with the natural environment, which in turn shapes a sense of territorial belonging. The theorization of kuxlejal politics, linked to a sense of identity and to community participation, initially emerges from the actions carried out in agriculturally based labor activities.” (141)

Entre 2000 y 2010, la gran mayoría de territorios bajo la ley agraria del EZLN reportaron un aumento en productividad mientras sus suelos recuperaran del sobrepastoreo de ganado que había empobrecido la tierra. Ahora los campos agroecológicos de los territorios zapatistas cosechan cada año cantidades más altas que el promedio nacional mexicano. Así estas poblaciones se acercan cada año más a la soberanía alimentaria verdadera. Antes, muchos campesinos aceptaron donaciones de comida durante los meses menos productivos del año agrario; ahora no. Además, las relaciones de poder ya no siguen, en los campos colectivos de los zapatistas, las ordenes sociales de las categorías racializadas que antes dominaban estos lugares. El cambio, no solo los ha ayudado a mejorar su agricultura, sino ha establecido un nuevo orden social más justa.

El éxito de la ley agraria del EZLN, en mi opinión sugiere que este tipo de ley necesita ser adoptado e implementado en estructuras más grandes que quieren ver más igualdad social, mejor tratamiento del medio ambiente y también una agricultura más productiva y saludable. Al contrario del argumento de Holloway, veo algunas de las leyes y prácticas de los zapatistas como expresiones visibles y materiales de acciones políticas que otros estados podrían tomar. Nos dan una política tangible que podemos proponer y defender en nuestras sociedades lejanas de Chiapas. En vez de solo hacerlo en grupos aislados, hay que concebir la necesidad de este tipo de política agraria y exigir que los estados lo implementen. Hay que tomar poder a escala para botar las corporaciones de su poder sobre la agricultura e implementar estructuras que proveen una agricultura y vida justa al

planeta y a los seres humanos. El acceso o las condiciones necesarias para vivir con una agricultura sostenible y de subsistencia se hace cada vez más escaso para la mayoría con el dominio de la industria y la tierra por las empresas agrícolas. No solo en el caso de los zapatistas, pero en otras partes del sur de México, hay lugares donde podemos todavía aprender de agriculturas tradicionales y sostenibles a la vez.

En su estudio *Nuevos caminos de la agricultura*, Jácome, Gómez y Gurí García hacen muy clara la conexión entre la literatura -oral en este caso- y la preservación de la agricultura tradicional. Según sus entrevistas y estudios, familias agricultoras chiapanecas consideran que la capacidad de “ser un buen agricultor” depende de tres generaciones (abuelos, padres e hijos) directamente involucrados en la agricultura: “La agricultura tradicional requiere de la existencia de estos procesos de transmisión generacional del conocimiento... [pero] el papel de los mayores ha cambiado en los últimos 30 años; la escuela, los programas gubernamentales, los medios masivos de comunicación y los procesos de migración y emigración, han impactado en el prestigio de los viejos y de su conocimiento del mundo rural.” (81)

En los Altos de Chiapas, como en muchas regiones de México y del mundo, esta cadena de tradición que mantiene la conexión con la tierra y la agricultura está amenazada. Como un idioma, la práctica de una agricultura particular de un grupo cultural se pierde cuando pasa una generación que no lo practica. Varese explica como con estas pérdidas, “va constriñendo la percepción

y el conocimiento del paisaje histórico biocultural, de tal manera que el sistema epistemológico basado sobre una realidad-naturaleza compleja e integrada comienza a fragmentarse con la aparición de vacíos de conocimiento que reflejan vacíos de naturaleza, vacíos de paisajes cosmológicos, vacíos de relaciones.”

(108) Por eso la importancia de valorar y apoyar estos métodos de producción y la cosmología que los incluye es más importante ahora que nunca.

La tradición oral en su relación a la agricultura no solo se enseña con la voz. El contar es un proceso ligado al acompañamiento del joven al agricultor adulto o viejo, siguiendo sus pasos y preguntándole mil veces el porqué de cada práctica. En el estudio científico-antropológico *Encima del mar está el cerro y ahí está el "Ángel": significación del agua y cosmovisión en una comunidad tzotzil*, (2005) Daniel Murillo Licea, explica:

La estela de comunicación para mantener la tradición oral viva cuenta con varios mecanismos, desde los sueños hasta los rezos enseñados por el *Yajvo tik*. Lo cierto es que estos mecanismos son tan difíciles de identificar porque se confunden con cuestiones de la vida cotidiana, que podemos decir que la tradición vive por los actos cotidianos. Aunque la comunicación con los dioses se da en términos de estas, rituales y celebraciones, también existe una comunicación fuera de estos ámbitos, que se entrecruza con las actividades sociales, con las labores del tejido de las mujeres, con la visita a la milpa y el desgrane del maíz, con la limpieza

de los manantiales, con la disposición del fogón en el hogar, con la comida diaria. Con echar la tortilla sobre el comal del mundo, donde el universo se desliga de su grandilocuencia y adquiere otro carácter, otra interpretación. Con el hecho de recoger cada grano de maíz del suelo, para cuidarlo y protegerlo. (57)

Licea se enfoca no solo en los aspectos científicos y naturales del mantenimiento del agua en el pueblo de Pozuelos, Chiapas sino en el mantenimiento de estos procedimientos por medio de la tradición oral y los cargos asignados a miembros de la comunidad para “interceder en la comunicación entre [los seres humanos] y los seres sobrenaturales” (57).

Los cargos representan la forma intencional en que esta comunidad tzotzil maneja la interacción entre su sistema social y el sistema simbólico, representativo de la naturaleza y de la dimensión espiritual. Estos cargos se seleccionan por procesos que toman lugar dentro del mando de la ciudad y de la iglesia. Bajo el control de la Iglesia se asignan algunos cargos. Hay encargados de adornar con cruces el ojo de agua donde brota el arroyo que alimenta el pueblo. Otros encargados tocan música en las múltiples festividades anuales que celebran la providencia del agua. Un encargado muy respetado, el *yajvo 'tic*, quien guarda la memoria de las celebraciones. Los cargos de la sociedad civil son distintos. Se tratan de seis personas nombrados para el mantenimiento de la fuente de agua potable, desde mantener las líneas de conducción, mantener los manantiales en

estado limpio y la organización de trabajos comunitarios cuando hay reparaciones o limpieos que requieren más mano de obra. La asignación de cargos físicos y simbólicos para mantener el agua en Pozuelos refleja la actitud general de respeto de la conexión del ser humano con los procesos naturales de los que dependemos.

Cuando algo pasa con el agua en Pozuelos, podría ser resultado de la deforestación que está pasando al lado de su comunidad, podría ser que un dios *Ángel* del agua se enojó con el pueblo por alguna razón. Puede que sea ambos. Las leyendas se forman en la práctica de la colaboración entre estos dos grupos de encargados espirituales y físicos. Las palabras de los dioses vienen a la mente de un encargado muy importante, el *Va'lej* quien recibe mensajes en sus sueños y en forma de sentimientos. Este proceso se podría concebir como una literatura viva en donde las metáforas formadas en la mente de una persona se hacen símbolos sagrados y activamente crean e interpretan tradición. Por medio de este proceso colaborativo con tantos roles claves, la comunidad interactúa con su historia y el cuento vivo de su pueblo y mantienen vivos los vínculos directos con la naturaleza y la sobrenaturaleza. Licea lo explica así: “la dimensión tradicional se refleja en el pensar y en el actuar, y la oralidad no se privilegia solo porque se accede a los cuentos, leyendas, rezos y demás géneros, sino que se alimenta desde la praxis que le da la cotidianidad: no hay leyenda, no hay cuento, no hay rezo si no hay contacto con el cerro, el bosque, el manantial, la ceremonia, el espacio sagrado; si no hay comunicación con los dioses” (61).

Como antes noté, la presencia del nagual o espíritu animal de cada ser

humano amplifica esta relación profunda y colaborativa con la naturaleza. Como “intermedio entre el alma del hombre y el corazón de los dioses,” el nagual es cuidado por la naturaleza y por los *Ángeles* que la manejan (Licea 67). El mantenimiento de este balance entre los diferentes aspectos del mundo natural y espiritual es lo que permite la vida del ser humano. Como los autores de *Nuevos Caminos* sugerían, el proceso intencional, personal y comunitario con que las poblaciones tradicionales tzotziles relacionan con la naturaleza lo hace claro que el concepto de “literatura oral” es un término demasiado pequeño para expresar este proceso de formación activa de tradición y cultura. Cómo llegaré a describir en la conclusión, esta literatura viva tradicional podría ser un formato crucial para la formación de “nuevos” tipos de educación e interacción humana con el mundo y sus seres vivos.

Además, que la relación con el agua, estos pueblos mantienen tradiciones tzotziles y tzeltales antiguos con los otros elementos que se combinan para formar lo que llamamos agricultura. La vista de este mundo como siempre conectado con lo que somos, alimentados por él se podría describir como una perspectiva *kabawil* que se derive de la vida agrícola. *Nuevos caminos de la agricultura* tiene una sección dedicada a la comunidad de Santa Marta en los altos de Chiapas. Este estudio incluye una descripción detallada de los procesos de la preparación del suelo, la siembra y el cuidado de la milpa. Explica como el calendario de festivales del pueblo se rodea en el ciclo de la milpa. Allí, en este pueblo de influencia mayormente Priista pero que también incluye miembros que

son zapatistas, la agricultura se encuentra influenciada por múltiples filosofías, intereses económicos y prácticas técnicas. La mayoría de los granjeros allí utilizan químicos, hasta el DDT. Pero también utilizan tácticas agrícola-religiosas como los mencionados para el mantenimiento de la relación con el agua en Pozuelos.

Por ejemplo, una enfermedad de maíz llamada el *uch* se combate por medio de colocar la calavera de una tuza, los huesos de una gallina con pozol, chile y una tortilla pequeña en una bolsita y sostener esta sobre la puerta de la casa para prevenir esta maldición de un *Ángel* de la naturaleza particular. Para espantar esta enfermedad-maldición, se lleva esta bolsa preparada a la milpa al aparecer el amarillamiento de la hoja y eso se quema. Al contrario, existe el *tok* o el huitlacoche, un hongo que crece en la mazorca cuya presencia es una bendición. A pesar de la aplicación de agroquímicas diseñadas para monocultivos en ciertas etapas de la temporada, todavía se practican ciertos aspectos de intercultivos en los campos de Santa Marta. Siembran frijoles y hierbas junto con el maíz y dejan crecer ciertas “malezas” que recolectan y usan por sus características variables o comestibles o medicinales. Para mantener sus intercultivos utilizan los químicos con menos frecuencia que los productores sugieren para cultivos de maíz. Su forma de fertilización incluye el abono vegetal y capas de hojas, el carbón de la quema y también ciertos fertilizantes químicos. Muchas veces, a lo largo de este proceso, los niños acompañan a sus padres (las niñas ayudando y aprendiendo los trabajos de las mujeres y los hijos los del

padre).

Hay todo un proceso, llamado la *mixa* (palabra basada en la palabra católica misa), en donde un conjunto de ancianos muy respetados visita más de 60 lugares sagrados y realizan rezos particulares para mantener la convivencia con los dioses. Estos dioses son manifestaciones del dios católico y de los dioses *antiguos*. Los encargados, un grupo de personas que han realizado cada 13 de los cargos político -religiosos del pueblo o *kabiltoeitik*, realizan oraciones para el buen crecimiento de la milpa, para la protección de la milpa de insectos y animales, para la protección de la milpa del viento y de la sequía y del exceso de agua y más. Realizan tres sesiones de *mixas chom'tik* (*misas de las milpas*), primero el 6 de mayo, luego el 24 de mayo que se considera la mitad del año y finalmente el 24 de junio. Como los que realizan cargos de agua en pozuelos, estos encargados recitan oraciones tradicionales memorizados por ciertos encargados y también interpretan sueños de otros encargados de soñar.

Aunque los rezos particulares son realizados por este grupo sagrado central, las *mixas* requieren la participación de todo el pueblo por medio de rezo y rituales populares en varias iglesias. Aquí, ciertamente se encuentran tensiones entre los no católicos del pueblo, pero muchos que ni siquiera son religiosos respetan el procedimiento y contribuyen económicamente al proceso o pagan la multa de una caja de refrescos para las fiestas. Se trata también de cierta forma de fiesta con cohetes y fogones grandes en que participa la gran mayoría del pueblo. Muchos de los lugares visitados y adornados con cruces y ofrendas por los

encargados incluyen cerros, cuevas, ojos de agua y árboles particulares que se consideran las puertas de los *Ángeles* que son los dueños y tienen influencia sobre la naturaleza del área. Se queman velas particulares para el *sol-Jesucristo* y también para el *señor de la tierra*. La colaboración o función doble de estas fuerzas es lo que permite que crezca la milpa y también cuida los nagueles de los del pueblo. Los niños también asisten y aprenden en las fiestas y los rezos populares, aprendiendo no solo el proceso de la producción de la comida sino todo el ciclo religioso y comunitario que sigue el ciclo de la milpa.

El caso de Santa Marta me parece importante como ejemplo para mostrar la variación, que realmente tiene un sinfín de variables, en la aplicación de diferentes tácticas agrícolas. Como antes mencioné con casos de la tradición escrita, la existencia de ciertas formas y prácticas cosmológicas y culturales no implica que todos los miembros de cierta comunidad las sigan. La agricultura tradicional y la agricultura conectada a la cosmología y la literatura viva también existen en un espectro que incluye muchas variaciones entre prácticas tradicionales, religiosas, tácticas modernas sostenibles y tácticas modernas dañosas. Como práctica humana, la agricultura es tan variable como las comunidades que la practican. Las prácticas y las tradiciones agrícolas siempre se mezclan, como en las tradiciones orales, permiten la participación de múltiples voces. En Santa Marta, se ve una situación agrícola en peligro que ha tenido que adaptarse (como todos los pueblos rurales de México) a una economía que por fuerzas externas bajó mucho el precio de sus cultivos, particularmente el maíz. La

introducción de químicos y el uso en seguida de las mismas parcelas año tras año con la táctica de roza-tumba-quema ha empeorado los suelos.

Nuevos caminos de la agricultura, un estudio hecho en 2005, también investiga y analiza la potencia de la introducción de técnicas sostenibles modernas de la agricultura a la comunidad con los problemas relacionados con su situación actual.

Aquí, en vez de describir los procesos sugeridos de “trans-(agri)-culturación” hechos por estos agrónomos orgánicos en Santa Marta, me enfoco en otro caso iluminado en el estudio sobre una comunidad vecina en los Altos de Chiapas, San Juan Chamula. Esta comunidad se encuentra cerca de Santa Marta, pero también más cerca de San Cristóbal de las Casas y por eso históricamente ha sido una región de prácticas agrícolas y hortalizas ajenas, o sea de los españoles. Hoy en día en Chamula, la tecnología agrícola ha sido muy influyente. Pero, Chamula también siempre ha sido un sitio de resistencia cultural y hoy en día hay ciertos casos importantes en donde tácticas modernas de la agricultura sostenible se están mezclando de forma muy intencional con la agricultura tradicional y con las rituales espirituales alrededor de la milpa. Ambos tipos de agricultura sostenible, la nueva y la antigua, se consideran formas de resistencia a la agricultura química de la “revolución verde.”

Desde la década de 1940 ha habido en Chamula una presencia fuerte de la Instituto Nacional Indigenista, que no solo ofrecía programas culturales que promovieron muchos escritores indigenistas y pocos indígenas como antes

mencioné, pero también realizó programas de agricultura que introdujeron muchos cultivos y tácticas “de alta producción” a la comunidad. Veo muchas semejanzas entre la imposición de los programas culturales y los agrícolas. Ambos se trataban de burócratas gubernamentales mestizos quienes llegaron a la comunidad para imponer sus ideas o tácticas en las comunidades indígenas.

Nuevos caminos incluye una entrevista a Manuel Pérez Gómez, campesino y autoridad ritual de Chamula. Gómez explica la táctica de preparación del suelo que evita la erosión por un aflojamiento mínimo que asemeja algunas tácticas modernas de agricultura “no-till.” Allí sus plantaciones anuales de maíz y los otros componentes de la milpa siguen el calendario maya. La calidad del cultivo depende en rituales que se han adaptado a la producción alta de la región, como la conservación de los bacales de donde salen las semillas de la siembra en un lugar especial ya que “al ser el maíz como una persona, su carne se entierra en el suelo, pero sus huesos –el bacal- no debe tirarse (318).” Las mazorcas rojas se separan para curaciones. En Chamula, los *mixaetik* no se hacen como en Santa Marta, la tradición siendo trasladada a una práctica más individual en donde cada quien va a la iglesia de su propia parte a pedirle a dios por la buena producción de la milpa. Los campesinos encienden un “cerco de velas” para la madre tierra protegiendo las mazorcas del interior de la milpa.

En San Cristóbal, estas formas de mantenimiento personal de costumbres que antes fueron mucho más comunales, se conservan en jardines o huertos familiares tzotziles. En Chamula y en San Cristóbal el borrego es un animal

sagrado y su estiércol se usa como fertilizante, muchas veces por medio de utilizar la táctica común de agricultores sostenibles modernos de rotar los animales en corrales móviles y el contacto con promotores de la agricultura sostenible ha promovido la continuación del uso del calendario lunar. Se nota como, aunque la adaptación de prácticas dañosas agrícolas toma lugar en espacios así, también estas mezclas trans-(agri)-culturales pueden ser entre dos prácticas sostenibles que encuentran una simbiosis natural y beneficiosa. Viendo el caso de Gómez en Chamula vemos, como en muchas situaciones estadounidenses donde la posibilidad de tener y trabajar la tierra depende de cierto nivel de producción, las tácticas desarrolladas dentro del ámbito de la agricultura orgánica estadounidense tienen bastante relevancia. Lo que sigue siendo central a mi tesis la diferencia conceptual entre los campesinos chiapanecos quienes hacen caber un modo de conocer y actuar basado en *kabawil* y *kuxlejäl* en un ambiente cuyas funciones prácticas son dictados por el neoliberalismo y los agricultores con modos de conocer basados en un balance desigual de las relaciones de poder como el concepto jeffersoniano del granjero o el concepto ajvalil-mozo que explica Mora.

Nuevos Caminos también traza la pérdida de ciertos rituales en otros pueblos de la región. Por ejemplo, la comida ritual que el campesino y su esposa antes (documentado en 1950) hacían dentro de la plantación de la milpa. Este ritual tenía un proceso muy particular involucrando cuatro velas, cuatro ramas de pino y trece bolitas de incienso para elevar plegarias al Dios *Totik* del sol, a la

Santa Tierra pidiéndoles protección contra el viento y las plagas para *X'ob*, el alma del maíz. Eso se hizo junto con todos los trabajadores que ayudaron en la milpa del dueño y su esposa servía una sopa particular *el vok'ich* a todos, siguiendo el concepto de la buena alimentación que dictaba que si el que cuida la milpa no esté bien alimentada, tampoco estará bien alimentada la milpa.

Textos como *Nuevos caminos* muestran que, en diferentes comunidades, hasta vecindades, hay prácticas tradicionales muy particulares y niveles distintos de integración de técnicas agrícolas modernas. Hay tradiciones que se van renovándose y otros que se han perdido y ya solo existen en documentos. Hay pueblos donde las tradiciones que antes fueron comunales se han vuelto prácticas individuales y otros en donde la tradición comunal ha adoptado prácticas particulares desde afuera. La variación alta en estas formas de literatura viva muestra que estas prácticas, igual a las expresiones individuales literarias que retraen una cultura colectiva, son tan variadas como los individuos que componen una comunidad. Otra vez el concepto de *kabawil* sirve para explicar cómo miles de individuos pueden tener rituales muy distintos o muy parecidos que de una forma u otra todas existen como parte de la tradición milenaria agrícola maya. Desde el participante en la milpa muy integrada en la vida de la comunidad como la de Santa Marta hasta el individuo de raíces tzotziles que tiene su milpa en su jardín dentro de San Cristóbal, la cosmovisión agrícola maya vive de muchas formas. Se recuerdan las palabras de Batista Hernández, “el tiempo echa sus raíces,” y los conocimientos se siembran como el maíz en la

conciencia del pueblo. Viendo simultáneamente las tradiciones y expresiones literarias y gráficas de Chiapas vemos los miles de maneras en que sus palabras tienen sentido profundo.

Aunque la mayoría de los estudios de la milpa maya se han enfocado en el Yucatán, hoy en día se encuentran algunas que tocan el tema dentro de Chiapas. *La milpa en la región serrana de Chiapas-Tabasco* (2013, Méndez, Contreras, Morales) toma una perspectiva moderna que coincide con el concepto de milpa-jardín-bosque elaborado históricamente por Ford y Nigh, la explican como por lo menos 41 especies “cultivadas, sembradas de manera ya asociada” (5). Esta milpa también provee leña, ambiente para animales de caza, hierbas y plantas comestibles silvestres. Este estudio, como *Nuevos Caminos*, va de pueblo en pueblo dentro de la región documentando diferentes rituales y procesos asociados con la milpa. Además, que citar muchas recetas sugeridas por campesinos de diferentes sopas y comidas que un agricultor debe comer antes de sembrar para pasar sus buenas energías al maíz, algunos de los campesinos chiapanecos entrevistados en este estudio explican cómo el estado de ánimo del agricultor también tiene efecto directo en la milpa. La tristeza del agricultor se asocia con falta de granos en la mazorca y la alegría con granos grandes y llenos. Se nota que la “metáfora” retomada una y otra vez por escritores y agricultores mayas de ser “gente de maíz” tiene sus sitios físicos también donde los dos seres vivos tienen un vínculo espiritual así directo. Imagine si se aplicara este concepto mundialmente; pensamos en la tristeza general que hasta conduce al agricultor que ha sido forzado a industrializarse o perder su tierra y de una forma u otra

perder su tradición y forma de vida agraria. Si el estado de ánimo del agricultor pasa a la comida que él produce, los seres humanos modernos estamos comiendo una depresión enorme tres veces al día.

Otro ritual, explicado por el campesino Luís López del pueblo de La Pila, involucra dar de comer a la tierra todo lo que come el campesino y sus ayudantes durante la siembra. Se hace un agujero y se deposita frutas y verduras, tamales, pozole y hasta utensilios para que la madre tierra coma y sea satisfecha y con energías para producir milpa. Lo que explicó Chacón sobre *kabawil* como representación de la conexión o falta de división entre la naturaleza y el ser humano se ve muy claramente en rituales así, prácticas que han sido conservados por miles de años.

Las tradiciones y los cuentos también se conservan en la región serrana de Huitiupán, Chiapas por medio de la asociación de la siembra de cultivos particulares según los ciclos bien medidos de la luna y del agua. La conexión o doble visión *kabawil* del pasado y los antepasados se representa también en estos mismos campos. Para pedir permiso a los ancianos a cultivar un terreno colocan granos de maíz de diferentes colores en los cuatro puntos cardinales acompañados por velas del mismo color. En el espacio en medio de esta cruz colocan semillas y comida de los diferentes cultivos que crecen junto con el maíz para pedir una buena producción para estos cultivos también. Esta práctica, según Heber Janley Ozuna Pérez, granjero de Los Moyos, Sabanilla, Chiapas, es algo que solo se hace en familia porque la presencia de otras personas en este ritual

para los antepasados familiares puede resultar en malas producciones.

Parece crucial considerar a estas rituales cuando uno estudia la literatura y la cultura de esta región. La conexión con el pasado, que en otras regiones tal vez se escribe con lápices o teclados para acordar, aquí se escribe con actos, con la misma comida que alimenta a las personas que siguen construyendo esta historia viva.

Además, que el *kabawil*, también se encuentran instancias regulares del *kuxlejal* dentro de estos estudios agrícolas. Esta misma filosofía que muchos zapatistas utilizan para describir su política de autonomía también existe en las tradiciones antiguos agrícolas de la región. El derecho de vivir bien como eje central de la vida se nota en la costumbre de una comida que se realiza a la cosecha del maíz y frijol en Sabanilla. Se llevan animales vivos, sean guajolotes, gallinas o cerdos al campo de cosecha y todo lo necesario para matarlos y guisarlos allí mismo. Mientras los hombres cosechan, las mujeres preparan una comida grande para compartir con todos los trabajadores. Aunque en ciertos campos esta tradición se está perdiendo, todavía se practica mucho. Según la tradición, si no se hace, la cosecha dura menos tiempo. O sea, cuando se cosecha con el espíritu de compartir y con la generosidad hacía el pueblo y el agradecimiento de su participación, la cosecha rinde más.

Aquí veo la esencia de la filosofía *kuxlejal*. El derecho de vivir bien, comer bien y compartir la abundancia de la tierra es algo que se cree, pero también que se hace. Es algo que se escribe en con generosidad. Sin la

preservación de este tipo de tradición la agricultura y la cultura de la comunidad enfrentan el riesgo de la pérdida de la salud comunitaria y también la imposición de prácticas y culturas ajenas dañosas que pueden amenazar y desintegrar las prácticas culturales. El *kuxlejal* en sus múltiples formas políticas, agrarias y literarias es una fuerza preservadora de la cultura y la forma de conocimiento que en estos pueblos todavía florece. Comparado con la posición del trabajador en el concepto jeffersoniano o ajvalil-mozo, el modo de conocer e interactuar con el mundo que representa el *kuxlejal* resulta no solo menos explotador, sino que, por lo menos ideológicamente, no permite la explotación mientras las otras dos formas de concebir la agricultura dependen de la desigualdad.

Además de los conceptos filosóficos y espirituales como *kabawil* y *kuxlejal*, otra manera interesante de comparar la literatura y la agricultura de Chiapas es la comparación entre los procesos. *Nuevos caminos* y *la milpa en la región serrana de Chiapas-Tabasco* incluyen secciones amplias que describen las herramientas usadas en la práctica de la agricultura. En vez de comparar estas herramientas con las máquinas de escribir o con lápices, las considero como las palabras, las herramientas del idioma que utilizan los escritores. Como antes mencioné, conceptos que son metáforas en la escritura llegan a tener una calidad tangible en las rituales agrícolas de los campesinos y campesinas. Las herramientas tangibles, como tácticas de expresión y modos de contar (como la novela en sí) adquieren nuevos sentidos en cada comunidad que los adopta y los usa. Muchas veces existen en diferentes formas antes de la llegada de

herramientas nuevas y la adopción y uso de nuevas herramientas cambia y/o no cambia (dentro del contexto cosmolectico) el proceso y el resultado y hasta las rituales asociados con ciertas prácticas agrícolas. Azadones, machetes, palos sembradores (*ty'e*), piedras para afilar (*juxtyun*), bombas aspersores y hasta los químicos pesticidas llegan con cierta historia y cuando son adaptados o no adaptados a la agricultura de un pueblo, cambian (y/o no cambian) las prácticas, conceptos y rituales que componen los ciclos de la literatura viva de la agricultura.

El concepto cíclico del tiempo que la vida tradicional agrícola promueve no concibe la siembra como el principio del año y la cosecha como el fin.

También, como los escritores que aplican el *kabawil* para concebir de su obra como la continuación de una obra comunitaria milenaria, los agricultores aplican conceptos paralelos que no solo conciben a la agricultura anual como ciclo que continúa desde el año pasado, sino un ciclo o tipo de espiral de tiempo que continúa, adapta y vive de diferentes formas pero que sigue siendo parte del ciclo en que participaron los antepasados y sus milpas y sus manifestaciones de los *ángeles* y santos. El palo sembrador, como ejemplo, se hace de unas variedades particulares de árboles y las distinciones en especie de palo se identifican a un agricultor con su región. El palo tiene también otras funciones prácticas y simbólicas. Se utiliza para apoyar el peso del agricultor mientras camina, muchas veces en caminos altos y para defenderse si le llega una serpiente a amenazar. El palo tiene asociación con la virilidad del hombre

agricultor y romperlo o aplastarlo representa una pérdida simbólica de esta virtud. Este palo, que tiene poder físico y simbólico y que también se mantiene a pesar de múltiples intentos de introducir formas “mejores” de plantar en muchos pueblos de Chiapas, es un elemento agri-literario tan lleno de sentido y con tantas variaciones que merece su propio estudio.

Las herramientas modernas de la agricultura que llegan a los pueblos de Chiapas traen consigo otro modo de concebir y conocer la agricultura en donde el año se concibe como algo lineal con la cosecha más grande y la venta como su fin. Traen una lógica que concibe la individualización de la agricultura por medio de la mecanización y la ciencia como el fin de una agricultura productiva. Opera desde la lógica de los empresarios agroindustriales. Trae ciertas semejanzas al concepto de Rama de la ciudad letrada. El intento de los productores y promotores de estas herramientas nunca han sido de ayudar al granjero a ganar más sino hacerle depender de estas empresas para su producción y vida, y definir la manera en que se concibe la agricultura; mientras ellos ganan lo más posible de los recursos naturales que antes, en muchos casos, se respetaba para mantener el *kuxlejal*.

Comparado con otras regiones (incluso los campos que conozco aquí en Oregón), el nivel de rechazamiento de estas tecnologías entre los campesinos de Chiapas siempre ha sido alto. Los testimonios de muchos campesinos chiapanecos muestran su conciencia de los riesgos y de los efectos negativos eventuales que tienen esa agricultura química. Todavía hay muchos que usan

ciertos químicos como respuestas, más que nada a situaciones económicas que no les permiten a tantas personas participar en la agricultura. Con menos ayuda de la familia y de la comunidad, los agricultores buscan soluciones en los agroquímicos. Su adopción ha causado los mismos problemas que causa en los campos agrarios de los estados unidos. Después de unos años esprayando una maleza, la planta se transforma y adquiere inmunidad al veneno. Así que se aplican más y más fuertes químicos, dañando a la vida del suelo y contaminando el agua, mientras siempre combatiendo las malezas en vez de manteniéndolas en un lugar en el ambiente donde hacen poco daño a la milpa. El uso de fertilizante inorgánico y el uso, año tras año, de la misma tierra en vez de una rotación milpa-jardín-bosque han causado la pérdida de mucho suelo fértil. Pero en muchos lugares, existen movimientos fuertes para escapar de estos efectos aislantes y dañosos de la agricultura industrial. Para mostrar eso, entraré en una consideración de la agricultura dentro de los pueblos zapatistas. Y luego, para terminar esta sección, echaremos una vista hacia los movimientos a escala nacional e internacional que se encuentran activos en los pueblos descritos por esta investigación para elaborar un concepto de agricultura ecológica y descolonizada de la que podemos aprender y la cual podemos practicar en todo el mundo.

La fuente más completa que he podido encontrar que documenta los esfuerzos particulares de formación y continuación de una agricultura propia dentro de los pueblos zapatistas es una colección de DVD hechos por cineastas

zapatistas con la colaboración de Chiapas Media Project. En tres pueblos distintos, estos documentales muestran diferentes esfuerzos y métodos de utilizar la agricultura no solo para sostener la vida directamente sino para fortalecer la conexión entre los miembros de la comunidad y definir una política y narrativa zapatista. Dentro de la cooperativa de Mut Vitz, la interacción con el mercado internacional de café reta la noción de los zapatistas como económicamente separatistas y muestra la capacidad práctica de participación limitada en un sistema capitalista mientras internamente mantienen un sistema definido por el *kuxlejal*. En la comunidad Olga Isabel, la producción de hierbas medicinales y la formación de una clínica autónoma y la selección colectiva de ciertos promotores de salud desde afuera también muestra la complejidad de la autonomía agrícola zapatista y la conexión *kabawil* intrínseca de la salud del cuerpo con la de la tierra. En la comunidad de 7 de enero, la transición en una generación desde el feudalismo a la autonomía zapatista muestra como la persistencia de la cosmología y ontología *kuxlejal* y *kabawil*, hasta en poblaciones explotadas bajo relaciones de poder feudales de *ajvalil-mozo*, merece consideración amplia en la consideración de relaciones laborales y la formación de estructuras sociales. En el pueblo de San Andrés, los retos agrícolas de la temporada de 1998 dejaron a la población en condiciones de escasez, enfermedad y hambre; su llamada internacional a agricultores, científicos y ecólogos a ayudar en solidaridad complica otra vez el concepto de autonomía. Eso muestra lo que Varese identificaría como una globalización desde abajo. Finalmente, el programa colectivo de producción y administración de vegetales en un huerto cooperativa

de la comunidad Emiliano Zapata muestra, cómo los autores modernos que escriben en español pero mantienen su expresión indígena, que la adopción de comidas y prácticas de otras tradiciones de agricultura ecológica y la invención de nuevas prácticas siguen siendo expresiones indígenas antiguas a la vez que formas e ideas nuevas dado que la cosmología *kabawil* es una que siempre se adapta. Como todos, los zapatistas tienen formas complejas y multifacéticas de vida-existencia que no siempre caben en los términos de la teoría política, la ciencia agrícola ni la narrativa cultural que tenemos compartimentalizada en la academia occidental. Abriendo nuestra vista para contemplar todo eso a la vez vemos que muchas de estas lecciones no se pueden entender sin la vista simultánea de estos aspectos.

La historia reciente de la comunidad zapatista Diecisiete de Enero, contada en el documental *La tierra sagrada* representa una de las situaciones que más muestra el cambio extremo en relaciones de poder dentro de las tierras que ahora son autónomas zapatistas. La mayoría de los miembros de esta comunidad trabajaba (o son hijos de los que trabajaban) en una misma finca que mantenía relaciones neo-feudales racializadas como las que explica Mora en *Kuxlejal Politics*. El “patrón” dividía su fuerza laboral en dos categorías, “mozos” y “válidos.” Los “mozos” vivían esencialmente como esclavos, ganando solo lo necesario para pagar su vivienda y comer de los productos que ellos producían y sufriendo abusos físicos y psicológicos regulares. Los “válidos” trabajaban junto con los mozos, pero recibían un lote pequeño de tierra y el derecho de vender lo

que producían allí como forma de ganancia. Antes de la revolución zapatista y como parte del ambiente de levantamiento social que definía a Chiapas en los 1990, un grupo de trabajadores “mozos” y “válidos” juntos de aquella finca abandonaron sus puestos para escapar la explotación. Plantaron una milpa en tierras “nacionales” que según el gobierno fueron disponibles para la producción comunitaria según la constitución desde la revolución mexicana. Pero también el gobierno reportó al patrón y permitió que dejaba sus vacas entrar y comer su milpa. Después de muchas peticiones contra el gobierno, las fuerzas estatales mostraron su lealtad verdadera y amenazaron al pueblo con violencia y con una multa basada en un cambio ilegal que hizo el estado al estatus de la tierra. Después de eso, el patrón quemó sus casas, sin queja del gobierno, y se fueron a la selva a juntarse con el levantamiento creciente para luego volver y tomar la tierra, expulsar el terrateniente y liberar el resto de los trabajadores.

La práctica moderna de agricultura colectiva en la comunidad Diecisiete de Enero entonces, no solo refleja su modo de conocer indígena chiapaneca sino también el rechazo del sistema feudal racista que antes conocían personalmente. Este contraste tan fuerte vivida en la experiencia de este pueblo no paró con el éxito de la revolución. Todavía viven como uno de los pueblos zapatistas más amenazados por el ejército mexicano. Están rodeados y sus derechos son violados regularmente por soldados adoctrinados en un modo de pensar que protege los intereses del capital y desvaloriza las vidas de los seres vivos y el mundo vivo. Aunque este documental solo da una vista breve de la vida e historia de este

pueblo, muestra visualmente dos modos de concebir la tierra y el ser humano contrarios. El sistema moderno político de Chiapas permite las relaciones feudales (y en otras partes sigue permitiéndolas), y hoy en día ataca y amenaza los pueblos que buscan identificarse como seres comunitarios e iguales, fuera de las relaciones capitales y raciales que siguen operando opresivamente en la región. A pesar de esta amenaza constante, los pueblos zapatistas sobreviven de múltiples formas que siempre siembran una política *kuxlejal* y cosmología *kabawil*.

Mut Vitz es una colectiva de productores de café que incluye más que mil productores de café, hablantes de por lo menos siete idiomas indígenas de varios pueblos zapatistas en los altos de Chiapas. Lucio González Ruíz, entrevistado en el documental de CMP sobre Mut Vitz, explica cómo hoy en día, eligen en comité a los representantes que venden, transportan y negocian el precio del café con los compradores directos (*fair trade*) que han formado con la ayuda de la solidaridad internacional. Eso contrasta fuertemente con la experiencia anterior y la experiencia continua de otros productores de café en la región quienes dependen de intermediarios, representantes mucho más de los intereses de los compradores que los productores. Mut Vitz compra y mantiene colectivamente todas sus máquinas y herramientas, que varían desde palos de plantar de estilo antiguo a máquinas modernas que sacan la semilla de café de la masa fermentada del fruto. También son dueños de un café que tuesta y vende café directamente en San Cristóbal de las Casas. Reconocen los aspectos capitalistas de su operación

como las interacciones complejas que son y mantienen un diálogo interno continua para mantener la igualdad dentro de su comunidad a pesar de las presiones externos capitalistas para dividirse para servir intereses del capital.

La colaboración entre estos productores zapatistas no sólo permite que ganen más por su producto y que las ganancias se comparten de forma justa, también permite que sus prácticas vuelven a ser más simbióticas con el bosque que habitan. En vez de plantar en plantaciones monocultivos de café, rotan sus plantaciones periódicamente dentro del bosque compartido que mantienen de una forma que refleja mucho la descripción del bosque-jardín-milpa de Ford y Nigh. Este aspecto también refleja una narrativa *kabawil* en vez de una de propiedad privada. Plantan y promueven ciertas especies naturales de *chalum* o plantas que proveen sombra o tienen ciertos beneficios simbióticos junto con el café. Plantan flores indicadoras que florecen a los tiempos de cosecha de cada variedad de café y también ayudan con la coproducción de miel.

Además de tomar su inspiración y su narrativa agrícola de sus antepasados, escuchan y colaboran con agrónomos ecólogos que visitan a Mut Vitz en solidaridad con ellos y con su ambiente natural. La complejidad de su interacción con su medio ambiente y el mundo externo y otros modos de conocer que los suyos asemejan la literatura contemporánea indígena chiapaneca y la complejidad de la vida humana y de los seres vivos del planeta en sí. Ni el uso de tácticas “modernas” y consultas con agrónomos ni su utilización del mercado internacional para sobrevivir contradice su expresión propia y autónoma. Al

contrario, nos muestra cómo los pueblos zapatistas nos pueden ofrecer lecciones prácticas en términos del crecimiento sostenible de una forma alternativa al capitalismo dentro y a pesar del dominio de este sistema mundial.

Como Mut Vitz y Diecisiete de Enero ven en la agricultura promovida por el estado, otra comunidad, Olga Isabel, retratada en el documental *Plantando una semilla*, reconoce la hipocresía y mala intención hacia el campo del sistema de salud mexicano y los programas discriminatorios vinculados a él. La comunidad se dio cuenta en juntas colectivas de que la clínica gubernamental que existe cerca de la comunidad no está allí para ayudarlos, sino para ejercer la discriminación contra ellos. Siempre recetan drogas que solo quitan el dolor en vez de curar el cuerpo. Y sus curaciones vienen con condiciones hasta tan racistas como para insistir en la llamada planificación familiar que sugiere que la comunidad debe de tener menos hijos mientras ni intenta cuidar a los hijos que ya están. El gobierno ignoraba epidemias y nunca mejoró el nivel de tratamiento disponible en las clínicas cerca de los pueblos zapatistas.

Así que en Olga Isabel empezaron una clínica basada en la sabiduría de las curanderas tradicionales del pueblo, ofreciendo medicinas herbarias y prácticas saludables desde la comida a la práctica de rituales espirituales. Pero esta clínica, semejante a la junta organizativa de la cooperativa Mut Vitz, nunca negó las ofertas de ayuda desde el pueblo internacional y nacional en solidaridad. Así que ciertas medicinas “occidentales,” vacunas y prácticas naturópatas de salud que se ofrecen allí también. El pueblo considera colectivamente las diferentes propuestas

y ofertas que recibe la clínica para juntos definir su propio concepto de salud en el mundo moderno que habitan. A la vez siguen siendo basados en una forma de conocer la salud, el cuerpo y el medio ambiente como intrínsecamente conectados. Esta narrativa de salud constante y siempre evolucionando refleja otra vez el *kabawil* en la narrativa literaria.

En los documentales *Mala cosecha* y *El jardín de Zapata*, se nota la diferencia vasta entre las experiencias de las comunidades autónomas de San Andrés y Emiliano Zapata. *Mala cosecha* narra la experiencia de San Andrés en el año de sequía de 1998 en donde el pueblo se vio amenazado no solo por el ejército siempre presente sino por la falta de lluvia y producción. Con cosechas pequeñas de maíz y frijol, el pueblo se encontró sin suficiente comida para nutrirse por un año entero. Los granjeros entrevistados explican el abandono por el gobierno que nunca envió ningún agrónomo ni ayuda de emergencia en forma de comida ni nada. En vez de eso, ignoraban al pueblo mientras ancianos fallecieron por mala nutrición y los niños y todos sufrieron enfermedades curables por falta de comida. Al fin del video, los cineastas publican una llamada internacional pidiendo ayuda de agrónomos en solidaridad para ayudarles a salir de esta pobreza fatal. Según las noticias de los zapatistas desde este video, hecho hace más de 20 años, esta ayuda sí ha llegado de ciertas formas y la colaboración entre caracoles (o conjuntos de pueblos) ha ayudado mucho a evitar este tipo de sufrimiento y abandono. Pero los pueblos de la región autónoma siguen en estado de pobreza y amenazados por el ejército.

Cierta porción del sufrimiento documentado en *Mala cosecha*, como explican los granjeros entrevistados, vino de la dependencia del mercado. El precio de maíz y del frijol también, estaba muy bajo en 1998. Para protegerse de este tipo de variación, el pueblo de Emiliano Zapata añadió un programa colectivo de jardinería a su práctica tradicional de alimentarse de la misma milpa que provee sus cultivos de venta (como hacen también en San Andrés). Este programa involucra la participación de todo el pueblo, hasta organizando labores comunales en donde quitan las malezas de todo el jardín enorme en muy poco tiempo, cada quien tomando su posición en una fila que cruza toda la tierra y se mueve en sincronización. Producen repollo, jitomate, lechuga, cilantro y más para complementar las “tres hermanas” de la milpa y para mejorar la salud con la comida como medicina. Cuando viene la cosecha hacen fila también y un encargado reparte porciones iguales a cada participante. La experiencia, según los entrevistados nos solo provee mejor que los programas de gobierno que ya abandonaron y rechazan, sino que también tiene el efecto de unir en vez de dividir.

Pero los zapatistas no son los únicos que buscan realizar otra manera de relacionarse con el mundo vivo y otros seres para contrastar y evitar los desastres de la agricultura capitalista. A escala nacional hay esfuerzos como Sin Maíz no hay País, una organización que combate la venta y proliferación de semilla de maíz transgénica y promueve el regreso a prácticas tradicionales de la milpa anual. Este concepto antiguo de milpa como intercultivos basado en las “tres

hermanas,” maíz, frijol y calabaza tiene una historia de por lo menos 2,500 años. Según la colección *Haciendo Milpa*, de estudios hechos por todo México sobre la práctica, la milpa, cuando se considera sus múltiples componentes vegetales, es por lo menos una vez y media más productiva que una plantación de maíz “mejorado” en monocultivo. Esta estadística solo considera la producción comestible de la plantación milpa, pero luego el texto explica cómo las plantas adicionales, incluyen plantas que sirven como comida para animales y medicinas herbarias. Y eso todavía no considera el valor añadido del mantenimiento de la fertilidad del suelo, la falta de contaminación de aire por el uso de máquinas y la falta de daño al ambiente de insectos y aves por el uso de insecticidas y herbicidas. Pero el efecto de la milpa en términos de su producción alimentaria y sus beneficios al medio ambiente es solo un lado de este eje de la cultura tradicional indígena-mexicana. Explica Emanuel Gómez Martínez en su descripción de la milpa chiapaneca en *Haciendo Milpa*, como el proceso de selección, recolección y almacenamiento de semilla también forma una práctica central e imprescindible para la cultura y depende en la estructura familiar y comunal.

El mismo evento que impulsó el famoso “basta” de los zapatistas también ha inspirado muchas otras organizaciones campesinas chiapanecas a proteger el maíz criollo frente a la amenaza inmensa que representa el tratado de libre comercio. Cerca de veinte organizaciones y más que dos mil milperos se juntaron en 2007 para formar la Red Maíz Criollo Chiapas. A pesar de que

encuentren poca ayuda de parte del gobierno nacional, donde los científicos están casi siempre convencidos por estudios agrónomos pagados por las empresas agrícolas grandes, esta red de organizaciones no gubernamentales, uniones y redes socio-culturales ha permitido intercambios de semillas y esfuerzos de preservación de semillas a escalas cada año más grande. También promueven una conciencia creciente de las ventajas no solo alimentarias, pero también socio-culturales de la producción de la milpa. La Red Maíz Criollo Chiapas promueve también una vuelta al autoabasto familiar como modo de escapar el ciclo industrial agrario convencional.

El *kabawil*, como doble visión del mundo natural y el individuo, puede ser un modo de sentir y entender el poder espiritual del cultivo del maíz. Como noté antes, eso tiene su efecto en el modo de expresión literaria de ciertos escritores. En *Haciendo Milpa* se nota como este poder de planta espiritual no solo tiene expresiones escritas sino también tangibles en la agricultura y la política. El movimiento en contra del maíz transgénico en México ha permitido que muchos pueblos cuyas prácticas de una buena vida agraria se han convertido en algo que asemeja una política *kuxlejal* y una visión *kabawil* en escala nacional. Estos conceptos se están adaptando, aunque no siempre con estas palabras, hasta en ciudades y en grupos culturales que no han vivido en el campo por generaciones. Una política defensiva del pueblo emerge de la conciencia colectiva de la historia alimentaria generalizada de México. El “profundo conocimiento de la naturaleza que tenían los antiguos pobladores de Mesoamérica, por medio del cual lograron

la transformación de un pasto, -el teocintle- con unos cuantos granos descubiertos, en la mazorca (*Haciendo Milpa* 16),” se vuelve eje histórico de orgullo e historia material (en términos marxistas) para formar una resistencia contra la invasión de capital que quiere dominar hasta los genes de esta planta y herencia mesoamericana.

Como las historias contadas año tras año en pueblos agrícolas, las semillas mismas guardan la historia de miles de años de agricultura. La comida y su producción transmiten esta historia a los que saben sembrar y leerla. Hoy en día este proceso continúa en los pueblos donde los campesinos siguen conservando semillas, mejorando ciertas variedades o adaptándolas a los cambios de clima que la naturaleza está sufriendo. Así, con paciencia y conciencia *kabawil* del pasado, presente y el futuro, se avanza la simbiosis entre el maíz y el ser humano. La modificación genética en laboratorios de estas semillas es como la revisión de la historia, es un robo de una materia genética y una cultura comestible creada por miles de años. El reconocimiento de eso implica también una posición política en contra del maíz modificado genéticamente y los negocios que intentan forzarlo en el pueblo mexicano. Las agroindustrias y la agro-química ha dominado una gran porción del sistema alimentario internacional. Pero el movimiento *Sin maíz, no hay país* y los cientos de grupos colaboradores en la lucha en contra del maíz modificado muestran otro lado de esta historia.

Como hace *La Vía Campesina* en escala internacional, estos grupos cuentan la historia de la comida que sigue siendo la más importante para el

mundo. Los campesinos de pequeña escala son y siempre han sido los que producen la mayoría de la comida que se consume en el mundo. Hay una porción grandísima de México y luego del mundo que nunca compró las mentiras del “mejoramiento” de la producción con las tácticas opresivas como la encomienda que llegaron con la colonización y también forzaron a la tierra a producir monocultivos. Muchos tampoco creyeron en la reforma insincera de la tierra que pasó bajo Cárdenas, y hoy en día, millones que nunca creyeron en la “revolución verde” ni creen en la revolución bio-técnica de comida. Ni creen en ninguna narrativa que pinta la naturaleza como “capital natural.” Millones siguen creyendo en la historia y la relación humano-naturaleza que se cuenta en el maíz “criollo” o los miles de variedades de maíz campesino. Eso se sabe por los manifiestos y visiones de estos grupos, que, en palabras particulares para sus regiones, dicen todo eso en su contexto. Y no solo están luchando, sino que ganan en muchas regiones.

Es igual de importante compartir estas historias cotidianas de esta lucha como compartir y plantar estas semillas. Porque como explican Tello y García en *Haciendo Milpa*, “El maíz no sólo permitió el surgimiento del pueblo mesoamericano, sino que le ha permitido sobrevivir a los embates del capitalismo, desde los primeros años de la conquista y colonización hasta los procesos de agrocidio de nuestros tiempos [neoliberales] ” (18). Si dejamos que los que quieren controlar un sistema internacional capitalista alimentario también controlen la narrativa, claro que nos van a contar que ya han ganado y que los que

los oponentes son atrasados o viven en el pasado o cualquier otro tropo racista o clasista que les sirve. Así como sugiero en la introducción, el control de nuestros sistemas alimentarios y el control de nuestras narrativas están inextricablemente ligadas, y nos sirven cuando los aplicamos no sólo a nuestras vidas agrícolas sino a nuestras luchas políticas. Como el *kuxlejal* nos ayuda a entender, estas luchas locales también son internacionales, no solo porque los agresores son empresas internacionales, sino porque nuestras historias, como sugiere Sup Galeano en *El teatro imposible* también ya están conectadas, no solo por las computadoras sino por las redes de solidaridad.

Eating Nafta por Alyshia Gálvez, expone, como hizo Wald con el Food Movement en los EE.UU., los aspectos clasistas e irónicas del supuesto descubrimiento de la comida mexicana por el llamado *haute cuisine* mundial. Su ejemplo muestra el peligro inherente en la valorización de un aspecto, como la comida o ciertos aspectos culturales de un lugar sin la consideración o entendimiento de la situación actual del pueblo que concierne. Explica la nueva obsesión por la élite con la comida mexicana como una nueva forma de indigenismo; usa la frase original “nostalgia imperial” en donde la gente que ha beneficiado del imperio siente una nostalgia por una cultura que nunca conocieron mientras siguen participando en su destrucción. Sus ejemplos en Cancún, por ejemplo, muestran cómo los ricos internacionales comen en restaurantes que ostensiblemente preservan y revalorizan la comida tradicional mexicana, mientras los herederos de esta tradición, trabajando en la industria

turística que domina la región, ya no pueden comprar maíz criollo ni comer como sus antepasados. Explica Gálvez: “In Latin American history, we can see that the powerful have at each stage taken time and energy to record and remember that which they are busy trying to eliminate... While Mexican cuisine is elevated and celebrated, the food system in Mexico today is structured so that Mexico’s ancestral foodways may not survive, except as a relic.” (36) Un restaurante que ofrece la comida tradicional de México, pero que separa esta comida de los procesos de la agricultura, los rituales, el mantenimiento de la naturaleza no solo es como juzgar un libro por su forro sino más cómo quitar el forro del libro y venderlo solo a un precio altísimo mientras quemas las páginas. “Different colors of maize— grown, harvested, nixtamalized, ground, and patted into tortillas or tamales by hand—were dietary staples in Mesoamerica for millennia. Today, precisely when it has become impossible for many poor and largely indigenous communities to continue living from the land, these foods are having a “moment” in the world of haute cuisine.” (40)

Eating NAFTA expone la situación actual de la comida en México y los sistemas económicos que la han creado. La realidad está tan lejos de la ideal bucólica que visualizamos cuando pensamos en la agricultura de convivencia con la naturaleza y tan distante de una cosmovisión que considera los intereses del planeta y de los seres vivos. Especialmente en la historia reciente que Gálvez traza desde NAFTA, la política económica de México y sus “aliados” en este tratado de libre comercio han creado las condiciones para la separación de los

consumidores y los productores a una escala extrema. Ya el vendedor de comida que controla la porción más grande del mercado es Wal-Mart, 70 por ciento de las tortillas consumidas se producen por un productor, el “Tortilla King,” amigo de la familia Salinas y mientras que se mueren las tiendas locales y los mercados al aire libre y los productores locales que antes los proveían sus productos, la salud de la gente empeora hasta llegar a un nivel entre los peores del mundo.

A la vez todavía persiste la narrativa que pinta al campesino como atrasado y un México que necesita más modernización. Gálvez explica cómo esta narrativa domina no solo políticamente pero comercialmente como una forma de capital. Los que están en una posición poderosa y pueden hacer que su versión del cuento nacional se oiga tienen bastante influencia sobre cómo nos percibimos y hasta qué comemos. Semejante al mensaje de Wald que describe la imagen del granjero estadounidense mientras niega la presencia de los que actualmente trabajan explotados, Gálvez explica cómo este cuento mexicano que promueva una jerarquía desvalorizando al campo, su gente y su comida está conectada con la historia mexicana por lo menos desde la revolución. Mientras que los campesinos se describen como el problema del país, son ellos quienes proveen los recursos y labor para el desarrollo, beneficios de los cuales son excluidos.

La industrialización, explica Gálvez, dependía del crecimiento de la producción agrícola para dar de comer a todos los trabajadores que migraron a la ciudad. Los que siempre han sido la base de la ciudad siguen siéndolo, a pesar de este proceso de cambio estructural. La modernización depende del campo, pero

los campesinos siguen siendo concebidos como problema. Yo, como Gálvez, argumento lo opuesto, que especialmente desde NAFTA, la prosperidad que este tratado produce solo sirve a una minoría mientras echa la culpa de las consecuencias económicas y de salud a los mal afectados por el sistema. Gálvez expone la relación entre la movilidad del capital por NAFTA y la migración inevitable que estos cambios causaron. Es como un subsidio que los campesinos han proveído a los gobiernos de México y sus socios en el comercio internacional. Estos mismos campesinos también han proveído labor en periodos de demanda alta dentro de los EE.UU. Se ha creado una jerarquía de sueldos, beneficiando a la élite mexicano y estadounidense. Los sueldos tan bajos que se pagan sólo son posibles porque los campesinos también se sostienen a sí mismos a través de la agricultura familiar de pequeña escala. Así que los campesinos llevaron la carga del crecimiento económico mientras que los que beneficiaron de eso los culpa por el supuesto atraso del país. (71)

La pobreza y las enfermedades crónicas producidas por NAFTA son los resultados directos de esta política del “desarrollo.” Y el rol del estado ha explicado el problema como uno de responsabilidad individual, promoviendo productos “saludables,” producidos y vendidos por las mismas empresas internacionales que benefician de NAFTA. Desde la perspectiva de un granjero, veo que lo mismo pasa aquí en los EE.UU. Esta posición estatal separa la responsabilidad de la salud de la comunidad de la política que domina y dicta el sistema de comida, echando la culpa otra vez al individuo. Es un concepto

individualista y neoliberal que se tiene que combatir por medio de una perspectiva que concibe estas estructuras capitalistas, los condena y ofrece alternativas también sistemáticas que empiezan desde la base material que es la agricultura, uniéndola con una política justa. Un ejemplo excelente de esta concepción que toma lecciones de movimientos locales, de culturas que practican una sostenibilidad tradicional y del medio ambiente en sí mismo es La Vía Campesina.

Gálvez explicó que el control de una narrativa es lo que deja que las empresas no solo nos convenzan de comprar sus productos, sino que también es el método que utiliza el estado y los negocios juntos para crear narrativas nacionalistas que promueven el control privado de estos sistemas enteros. La articulación de esta política contra la privatización del control del sistema la comida ha pasado a un nivel local en muchos lugares por todo el mundo. La Vía Campesina es una organización internacional que provee una voz internacional a cientos de movimientos campesinos para articular esta política a la escala mundial y para hacer denuncias directas de los gobiernos que colaboran con las corporaciones para estructurar al campo y a la vida de todos.

LVC involucra y da plataforma a la voz de sindicatos, ambientalistas y granjero/as con una identidad común por medio de una lucha internacional. Pero requieren y necesitan más organizaciones locales en más partes del mundo si van a tener más influencia y mejorar el sistema mundial de comida.

Como vimos en los libros de Wald y Gálvez, la esencialización del

campesino por medio de los gobiernos de los EE.UU. y México ha pintado o una imagen que racializa el campo como un blanco macho para justificar una jerarquía racista que maneja los recursos del campo o una imagen de un campesino retrasado que tiene que ser cambiado para que “modernicen y mejoren” el país. La Vía Campesina contradice ambos de estas imágenes y da una alternativa, ofreciendo una narrativa diferente, como los zapatistas o el movimiento sin tierra en Brasil han hecho en sus contextos locales. LVC y sus movimientos participantes ven al agricultor de pequeña escala como una identidad colectiva, no solo una clase social, con una historia compartida.

Dentro de los estados latinoamericanos donde LVC empezó, los partidos políticos han fomentado la extracción rural para subsidiar la industrialización. Si es para fines de industrias nacionalizadas o para la venta de los recursos a intereses internacionales, lo constante ha sido que el campo se ha visto como lugar de extracción donde se compran los votos con programas sociales mientras se deja sufrir la pobreza. Una respuesta a esta política anti-campesina ha sido movimientos revolucionarios armados. Y otra ha sido La Vía Campesina. Con la disolución neoliberal del estado y sus programas y la toma de poder de corporaciones con tratados como NAFTA, el clientelismo que antes mantenía al campo y prevenía más revoluciones se ha disipado también. Pero muchos movimientos rurales se dan cuenta de que la lucha ya está internacional y que la presión y hasta una revolución contra un gobierno no puede resolver el estado del campo.

Viendo esta historia compartida, originalmente en Latinoamérica y luego por todo el mundo, LVC desarrolló un análisis político que identifica las corporaciones transnacionales, los tratados de libre comercio y las organizaciones como el Banco Mundial y el IMF como las principales fuerzas enemigas del campesino internacional. Viendo que estas fuerzas amenazan las vidas de los campesinos por todo el mundo, se nota que la solidaridad internacional campesina es esencial para formular una oposición política con la potencia de retar la narrativa y luego la política promovida por esta amenaza. Desde los 80s ha habido reuniones internacionales de organizaciones campesinas en Latinoamérica que eventualmente llegaron a definirse internacionalmente como LVC.

Peter Rosset, en su ensayo sobre la historia de LVC cita a Stefano Varese, antropólogo cuyas palabras han inspirado mucha de la filosofía de la organización. Varese ejemplifica una universalidad positiva que explica la perspectiva campesina como un mantenimiento moral del cosmos o una ecología moral. En el caso de los maya y los zapatistas, se podría decir que también se describe una ecología moral la combinación del *kabawil* y el *kuxlejal*, articulando esta perspectiva en el caso particular del sur de México. Varese lo articula en una forma generalizada para mostrar cómo se aplica en todo el mundo:

We do not own nature ... it is not a commodity ... it is an integral part of

our life; it is our past, present, and future. We believe that this meaning of humanity and of the environment is not only valid for our communities of Indoamerican people. We believe that this form of life is an option and a light for the people of the world oppressed by a system which dominates people and nature.” (*Declaración de Quito*, citado por Varese, 69)

Según esta cosmología rural de propiedad colectiva o compartida con todo lo vivo, la entrada de otra cosmología capitalista que concibe a los recursos del planeta como comodidades que se deben de explotar para su valor de cambio se ve como una invasión. Como argumenta Marc Edelman también, la economía moral del movimiento internacional campesino está retando al nivel mundial la hegemonía del concepto de la economía del mercado de bienes. Al contrario de las organizaciones no gubernamentales, quienes aceptan dinero de las mismas fuerzas que crean el estado de pobreza y dependencia en el campo, LVC opone y no acepta donaciones de las fundaciones asociadas con las empresas transnacionales. Tampoco acepta la narrativa que da prioridad a la “representación” mientras ignora las estructuras de explotación y desigualdad. La representación dentro del sistema tal como es no es un avance, sino la inclusión de unos miembros simbólicos de grupos explotados en la recreación y mantenimiento de este sistema explotador. Desde su inicio, LVC solo ha permitido la participación de grupos basados solamente en la participación y

dirección de campesinos desde la base.

LVC articula una lista concreta que condena la política específica neoliberal que causa la mayoría de los problemas para los campesinos por todo el mundo. Combaten los precios bajos impuestos desde afuera en los campesinos y los precios altos impuestos sobre el consumidor.

Promueven la economía directa y local que establece precios justos. Luchan para la reforma agraria y la definen estrictamente. Luchan para un límite de la escala de las granjas, para el control local de los recursos como las semillas y el agua además que la tierra. En vez de participar en diálogos de conciliación, se enfocan en confrontación, promoviendo la protesta y las demandas contra los gobiernos y actores transnacionales. Y la praxis de LVC se basa en la creación de una nueva narrativa y un nuevo dialecto para hablar de la agricultura y dar respeto y un lugar central en los cambios necesarios para el mundo al campesino. Dentro de LVC explican esta creación intencional de una cultura solidaria de campesinos internacionales como una mística, algo que se hace por medio de ceremonias y actos representativos, en reuniones internacionales y en actos locales. Como Gramsci, LVC cree que la creación de la cultura o la hegemonía es posible y necesario, notan como nuestros enemigos han tenido tanto éxito haciéndolo. Su cultura narrativa se enfoca en la producción del orgullo colectivo del campesino.

LVC muestra como la lucha entre modelos económicos y sociales toma lugar a un nivel internacional. También reconoce la importancia del control sobre la narrativa y la centralidad de las culturas locales en eso. Y da mucha esperanza.

Pero, en cualquier parte del mundo, vemos que queda mucho por hacer. En la conclusión, introduzco el trabajo de Jorge Gasché y algunos otros teóricos de la educación interactiva basada en comunidades indígenas. Argumento que, tomando la respuesta internacional de LVC a la política neoliberal, necesitamos una manera pragmática de formular iteraciones locales de esta lucha. Como sugiero a lo largo de esta investigación, esta respuesta tiene que crecer con la creación de una narrativa y una literatura viva. Tenemos que crear una solidaridad y luego otra realidad rural como base de una sociedad futura más humana y que puede mantenerse sin destruir el medio ambiente. Y tenemos que hacerlo en voz activa.

Conclusión

Educación interactiva como literatura viva

Jorge Gasché, en su texto *De hablar de la educación intercultural a hacerla* (2010) explica la pedagogía típica de la mayoría de los que imaginen una visión de la educación intercultural como una que refleja la filosofía y la política de la posición en la sociedad dominante de los autores. Dice eso en el contexto de las escuelas que intentan educar simultáneamente a estudiantes de culturas indígenas junto con los otros estudiantes de la cultura dominante de la región. Gasché indica aquí que el éxito que promueva la gran mayoría de estas pedagogías es un éxito dentro del contexto social y lingüística de la cultura dominante en vez de una que ofrece las competencias y habilidades necesarias para la vida social y productiva en la sociedad indígena. Esencialmente la interculturalidad, como la pedagogía que Gasché critica, ve al niño indígena como teniendo “*su* cultura y *sus* valores...[que] no son comprendidos como intrínsecamente afectados por la dominación de una sociedad que ejerce sobre ellos sus poderes político, económico e ideológico” (112). En fin, el resultado es que a los estudiantes indígenas esta pedagogía “se contenta con nombrarlos e inventariarlos en castellano y clasificarlos según criterios “antropológicos” occidentales, (113)” mientras el fin de la educación que reciben es integración en la cultura dominante. “Rehusar buscar el sentido de la sociedad indígena y comprender el sujeto indígena como actor en su sociedad y siempre expuesto a las fuerzas de la dominación que hoy en día la comenentran son, a mi modo de

ver, los signos de la *etnosuficiencia* que caracteriza la postura dominante de los expertos de la EIB” (114).

Gasché indica que el reconocimiento de la validez de formas de organización social indígenas permite que el educador no solo las valoriza a estas, pero también se dé cuenta de la organización social que domina, permitiendo un punto de vista desde la cual es posible una crítica del modelo dominante. Con este punto central e importantísimo, que he intentado mantener como eje central de mi tesis, Jorge Gasché nos invita a considerar el concepto de la *universalidad*. El concepto ha sido usado para justificar el sistema dominante, especialmente en esta época de globalización, y para negar la validez de sistemas de organización humana “alternativas” o bien “alteridades.” “Los expertos [en educación intercultural] han gastado mucha energía, papel y saliva para implementar programas educativos destinados a los estratos sociales dominados, en particular los indígenas, con el fin que ellos “respeten” y “toleren” –¿a quienes? – a los que los dominan, los desprecian, los engañan, los explotan” (115).

Al contrario, argumenta Gasché, si los pedagogos interculturales consideran seriamente los modos de vida indígenas, reconocerán que eso requiere sus propias habilidades, distintas a las que se enseñan en las aulas de la cultura dominante. Utiliza algunos ejemplos para mostrar cómo estas habilidades se enseñan con *acciones físicas* y no solo con palabras, y especialmente no con las palabras que categorizan y clasifican a la gente y a los estudiantes mismos como temas de estudio. Dentro del contexto, en donde las escuelas son parte de la

cultura dominante, estas palabras siempre servirán al sistema y su dominación continua. Por eso, Gasché argumenta por programas educativos de integración de las vivencias indígenas no solo referencias verbales a ellas en donde los estudiantes participan en costumbres y aprenden de modos de vida indígenas de primera mano en vez de imitar o solo verlo desde un punto de vista abstracto. Luego, el punto de vista de los estudiantes sobre la vida comunal o las prácticas culturales se desarrollan dentro de este modo de vivir y esta perspectiva. Quitar de una comunidad sus niños y educarlos desde afuera, solo dándoles representaciones abstractas del “modo de vivir indígena,” solo fortifica el poder y avanza los intereses de la cultura dominante. Luego, Gasché no solo ofrece conceptos sobre cómo promover la educación por la vivencia dentro de las comunidades indígenas sino da ejemplos que están en práctica hoy en día. Las teorías de Gasché vienen de sus experiencias desarrollando currículo intercultural en Perú y luego en Oaxaca y Chiapas. En sus experiencias con la UNEM (Unión de Maestros para una Nueva Educación en México) en Chiapas, llegó a presentar a los maestros con quien trabaja un nuevo “reto pedagógico,” el de “llevar su enseñanza fuera del aula y participar en las actividades sociales de la comunidad,” se trata de la “sistematización e interpretación con los niños de los hechos vividos y observados en esas actividades sociales” (119). Aunque trabajaba con maestros indígenas, estos mismos maestros describieron sus experiencias como grandes descubrimientos de sus propias realidades. Los alumnos, en este ambiente de descubrimiento y de práctica de costumbres

tradicionales, “alimenta[n] su amor a la comunidad y su gusto por la vida rural” (120). Lo que se enseña con esta pedagogía de Gasché y sus colaboradores no enseña “un saber abstracto mental o puramente verbal, es decir, expresable en palabras, sino como un saber hacer y un saber decir *implícitos* en las actividades” (121). En estas situaciones de aprendizaje, no es necesario explicar todo lo que uno hace para enseñar una táctica, rutina o ritual; al contrario, el decir y el hacer son complementarios, de forma que expresan algo que las palabras solas no pueden.

Gasché llega a promocionar una educación que incluye bastante enseñanza de prácticas agrícolas, dado que las comunidades en donde promueve una educación interactiva se practica la agricultura de forma muy integrada en la vida social, así como las comunidades mencionadas en la sección anterior. Al contrario de un currículo que se puede inventar con ideas y palabras y luego enseñar en cualquier parte del mundo (o una enseñanza universal), estas lecciones requieren que el maestro conoce las prácticas y el calendario de la comunidad en que enseña. La agricultura, la pesca, la recolección de hongos o leña, la elaboración de medicinas herbarias depende de un conocimiento muy particular de la naturaleza de la región particular y sus cambios cíclicos anuales. Las enseñanzas que aprenden los estudiantes que participan en estas prácticas son muy particulares. Pero desde mi perspectiva, son prácticas universales, aunque son particulares y aunque son el opuesto de la universalidad abstracta ya mencionada. Son universales en el sentido de que las fuerzas que hacen necesario este tipo de entendimiento están por todos lados. Vivimos en un mundo en donde

nunca podemos separarnos de las fuerzas naturales ni escaparlas, a pesar de la apariencia de la dominación del ser humano sobre ellas.

La falta de incorporación de prácticas de interacción con la naturaleza nos conduce a imaginar como abstractos no sólo los conceptos culturales, tal como menciona Gasché, sino también los conceptos ambientales y los de la relación entre los seres humanos y el medio ambiente. Así, pensando en la naturaleza y la agricultura como conceptos abstractos en vez de como los fundamentos de nuestras vidas, llegamos a pensar que podemos escapar las consecuencias de las prácticas de un sistema destructivo agrícola sin tener que cambiarlo a su base con la participación de muchas más personas. Llegamos a pensar que alguien va a tener alguna idea que nos va a salvar del calentamiento global o que la tecnología moderna nos va a dar de comer antes de que colapse el sistema internacional de alimentación. Es extremadamente irracional pensar que vamos a llegar a solucionar estos problemas sin cambiar la manera en que consideramos nuestra relación con la naturaleza y con otros seres humanos.

En colaboración con comunidades tzotziles, tzeltales y ch'oles, la UNEM, con Gasché y otros expertos en pedagogía educativa indígena, han hecho calendarios escolares basados en los ciclos naturales de clima, de cuerpos astronómicos, de patrones de agua, etc. Así la clase no solo se mueva con conciencia de los ciclos naturales, sino que se mueve de lugar en lugar basado en las diferentes lecciones que hay que aprender en diferentes estaciones del año. Gasché da el ejemplo de cazar un ratón con trampa como una lección que podría enseñarse dentro de un programa interactivo intercultural. En este caso, “la

actividad humana,” o la de cazar el ratón es algo que muchos estudiantes ya saben hacer y otros no. Ofrece la oportunidad de co-enseñanza entre los estudiantes y el maestro. Tiene un propósito tangible, evitar que el ratón coma el maíz. Visto como parte de un programa que enseña la vida diaria del ser humano conectado al mundo como una literatura viva, este tipo de enseñanza desarrolla los personajes y el guión de la obra de arte que es este tipo de vida.

Los estudiantes se inspiran artísticamente para representar estos actos con múltiples formas de expresión desde la escritura de poemas hasta la recitación de oraciones o práctica de rituales que existen para proteger la milpa de predadores hasta elaboración de trampas para ratones que involucran nuevos diseños. Participar en este tipo de acción es la continuación de una historia compartida y es la práctica comunal de seguir produciendo esta historia. En los pueblos donde han implementado estas prácticas educativas, también son muy aptas para preservar y mantener del idioma. Esta pedagogía expresa, por medio del ensayo de Gasché, que su intento no es solo hacer que los estudiantes memoricen y repiten lo que aprenden en la escuela, como lo hacen en las pedagogías “civilizadores.” Al contrario, busca hacer que el conocimiento científico o muchas veces agrícola crece desde las formas de conocimiento del lugar. Luego estos maestros también incorporan las palabras científicas y enseñan prácticas que vienen de otras tradiciones.

No es cuestión de solo enseñar desde modos de conocer indígenas sino de empezar allí y luego considerar otras perspectivas y modos de saber. Así estas prácticas pueden todavía cumplir con los requisitos nacionales de la educación y

preparar al estudiante para ser parte de su comunidad y también darle la oportunidad de avanzar en la escuela en otras partes si quiere. Esta pedagogía, lo dice Gasché directamente, no es solo un propósito para comunidades indígenas. Fácilmente se adapta para cualquier escuela rural o escuela cerca de la naturaleza. Yo iría más allá para sugerir que es urgente que se hace en una escala grande, empezando a cambiar el enfoque de la educación de hacer seres humanos productivos para los sistemas capitalistas en producir miembros de nuestra sociedad beneficios para la regeneración de una simbiosis entre la humanidad y la naturaleza.

En su otro ensayo, *Hacia una propuesta curricular intercultural en un mundo global: de la democracia formal y corrupta a la democracia activa e igualitaria*, Gasché claramente expresa lo que sugiere en su texto pedagógico:

Vivimos en un mundo global de democracias corruptas y dominadas por los intereses económicos transnacionales que reducen la voluntad de los dominados a un palabreo sin ninguna esperanza de llegar a la acción política correspondiente. A esta crítica de nuestra vida pública, dizque “democrática”, responde una propuesta educativa que se fundamenta en la hipótesis de que en las sociedades dominadas existen prácticas de convivencia democráticas ignoradas o despreciadas por los discursos políticos de la democracia formal, y que estas prácticas contienen un potencial de desarrollo que cuestiona la democracia corrupta formal y

plantea alternativas para la organización de una vida democrática activa en mayor escala. (4)

Aquí Gasché da el mejor argumento que he encontrado por implementar programas interactivos que proponen otras maneras de hacer no sólo agricultura o literatura o hasta educación, pero *democracia*. Explica lo que quiere decir con la palabra *indígena* como algo conceptual. Para sus propósitos, *indígena* quiere decir “pluriactivo y pluricapaz.” Es alguien que sabe de “la horticultura, la caza, la pesca, eventualmente la crianza, la recolección, la extracción forestal, la artesanía y la cocina; todos los indígenas saben desenvolverse en todas estas actividades, a las que se dedican según sus preferencias, en función del tiempo y las estaciones, y según el sexo y la edad” (5). Identifica a la persona *indígena* como autónoma, en el sentido de que no reciben órdenes ni dependen de una jerarquía económica para cumplir con sus necesidades familiares. Y los define como gente que es propietaria de sus modos de producción directa e independiente o sea como miembros de sociedades agrícolas que se alimentan a sí mismos. No describe a los pueblos indígenas como libres de cualquier problema social interna, nota que allí existe desigualdad de género y edad. Pero utiliza este pueblo teórico indígena para describir lo que se clasifica como la democracia activa e igualitaria.

Gasché identifica tres tipos de solidaridad que construyen la democracia indígena: la laboral, la distributiva y la ceremonial. Estas tres podrían tener representaciones físicas en el compartir comida (comunal), cooperar en un tequio

(laboral) y concelebrar una fiesta (ceremonial): “Estas acciones nunca son simples hechos económicos, pues implican al contrario satisfacciones morales, psicosociales y religiosas...la igualdad entre sus miembros (las unidades domésticas), que, al mismo tiempo que gozan de un alto grado de libertad, están ligados entre ellos por diferentes redes de solidaridad” (7). Explica que esta democracia se funda en el hecho de que todos comparten el mismo estándar de vida en vez de ser separados por clases sociales. Añade que las culturas *indígenas* también practican formas de cada tipo de esta solidaridad que las vinculan con la naturaleza (como explicado en muchos ejemplos en la sección sobre agricultura). Gasché hasta usa un término inventado “societuralaleza” para describir la idea de esta interconexión permanente entre la sociedad y la naturaleza. Aunque no existe ninguna sociedad así puramente “indígena” que practica perfectamente esta democracia igualitaria, tampoco existe ninguna comunidad occidental que practica una democracia “formal.” Pero estos arquetipos nos ayudan bastante no solo en pensar en culturas indígenas sino en encontrar ejemplos de otros modos de vivir que podrían ser más democráticos que los que practicamos en nuestra sociedad.

Así podemos definir un rumbo. Como lo opuesto a la situación que critica Gasché en su texto pedagógico sobre los currículos que suponen ayudar a los niños indígenas a avanzar según términos definidos por la cultura dominante, un currículo que se enfoca en enseñar y promover una forma de democracia igualitaria puede ayudar a los estudiantes que han vivido todas sus vidas dentro de la cultura dominante a ver sus defectos y empezar a buscar maneras de promover

cambios hacia una sociedad más igualitaria. Desde este lado de esta dicotomía que Gasché inventa, tenemos muchísimos retos. Le cuesta a la mayoría de nosotros solo ver que la “democracia formal” en que vivimos es realmente este mundo corrupto, desigual y basado en la explotación histórica y cotidiana de tanta gente. Gasché explica la violencia que ocurre a la frontera entre estos mundos, o sea en pueblos indígenas que se están “modernizando.”

Las influencias del mundo “moderno” crean situaciones de escasez, de competición y de la separación de individuos de pueblos que antes estaban mucho más conectados. Y muchas veces los aspectos más violentos de esta “modernidad” son los que existen en los márgenes. Allí, por ejemplo en muchos pueblos en los Altos de Chiapas, Gasché observó conflictos interpersonales, políticos y terrenales que identifica como ejemplos de la “fragilidad de la democracia activa indígena bajo la presión de las fuerzas económicas, políticas e ideológicas de una democracia liberal y corrupta que desata, favorece y ensalza todas las energías del egoísmo” (10). Y luego pregunta, cómo en esta situación se podría utilizar la educación para ayudar a estos pueblos a volver a un estado más pacífico como, en muchas ocasiones vivían hace pocos años. Él explica que el uso solo de estas palabras, definiendo las fuerzas que siembran la violencia y confrontan la paz del pueblo, no es suficiente. Para “encarnar” una posición democrática activa, “la conducta liberadora no es sólo verbal, dialógica, es también acción: un actuar contrario o una resistencia cuando uno se opone, y un actuar, un hacer y promover, cuando uno encarna como sujeto social su visión de la justicia” (12).

Eso lo veo, no solo en relación con la raíz de mi tesis, sino como la expresión de su conclusión. Tomando este punto de Gasché y aplicándolo a mi investigación, vemos la expresión de una educación interactiva que involucra directamente a los estudiantes no solo en la agricultura sino en el movimiento hacia la democracia activa. Podemos activamente educar hacia la creación de un contra-poder con bases tangibles, agrícolas que combaten la dominación del sistema que ha destrozado nuestras tierras del mundo y nuestros cuerpos mientras que siembra la violencia política e invade tierras y economías sembrando injusticia social. Viendo que eso se hace con el control de la narrativa nuestra, se podría explicar cómo la promoción de una literatura viva.

Puedo imaginar regiones enteras de los EE.UU. tornándose hacia la agricultura cooperativa, sostenible, multicultural e inclusiva. Puedo imaginar el efecto intenso que estos bloques de resistencia e influencia tendrían dentro de nuestra política en este mundo pos- neoliberal. Puedo imaginar el efecto personal que tendría esta participación en algo tangible e ideológico en tantos jóvenes buscan una respuesta al aislamiento y tendencia hacia la pobreza de la sociedad para las generaciones jóvenes de los EE.UU.. Escribo esto como tesis, pero más que eso, como declaración de mi intento de trabajar hacia este futuro posible que aquí imagino.

Termino con las palabras de Juan López Intzín, filósofo maya que interpreta y comparte conceptos de la cosmología maya en reuniones internacionales ambientalistas y socio-culturales en el sur de México. Intzín define este mundo que habitamos como inframundo (*Ye'tal lumk'inal*), “donde

nacemos y morimos junto con lo que existe” (2). Viendo los retos grandísimos que explico aquí y viendo el camino aparentemente tan difícil que tendríamos que tomar para mover en esta dirección, regreso a las palabras de Intzín: “Al sembrar nuestro maíz o frijol pareciera que estuviera muerto, porque no sabemos lo que sucede con la semilla. Para nosotros estaría muerto, pero el vientre de la madre tierra la está preparando para salir y mirar el mundo” (2).

Intzín explica que, en su propio entender, para la gente con cosmovisión maya “perder a la madre tierra es dejar de existir pues en ella se sustentan muchas de nuestras creencias que nos ha permitido resistir y vivir” (3). Aunque lo leemos y consideramos sus palabras desde una perspectiva muy diferente, argumento que Intzín habla del mundo que todos habitamos. Los que nos sentimos como globos pos-modernos flotando en el espacio de ideas, pasando todo el día mirando pantallas, separados de las fuerzas tangibles que definen nuestras vidas corporales y naturales, también somos de esta madre tierra. Y tal vez el hecho de que tantos de nosotros nos hemos dejado separar de ella sea la razón porque la dejamos sola mientras que la explotan y la destruyen sin resistencia sin darnos cuenta que nos están destruyendo a nosotros mismos. Las palabras de Intzín, mientras da discursos así a grupos internacionales que vienen a San Cristóbal para aprender sobre derechos humanos y sobre el ambientalismo internacional, tienen otro tipo de universalidad. Algo muy distinto de lo que critica Gasché. Esta es una universalidad que vive en nosotros porque vive en la tierra y en el cielo y en todos los seres vivos. Con nuestras palabras escritas y habladas y con nuestras acciones físicas hacemos este cuento universal y lo

unimos con nuestras identidades. Propongo que escuchemos las palabras de Intzín y los compartimos, pero más que nada, que volvemos a una forma de acción que toma en cuenta estas verdades universales naturales. Porque si no, no solo se acabe, como explica Intzín, el mundo maya sino el mundo físico, hogar de todos los seres.

Obras Citadas

- Almanza, Vicente Pérez. "Odiar o amar al 'SupMarcos'" *LJA.mx*. 2014.
<https://www.lja.mx/2014/05/odiar-o-amar-al-supmarcos/>
- Alvarez-Buylla, Elena, Areli Carreon Garcia and Adelita San Vivente Tello. *Haciendo milpa, La protección de las semillas y la agricultura campesina*. UNAM. Mexico City. 2011.
- Bertely, María, Jorge Gasché y Rosanna Podesta. "Educando en la diversidad: Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües", Editorial *Abya Yala* y CIESAS, 2010, pp. 354-358.
- Chacón, G. Indigenous cosmolectics : *Kab'awil and the making of maya and Zapotec Literatures*. The University of North Carolina Press. Chapel Hill. 2018.
- Chiapas Media Project. "The Strength of the Indigenous people of Mut Vitz." 2000.
- "Zapata's Garden." 2002.
- "The Sacred Land." 2000.
- "Planting a Seed." 2007.
- Chiapas Media Project. "Bad Harvest." 1998.
- Cocom Pech, Jorge. *Secretos del abuelo. Muk'ul t'an in Noel*. México, UNAM. Universidad Autónoma de Chapingo. Campeche. 2006.
- Edelman, M., "Introduction: Critical Agrarian Studies in Theory and Practice." *Antipode*, 49, volume 4, pp. 959-976.
- Ford, A. and Ronald Nigh. *The Maya Forest Garden: Eight Millennia of Sustainable Cultivation of the Tropical Woodlands*. Routledge Press. London. 2016.
- Galeano, Subcomandante. *Invitación al teatro imposible*. Sexta Comisión del EZLN. Chiapas, Mexico. 2018.

- Gálvez, A. *Eating NAFTA : Trade, Food Policies, and the Destruction of Mexico*. University of California Press. Oakland, California. 2018.
- Gasché, Jorge. “De hablar de la educación intercultural a hacerla.” *Mundo Amazónico*, vol. 1, 2010, pp. 111-134.
- “Hacia una propuesta curricular intercultural en un mundo global: de la democracia formal y corrupta a la democracia activa e igualitaria.” *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, vol. 27, núm. 1. Pátzcuaro, México. 2005. pp. 177-200.
- “Sembrando autonomías territoriales en educaciones construidas desde abajo.” *Desacatos*, vol. 48, 2015, pp.66-71.
- Gelman, Juan. Entrevista con Subcomandante Marcos. 15 Enero. *El Diario*, 15 Jan. 2014.
- Gray, P. *From the Streets to the State : Changing the World by Taking Power*. State University of New York Press. Albany. 2018.
- Gregory, S. “John Berger & Subcomandante Marcos: Peasants, Parables and Politics.” *Third Text*. Vol 14, num. 52, 2000. pp. 3-9.
- Groark, Kevin. “Entre sueños y realidades: La cultura onírica entre los tzotziles de San Juan Chamula en Los Altos de Chiapas.” *EntreDiversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. N°. 9, 2017. pp.43-85.
- Intzín, Juan Lopez. “Sin la madre tierra, muere nuestro jtalel-jkuxlejaltik. Yorail maya.” Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas. *San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Nov. 2004.
- Jácome, A., Rodríguez S. and Gurri García, F. *Los nuevos caminos de la agricultura*. Universidad Iberoamericana. 2007.
- Licea, Daniel. “Encima del mar está el cerro y ahí está el Anjel. Significación del agua y cosmovisión en una comunidad tsotsil.” Coordinadora de tecnología de comunicación, participación e información. Chiapas, Mexico. 2005.
- Malvado, Adriana. *Jorge Miguel Cocom Pech. Secretos del abuelo. Muk'ult'an in nool*. México: UNAM, 2006, *Cuadernos de Literatura*, vol. 11, núm. 22, enero-junio, 2007, pp. 188-191.

- Marcos, Subcomandante. "La historia de los hombres y mujeres de maíz."
Los otros cuentos.
Relatos del Subcomandante Insurgente Marcos Versión 2, 2010, p. 5.
- Méndez, R. Contreras, J. y Morales, G. *La milpa en la región serrana Chiapas-Tabasco de Huitiupán-Tacotalpa*. ECOSUR. Chiapas. 2014.
- Mora Bayo, M. *Kuxlejal politics : Indigenous Autonomy, Race, and Decolonizing Research in Zapatista Communities*. University of Texas Press. Austin. 2017.
- Morales López, M. *Raíces de la ceiba : Literatura indígena de Chiapas*. Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa. 2004.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover, N.H. 1984.
- Reed, Adolph. "Marx, Race, and Neoliberalism." *New Labor Forum*, vol. 22, 2013, pp. 49-57.
- Ruiz, Mikel. "Mu yanuk mu nichimal jbakutik / Ni misteriosos ni poéticos."
Tierra Adentro, March, 2019.
<https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/ni-misteriosos-ni-poeticos/>
- Sanchez Gomez, Armando. *Sk'op Ajawetik, Palabra de Ajawes*. Unidad de Escritores mayas- Zoques. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Mexico. 2005.
- Schuettler, David. *Fireflies in the Night: Indigenous Metaphor in Zapatista Folktales*. MA Thesis. Union Institute and University. Cincinnati, Ohio. Nov. 4, 2006.
- Sell, S., Nicolás Huet Bautista, Marceal Méndez Pérez y Inés Hernández-Avila. *Chiapas Maya Awakening : Contemporary Poems and Short Stories*. University of Oklahoma Press. 2017.
- Unidad de escritores maya-zoque. La Ojarasca, La Jornada de Chiapas. 23 Nov. 2016. <http://ojarasca.jornada.com.mx/2016/12/09/escritores-mayas-y-zoques-8023.html>. Accessed August 29, 2019.
- Varese, Stefano. "El dilema antropocéntrico. Notas sobre la economía política de la naturaleza de la cultura indígena." *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, vol. 27, 2011.

Wald, S. *The Nature of California: Race, Citizenship, and Farming since the Dust Bowl*. University of Washington Press. Seattle. 2016.

Zagato, Alessandro. "Poetics and Aesthetics in Zapatismo. The Farewell of Subcomandante Marcos." *Seismopolite Journal of Art and Politics*. 2015.