



El Colegio de la Frontera Sur

El ecoturismo y la vida cotidiana de las familias en
Lacanjá Chansayab

Tesis

Presentada como requisito parcial para optar al grado de doctor en
Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable
Con orientación en Agroecología y sociedad

Por

Fredy Alfonso Ochoa Fonseca

2020



El Colegio de la Frontera Sur

San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 7 de septiembre de 2020

Las personas abajo firmantes, miembros del jurado examinador de: **Fredy Alfonso Ochoa Fonseca**, hacemos constar que hemos revisado y aprobado la tesis titulada **El ecoturismo y la vida cotidiana de las familias en Lacanjá Chansayab** para obtener el grado de Doctor en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable

Nombre	Firma
Director Dr. Eduardo Bello	_____
Asesora Dra. Erín Estrada	_____
Asesora Dra. Carla Zamora	_____
Asesor Dr. Omar Giraldo	_____
Asesor Dr. Tim Trench	_____
Sinodal adicional Dra. Miriam Aldasoro	_____
Sinodal adicional Dr. Manuel Parra	_____

A mis hermanas Carolina y Luz, mi madre Flor Ángel y mi sobrina
Gaby
A mis maestras Erin, Carla, María José y Miriam
A Rivera de Mar
A las mujeres
La revolución será feminista o no será.

Agradecimientos

A CONACYT y México, por otorgarme la beca para realizar mis estudios de doctorado y mi estadía en México durante este tiempo, es el paso más grande en mi vida académica y de las experiencias más maravillosas que he vivido. A ECOSUR y a todo su personal, administrativo, biblioteca, servicios escolares.

A mi director Eduardo Bello Baltazar, que desde el inicio creyó en mí y en mi propuesta de investigación, me acompañó y apoyó, me permitió llevar a cabo este proceso con autonomía y sobre todo, con amor, anteponiendo siempre al corazón. Eduardo y Erin, gracias además por ser de las personas más bellas que he conocido y abrirme espacio en su hogar.

A mi consejo tutelar, a Erin Estrada por las pláticas, por mostrarme la importancia de la familia como centro de estudio. A Carla Zamora que además de leerme y comentar en detalle, me habló entre otros temas de Bonfil Batalla, el México profundo y la teoría de control cultural. A Omar Giraldo por hacer énfasis siempre en ir más allá, romper esquemas y en la importancia de la teoría. A Tim Trench por sus lecturas precisas, sus inmensos aportes de bibliografía y detalles históricos, por las conversaciones y sus comentarios con ironía. Gracias a todos por sus enseñanzas, su tiempo y responsabilidad en el proceso.

A las amigas y amigos en estos más de cuatro años, a Gloria Suárez, además de amiga, compañera en campo y trabajo; a Marcela Rivera, no solo por las conversas sobre la vida, también por hablarme de género y ayudarme en campo; a Edwin Fernández, amigo y compañero de tertulias, discusiones académicas y pendejadas. Las pláticas con ustedes me animaron y alegraron.

Un agradecimiento afectuoso a las personas y familias de Lacanjá, a Justita, Norma, Kayom, Pablo, Enrique, Topche, Koj, Elizabeth, Abel, Chan Bor, Elías, Daniel, Carlín, a todas y todos, además de amigas y amigos, ahora nos consideramos familia. Gracias por abrirme las puertas de sus hogares, de sus familias y sus corazones, no solo han contribuido con mi investigación, también en mi vida y ocupan un lugar en mi corazón. Donde sea que esté, mi casa será siempre su casa.

Tabla de contenido

AGRADECIMIENTOS	2
TABLA DE CONTENIDO	3
RESUMEN	4
PALABRAS CLAVE	4
INTRODUCCIÓN	5
1.1 ESTRUCTURA DE ESTA TESIS	6
1.2 EL PROBLEMA, PREGUNTAS Y OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN	7
1.3 CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO DE LOS LACANDONES	14
1.4 ELEMENTOS TEÓRICOS QUE ORIENTAN LA INVESTIGACIÓN	28
1.5 METODOLOGÍA	42
2 PARTICIPACIÓN Y RECIPROCIDAD, LA RESPUESTA DE LOS GRUPOS DOMÉSTICOS DE LACANJÁ CHANSAYAB A LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA INSERCIÓN DEL ECOTURISMO	56
3 CAMBIOS EN EL SISTEMA DE RESIDENCIA Y LOS GRUPOS DOMÉSTICOS DE LACANJÁ CHANSAYAB DESDE LA TEORÍA DE CONTROL CULTURAL	103
4 ¿TAK'IN WA TA' K'IN? LA VIDA COTIDIANA EN MEDIO DE LA MERCANTILIZACIÓN DE LA NATURALEZA	138
4.1 RELATO DE LA VIDA COTIDIANA	138
4.2 EL VEJO'OVEX Y LA REPRODUCCIÓN SOCIAL	141
4.3 AGENCIA, AUTORIDAD Y EMPRESAS	148
4.4 DICEN LO QUE QUIERES ESCUCHAR	169
4.5 EPÍLOGO	172
5 CONCLUSIONES	174
6 BIBLIOGRAFÍA	184

Resumen

Mediante la etnografía y la investigación acción participativa, se analizan cambios en la vida cotidiana de las familias de Lacanjá Chansayab desprendidos de la promoción del ecoturismo. Posterior a un contexto sociocultural de los lacandones y su sistema familiar, se presenta la experiencia de investigación aplicada en que la comunidad no es objeto de investigación, sino sujeto con agencia; se destaca la importancia de establecer relaciones de trabajo basadas en la reciprocidad, la colaboración y el mutuo reconocimiento. Después se analizan las causas e implicaciones de cambios en el sistema de residencia y los grupos domésticos, en el marco de la teoría de control cultural. Se identifican tres detonantes, la sedentarización y posterior titulación de tierras, la inmigración de lacandones de otras zonas, y la conformación de empresas familiares dedicadas al ecoturismo. Los elementos, territorio, *Vejo'ovex* y trabajo, transitan entre cultura apropiada a cultura enajenada, a lo cual se vinculan modificaciones en los conceptos de herencia, propiedad, residencia y familia. Finalmente, a partir de cambios en la vida cotidiana familiar ligados a proyectos de desarrollo como el ecoturismo y su vínculo con la reproducción social, se discuten transformaciones en las nociones de propiedad, herencia, trabajo, familia y conservación; la imposición de formas ajenas de autoridad, organización social y empresarial conlleva cambios en la agencia, ahora las habilidades comerciales y de emprendimiento juegan un papel determinante en el rol de autoridad comunitaria. La inserción en la comunidad y las familias de proyectos propios del capitalismo y el neoliberalismo, han significado sobrecarga de trabajo para las mujeres, y mantener la invisibilización y subvaloración de las actividades de cuidado. Asimismo, la mercantilización y comodificación de la selva, la cultura, la milpa y la familia, es decir de la Naturaleza y de la vida social. El ecoturismo puede convertirse en instrumento de dominio del territorio.

Palabras clave

Ecoturismo, control cultural, parentesco, neoliberalismo, comunidades indígenas

Introducción

Mi interés desde que empecé a aplicar al doctorado fue estudiar los cambios culturales a partir del ecoturismo en pueblos indígenas, investigar junto con la comunidad de forma que les beneficiara. De las y los lacandones supe en 2011 cuando por primera vez viví en San Cristóbal de las Casas, me llamó la atención que en una ciudad en la que se respira el Zapatismo y las luchas indígenas, ellas y ellos eran protagonistas de debates en torno a su autenticidad.

El camino de la tesis me llevó a comprender que, el ser un hombre blanco, de ojos claros, pelo largo y colombiano, afecta en parte la forma en que observo al mundo y también la forma en que el mundo me observa, reconozco que esto me abrió las puertas en Lacanjá, para ellos y ellas fui el turista y el foráneo, lo que también me traería dificultades.

Estudí diseño industrial en una facultad de artes, luego una maestría en ciencias del medioambiente y el desarrollo, por lo que con esta tesis me encontré por primera vez con los estudios sobre la cultura, la antropología, la etnografía y en gran medida las ciencias sociales, con sus reglas, formas y estructuras. Trabajé con comunidades campesinas, afrocolombianas e indígenas por casi 20 años antes del doctorado, además en mi pesaban las experiencias con indígenas del Amazonas colombiano a los que al inició Lacanjá me evocaba, hoy sé que todo esto es parte de mi sesgo.

No se puede esperar que los lacandones sean los mismos que describió Boremanse, Marion o Trench, tampoco que en unos años sean los mismos que aquí describo, la cultura es dinámica y los pueblos no son masas homogéneas, por lo que reconozco que esta investigación recoge un momento, de un grupo de personas y familias con el he interactuado en estos más de cuatro años. Más en Lacanjá, a donde parece que todo llega tarde, pero todo ocurre más rápido, como el cristianismo que llegó en el siglo XX y en menos de dos décadas reemplazó los rituales tradicionales, como el que luego de siglos de vida seminómada se hicieran sedentarios, como el ecoturismo que llegó hace poco más de 20 años y como veremos, hoy es la principal actividad económica y ha transformado elementos culturales fundamentales en su reproducción social.

1.1 Estructura de esta tesis

Este documento está organizado de la siguiente manera. Inicia con la Introducción en la que se parte de ubicarnos en Lacanjá, para luego presentar el problema y los objetivos de investigación, seguido del Contexto Sociohistórico en el que se habla de los orígenes de los lacandones, su historia reciente y, su forma de organización social y patrón de asentamiento; luego los elementos teóricos que orientan la investigación y la metodología.

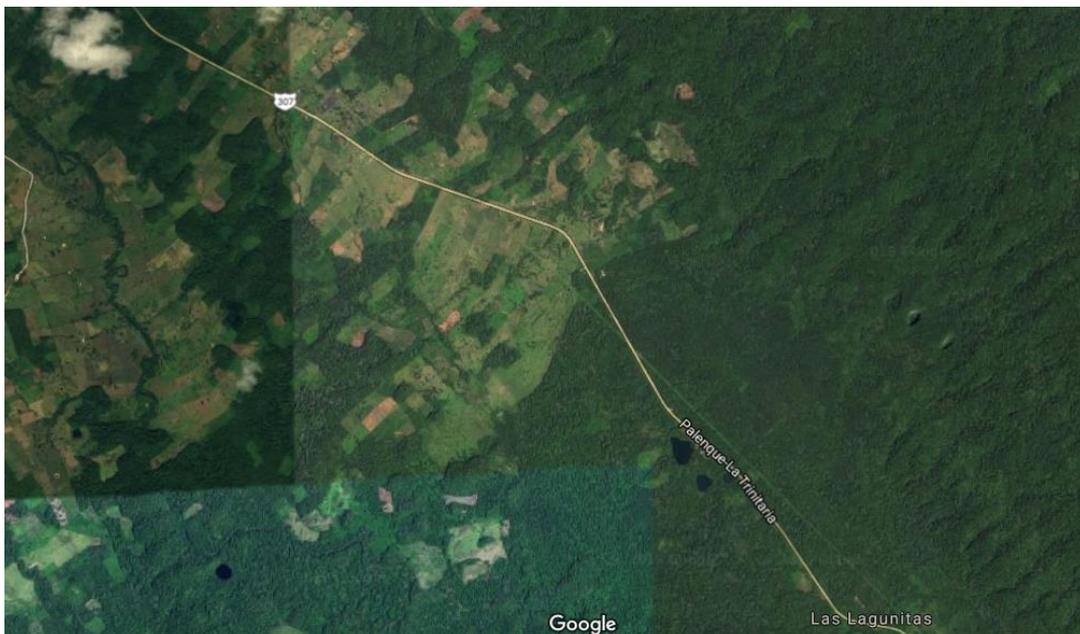
El Capítulo 2: Participación y reciprocidad, la respuesta de los grupos domésticos de Lacanjá Chansayab a la investigación sobre la inserción del ecoturismo. Tiene como objetivo mostrar una experiencia de investigación aplicada de ecoturismo con mayas lacandones en la que la comunidad no es objeto de investigación, sino sujeto con agencia. Hacemos énfasis en la importancia de establecer relaciones de trabajo basadas en la reciprocidad, la colaboración y el mutuo reconocimiento con grupos domésticos de Lacanjá Chansayab inmersos en la actividad turística, quienes al inicio mostraron y manifestaron dudas sobre la utilidad de la investigación y la intervención en su comunidad, y en consecuencia en sus hogares.

El Capítulo 3: Cambios en el sistema de residencia y los grupos domésticos de Lacanjá Chansayab desde la teoría de control cultural. Mediante la etnografía se muestra cómo la forma de organización denominada *Vejo'ovex*, que trasciende el grupo de residencia y combina el grupo doméstico y la familia, ha cambiado hacia la ambilocalidad. Con el objetivo de discutir las causas e implicaciones de dicho cambio, para lo cual se enmarca en la teoría de control cultural enfocado en los elementos materiales asociados al territorio y la casa. Se identifican tres detonantes del cambio, la sedentarización y posterior titulación de tierras en los años 70, la inmigración de lacandones de otras zonas, y la conformación de empresas familiares dedicadas al ecoturismo. Dentro de las conclusiones se encuentra que los elementos, territorio, *Vejo'ovex* y trabajo, transitan entre cultura apropiada a cultura enajenada, a lo cual se vinculan transformaciones en los conceptos de herencia, propiedad, residencia y familia.

El Capítulo 4: *¿Tak'in wa ta' k'in?* La vida cotidiana en medio de la mercantilización de la Naturaleza. Discute cambios en la vida cotidiana de las familias de Lacanjá Chansayab asociados a la llegada de proyectos de desarrollo, en especial el ecoturismo y su vínculo con la reproducción social de la cultura lacandona, para analizar la relación con las transformaciones en las nociones de propiedad, herencia, trabajo, familia y conservación. Muestra que la imposición de formas ajenas de autoridad, de organización social y empresarial conlleva cambios en la agencia, por lo que ahora las habilidades comerciales y administrativas juegan un papel determinante en el rol de autoridad y el liderazgo comunitario. Asimismo, la inserción en la comunidad y las familias de proyectos de desarrollo, modelos y negocios exógenos, propios del capitalismo y el neoliberalismo, han significado una sobrecarga de trabajo para las mujeres, perpetuar el patriarcado, con ello la invisibilización y subvaloración de las actividades domésticas y de cuidado. Además, la mercantilización y comodificación de la selva, la cultura, la milpa y la familia, es decir de la Naturaleza y de la vida social.

1.2 El problema, preguntas y objetivos de investigación

Imagen 1- Foto satelital del lindero entre Nueva Palestina y Lacanjá Chansayab



Fuente: Google Maps 2018

El paisaje alrededor de la carretera 307 Palenque la Trinitaria pasa de cultivos de palma africana a grandes potreros que se acaban en los montes bajos, pareciera que allá, en la punta de estas montañas se conservan pequeños parches de bosques secundarios y terciarios, se trata de tierras tseltales de Nueva Palestina, muy cerca de nuestro destino. Pronto se observa a lado y lado de la carretera una línea donde acaban los potreros y empieza la selva, es el lindero, aquí comienza Lacanjá Chansayab.

La subcomunidad de Lacanjá Chansayab está conformada por indígenas *hach winik*¹, se ubica en el municipio de Ocosingo, Chiapas, dentro de la Selva Lacandona, la región mexicana que de acuerdo con Jan De Vos (2002), ha sufrido los mayores cambios en su superficie física y en poblamientos humanos en un periodo tan corto. Esto porque durante los últimos 60 años, en ella se han cruzado intereses individuales, colectivos, comunitarios, de programas de cooperación internacional y de organizaciones estatales, por los recursos naturales, los cuales han derivado en conflictos por el uso y la propiedad de la tierra, así como la pérdida de la arboleda selvática (De Vos 2002). La Selva Lacandona es también reconocida por el estado de conservación de sus ecosistemas, a pesar de representar solo el 0.4 % del territorio nacional es considerado el lugar de mayor biodiversidad de México. En ella se encuentran el 33 % de las aves, el 24 % de los mamíferos, el 40 % de mariposas diurnas, y un estimado de 15 al 20% de las plantas vasculares de la república (Carabias et al. 2010; Pastor 2012).

La Selva Lacandona es asimismo, la representación actual de la tropicalidad (Arnold 2000), con sus verdes exuberantes, con su clima, sus mosquitos, su humedad y su biodiversidad (De Vos 1988). Todos estos elementos, biodiversidad, cambios y conflictos, así como la variedad de comunidades indígenas que en ella habitan, han despertado el interés de investigadores y entidades de gobierno federal y estatal durante las últimas décadas (De Vos 2002), y del ecoturismo en los últimos años.

¹ Gente verdadera en maya lacandón

La Selva Lacandona y las comunidades humanas que en ella habitan, se han convertido en una especie de laboratorio de campo para investigadores, instituciones de gobierno y organizaciones para el desarrollo, que además de generar conocimiento, buscan alternativas económicas sustentables para sus pueblos y de conservación de la riqueza natural con la que cuenta (De Vos 2002; Hernández 2002).

El problema²

Por tratarse de un negocio, la puesta en marcha del turismo requiere la creación de unidades económicas de producción o prestación de servicios, además, la construcción de infraestructura de alojamiento y restauración. Por esta razón es usual que se formen organizaciones de tipo empresa (cooperativa, asociación, entre otras). Asimismo, la infraestructura turística por lo general se ubica en un espacio de uso comercial, de carácter privado y separado de los espacios de uso doméstico de las familias.

A esto se suma, que al ser un territorio comunal y a diferencia de otras comunidades indígenas de la Selva Lacandona de cuyas cooperativas ecoturísticas hacen parte varias familias, en Lacanjá Chansayab, cada unidad de prestación de servicios de alojamiento o de transporte, corresponde a un grupo doméstico³ que en el caso de los lacandones corresponde a una familia, de tipo matrilocal o patrilocal (Boremanse 1978; Marion 1999), en cuyo espacio se ubican las cabañas, los restaurantes y estacionamientos (ver ilustración 1).

² La problemática se elaboró a través de teoría fundamentada (Strauss y Corbin 2002) con el fin de vincular a la comunidad en su construcción.

³Aunque Trench (2002) lo llama residencia de la familia extendida y Pastor (2012) unidad familiar, usaremos el concepto grupo doméstico, entendido como una organización estructurada a partir de redes de relaciones sociales establecidas entre un conjunto de personas unidos o no, por lazos de parentesco, que comparten además de un espacio vital, un conjunto de actividades (Bender, 1967; Gil, 2007; Junko, 1979).

Imagen 2-Espacio doméstico en el que se combinan unidades de residencia y cabañas de alojamiento



(Fuente: autor a partir de Google Maps 2016)

Es decir que se inserta una forma de organización de tipo empresarial, la cual es ajena, y los usos y actividades ecoturísticas coexisten con los usos y actividades familiares en el mismo espacio. Debido a que los visitantes y turistas pueden estar en cualquier momento de las 24 horas de los siete días de la semana de todo el año y a que uno o más miembros del grupo doméstico participa en el ecoturismo, la vida cotidiana de las familias se ve afectada, no solo en actividades como la milpa, la pesca o la caza, sino también las del hogar, religiosas e incluso el tiempo de descanso.

Lo anterior genera cambios, de acuerdo con observación en campo, en los grupos domésticos en los que hay campamentos y vehículos de transporte, el ecoturismo sustituye otras actividades como la milpa y la agricultura, para constituirse en la fuente de ingresos. Hay que anotar que décadas atrás el dinero llegó a los lacandones como medio de intercambio entre productos, el ecoturismo llegó a Lacanjá a finales de los años noventa y comienzos de 2000; sin embargo, el ecoturismo no es un producto en sentido estricto, es un servicio, un intangible, lo que implica un nuevo elemento en los intercambios existentes.

Algunos lacandones mayores manifiestan que a los jóvenes ya no les gusta el campo, la pesca, ni la milpa, prefieren conducir taxis y camionetas de transporte turístico, ser guías o construir sus propias cabañas.

La observación de la vida cotidiana muestra cómo, con la partida de los turistas y la llegada de la noche, los guías se quitan su túnica blanca, las guías, cocineras, recepcionistas y meseras se quitan el vestido de flores, varios de quienes trabajan en ecoturismo cenan lo que venden en la tienda del campamento. A la mañana siguiente, las familias compran tortillas, pollo, frutas, verduras y demás alimentos a los diferentes camiones y motocicletas procedentes de otras comunidades que recorren Lacanjá Chansayab, comprarán más si hay comensales en el restaurante. Transportistas, administradores, recepcionistas y cocineras, esperan durante todo el día la llegada de turistas.

Algunas mujeres lacandonas afirman que el ecoturismo es la oportunidad económica para que las y los jóvenes se queden en la comunidad y no se vayan a buscar trabajo, como les enseñan en la escuela. Asimismo, sostienen que las actividades de limpieza del hogar, cocinar e incluso tallar animales en madera, son “no hacer nada” a diferencia de atender a los turistas. En un territorio⁴ comunales⁵, se observa la aparición de conflictos respecto al uso de los senderos y atractivos como cascadas y ríos. Quien les hace el mantenimiento adquiere el derecho a ofrecerlos y operarlos, en algunos casos se llega a impedir el paso a familias que van a coleccionar caracoles para comer, o semillas y bejucos para las artesanías.

Algunas de las organizaciones e instituciones, como la Secretaría de Turismo (SECTUR), Natura Mexicana, la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), entre otras, que con proyectos llevaron el ecoturismo,

⁴ Territorio entendido desde la perspectiva de Haesbaert (2011, 2013), esto es en un sentido relacional, el territorio como las relaciones de poder construidas en y con el espacio, resultado de la dinámica de desterritorialización y de reterritorialización. En este enfoque el poder no es una capacidad o un objeto que se puede poseer, es más bien, una relación desigual de fuerzas (Haesbaert 2011:35-36; 2013).

⁵ Comunal entendido más allá de recurso de uso común, como un sistema de relaciones y valores colectivos del territorio (Esteva 2014).

construyeron o dotaron cabañas y restaurantes, señalan que a los lacandones les hace falta “espíritu emprendedor”. Dichas organizaciones e instituciones hablan de familia y empresa como iguales, por tanto, las miden, evalúan y les exigen como si fueran lo mismo. Ligado a esto, aparecen diferencias y competencia entre las familias por los proyectos de apoyo de estas instituciones para construir o mejorar la infraestructura turística, por las capacitaciones y por la consecución de clientes.

Otro cambio está relacionado con lo descrito por Trench (2002, 198), los lacandones no se contratan entre ellos, buscan sus trabajadores en otras comunidades. Sin embargo, según lo observado en campo⁶, hay al menos tres casos de lacandones que trabajan para otros lacandones en alojamiento y transportación turística.

Complementando la información empírica, investigaciones han identificado que uno de los efectos del ecoturismo en las comunidades indígenas lacandonas es la ruptura del tejido social, debido a los desacuerdos entre quienes prestan servicios turísticos y el resto la población, así como a los conflictos entre estos prestadores a causa de la competencia y falta de acuerdos (Saragos, Santander, y Chan 2013).

Además indican cambios en las actividades de los miembros de las familias de los grupos domésticos, como el hecho de que pasen más tiempo dedicados al ecoturismo y el comercio, que a la agricultura (Diemont y Martin 2009; Saragos, Santander, y Chan 2013). Las mujeres ahora alternan sus actividades del hogar con las de guianza, servicios de recepción, cocina, y algunas en la elaboración de artesanías (Saragos, Santander, y Chan 2013). Los artilugios de pesca son ahora artesanías (Lozada 2013), y las milpas son atractivos que hacen parte de senderos.

Finalmente, al tratarse del *vejo’ovex*, concepto que describiremos más adelante, la inserción del ecoturismo en los espacios de grupos domésticos plantea interrogantes, ¿Cómo y cuáles son los cambios emergidos a partir de la

⁶ Durante las dos primeras salidas de campo en 2016

promoción del ecoturismo como política de desarrollo sustentable y conservación en la vida cotidiana de las familias de Lacanjá Chansayab?, de la que se derivan los siguientes interrogantes:

- ¿Cómo se reconfiguran las actividades cotidianas dentro de los miembros de las familias de Lacanjá Chansayab con la aparición del ecoturismo?
- ¿Cómo afecta la distribución y uso del espacio, la inserción de alojamientos, restaurantes y estacionamientos dentro de los espacios de los grupos domésticos y el sistema de residencia?
- ¿Cómo cambian las estructuras, relaciones y mecanismos que se venían dando en el sistema familiar lacandón a partir de la formación de unidades económicas de producción y prestación de servicios en su interior?

A partir de estas preguntas se establece el siguiente objetivo general y los específicos:

Objetivo general

Analizar los cambios que se han desprendido de la promoción del ecoturismo como política de desarrollo sustentable y conservación, en la vida cotidiana de las familias de Lacanjá Chansayab.

Objetivos específicos

Discutir la reconfiguración de las actividades de la vida cotidiana dentro de los miembros de las familias de Lacanjá Chansayab con la aparición del ecoturismo.

Analizar y explicar cómo afecta la distribución y uso del espacio familiar, la inserción de alojamientos, restaurantes y estacionamientos dentro de los espacios de los grupos domésticos y el sistema de residencia matrilocal y patrilocal.

Analizar los cambios en las estructuras, relaciones y mecanismos que se venían dando en el sistema familiar lacandón a partir de la formación de unidades económicas de producción y prestación de servicios en su interior.

Argumento que guía el estudio

El ecoturismo como instrumento para el desarrollo sustentable y la conservación en Lacanjá Chansayab, ha implicado la inserción de una forma de organización de tipo económica productiva dentro de los sistemas familiares, que se ha constituido en un mecanismo ajeno de control cultural, reconfigurando las relaciones familiares y el uso del espacio doméstico hacia un nuevo tipo de propiedad privada, convirtiendo a los lacandones en turistas de su propia cotidianidad.

1.3 Contexto sociohistórico de los lacandones

1.3.1 Sobre el origen de los lacandones

¿Sabías que los lacandones son un invento de los antropólogos?

Tarsicio, ecólogo -34 años-, estudiante de doctorado en ECOSUR, cuando le presenté el título de mi tesis. Junio de 2017

“Pues yo tengo claro que ellos no son auténticos y tampoco son de allá”

Karyme, socióloga -36 años-, estudiante de doctorado en Ciencias Políticas, mientras me decía que quería hacer su tesis con los lacandones. Septiembre de 2017

Alrededor del origen de los lacandones existen diversas teorías, desde las que los consideran los últimos herederos, los sobrevivientes de los mayas antiguos, hasta las que los llaman forasteros e impostores. No obstante, la teoría más aceptada es que el término lacandón que se originó en el periodo de la colonia, es geográfico, no cultural ni lingüístico (Boremanse 1998). Los lacandones de hoy, quienes se llaman a sí mismos *hach winik*, que en su idioma maya lacandón quiere decir “gente verdadera”, son descendientes de los pueblos que migraron a la Selva y fueron absorbidos por sus pocos habitantes (Boremanse 1998). A continuación, una breve historia sobre el origen de los lacandones.

El etnónimo “Lacandones” se debe a la población indígena maya cholán que en 1559 fue encontrada por un grupo de conquistadores españoles, al sudeste de Chiapas, sobre una isla de la laguna Miramar en cuya parte media había una gran roca, lugar al que los indígenas denominaban *Lacan Tun*, o sea, la Piedra Levantada, por lo que a los habitantes de ese sitio se les denominó gente de Lacantum, palabra que con el paso del tiempo se transformó en lacandón (Marion 1999; Boremanse 1998).

Este grupo era reconocido por sus feroces ataques a los pueblos indígenas cristianizados que se asentaban en la frontera de sus territorios. Entre los siglos XVI y XVII los españoles asignaron la misma identidad “lacandones”, a un grupo amplio de pueblos que habitaban la selva, sin importar si eran mopán, choles, lacandones o itzaes, todos descritos como indígenas salvajes y asesinos de la selva, insumisos tras de los cuales iban los españoles (Marion 1999).

Dentro de estos pueblos, había cacicazgos independientes que habitaron las tierras bajas del sur maya durante el periodo Postclásico (900-1697), quienes habían logrado conservar su cultura y autonomía política, hasta finales del siglo XVII. Algunos grupos hablaban variantes cholán (chontal, chol, cholti, chorti) y otros, variantes yucatecas (mopan, itza, lacandón moderno); los cholán habitaron el cinturón que se extiende desde el golfo de México hasta el oeste de Honduras, mientras los yucatecas se ubicaron en el Petén centro y norte, al norte de Guatemala, y en la región entre el noreste del río Usumacinta y el norte del río Pasión (Boremanse 1998).

Durante los años siguientes, la gente de Lacantum fue objeto de varios intentos de conquista y aniquilación, por parte de los españoles y sus aliados americanos; en 1586 su pueblo fue atacado, saqueado y quemado, lo que llevó a los sobrevivientes a refugiarse por poco más de un siglo (1586-1695) en el valle de los ríos Jatate e Ixtán, en este tiempo mantuvieron enfrentamientos con los itzaes, mientras su ciudad *Sak Balam* fue tomada por los españoles en 1695 y renombrada Dolores (Boremanse 1998; Marion 1999). Durante el siglo XVII y con el fin de sobrevivir, los lacandones instauraron nuevas formas de vida social que incluyeron ajustes en su sistema de alianza, sus enemigos los itzaes,

pasaron a ser “proveedores de sus mujeres” y compañeros de lucha en la defensa de los espacios de la selva (Marion 1999). Los españoles tanto militares como misioneros, continuaron durante finales del siglo XVII y comienzos del XVIII con expediciones para acabar y evangelizar a estos rebeldes, así los fueron reduciendo y desplazando a nuevos poblados que eran rebautizados, sin embargo, algunas familias lograban escapar a lo profundo de la selva, por lo que se asumió que se habían extinguido (Marion 1999; Boremanse 1998).

Después de décadas, los indígenas sobrevivientes, familias expulsadas de sus territorios habitaban aldeas en los alrededores de Palenque, Tumbalá, Ocosingo y Bachajón (Marion 1999). De Vos (1980) cita documentos oficiales del siglo VII mientras Marión (1999) de entre 1778 y 1850, que dan cuenta de la presencia de algunas familias de indígenas insumisos que vivían internadas en la selva, en lo que para los demás eran tierras malsanas, evitando cualquier contacto con miembros de poblaciones vecinas

En 1786 un grupo de estos indígenas llegó a Palenque, allí se les persuadió a establecerse en un nuevo poblado llamado San José de Gracia Real, para ser cristianizados a cambio de herramientas de acero, en 1793 cuarenta familias se mudaron cerca de Palenque bajo la protección y vigilancia del cura Calderón y el juez de paz local. Este grupo no era cristiano, hablaba maya yucateco y establecieron intercambios comerciales con choles de la misma ciudad; con la muerte del cura, los lacandones⁷ retornaron a la selva y el poblado desapareció en 1807(Marion 1999).

Para Jan De Vos, estos son los ancestros de los lacandones contemporáneos (Marion 1999), fugitivos de sus lugares de origen invadidos por los colonizadores, que se adentraron en el bosque en búsqueda de la autonomía que se les negó. Se presume que provenían del sur de la península, de lo que hoy son los estados Campeche y Quintana Roo, o del Petén guatemalteco, en su huida y nomadismo para buscar tierras donde ocultarse de los occidentales,

⁷ Nombre que se les daba en ese momento

se encontraron con otros grupos de los que fueron asimilando algunas costumbres (Marion 1999).

Jan De Vos, a partir de las descripciones de más de quince autores, afirma que los indígenas de Yucum y Petenacté son los antepasados de los lacandones contemporáneos (1980, 312), descripciones que coinciden en que esta etnia se caracteriza por un patrón de asentamiento en grupos pequeños, aislados y temporales, la ausencia de un gobierno estructurado, una religión de tipo familiar, habilidad para el comercio, poligamia, endogamia y benevolencia ante los extranjeros (De Vos 1980, 313).

Posición similar a la de Boremanse, quien a partir de un extenso análisis de etnografías y de evidencias lingüísticas, sostiene que los mayas lacandones que en la actualidad habitan el oriente de Chiapas, México, es decir los *hach winik*, son los descendientes de pequeños grupos de fugitivos provenientes del Petén guatemalteco que cruzaron los ríos Usumacina, Chixoy y Lacantun, y se establecieron en la Selva Lacandona (Boremanse 1998).

Por su parte Marion (1999) afirma que no todos los grupos indígenas insumisos que habitaron la selva durante el siglo XVII fueron evangelizados o sucumbieron ante los soldados. Un grupo muy pequeño logró escapar, se mantuvo aislado y logró reproducir las características principales de su cultura material y espiritual, mientras acogió a otros migrantes de los que también apropiaron prácticas. Los indígenas de Petenacté y de Noh-Há a quienes se les vio en Yucum (entre Palenque y Ocosingo) en 1646, resistieron hasta mediados del siglo XX a la cristianización y occidentalización (Marion 1999). Los de Usumacinta se expandieron desde el río Lacanjá hasta el Jataté, incluido el valle de San Quintín, otrora refugio de los lacandones de lengua chol cuyo poblado Lacan Tun fue destruido (Marion 1999).

El destino de los indígenas Petenacté no es claro, algunos dicen que desaparecieron, otros que se mezclaron con los Quejache que también hablaban maya yucateco, asimismo, se afirma que pudieron reagruparse con los de Noh-Há y otro grupos llegados de oriente (Marion 1999). Hasta los años 80 algunas

familias permanecieron alejadas de los poblados, pero se sabía de su existencia, una de las familias lacandonas originaria de Tenosique en la ribera del Usumacinta migró hacia el poblado de Metzabok (Marion 1999).

Así, para Marion (1999), los lacandones actuales son el resultado de una mezcla entre los sobrevivientes autóctonos del exterminio de los pueblos de la selva, así como de grupos que escaparon del Petén y la península yucateca. Parte de la cultura de esos grupos se pudo transmitir, aunque los provenientes de la península tenían nociones del cristianismo, adoptaron los conocimientos y técnicas de los sobrevivientes del etnocidio, debido a que estaban mejor adaptados a las condiciones de la selva. Según Marión (1999), esto es resultado de la fusión de las diversas culturas que poblaron la selva alta y sus modos heterogéneos de pensar, en un difícil proceso de unificación, que en su origen fue híbrido hasta integrar todo en lo que ahora es homogéneo.

Los abuelos lacandones por su parte, afirman habitar la selva desde hace mucho tiempo, desde antes que fuera Guatemala o México. Sostienen que los abuelos de sus abuelos les contaron que, durante la conquista, frente a los múltiples intentos de los *ts'ur*⁸ por asesinarlos y exterminarlos, se vieron obligados a dividirse en grupos e internarse en lo profundo de la selva, de esta manera, si los españoles encontraban y asesinaban a un grupo, pensarían que habían exterminado a toda su etnia. Permanecieron ocultos en la selva durante mucho tiempo, dispersos en grupos que se movían con cierta frecuencia, sobrevivieron recolectando frutos, cazando y pescando, guardaban semillas de maíz, chile, frijol, calabaza, entre otras, que luego sembraban en la milpa. Dispersarse en la selva fue la estrategia para sobrevivir.

Durante la segunda mitad del siglo XIX los lacandones tuvieron un poco de tranquilidad pese a diversos intentos de evangelización (Marion 1999). Sin embargo, la explotación maderera se convertiría en el gran detonante de cambios y conflictos. Según Jan De Vos (1988), en la Selva Lacandona esta comenzó en 1822, con la solicitud de un funcionario del gobierno de Chiapas

⁸ Término con el que se referían a los españoles y en general los europeos, también significa forastero y en la actualidad es usado para denominar a los turistas

para explorar la cuenca del río Jataté hasta el Usumacinta, continuó con una explotación en 1860 en las orillas de los ríos Pasión y Usumacinta; en 1880 entraron a explotar la madera de la Selva Lacandona tres grandes empresas, haciendo que esta actividad pasase de modestas empresas a una gran industria, que fue creciendo hasta que a finales del siglo XIX todas las áreas de la Selva bañadas por ríos con el caudal suficiente para transportar maderas, se cubrieron de empresas madereras propias del Porfiriato, que sin embargo, decayeron rápidamente hacia 1915 (De Vos 1988).

1.3.2 Historia reciente de los *hach winik*

Desde inicios del siglo XX la historia de los lacandones y en general de la Selva Lacandona ha estado marcada por conflictos por la tierra entre etnias y pueblos. Junto al gobierno y las madereras, con el tiempo aparecieron nuevos actores, tales como organismos de cooperación, organizaciones e instituciones ambientales o de desarrollo, asociadas a nuevos intereses, la conservación, las áreas protegidas, la biodiversidad, el uso sustentable, el turismo, entre otros. Por varias décadas los lacandones han mantenido un vínculo estrecho con el gobierno, al que de acuerdo Trench (2002, 147) ven como protector de sus intereses. En la actualidad ese vínculo ya no es tan fuerte, hay dentro de los lacandones varios grupos críticos del gobierno, asimismo, los conflictos con otros pueblos de la selva continúan y de seguro continuarán.

A comienzos de siglo XX Tozzer hizo famosos a los indígenas primitivos de la cultura maya, los lacandones (Núñez 2015), lo que detonó un interés y la consecuente afluencia de antropólogos y otros investigadores en los años venideros. Luego de permanecer ignorado en Nahá entre 1944 y 1950, en la década de 1950, Philip Baer, un evangelizador del Instituto Lingüístico de Verano, logra convencer a un jefe de familia del grupo meridional de los lacandones, que le permita instalarse en el valle de Lacanjá, donde pronto aprendió la lengua maya lacandona y documentó varios aspectos de la cultura y genealogías de este grupo indígena. Además de traducir la Biblia al maya lacandón, logró que los *hach winik* abandonaran sus prácticas religiosas

tradicionales para acoger el cristianismo y construir un templo presbiteriano (Marion 1999; Trench 2002).

Asimismo, Baer se encargó de reagrupar las familias que vivían aisladas y semiclandestinas en las zonas de Jataté, San Quintín y la orilla de la laguna Miramar, para que se ubicaran en el valle de Lacanjá. Además, hizo construir una pista de aterrizaje en la zona, gracias a la cual los lacandones ampliaron su contacto con el mundo occidental (Marion 1999).

Durante la primera mitad del siglo XX, indígenas campesinos tsotsiles, tseltales, choles y tojolabales, algunos de ellos expulsados de diferentes lugares, empezaron a llegar a la selva baja en busca de tierras, es de anotar que cuatro siglos atrás, varios de estos grupos ya habían sido expulsados de la zona por el ejército colonial y los dominicos (Marion 1999; Trench 2002). Fue una migración espontánea y desordenada que puso en riesgo el equilibrio ecológico, la destrucción de áreas importantes de la selva (Marion 1999; De Vos 1988). A mediados de siglo XX con la llegada de grandes grupos de colonos la destrucción del bosque aumentó, la época más devastadora se inició en 1949 con la entrada de Vancouver Plywood Company que más adelante se constituyó como Maderera Maya S.A. (De Vos 1988), que se juntó al avance de campesinos y ganaderos en áreas “vírgenes” de la Selva Lacandona, colonización que se intensificó a partir de 1960 y que es considerada para Jan De Vos (1988), el inicio de la destrucción de la selva.

Sumado a lo anterior, a finales de los años 70 y comienzos de los 80, como resultado de la represión armada en el marco del conflicto interno en Guatemala, miles de indígenas guatemaltecos huyeron hacia la Selva Lacandona y establecieron campamentos, lo que requirió que desbrozaran grandes áreas del bosque que los albergaba, en especial en Marqués de Comillas (Marion 1999). Esto impulsó que el gobierno mexicano realizara un proyecto de colonización de las zonas fronterizas, se instalaron familias provenientes de varias regiones de Chiapas, se trazó la carretera que se terminó de construir en 2000, la cual une la provincia de Comitán con Palenque, atraviesa toda la zona fronteriza de Marqués de Comillas, rodea gran parte de la selva y

pasa a 8 km de Lacanjá, lo que aceleró la vinculación de los lacandones a las actividades económicas de la región (Marion 1999; Trench 2002).

El gobierno federal en 1967 declaró como propiedad nacional alrededor de 400,000 ha de los municipios de Ocosingo, Trinitaria, La Independencia, Las Margaritas y La Libertad (De Vos 1988).

Con el argumento de poner un alto a la devastación causada por los colonizadores, en 1972 mediante Decreto presidencial se creó la Comunidad Zona Lacandona (CZL) con una superficie de 614,321 ha, dotadas a 66 jefes de familia lacandones (De Vos 1988; Trench 2002). Respecto a este decreto, Trench (2002, 77, 78) encontró varios errores sobre la cultura lacandona, por ejemplo, el decreto afirmó que vivían en barrios del mismo poblado, cuando en realidad lo hacían en asentamientos alejados unos de otros; los lacandones fueron descritos como un grupo unificado política y culturalmente, cuando había y siguen existiendo notables diferencias y rivalidades entre los del Sur y los del Norte; el decreto habló de comunidad lacandona y que esta contaba con una autoridad, cuando en realidad no tenían un líder ni una estructura política de este tipo, su organización social correspondía a grupos parentales.

Trench (2002, 79) afirma que la creación de la CZL fue en gran medida la respuesta para aplacar las demandas de Gertrude Duby, que durante mucho tiempo estuvo presionando en nombre de los lacandones por dicha concesión de tierras. Agrega, más que estar motivada por un sentido de justicia agraria, la creación de la CZL obedeció a intereses comerciales velados por frenar la rápida colonización del área y asegurar el acceso a los recursos madereros en la región, como lo evidenció la creación por decreto presidencial de la Compañía Forestal de la Lacandona S.A. (Cofolasa) en 1974, con la que se eliminó al sector privado de la explotación forestal (Trench 2002, 79).

El decreto de 1972, por un parte fortaleció en los lacandones la imagen del gobierno como protector de sus intereses y los impulsó a seguir expulsando a poblados de otras etnias que se habían establecido dentro de la CZL; por otra, generó un resentimiento en otras comunidades indígenas de la región que

lucharon por el reconocimiento de sus derechos a la tierra durante el mismo período (Trench 2002), este resentimiento persiste.

Cabe hacer un paréntesis en este punto para anotar que, la forma en que los lacandones ven al gobierno se ve reflejada en su actitud respecto al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), desde 1994 han mantenido una posición casi unánime anti-zapatista (Trench 2002, 29), debido también a que algunos zapatistas esgrimieron el argumento de que los lacandones no deberían estar en la selva porque no son de allá, sino son migrantes del Petén Guatemalteco (Trench 2002). Hogaño, varios lacandones manifiestan ser amigos de zapatistas, aunque aclaran que siempre han estado en contra de la lucha armada.

Pese a que un acuerdo firmado en 1977 reconoce la CZL como unidad territorial de la que hacen parte además de mayas lacandones, tseltales y choles, distribuidos en cinco subcomunidades: Lacanjá Chansayab, Nahá, Metzabok, Palestina y Frontera Corozal (Trench 2002), los conflictos por la tierra se mantienen.

La autoridad máxima de la CZL es el Comisariado de Bienes Comunales de la Zona Lacandona (CBCZL) y su Consejo de Vigilancia, integrado por miembros de las tres etnias, el mismo acuerdo de 1977, define que la presidencia debe estar a cargo de un lacandón (Trench 2002). No obstante, en el periodo 2014-2017 por primera vez un tseltal ocupó este cargo, gracias a la modificación de los estatutos.

Cada subcomunidad cuenta con autonomía de acuerdo con sus costumbres y tradiciones, aunque para asuntos que le competen a toda la CZL, se toman decisiones en conjunto. Cada subcomunidad elige mediante asamblea interna a su comisariado y su consejo de vigilancia, en Lacanjá Chansayab el presidente de bienes comunales es también comisariado (Trench 2002).

En 1978 se creó la Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules (REBIMA) con un área de 331,200 ha (De Vos 1988), a la que durante los siguientes años se sumaron nueve áreas protegidas más, al punto que hogaño

más del 80% de la CZL se encuentra bajo alguna categoría de conservación (De Ita 2018, 76).

Fue a la REBIMA junto con otras áreas protegidas de la Selva Lacandona y sus alrededores, a donde llegaron más tarde los proyectos de ecoturismo, uso de especies forestales no maderables y el pago por servicios ambientales. Declaratorias de áreas protegidas, limitaciones de uso, nuevos proyectos de conservación, se sumaron a las causas de discordia política y conflictos por la tierra no solo entre etnias, pues permearon al interior de los lacandones, acentuando las desigualdades y favoritismos que continúan hasta nuestros días (Durand et al., 2015).

Muestra de esto es que, durante 2019 se presentó un conflicto entre un pequeño grupo de lacandones y las etnias chol y tseltal, a causa del proceso de elección de las autoridades del Comisariado de Bienes Comunales; meses después el interés de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) por establecer una reserva biocultural en la REBIMA, exacerbó el conflicto, unos estuvieron a favor y otros en contra; las dos partes volvieron a chocar por la prolongación del convenio con Natura Mexicana⁹ para el manejo de la estación biológica de Chajul (Enciso 2019; Crónica 2019).

En la actualidad, los lacandones con alrededor de 1,200 personas según el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas INPI (2018), representan menos del 0.5 % de los más de 270,000 habitantes de la Selva Lacandona, haciéndolos el grupo indígena más pequeño del territorio (Gobierno de Chiapas 2013). Se distribuyen en las zonas de, Metzabok, Nahá y Lacanjá Chansayab, además de un grupo muy pequeño en Ojo de Agua Chankín.

En el caso específico de Lacanjá Chansayab, de acuerdo con cifras de la Casa de la Salud, en 2018 contaba con 976 habitantes, 491 mujeres y 485

⁹ Natura Mexicana es una asociación civil sin fines de lucro que trabaja en la Selva Lacandona desde 2005, donde entre otras actividades, maneja las estaciones de Chajul, Tzendales y Lacanjá como parte de su objeto misional de contribuir a la conservación de las selvas de Chiapas (Javier de la Maza y Natura Mexicana 2019; Natura Mexicana 2019).

hombres, que viven en 253 viviendas y 294 familias¹⁰. Está conformada por los barrios de Crucero San Javier, Crucero Bonampak, Lacanjá, Betel y Nahá.

Respecto a la religión, en Nahá algunos de sus rituales ligados a las ofrendas a sus dioses fueron mantenidos hasta que en 1996 falleció Chank'in Viejo quien era su guardián, en la actualidad hay quienes hacen estos rezos (Pastor Alfonso 2012; Pastor y Gómez 2010), aunque se trata una especie de servicio a los turistas por el que se cobra. Por su parte en Lacanjá, desde hace décadas se perdió la creencia en dioses mayas, se les considera cosas del demonio, salvo cuando se mencionan en los guiones de interpretación ecoturística, esto a causa de la llegada de diferentes iglesias cristianas de las que hay varios templos.

Lacanjá Chansayab cuentan con servicios de energía eléctrica, telefonía fija, acueducto, aunque no es agua potable, no hay señal de celular salvo en puntos con antenas especiales. En la mayoría de centros ecoturísticos hay servicio de internet y lo ofrecen a los clientes; hay también *cyber* cafés donde se alquilan computadoras y consolas de juegos, asimismo venden tiempo de acceso *wifi* para uso de WhatsApp y redes sociales. Además, hay un pequeño centro de salud en el que solo hay un médico.

Cuentan con escuelas de primaria y secundaria, aunque los maestros que enseñan en maya lacandón son muy pocos; cerca de Crucero San Javier está la Universidad Tecnológica de la Selva que ofrece la licenciatura en Turismo, a la que asisten algunos jóvenes lacandones, y muchos de comunidades cercanas como Nueva Palestina y Frontera Corozal.

La principal fuente de ingresos económicos es el ecoturismo, al que se dedica la mayoría de las familias en las diferentes actividades asociadas, alojamiento, transportación, guía turística, restauración, artesanías, comercio, entre otras. Al respecto, el turismo aparece en Lacanjá desde mediados del siglo XX, gracias al descubrimiento de la Zona Arqueológica de Bonampak. Sin embargo, durante las primeras décadas se trató de algo incipiente, no había

¹⁰ Entendidas bajo el concepto de familia nuclear

cabañas ni restaurantes, algunos hombres ofrecían de manera informal alojamiento y comida a los visitantes esporádicos, que por lo general eran jóvenes aventureros (Trench 2002).

Entre finales de los años 90 y comienzos de 2000, se llevó el ecoturismo a Lacanjá Chansayab como estrategia de generación de ingresos para la comunidad y de conservación de la selva y sus áreas protegidas. Impulsado entre otras razones por el proyecto Mundo Maya, la creación de la Ruta Maya, la firma del Convenio de Diversidad Biológica, la finalización de carreteras en la zona, la construcción del Monumento Natural Bonampak, y el Proyecto de Ecoturismo Bonampak financiado la CONANP, la SECTUR, el Instituto Nacional Indígena (INI, hoy INPI) y Conservación Internacional (Trench 2002).

Sobre varios aspectos de esta historia reciente volveremos en los siguientes tres capítulos, con el fin de profundizar y enlazarlos con los objetivos de investigación.

1.3.3 Organización social y patrón de asentamiento de los *hach winik*

El patrón de asentamiento de los *hach winik* se caracterizaba por la dispersión y movilidad, vivían distribuidos en grupos parentales en la selva y evitaban contactos con externos; aunque para algunos este patrón de asentamiento se pudo originar en el periodo colonial, como un mecanismo para evitar ser contagiados por sus enemigos, se sabe que era característico de los mayas de las tierras bajas del sur; el éxito y la supervivencia de los antiguos mayas en el bosque lluvioso, se debía en gran medida a este patrón de residencia y cultivo (Boremanse 1998, 15).

La movilidad del patrón de asentamiento estaba ligada a su agricultura itinerante, desbrozar un área pequeña área de la selva, roza, tumba y quema, unos años de cultivo de la milpa, para luego desplazarse hacia un nuevo lugar y repetir el ciclo (Boremanse 1998; Marion 1999). Por esta razón, la arquitectura y el amueblamiento eran efímeros, con cada desplazamiento construían nuevas casas.

Al respecto, cuando en los años 60, Harry Little y Jan Muller se instalaron en la Selva Lacandona, pudieron observar la itinerancia de la casa lacandona:

Cuando llegué a vivir en la selva me intrigó la costumbre de los lacandones, de cambiar de lugar cada dos, tres años. Mi marido me explicó que ellos vivían en base a la cacería y a una agricultura rudimentaria [...] Pero tienen que construir una nueva casa, objeté yo. Mi marido sonrió: les toma una o dos semanas, según lo que prefieren hacer, y tienen el gusto de poder decidir qué y cómo quieren hacerlo (Little y Muller 2003, 242).

Además de movilidad y dispersión, el patrón de asentamiento y residencia de los *hach winik* se caracterizaba por la conformación de núcleos socioparentales, no de comunidades o poblados, se trata de grupos de personas vinculadas entre sí mediante lazos de parentesco, distribuidos en la selva (Eroza Solana 2006).

Esta forma tradicional de residencia se expresa en las representaciones colectivas de los lacandones, para ellos, las grandes rocas situadas alrededor de las ruinas de los mayas antiguos o las que se encuentran cerca del lago Mensabak, están habitadas por dioses y tienen la particularidad de que no se encuentran aisladas, sino en grupos, los cuales reflejan el modelo de su sistema de residencia (Boremanse 1978).

Los dioses viven en núcleos socioparentales, cada una de las rocas es habitada por una pareja de ellos junto con sus pequeños hijos, en la roca más grande del grupo habitan el dios superior con su esposa, cerca, en otras rocas que no están pegadas pero sí a la vista, residen las hijas de este dios con sus esposos (Boremanse 1978). Esto quiere decir los dioses siguen un sistema de residencia matrilocal, los esposos de las hijas viven en el grupo del padre de la esposa.

Cada núcleo socioparental es llamado *Vejo'vex* en maya lacandón, que como veremos en el Capítulo 3, encierra los conceptos familia - grupo de residencia - grupo doméstico. El *Vejo'vex* es un elemento esencial de la cultura *hach winik*, al que están ligados, su forma de organización y reproducción social, su sistema económico, las actividades de aprovechamiento y uso de los recursos naturales. Asimismo, mantener sus formas de vida sustentable, la milpa y la

conservación de la selva (Nations y Nigh 1980; Ford y Nigh 2015), dependían no solo de contar con un amplio territorio, sino también del patrón de asentamiento en estos grupos a lo largo y ancho de la selva (Eroza Solana 2006; Boremanse 1978).

Las migraciones de los distintos grupos indígenas y colonos desde el siglo XIX hasta la época reciente, trajeron consigo la transmisión de enfermedades a lacandones que no estaban inmunizados contra estas afecciones, lo que generó una reducción en el tamaño de su población, no obstante, la forma de residencia en grupos aislados de los lacandones, mitigó en cierta medida la propagación de las enfermedades. Hasta mediados del siglo XX era muy frecuente el rapto e intercambio de mujeres entre los lacandones, lo que generaba conflictos entre los grupos familiares (Marion 1999).

Su forma de autoridad tradicional estaba ligada también a su patrón de asentamiento, como no se trataba de una estructura comunitaria, no contaban con un líder para esta, sino que era el hombre mayor de cada grupo doméstico, sustentada en sus conocimientos, así como en su capacidad para agrupar en torno suyo a la mayor cantidad de miembros de la familia, quien ostentaba la figura de autoridad (Eroza Solana 2006; Boremanse 1978).

Este patrón de asentamiento es fundamental incluso en su identidad, los *hach winik* llaman *Kah* a sus vecinos tseltales y choles, que quiere decir lugar o villa, porque estos viven asentados en pueblos, mientras que los *hach winik* vivían distribuidos en la selva en estos grupos de parentesco (Boremanse 1998).

Sin embargo, los *hach winik* ya no viven dispersos en la selva, tampoco son seminómadas y su milpa ha perdido en gran medida la itinerancia. El llamado desarrollo y con ello los servicios de energía y agua, así como la llegada de evangelizadores y la titulación de tierras, generó que desde mediados del siglo XX se hicieran sedentarios (Marion 1999; Trench 2002), y desde los años 70 se confinaron en cuatro subcomunidades. Aunque, los *vejo'ovex* se mantienen y es dentro de ellos que se ubicó el ecoturismo. Sobre este tema volveremos en el Capítulo 3.

1.4 Elementos teóricos que orientan la investigación

1.4.1 Turismo, desarrollo y modernidad

Se dice que el turismo es una forma de salir de la cotidianidad, en el siglo XIX la aristocracia europea escapaba en verano hacia exclusivas playas, más tarde, en el siglo XX serían los trabajadores europeos quienes en sus vacaciones buscaban las calurosas playas (Faraldo y Rodríguez 2014), para huir del invierno. Hoy se habla del turismo experiencial, el turista que quiere vivir la experiencia de la cotidianidad del otro.

*...vienes desde allá
donde no sale el sol, donde no hay calor
donde la sangre nunca se sacrificó por un amor
pero aquí no es así (Caifanes, 1994)*

Desde la óptica de promotores, el turismo es entendido como una actividad económica (Santana-Talavera 1997) y desde las ciencias sociales como un fenómeno social (Korstanje 2013; Jiménez 1990). En la perspectiva económica, sus aportes al Producto Interno Bruto (PIB) y divisas de los países, la generación de ingresos monetarios y su constante crecimiento lo han convertido en el instrumento para el desarrollo a lo largo y ancho del planeta (Oehmichen 2013).

Desde el punto de vista del turista, se refiere a un viaje con retorno, realizado en los momentos de descanso¹¹ (Fernández-Fuster 1973). Desde una perspectiva social, el turismo es un fenómeno de la modernidad (Velázquez y Méndez 2013), se relaciona con el ocio y uso del tiempo libre, bajo la concepción moderna originada en la Revolución Industrial cuando surge la dicotomía entre trabajar y no trabajar. Con el derecho al trabajo aparece el derecho a descansar en las horas no ocupadas, y de paso una oportunidad para que políticas, empresas y comunidades anfitrionas vieran este tiempo bajo una lógica

¹¹ Excepto el turismo de negocios que se empezó a reconocer a comienzos del siglo XX (Getino 2002)

capitalista de acumulación y ganancia (Getino 2002). Es así que la invención de la locomotora facilitó la posibilidad de viajar y aparecieron las primeras agencias encargadas de organizar y cobrar por dichos servicios (Getino 2002; Jiménez 1990). El turismo es el negocio del ocio (Getino 2002).

En la actualidad, el turismo es un sector económico, social y cultural que está transformando las relaciones culturales y sociales de las comunidades anfitrionas en los lugares donde se asienta (Velázquez y Méndez 2013). Como fenómeno de la modernidad, para los promotores del turismo no existe actividad humana, dominio sagrado, práctica o creencia que no pueda ser modificada para adaptarla a las transformaciones sociales, todas pueden ser comercializadas y promocionadas en paquetes turísticos (Velázquez y Méndez 2013). Hoy no hay un sitio vetado a la curiosidad del turismo, está presente prácticamente en todo el planeta e incluso ahora avanza hacia la Luna.

Al igual que el turismo, el desarrollo es también legado de la modernidad y el pensamiento Occidental (Escobar 1998; Esteva 1996; Leff 2002). La visión más difundida sobre desarrollo está ligada a la racionalidad económica, de allí que sea el camino para superar la pobreza y las carencias materiales hacia un modelo en el que la meta es alcanzar los modos y tasas de consumo de los países más ricos (Escobar 1998; Leff 2001). Pese a desconocer los límites físicos, ecológicos y geológicos del planeta (Leff 2004; Escobar 1998), esta visión de desarrollo se convierte en pilar de la vida social moderna, meta y camino de la civilización, es el remedio a cualquier situación independiente de la comunidad o sus problemas (Escobar 1998; Esteva 1996), en este caso a través del turismo.

Esto está vinculado al pensamiento mercantil que se ha tomado todos los aspectos de la vida, salud, educación, cultura, gobierno, ley, incluso la vida familiar y las relaciones personales (Sandel 2013). Casi sin darnos cuenta, pasamos de tener una economía de mercado a ser una sociedad de mercado (Sandel 2013).

Tanto el desarrollo como el turismo se presentan como abiertos a la incorporación de nuevos enfoques que respondan a las preocupaciones de la sociedad. En el caso del desarrollo la inquietud por el crecimiento ilimitado en un planeta con recursos limitados llevó a redefinirlo como desarrollo sustentable (Bruntland 1987, 54). Concepto también cuestionado, por tratarse de un nuevo eufemismo que sigue siendo antropocéntrico y asimilado por la racionalidad económica y por las políticas de capitalización de la naturaleza (Leff 2001).

El turismo por su parte, está abierto a la incorporación constante de nuevas formas sociales, intereses, puntos de vista, experiencias, lugares y preocupaciones (Velázquez y Méndez 2013), que dan como resultado la aparición de nuevas tipologías y enfoques (sustentable, responsable, agroturismo, etnoturismo, aviturismo, etc.). Así por ejemplo, en la década del sesenta con la popularización de las áreas naturales protegidas, ambientalistas preocupados por el uso inadecuado de los recursos naturales y la falta de recursos para su manejo, proponen el turismo como instrumento económico, de esta manera, en 1965 el mexicano Hetzer habla por primera vez de ecoturismo (Higham 2007). En la década del ochenta, el también mexicano Héctor Ceballos-Lascouráin (1996), acuña una de las definiciones más conocidas de ecoturismo, en la que se basa la versión actual de este concepto en México:

Aquella modalidad turística ambientalmente responsable, consistente en viajar o visitar espacios naturales relativamente sin perturbar, con el fin de disfrutar, apreciar y estudiar los atractivos naturales de dichos espacios; así como de cualquier manifestación cultural del presente y del pasado, que puedan encontrarse ahí, a través de un proceso que promueve la conservación, tiene bajo impacto ambiental y cultural, e induce a un involucramiento activo y socioeconómicamente activo de las poblaciones locales (Secretaría de Economía 2013).

Reconocida como una actividad de “bajo impacto” por el “uso pasivo” que hace de los ecosistemas, el ecoturismo se ha expandido y hace parte de políticas para el desarrollo sustentable, por lo que desde hace casi cuatro décadas y hasta hoy, organizaciones públicas y privadas, ambientales, económicas, turísticas, de agricultura y de investigación, lo promuevan como alternativa de generación de

ingresos para las comunidades de base (Saarinen y Manwa 2008; Higham 2007).

1.4.2 La promoción del turismo y la cultura

Tanto para el desarrollo como para la promoción del turismo, la cultura solo adquiere valor cuando se hace folklore, cuento, escena u objeto canjeable, pasando por alto los deseos y las aspiraciones de los pueblos, imponiendo su realidad occidental, convirtiendo el crecimiento económico y la rentabilidad en los principales objetivos (Escobar 1998). De allí que se afirme que el turismo como política de desarrollo para países con recursos económicos limitados pero diversos culturalmente, juegue un papel fundamental en la revitalización de los bienes culturales y naturales (Korstanje 2013; MacCannell 1999).

Para la modernidad la descripción de un fragmento del tiempo, un retrato de la cultura y el paisaje, son herramientas para “conocer” esas culturas en su “totalidad”. Se trata de las mismas herramientas que usan los promotores del ecoturismo: el atractivo, la razón de la visita (fragmento de tiempo) es la posibilidad de “conocer” a los últimos y auténticos herederos de la cultura maya (Trench 2005), fotografías y textos que llaman la atención sobre la conservación de la Selva y los indígenas tradicionales que la habitan, reduciendo así la cultura a las prácticas y costumbres sujeto de ser convertidas en marcas o imágenes promocionales de un producto o un destino, aquellas por las que el promotor asume, el turista está dispuesto a pagar por ver y motivan su visita.

El ecoturismo como se promueve en la actualidad, no busca reconocer al Otro, sino en palabras de Limón, conocerlo como un absoluto (2010), como afirmaciones tipo “ser lacandón es usar túnica y tener pelo largo”. Son también estos elementos a los que se limitan algunos estudios sobre los efectos del turismo en la cultura, como lo muestran los indicadores de sustentabilidad turística de la OMT (2005) o los requisitos incluidos en la Norma Mexicana de Ecoturismo NMS-AA-133-SCFI (Secretaría de Economía 2013), para los que incluir menciones o imágenes de las costumbres y tradiciones dentro de los productos turísticos es contribuir a la conservación de las culturas.

Se desconoce así la complejidad que caracteriza el concepto de cultura, pues estas imágenes y menciones en los guiones y material promocional del ecoturismo en Lacanjá Chansayab, no se constituyen en la cultura lacandona. Se requiere ir más allá en la vida cotidiana de los sujetos sociales en sus modos de vivir (Limón 2013). Modos de vivir en la naturaleza que es la forma en que Limón (2013), entiende la cultura, concepto que no se limita a los medios de subsistencia y de producción, incluye lo sagrado, el descanso, las formas de relacionarse socialmente, las formas de manejo de la tierra. Modos de vivir también comprendidos como *livelihood*¹², lo que implica dos componentes, uno es la idea de curso de vida y cotidianidad, entendida como la dimensión temporal del esfuerzo humano, el segundo se refiere a las condiciones de relacionamiento y sentido de grupo compartidas por la colectividad; esto porque la terminación *hood* en inglés antiguo hace referencia al actuar dentro de una comunidad (van der Ploeg 2010, 63), por ejemplo, *neighbourhood*.

La cultura es dinámica, no se trata de un objeto inamovible e intransformable, al contrario, el cambio creativo le da sentido para mantenerla viva, es el acto creador que le extrae el sentido inherente a las cosas (San Martín 1999). Reconocer esta dinámica, incluir distintos ritmos temporales y escalas de espacios asociados es para Zemelman (1996), el punto de partida para cualquier reflexión metodológica sobre los sujetos sociales. La existencia de lo cultural requiere la repetición por parte de quien capta ese objeto cultural, como evidencia de que se comprende o capta el significado, que lo asume y que se suma al sentido (San Martín 1999). El acervo de estos objetos culturales, su sentido y sus significados que surgen de los acuerdos y los consensos por parte de una comunidad, se convierten en su mundo concreto de vida (San Martín 1999).

1.4.3 Cambio cultural y el *vejo'ovex*

De vuelta a la modernidad, una de sus características intrínseca en el turismo es la búsqueda de la autenticidad (MacCannell 1999), que por lo general habita en el pasado, por lo que pronto los pueblos indígenas y sus culturas

¹² sustento en inglés

llamaron la atención de los promotores del turismo. De esta forma, en los últimos 30 años la cultura pasó a ser un elemento clave del discurso del desarrollo, a la vez que las culturas indígenas la fuente de conocimientos para el rescate del mundo (Giraldo 2014), en ese sentido los lacandones a través del ecoturismo además de enseñarnos cómo conservar, son los guardianes y responsables de la biodiversidad y de la selva.

Bajo la mirada de la modernidad, las culturas “primitivas” son auténticas en tanto sus tradiciones y costumbres no cambien, el cambio las desvincularía de su pasado. Para el turismo los cambios en las culturas “tradicionales” no son posibles, pues se perdería su autenticidad (MacCannell 1999) y con ello el interés por ser “conocidas”. Volvemos a que los lacandones se encuentran en medio de representaciones contradictorias sobre el Ser lacandón, que se originan en las visiones de viajeros y de foráneos que durante siglos han llegado a la Selva en busca de recursos naturales (De Vos 1988, 2002), pero también en los estudios, que de estos grupos humanos, han hecho antropólogos e historiadores (Trench 2005). Representaciones que en el caso del ecoturismo son construidas por el Otro (promotores del turismo), que se hacen sobre el Otro (lacandones) en los encuentros con el Otro, para uso del Otro (turistas y promotores).

Al respecto Kuper (2001), llama la atención acerca de las implicaciones de las descripciones y conceptos de cultura, no son neutros. Independiente de la corriente o escuela, históricamente estos conceptos, sus epistemologías y metodologías, se han construido desde una visión occidental eurocéntrica (Kuper 2001) o como lo define Boaventura de Santos (2010), de la hegemonía del Norte. Conceptos de cultura que afirma Robichaux (2002, 2005), no reconocen la diversidad y buscan homogeneizar, por ejemplo, modelos y conceptos de familia, de organización social, de manejo de la tierra y del espacio. Esto ha llevado a que el Otro y su cultura, en este caso los Lacandones, sean descritos como cultura menos o no civilizada, cultura primitiva, cultura tradicional (del pasado), cultura auténtica o no, bajo un referente cuya “normalidad” es la cultura del Norte (Gasché 2010; Santos 2010). También a asumir que la cultura

se conserva en tanto las imágenes de promoción y guiones de ecoturismo incluyan algunas de sus costumbres.

Trench (2005, 2002), muestra cómo en el caso de la Selva Lacandona, investigaciones de historiadores y antropólogos a veces son usadas en conflictos entre los pueblos indígenas de la zona como argumentos descalificadores, tipo cuál pueblo es originario del territorio y cuál no. Así mismo, a causa de la promoción del ecoturismo y otros proyectos de desarrollo, y a la titulación de tierras de los años 70, los lacandones, en especial los de Lacanjá Chansayab, son etiquetados por miembros de otros pueblos de la Selva, como los consentidos del Gobierno y dependientes del paternalismo, entendido como el estar supeditados a los apoyos, ayudas y proyectos de instituciones y organizaciones externas.

Aún cuando los conocimientos tradicionales lacandones asociados al manejo de la milpa y los acahuals en efecto contribuyen a la conservación y la restauración del ecosistema selvático (Levy Tacher y Duncan Golicher 2004; Douterlungne et al. 2010; Ford y Nigh 2015), el control sobre dichos conocimientos y sobre las prácticas asociadas a estos, puede estar perdiéndose o transitando hacia una cultura enajenada, es decir, elementos culturales que son propios del grupo pero sobre los cuales, el pueblo lacandón ha perdido la capacidad de decidir (Bonfil 1991, 171).

La cultura “ambientalista” de los lacandones es útil en tanto siga los lineamientos del desarrollo y la conservación, lo que nos lleva a Bonfil (1990), cuando describe a ese Otro indígena del pasado que hace parte del México imaginario y que posee los conocimientos para garantizar el futuro del mundo, siempre y cuando sea parte de la civilización como proyecto homogeneizador. Se trata de una forma de control cultural que obvia las particularidades del México profundo y extrae aquellas prácticas que aporten al progreso del México imaginario.

Control cultural es el sistema el cual ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de la cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las

acciones sociales; mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones (Bonfil 1991, 171).

Lo anterior debido a que, para algunas organizaciones ambientales, actividades como la milpa, la agricultura y con ella la roza, tumba y quema, son las mayores generadoras de la pérdida de la selva, por lo que plantean al ecoturismo junto con el pago por servicios ambientales como opciones de uso sustentable, generadoras de recursos monetarios para la conservación e ingresos para la comunidad. Las costumbres y tradiciones lacandonas que se muestran en el ecoturismo pasan a ser parte de un “escenario” de la conservación, bajo un modelo, que no considera la diversidad y la complejidad de las culturas, ni los efectos en las formas de relacionarse.

Esto porque como afirma Trench (2002), la llegada de proyectos de este tipo puede no corresponder a las características sociales de organización y relacionamiento entre los miembros de la comunidad. Tal y como sucede en Lacanjá Chansayab, donde los proyectos de ecoturismo promovidos requirieron de la inserción de una forma de organización de tipo económico productivo y de prestación de servicios, en medio de los espacios de grupos domésticos, que como veremos se relacionan con el *vejo'ovex* la unidad básica de organización social de la cultura lacandona. El *vejo'ovex* es un elemento cultural central, que se refiere a un concepto ampliado de familia, no solo como organización social estática, sino como base de la reproducción social de los *hach winik*, su observación permite comprender comportamientos específicos de la familia, quién hace qué, con quién, en dónde y cuándo.

Como veremos en los siguientes capítulos, el *vejo'ovex* como elemento sociocultural que caracteriza a la etnia lacandona, es una de las expresiones de pequeñas comunidades del México profundo del que nos habla Bonfil (1990), que sin embargo, transita hacia la enajenación cultural, como parte de la homogenización del ser indígena del México imaginario (Bonfil 1990).

El *vejo'ovex* se relaciona también con la forma de organización social y autoridad de la etnia lacandona en su territorio, no obstante, siguiendo a Bonfill (1990), la democracia y sus formas de gobernanza como instrumento de control

cultural, llevan inmerso un concepto de territorio que además de ser impuesto, desconoce la historia, la trayectoria, las bases sociales y organizativas de los pueblos indígenas.

1.4.4 La vida cotidiana

En las primeras estancias en campo observé que en los guiones de interpretación y las actividades turísticas, se hablaba sobre usos tradicionales de plantas y animales que hacen los lacandones, sobre la sacralidad de la ceiba, también se visita y explica su milpa y, los y las guías llevan túnicas; así mismo, investigaciones (Pastor 2012; Pastor y Gómez 2010), destacan que el turismo ha permitido la recuperación de prácticas culturales. No obstante, para algunos mayores de la comunidad estas prácticas están desapareciendo, “en 10 años ya no habrá lacandones”, “a los jóvenes ya no les gusta el campo...ya no hacen milpa”, dijo Miguel¹³, un hombre de 67 años quien ha trabajado con varios investigadores sobre la milpa.

La observación en campo durante las primeras estancias en Lacanjá Chansayab, me permitió ver que, al llegar la noche o con la partida de los turistas, los hombres se quitan la túnica, a la mañana siguiente volverán a usarla mientras esperan nuevos turistas. Quienes se dedican al ecoturismo han abandonado la milpa y ese uso de plantas ya no se da. La observación de su diario vivir llevó a encontrar que la preocupación de los lacandones mayores se sustenta en cuestionar que varios elementos de su cultura habitan en los guiones y en el turismo, pero no en su vida cotidiana.

La vida cotidiana y la estrategia metodológica

Los avances de investigación en campo mostraron que los cambios más evidentes se dan en las actividades propias del día a día, principalmente en el trabajo, también en las relaciones de uso de la selva y entre los miembros de la familia, que como lo muestran etnografías (Boremanse 1978; Marion 1999), es el grupo fundamental en la reproducción social de los lacandones, alrededor del

¹³ Todos los nombres de personas han cambiado para proteger su identidad.

cual se da el ciclo de vida de sus individuos, lo que me llevó a profundizar sobre el concepto de vida cotidiana.

De acuerdo con Agnes Heller (1977), la vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los individuos, quienes a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social. Agrega, no hay sociedad que pueda existir sin que el individuo particular se reproduzca y nadie puede existir sin reproducirse simplemente, por lo que en toda sociedad hay una vida cotidiana y todo individuo tiene una vida cotidiana (Heller 1977, 25). La vida cotidiana de las personas nos ofrece al nivel de los individuos particulares y de manera general, una imagen de la reproducción de la sociedad respectiva, de la socialización de la naturaleza y el modo de humanización de dicha sociedad (Heller 1977).

Un aporte de Heller que facilita el estudio de la vida cotidiana, es la incorporación de la historia y la génesis. La reproducción de una persona particular es siempre reproducción de un individuo histórico en un mundo concreto, el individuo nace ya inserto en su cotidianidad, en un mundo ya existente y constituido, con sus condiciones sociales, sistemas de expectativas e instituciones concretas (Heller 1977). Ante este mundo, el individuo en su vida cotidiana debe aprender de su grupo, ya sea la familia, la escuela o la comunidad, los sistemas de uso de las cosas, las relaciones sociales y con la naturaleza, las costumbres, las normas y la ética de otras integraciones mayores. En toda sociedad, alcanzar la madurez del sujeto significa que este cuenta ya con todas las habilidades imprescindibles para vivir por sí mismo la vida cotidiana, se ha apropiado de los sistemas de usos, de las instituciones y de los sistemas de relaciones para conservarse en el modo necesario y posible en una época determinada, en un ámbito social dado (Heller 1972, 1977).

Es de anotar que para Heller (1977) el término “madurar” incluye también el sentido de “educar” y con ello, toda transmisión de experiencias específicas. En la vida cotidiana se expresan no solo los modos por los cuales los hijos aprenden de sus padres ciertas reglas de vida, sino también los modos en que los hijos las transmiten a sus hijos. En el educar del padre o la madre a sus hijos,

tendrán repercusión también sus experiencias personales, es el mundo vivido y apropiado de los padres y madres con sus experiencias, el que comunican y transmiten a sus hijos (Heller 1977). Esto implica, por ejemplo, observar en Lacanjá cuáles son los aprendizajes que transmiten padres y madres, a sus hijos e hijas, pero también los de abuelos y abuelas a sus nietos y nietas, debido a que en la cultura lacandona estos últimos juegan un papel fundamental en la transmisión de conocimientos.

El solo aprendizaje en el grupo de los elementos de la cotidianidad por parte del individuo, no significa su ingreso a la adultez, ni que las normas asimiladas le representen valor, es hasta cuando estas le hacen sentido sobre los valores de las integraciones mayores, por ejemplo cuando saliendo del grupo, la familia en el caso de los lacandones, el hombre es capaz de sostenerse autónomamente, de orientarse en situaciones que ya no tienen la dimensión del grupo en que aprendió, moverse en el medio de la sociedad en general y, además, de mover ese medio por sí mismo (Heller 1972, 41). Así, en el caso de los jóvenes lacandones el saber construir su propia casa era el paso necesario para poder constituir su familia (Boremanse 1978).

Sin embargo, la apropiación de los sistemas de usos y de instituciones no es un evento particular, no se da por concluida, ni finaliza cuando el individuo llega a ser adulto o cuanto más desarrollada y compleja es la sociedad. Se sigue dando, cambia en tanto cambie el ambiente, el trabajo, el grupo social o cuando se enfrentan nuevas tareas. El individuo debe aprender y en algunos casos apropiarse nuevos sistemas de usos, adecuarse a nuevas costumbres (Heller 1977), así como ocurrió con la llegada de los centros ecoturísticos a Lacanjá Chansayab.

En el turismo a diferencia de otros productos y servicios, el cliente va al lugar de producción y se relaciona con el productor (Ochoa 2016), se trata de foráneos en su mayoría desconocidos para el local, visitando en el caso de Lacanjá Chansayab, los espacios de las familias. Vale anotar que los lacandones y en especial los de Lacanjá eran muy cerrados ante los extraños en sus hogares (Boremanse 1978).

Para Bauman: “El extraño hace pedazos la roca sobre la que descansa la seguridad de la vida cotidiana” (2001, 19). Esto porque viene de lejos, no hace parte del grupo, no comparte los supuestos locales, no le resultan naturales, lo que le permite cuestionarlos (Bauman 2001). Señalo aquí que el extraño no es solo el turista, es también el turismo, las instituciones que lo promueven, los investigadores, es decir los *ts'ur* y que quien cuestiona no es solo el extraño, es también el local.

En este sentido, Heller sostiene que las personas no son seres pasivos que se quedan sometidos a una realidad que se les presenta, existe un proceso de socialización en el cual los sujetos, en primera instancia aceptan esa vida cotidiana que les fue dada, pero en la medida en que la han asimilado, tienen la oportunidad de escoger por sí mismos, su ambiente directo y entre distintas formas de vida cotidiana, es entonces cuando empiezan a cambiar sus vidas cotidianas a través de un proceso de reproducción social (Heller 1977).

Con respecto a la estrategia metodológica, Heller identifica dos características de la vida cotidiana importantes para su descripción y comprensión, la heterogeneidad y la jerarquía. La vida cotidiana es heterogénea desde varios puntos de vista, desde el contenido, la significación o importancia de los tipos de actividad y las relaciones de poder. La organización del trabajo y de la vida privada, las distracciones, el descanso, la actividad social sistematizada, el desplazamiento, son partes orgánicas de la vida cotidiana (Heller 1972).

La significación de la vida cotidiana al igual que su contenido es también jerárquica, pero esta jerarquía no es eterna, ni inmutable, se modifica de manera específica de acuerdo con las diferentes estructuras económico-sociales, a lo largo del ciclo de vida de los individuos y con los cambios de ambiente (Heller 1972). Independiente del momento y del modo en que el individuo se apropia de las diversas capacidades y habilidades (de uso y relacionamiento), estas se ejercen siempre y con continuidad. Entre las capacidades ejercidas con continuidad están algunas como comer, vestirse, trabajar, entre otras, las cuales son cotidianas en el sentido estricto del término. Otras, caracterizan una o ciertas

fases de la vida del individuo, por ejemplo, el cuidado de los hijos por parte de la mujer (Heller 1977).

El sistema de conjuntos de actividades y relaciones se modifica necesariamente con las diferentes edades de las personas (Heller 1977), en el caso de hombres y mujeres lacandones, las actividades, formas de relacionarse y el poder al interior de la familia y con la comunidad, cambian a lo largo de sus ciclos de vida (Boremanse 1978). Metodológicamente esto implicó observar de manera particular cada miembro de la familia, reconocer las diferencias en sus formas de hacer y relacionarse entre niños, niñas, los y las jóvenes, hombres y mujeres, e incluso entre mujeres madres y las que no lo son. Encontrar los cambios requirió contrastar lo observado hoy, con etnografías previas y narrativas de los mayores.

Sin embargo, la vida cotidiana no se reduce al hacer, ni a la suma de acciones aisladas, como el comer, el beber y el vestirse. La persona participa en la vida cotidiana con todos los aspectos de su individualidad, su personalidad, sus sentidos, sus capacidades intelectuales, sus habilidades, sus sentimientos, pasiones, ideas e ideologías, que se constituyen en un todo (Heller 1972; Lefebvre 1984). Todos estos, junto con los afectos, el coraje, la alegría, la gratitud, la consciencia de la existencia de su comunidad o de su familia, es decir los modos de comportamiento fundamentales con los cuales el individuo trasciende su ambiente y se remite su mundo alcanzable, los ha apropiado en el curso de su vida cotidiana (Heller 1977).

Ejemplo de esto en Lacanjá Chansayab y que los diferenciaba de los lacandones del Norte, era el comportamiento frente al extraño, frialdad, incluso agresividad, no permitir que entraran a la casa sin ser invitados, características que contrastaban con la amabilidad y solidaridad cuando compartían comida con miembros de la comunidad o con amigos (Boremanse 1978).

Añaden Heller y Lefebvre (1977; 1984), la necesidad de ver el contexto de las acciones y relaciones de la vida cotidiana, debido a que estas se efectúan en un espacio social, en un tiempo y agregado en la naturaleza. Lo que exige

observar la acción ejercida por el ambiente en el sujeto y también cómo el individuo se apropia y ejerce acción sobre su ambiente. Este es un elemento clave en el pueblo lacandón, debido al valor que para ellos tiene la Selva Lacandona y las influencias de esta valoración, en la vida cotidiana y en sus formas de conocer y actuar en la misma. La diversidad de milpas responde a la diversidad de etnias existentes, por lo que la milpa lacandona tiene características que la diferencian (Ford y Nigh 2015), los lacandones se precian de ella como una de sus formas de uso, manejo y conservación de la selva.

Ligado a este último punto, destacar que las prácticas, actividades y relaciones, no pueden ser estudiadas aisladas de su sentido y significaciones, en los contextos sociales en que se comparten, la vida cotidiana es el punto de encuentro entre el individuo y la sociedad (Wolf 1988). Finalmente, en la estrategia metodológica, recoger las críticas en el sentido que se ha transitado a convertir la vida cotidiana en el objeto de la investigación en sí misma y por sí misma, perdiendo el espíritu crítico, así como el interés en descubrir lo que se esconde en lo cotidiano y los mecanismos que generan o impiden el cambio, quedando en una fase puramente descriptiva y detallada de la etnografía (Lefebvre 1984; Lindón 2004). Por tanto, la observación y descripción de la vida cotidiana a través de la etnografía en esta investigación son un paso en el alcance de los objetivos, que se trasciende con el análisis y la triangulación de los diferentes datos de campo y fuentes secundarias.

1.4.5 Agencia

Asumo la noción de agencia desde la perspectiva de Giddens (1984), como la capacidad de conocer y actuar del actor, y la forma en que esta capacidad se transforma en reflexiones y acciones que a su vez constituyen prácticas sociales que afectan las acciones e interpretaciones del individuo y de los otros. La agencia asigna al actor individual la capacidad de procesar su experiencia en la compleja trama de elementos sociales, culturales y materiales, para conocer y actuar, con respecto a las lides y problemas de la vida. Esto como parte de un proceso continuo de eventos sociales, de relaciones actor-sociedad,

dentro de los marcos de información, físicos, políticos, normativos, políticos, económicos y la incertidumbre, en que se encuentre el actor (Giddens 1984).

1.5 Metodología

Mi encuentro

Mis experiencias de trabajo e investigación en la selva amazónica colombiana, donde llegar hasta las comunidades indígenas implica un vuelo, horas en lancha y caminatas, en donde no hay carreteras y las empresas de ecoturismo son incipientes, donde ya muy pocos hablan lenguas indígenas, marcaron la expectativa con la que hice el primer viaje a Lacanjá. La altura y colores de los bosques, la humedad, la temperatura, la arquitectura de las viviendas y su patrón de distribución, me resultaron similares a las del Amazonas.

Sin embargo, en Lacanjá Chansayab observé hombres y mujeres vestidos con su túnica tradicional atentos a la llegada de turistas, un pueblo que habla su idioma, vi también cabañas y restaurantes bien mantenidos, vi que en casi todos los grupos familiares había al menos un auto, que la carretera pavimentada llega hasta la entrada de cada centro ecoturístico, hay cooperativas de transportistas organizadas. La infraestructura, los guiones de interpretación y los senderos, todo contrastaba con el ecoturismo indígena que conocía del Amazonas colombiano.

Pronto alguien me hizo las preguntas que mencionó Trench (2002, 218) y que en mi caso también se harían costumbre en cada nuevo encuentro, ¿Cuándo llegaste?, ¿dónde te estás quedando? y ¿cuándo te vas?, si me encontraba de nuevo con ese mismo alguien, me preguntaría ¿No que estarías dos semanas? Preguntas que se le hacen a cualquier foráneo, que se le hacen a cualquier turista.

Caí en la cuenta de que en primera instancia observé como lo hace el turista, con la mirada totalizante que en un simple vistazo juzga y evalúa, en aquel momento solo el exterior me sirvió para pensar “que allá no había qué hacer”, a diferencia de los lugares y comunidades con que había trabajado en

otras zonas de México, Colombia y Chile. Este sería el inicio de mi constante encuentro con la metodología, conmigo, con el otro, el investigado, el inicio de un camino de aprendizaje que me marcó.

El inicio

Desde el comienzo mi interés de investigación fue comprender los cambios generados por el ecoturismo en la cultura lacandona, lecturas previas (Pastor y Gómez 2010), indicaban que gracias a esta actividad los *hach winik* conservan y recuperan algunos elementos de su cultura, usaban sus túnicas, el pelo largo, hacían milpa, incluso se afirmaba que una de sus prácticas religiosas se recreó gracias al interés de los turistas.

Con esta idea, en febrero de 2016 una compañera de doctorado me puso en contacto con la pareja de jóvenes Juan y María de Lacanjá Chansayab, quienes en ese momento estudiaban Turismo en la UNICH de San Cristóbal de las Casas. Hablamos sobre mi interés de investigación, aclaré que quería trabajar con la comunidad y lo que se hiciera debería beneficiarlos. Gracias a esta pareja pude entrar a Lacanjá Chansayab y establecer conversaciones con varias familias, pues esta es la forma más reconocida en la comunidad para poder hacer investigación junto con ellas y ellos. A partir de estas pláticas inicié la construcción de la problemática.

Junto con Juan y María viajamos a mi primera salida de campo a Lacanjá Chansayab en marzo de 2016 durante la Semana Santa. Con la llegada del anochecer observé que, al acabar la jornada, hombres y algunas mujeres, se quitaban las túnicas como si fueran uniformes de trabajo, observé que miembros de varias familias compraban los alimentos en las tiendas, no los producían en la milpa. Como el inexperto que era en el tema, al comienzo les pregunté ¿qué había cambiado en su cultura a partir de la llegada del turismo?, me respondieron que, por el contrario, gracias al turismo recuperaban su cultura.

Poco a poco, fui pasando de preguntar a establecer diálogos en medio del transcurrir de la vida cotidiana, así, un día Miguel, un lacandón que ha trabajado con investigadores sobre la milpa tradicional, en medio de una larga

conversación sobre la vida me dijo, “en 10 años ya no habrá lacandones”. Para él, a los jóvenes ya no les gusta el campo, ni la milpa, prefieren las actividades asociadas al ecoturismo, las y los jóvenes se van a estudiar y muchas veces no quieren regresar, las mujeres consiguen esposo por fuera de la comunidad y tampoco regresan. Se quejaba Miguel de que en la escuela no se habla maya lacandón, que de sus seis hijos hombres, solo uno va a la milpa y sale a pescar, los demás se dedican a actividades asociadas a turismo y el comercio, por eso, para él, ya no habrá lacandones. Fue también en un diálogo que Joaquín, de 26 años, hijo de Miguel, que vive con su pareja junto a la casa de su padre, me contó que no hace milpa, construye una cabaña turística, me explicó que aquí solo se trabaja en familia, como comunidad o cooperativa no funciona, lo han intentado y no, puso como ejemplo el fracaso del Centro de interpretación ambiental y de servicios (CIAS) *Jach Winik*.

De esta manera encontré una contradicción entre la cultura supuestamente conservada o recuperada de la que se habla en los guiones de interpretación ecoturísticos, en investigaciones que había leído y en las primeras respuestas sobre cambios en su cultura, con respecto a las preocupaciones de los lacandones que como Miguel plantean por la pérdida de su cultura. La observación me permitió poner la atención en lo que sucede en su vida cotidiana cuando no hay turistas o cuando se van.

Volví a Lacanjá en septiembre de 2016 por un mes, de camino asistí a un taller regional de planificación sustentable del ecoturismo en el que conocí actores de instituciones ambientales y de desarrollo, también familias lacandonas y de otras comunidades de la selva, observé las diferencias entre las formas de organización de las empresas de ecoturismo de Lacanjá con respecto a las demás de la selva. Asimismo, el discurso de conservación y desarrollo de las instituciones y organizaciones, entre otras cosas señalan que la roza, tumba y quema acaba la selva y el ecoturismo la protege; escuché las respuestas de las y los lacandones, incluso cuestionamientos de los propios lacandones sobre la pérdida de su cultura y sobre su identidad.

Con la observación directa y las conversaciones con miembros de la comunidad, comprendí que la investigación en general y de manera especial, la etnográfica en Lacanjá, dista de la situación de los años 70 y 90. En la actualidad, miembros de la comunidad son profesionales, investigan, e investigan a quien los investiga, también tienen acceso a documentos e investigaciones que sobre ellos se han hecho. Juan y María, por ejemplo, en su tesis de licenciatura que me pidieron les dirigiera, analizaron los cambios en la casa como elemento cultural tangible e intangible en Lacanjá Chansayab.

Desde esa salida, con Juan y María, así como con diferentes personas de la comunidad que conocí, mantenemos un diálogo, compartimos bibliografía, intercambiamos ideas y también aspectos de nuestras vidas personales. Estos diálogos, junto con las descripciones del día a día al interior de las familias, las narrativas sobre las historias de vida y de la comunidad de varias personas y fotografías¹⁴, las registré en el diario de campo (Palerm Viqueira 2008).

1.5.1 La etnografía

Notar las diferencias entre lo que se dice y lo que se hace en la vida cotidiana, reconocer la importancia del diálogo, me llevó a la etnografía como alternativa metodológica, los procesos sociales se investigan en lugares cotidianos (Hammersley y Atkinson 1994; Palerm Viqueira 2008). Comprender los cambios requiere ir más allá de los estudios del tiempo corto, estos son, entrevistas e incluso la etnografía sobre lo actual (Braudel 1970), es necesario agregar un componente histórico a la investigación, con el fin de obtener elementos de comparación. Por esto inicié con una revisión bibliográfica de documentos históricos, así como de etnografías e investigaciones hechas con anterioridad en Lacanjá. Avancé en la construcción de la problemática y la propuesta de investigación. Los cambios en la vida cotidiana al interior de las familias dedicadas al ecoturismo son el eje central de mi investigación, para su estudio diversos autores (Guber 2004; Heller 1977, 1972; Long 2007; Geertz 1973; Hammersley y Atkinson 1994), recomiendan la etnografía a través de la

¹⁴ Previa autorización

observación directa, la observación participante, sobre la base del diario y las notas de campo.

Parto de la etnografía con el enfoque de Ingold (2017), esto es describir y comprender lo que hace la gente, observar, escuchar y participar en la vida cotidiana, más no desde una posición apartada de la comunidad, sino desde adentro, en un diálogo mutuo, que no finaliza en el relato.

De lo anterior que abordo la investigación como un proceso dialógico, a pesar de que la etimología de diálogo se refiera a la interacción de dos o más *logos* en oposición, más que oposición, hablamos de una construcción social entre sujetos a partir de las relaciones con otros, expresadas en conversaciones y encuentros, para el conocimiento mutuo, el otro es parte constitutiva del ser, el investigado es parte del investigar y viceversa, es imposible conocer al otro sin su participación (Corona Berkin y Kaltmeier 2012). Lo que se conoce del otro es lo que el otro nos muestra, durante la investigación mediante el diálogo buscamos construir situaciones horizontales en las que las voces interactúan de forma equitativa (Corona Berkin y Kaltmeier 2012).

Esta equidad implica que como investigador permita al investigado que escudriñe en mi vida, así como yo hago en la de él. Además, reconocer que, como investigadores, en especial antropólogos que conviven con la comunidad en su cotidianidad, se establece con los investigados una interacción, en la que el investigador también habla de su mundo (Ullán 2000), investigador e investigado conocen el mundo del otro.

Esto se relaciona con lo que Rufer (2012), denomina la escucha como decisión política y como toma de posición, de forma que no sea vea al otro, el investigado, como subalterno, ni su cultura como, otras modernidades, carentes, fallidas, con retrasos o promisorias; tampoco ver el problema de investigación en el caso de la cultura, como un asunto de recuperación, rescate o reconocimiento de tradiciones, modos y patrones culturales, sino como un asunto de simetría.

Agrega Rufer (2012), que asociado a una idea colonial de la investigación, se ve a los indígenas como la población objeto, que deben ser representados

por otros, los limitamos a ser las fuentes, los categorizamos, tendiendo siempre a una reducción; de allí que investigadores y políticos tiendan a hablar de los intereses del otro, las necesidades del otro, bajo un lenguaje con fines políticos de lo que supuestamente busca el pueblo.

Como veremos en el capítulo 4, los lacandones dicen lo que quieren escuchar, los lacandones se producen como lacandones, como ese lacandón que la gente espera ver, ellos y ellas lo saben, son conscientes. Sin embargo, esto no se puede asumir como la pérdida de la tradición, sino en palabras de Rufer (2012), la historicidad y el dinamismo de los procesos culturales en los que se seleccionan y apropian, de forma ambivalente producciones simbólicas; se trata de reconocer un juego de relaciones de poder en el que cultura, pueblo e identidad son significantes que se negocian a diario.

En medio de una discusión sobre los apoyos de gobierno y el sector privado, durante un taller regional en la selva, en agosto de 2016, Roberto, un lacandón de camisa blanca y pantalón de mezclilla, propietario de un centro ecoturístico en la Lacanjá, dijo: *“el Gobierno dice lacandón, te quiero, pero mentira quiere su imagen [...] Soy mal lacandón, no me visto como tal”*.

La exterioridad de Roberto para hablar sobre él, sobre ellos los lacandones, nos permite comprender cómo en el discurso del otro, del indígena en este caso, está presente el discurso dominante y hegemónico, en una relación ambivalente con las expectativas del dominador (Rufer 2012).

Hablamos de un trabajo complejo, en el que se reconocen y explican las asimetrías de poder, evitando caer en la reducción o en la romantización, sin cargar al otro, el indígena, de la responsabilidad de preservar lo que la modernidad ha transformado y de resistirse a cualquier costo ante el cambio cultural (Rufer 2012).

1.5.2 Hacia la Investigación Acción Participativa

En marzo de 2017 regresé a Lacanjá a una estancia en campo, sin embargo, al llegar al lugar con el que tenía acuerdo para alojarme, la propietaria cambió las reglas, por lo que tuve que buscar dónde hospedarme, fue difícil

debido al largo periodo (un mes) que pretendía estar y a que no era turista, con esta búsqueda empecé a encontrar lo que en realidad estaba sucediendo. En este punto cabe mencionar que bastan unos pocos días en campo para que los *hach winik* empiecen a expresar su rechazo hacia instituciones y organizaciones ambientalistas, de desarrollo, de gobierno y académicas, así como a investigadores.

Por ejemplo, fueron frecuentes las quejas hacia Natura Mexicana y dos de sus fundadores y dirigentes, Julia Carabias¹⁵ y Javier de la Maza, de quienes entre otras cosas dicen que desde hace tiempo se quieren apropiarse de la selva para venderla, se adueñaron de tierras en Marqués de Comillas¹⁶ donde construyeron un centro ecoturístico y quieren hacer otro en Lacanjá.

Asimismo, cuando les decía que era estudiante o donde hacía el doctorado, era usual me preguntaran si trabajaba con Samuel Levy¹⁷ o si lo conocía, para luego comentar que él también es investigador y trabajó en Lacanjá varios años, con ese trabajo se ganó un premio de mucho dinero, que no compartió con la comunidad, tampoco les agradeció y nunca regresó.

En todas las salidas de campo escuché también quejas en contra de la CONANP, SECTUR, universidades y otras organizaciones, en el sentido que se quieren adueñar de la selva, o que usan y se aprovechan de los lacandones y de la selva, sin darles ningún beneficio. Al igual quejas contra Didier Boremanse, Jan De Vos, Marie Odile Marion, entre otros investigadores, les cuestionan entre

¹⁵ Julia Carabias es una reconocida bióloga y ambientalista mexicana, fue titular de Semarnat a mediados de los años 90, trabaja en la Selva Lacandona y Chiapas desde hace alrededor tres décadas. En los últimos años ha sido fuertemente cuestionada por varios miembros de comunidades de la zona, sobre esto volveremos en el capítulo 4.

¹⁶ En Marqués de Comillas se encuentra Canto de la Selva Jungle Lodge, un centro ecoturístico construido gracias a la gestión de Julia Carabias y Natura Mexicana (Javier de la Maza y Natura Mexicana 2019; Natura Mexicana 2019).

¹⁷ Se refieren a Samuel Israel Levy Tacher, investigador del Departamento de Conservación de la Biodiversidad de Ecosur y al premio "Full Circle Award" que recibió en 2015, otorgado por la Sociedad de Restauración Ecológica (SER) en reconocimiento a más de 20 años de trabajo en que integró el conocimiento indígena tradicional con el conocimiento científico para la restauración de bosques en la región de la Selva Lacandona (Ecosur 2018).

varios puntos, lo que sobre los *hach winik* escriben, las peleas y cambios que generaron durante y a raíz de sus investigaciones, de las que también dicen nunca supieron ni recibieron los resultados.

Debido entre otras cosas a este rechazo a investigadores e instituciones, a comienzos de 2017 en reunión de las subcomunidades lacandonas se discutieron las actividades de investigación realizadas en su territorio, el Comisariado tomó la decisión de no aceptar más investigadores foráneos en su comunidad. A la tercera noche de estar en Lacanjá me comunicaron que por el momento no podía continuar con la investigación y en unos días me tendría que marchar.

Esto llevó a que buscara alternativas para continuar la investigación, hablé con miembros de seis familias, comprendí que el reclamo de la comunidad era para esos colectores de conocimiento indígena de los que habla Smith (1999), el colonialismo en la investigación de quienes vienen, observan, nombran y reclaman, sobre el Otro y su conocimiento. El rechazo de los lacandones a los investigadores no es a la investigación, sino a los foráneos que la hacen sin beneficiarles, ni tenerles en cuenta; reclaman el reconocimiento sobre las investigaciones que les involucran y la agencia de los miembros de la comunidad como un elemento transversal en cualquier investigación.

Acordamos con estas familias de la comunidad hacer la investigación con ellas, no concebir al otro, el investigado, como objeto pasivo. Establecimos un diálogo en el que la comunidad tuviera no solo voz, sino poder de decisión en la investigación. Me preguntaron qué sabía, qué les podía aportar, les pregunté por lo que ellas y ellos sabían, así surgió la idea de ciclo de sesiones de reciprocidad del conocimiento, compartir lo que saben los investigadores y lo que los miembros de la comunidad saben, para construir de forma colectiva conocimientos que les sean útiles.

De esta manera llegamos a la Investigación Acción Participativa (IAP), el acuerdo con varias familias de la comunidad está relacionado con lo que Fals Borda (2015) llama “reciprocidad simétrica”, la cual está inspirada en el concepto

de alteridad, el hecho de reconocer y valorar el saber del otro, comunicando y compartiendo lo aprendido, entender la investigación como una interacción comunicante, un proceso dialógico de aprendizaje y de confianza mutuos, entre el investigador y los investigados.

Al igual que Fals Borda, Guber (2004), relaciona la IAP con el concepto de alteridad, que se expresa en reconocer y valorar el saber del otro, rechazando dogmas y verdades absolutas, la objetividad y la neutralidad en la ciencia, que en algunos casos llevan al extractivismo y la explotación científica de las comunidades estudiadas (Fals Borda 2015).

La idea es que tanto investigador como comunidad reconozcan y asuman de forma consciente su papel de agencia en la historia, y que en la acción se puede crear y poseer conocimiento científico (Fals Borda 2015). La IAP además es interdisciplinaria y abierta a diferentes técnicas, entrevistas semiestructuradas, narrativas, trabajos de grupo, talleres colectivos, la observación participante y la etnografía (Fals Borda 2015). Reconoce la importancia de la recuperación histórica para darle sentido y contexto al estudio, asimismo, subraya la necesidad de asegurar confirmaciones de hechos y datos mediante técnicas de triangulación, documentación y archivos (Fals Borda 2015).

Vale anotar que, aunque hable de Investigación Acción Participativa, al igual que Ferreira (2018), distingo entre participativo y participante, lo participativo es una estrategia para incluir, en la que un externo, el otro, define los qué, los cómo y los por qué, mientras en lo participante, la comunidad es sujeto y parte activa, define junto con el investigador los qué, los cómo y los por qué, es un construir juntos que parte de cualificar a los actores. Más allá de devolver los resultados, se busca desarrollar el trabajo en conjunto con la comunidad, respondiendo a sus inquietudes y problemas. Esto tiene repercusiones en la metodología, en la forma en que se hace la etnografía, podemos hacer observación durante años, sin superar un análisis exógeno, en cambio si nos involucramos, vivenciamos los problemas y construimos en

conjunto con la comunidad, lo que incluso permite que no necesitamos tanto tiempo (Ferreira 2018).

Lo anterior fue pertinente para el caso de los lacandones, quienes son reacios a que los extraños estén en su comunidad y al interior de sus familias, en especial si se trata de investigadores, lo cual ha sido documentado por antropólogos (Trench 2002; Boremanse 1978, 1998). Si tenemos en cuenta que los centros ecoturísticos se ubican en medio de los espacios del *vejo'ovex* y que como veremos más adelante, dentro de las reglas del sistema de residencia se prohíbe que un foráneo se vaya vivir en la comunidad, el trabajo en campo en Lacanjá, sea etnografía o IAP, no puede hacerse por periodos largos o yéndose a vivir como indican las metodologías tradicionales. Como hombre foráneo que soy, sin ningún vínculo familiar en la comunidad, permanecer demasiado tiempo en Lacanjá sería no solo contraproducente, sino que estaría en contra de su cultura.

De regreso a los acuerdos que establecimos con las familias de la comunidad, en primera instancia, manifestaron el interés por aprender a formular sus propias propuestas de mejoramiento del ecoturismo y sus planes de negocios, temas sobre los que tengo experiencia, al momento de plantear que podría compartirles lo que sabía, una familia me ofreció alojamiento gratis, otra alimentación para los participantes, una tercera familia ofreció ser la sede para los talleres, rápidamente definimos fechas y quién haría las invitaciones a otras familias, este esquema se ha mantenido a lo largo de varias actividades y talleres. Así se dio origen a lo que denominamos el “Primer ciclo de sesiones de reciprocidad del conocimiento. Elaboración de planes de negocios para empresas familiares integradoras en Lacanjá Chansayab”.

A este primer ciclo se vincularon otros y otras investigadoras de ECOSUR, Eduardo Bello, Erin Estrada, Luis García, los estudiantes Gloria Suárez y Ubaldo Bolom; además, la investigadora Juana Cruz de la Universidad de Chapingo y la estudiante María José Peña de la Universidad Externado de Colombia. Hicimos talleres y actividades de la metodología de agricultura familiar (Cruz et al. 2018), que se combinaron con la elaboración de planes de negocios. Durante este

primer ciclo, en charlas con las familias participantes surgió la idea de hacer un festival cultural maya lacandón y se formó un grupo de trabajo, llegando así a un proceso de investigación en que la comunidad determina la agenda. En el segundo semestre del 2017 se realizó un segundo ciclo de sesiones de reciprocidad del conocimiento en San Cristóbal de las Casas en el que se juntaron centros ecoturísticos de otras zonas de Chiapas, además buscamos personas expertas en mercadeo, promoción, diseño de producto y procesos de colaborativos a que compartieran sus experiencias.

Imagen 3 Logo del festival cultural



Fuente: Autor a partir de conversaciones con los organizadores

El primer festival cultural maya lacandón se realizó en Semana Santa de 2018, el segundo festival se realizó en la misma semana, pero del año 2019. En 2020 se esperaba hacer la tercera versión del Festival, pero fue pospuesto a causa de la COVID-19. El grupo de trabajo se mantiene en la actualidad y se han vinculado más estudiantes de maestría de ECOSUR.

Imagen 4 - Organización del primer festival cultural



Fuente: autor

Como resultado de la evaluación que los organizadores hicieron del primer festival cultural, se identificaron algunas problemáticas y necesidades, a las que se les dio respuesta con el tercer ciclo de sesiones de reciprocidad del conocimiento llevado a cabo en agosto de 2018. Se realizaron talleres y actividades de, innovación y costeo de artesanías, diseño de producto turístico lacandón, inventario y costeo de recetas tradicionales, y un calendario de ingredientes culinarios. En este ciclo nos juntamos con los investigadores de ECOSUR Eduardo Bello y Erin Estrada, asimismo, las estudiantes Gloria Suárez y Marcela Rivera, con quienes ajustamos las metodologías y dinámicas. La participación en las actividades de artesanías y culinarias fue casi en su totalidad de mujeres, observamos que cuando un hombre es quien las orienta o facilita, las mujeres dejan de hablar y se retraen, lo que nos llevó a que fueran las Gloria, Erin y Marcela quienes lideraran las actividades.

Tanto los temas, como las metodologías, fechas y productos de estas actividades fueron definidos y concertados con los miembros de las familias participantes. Por ejemplo, plantearon la necesidad de reconocer y revalorar la comida tradicional lacandona por lo que se partió con la elaboración del calendario de ingredientes culinarios y el inventario de recetas, durante esta actividad se les preguntó a las participantes cuál era la forma en que preferían

se entregarán los resultados, eligieron un impreso en tamaño carta para cada una, en el que en la cara está el platillo, los ingredientes y la foto de quien lo elaboró, y en el envés está el calendario de ingredientes, que les sirve como material promocional para el siguiente festival.

Imagen 5 – Ejemplo de la hoja con la receta (cara) y el calendario de ingredientes culinarios lacandones (envés) que se le entregó a cada participante del taller



Fuente: Grupo de trabajo Ciclo de sesiones reciprocidad del conocimiento

Diseño autor

Los tres ciclos de sesiones de reciprocidad con sus sesiones colectivas y talleres, las visitas a cada una de las 12 familias con que trabajé directamente, las pláticas con mis ahora amigas y amigos lacandones, durante las nueve salidas de campo, con periodos de estancia entre dos a seis semanas cada una, que hice durante los primeros tres años del doctorado, me acercaron a la comunidad, facilitando diálogos, escuchar las narrativas sobre sus vidas, hacer observación directa y participante.

Me invitaron a celebraciones familiares, a visitar a otros miembros de las familias, a comer y desayunar con ellas y ellos, a hacer milpa, a pescar, a pasear por la selva y recorrer sus senderos. Esto me permitió participar en las conversaciones, observar, charlar, también en sus actividades de ocio, entrar a sus cocinas y algunas veces cocinarles platos de mi país, lo que nos llevó a discutir sobre los problemas de la comunidad, como el amigo que escucha y puede recomendar algo, asimismo a intercambiar bibliografía, a compartir y

opinar sobre los documentos e investigaciones que cada quien iba encontrando. Todo lo anterior hace parte de la etnografía, la cual registré en el diario de campo.

Este camino de construcción metodológica es uno de los mayores aprendizajes en mi investigación, gran parte del cual se recoge en el siguiente capítulo “Participación y reciprocidad, la respuesta de los grupos domésticos de Lacanjá Chansayab a la investigación sobre la inserción del ecoturismo”, que se publicará en el libro arbitrado, “*Cambio social y agrícola en territorios campesinos: respuestas locales al régimen neoliberal en la frontera sur de México*”. En este mismo libro se escribió en coautoría el capítulo “Investigación acción participativa con grupos domésticos rurales de la frontera sur de México: la experiencia del proyecto multidisciplinario y transversal” (García et al. en prensa), en el que uno de los casos descrito es Lacanjá Chansayab.

Asimismo, el juego que diseñamos como parte de la metodología de agricultura familiar, está documentado en el capítulo “Manual de senderos de la vida lacandona” (Ochoa y García 2018), del libro arbitrado, “*Familia y vida campesina en la frontera sur: caminos de escucha transdisciplinarios*” (Cruz et al. 2018).

Más allá de esta tesis, continuamos trabajando con varios amigos y amigas de Lacanjá Chansayab y compañeras de ECOSUR. En coautoría con dos miembros de la comunidad y Gloria Suárez, presentamos y fue aprobada una ponencia que recoge la experiencia del Festival Cultural Maya Lacandón ante el XIII Congreso Ibero-Latinoamericano de Estudios Rurales que se realizará en Valdivia, Chile en 2021. Además, mantenemos un vínculo, sumado a comunicarnos para preguntarnos cómo estamos, contarnos nuestras vidas y compartir fotos, hablamos sobre formulación de proyectos, aspectos empresariales, mercadeo e incluso sobre sus tesis de licenciatura y maestría.

2 Participación y reciprocidad, la respuesta de los grupos domésticos de Lacanjá Chansayab a la investigación sobre la inserción del ecoturismo¹⁸

Fredy A. Ochoa Fonseca, Eduardo Bello Baltazar, Erin I. J. Estrada
Lugo, Gloria M. Suárez Gutiérrez

Introducción

La etnia lacandona ha sido objeto de múltiples investigaciones y proyectos de desarrollo, que han llevado a que la comunidad cuestione los beneficios que estos trabajos le dejan, a tener un rol más activo en los procesos y que sea más renuente a que investigadores de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales estén en su territorio. El objetivo de este capítulo es mostrar una experiencia de investigación aplicada de ecoturismo con mayas lacandones, en la que la comunidad no es objeto de investigación, sino sujeto con agencia. Hacemos énfasis en la importancia de establecer relaciones de trabajo basadas en la reciprocidad, la colaboración y el mutuo reconocimiento con grupos domésticos de Lacanjá Chansayab inmersos en la actividad turística, quienes al inicio mostraron y manifestaron dudas sobre la utilidad de la investigación y la intervención en su comunidad, y en consecuencia en sus hogares.

Los grupos domésticos han trabajado en ecoturismo por más de una década, cuentan con experiencia para operar los servicios que ofrecen:

¹⁸ Capítulo aceptado para publicación en el libro arbitrado *Cambio social y agrícola en territorios campesinos: respuestas locales al régimen neoliberal en la frontera sur de México*, en prensa. Editado por Luis García-Barrios y colaboradores. San Cristóbal de las Casas: Ecosur.

recorridos guiados, alimentación, hospedaje, entre otros, que les ha convertido en un referente tanto para visitantes nacionales y extranjeros, como instituciones ambientales y de desarrollo. Sin embargo, también afrontan el reto de adaptarse a la acelerada transformación del mercado en general, y en particular a la obtención de permisos o apoyos gubernamentales para continuar con el ecoturismo. Esta situación requiere el fortalecimiento de sus capacidades, no obstante, cuentan con medios limitados para lograrlo.

En este panorama, el presente caso de estudio que se origina en 2016 con el inicio de la tesis doctoral “Ecoturismo y la vida cotidiana de las familias en Lacanjá Chansayab”, al que posteriormente, se vincularon más miembros del grupo Agricultura Familiar, quienes se acercaron a la comunidad con un enfoque que tuvo como punto de partida el reconocimiento de los otros como iguales, sin imponer la agenda y metodología de investigación sobre la agenda de necesidades y acciones que los grupos domésticos identifican y trabajan. La tarea fue escuchar, entender, acordar y realizar actividades, tanto de forma conjunta, es decir, con la participación de varias familias mayas lacandonas en eventos colectivos, como con familias en particular. Para el caso fue esencial la flexibilidad en el diseño de la investigación para adaptarla a las necesidades y condiciones locales.

La investigación ha llevado a que los grupos domésticos reflexionen sobre los efectos de la actividad ecoturística, –en los valores de la familia y la comunidad-, discutan sobre las problemáticas de su comunidad y se organicen para responder a este panorama.

Si bien esta experiencia es la más joven de las expuestas en este libro, consideramos que contribuye en el debate sobre hacer explícito el posicionamiento tanto de investigadores como de la comunidad y el necesario diálogo horizontal con las familias a partir del respeto mutuo.

Semblanza del medio y la vida. Selva Lacandona y Lacanjá Chansayab

La comunidad Lacanjá Chansayab está ubicada en el municipio de Ocosingo, Chiapas, dentro de la Selva Lacandona. Es una región mexicana que, de acuerdo con Jan De Vos (2002), ha sufrido los mayores cambios en su superficie física y en poblamientos humanos en un período corto. Durante los últimos 60 años, en la Selva se han cruzado intereses individuales, colectivos, comunitarios, de programas de cooperación internacional y de organizaciones estatales por los recursos naturales, que han derivado en conflictos por el uso y la propiedad de la tierra, así como la pérdida de la arboleda selvática (De Vos, 2002).

La región de la Selva Lacandona está inmersa en la Reserva de la Biósfera Montes Azules (REBIMA). A pesar de representar el 0.4% del territorio nacional, es en la actualidad la mayor extensión de reserva natural del Estado de Chiapas; alberga numerosas especies de flora y fauna, posee el 32% de aves, 24% de los mamíferos y el 44% de todas las especies de mariposas de México (REBIMA, 2000).

El posicionamiento de la región no se debe solo a su diversidad biológica, sino además al patrimonio cultural y escénico que alberga, considerado de gran importancia para atraer al turismo nacional e internacional (Hernández Cruz et

al., 2005). En la Selva Lacandona existen diversas zonas arqueológicas, se destacan Lacanjá, Bonampak y Yaxchilán, todas ellas manifestaciones culturales de los mayas (Pastor, 2012) y atractivos turísticos focales.

Respecto a su conformación, la selva lacandona tiene un importante referente histórico. En 1971, se reconocen y titulan los Bienes Comunes correspondientes a 662,000 ha para 66 familias lacandonas. Posteriormente, entre 1974 y 1976, esta área se reduce alrededor de 420,000 ha, debido a que grupos indígenas tzeltales y choles logran la titulación de tierras y se crean las comunidades de Nueva Palestina y Frontera Corozal, como espacios sociopolíticos importantes (Trench, 2002; Vásquez et al., 1992).

En la actualidad seis subcomunidades, Metzabok, Nahá, Ojo de Agua Chankin, Lacanjá Chansayab, Nueva Palestina y Frontera Corozal, hacen parte de la autoridad de Bienes Comunes de la Zona Lacandona, cuya asamblea está encargada de la toma de decisiones en la región. La etnia lacandona hoy está distribuida en cuatro subcomunidades, Metzabok, Nahá, Lacanjá Chansayab y Ojo de Agua Chankin, esta última la más pequeña de todas.

Lacanjá Chansayab, donde se centra el presente capítulo, de acuerdo con Chanona Pérez (2011), se convirtió en la principal comunidad lacandona debido a que era el poblado con el mayor número de habitantes de la etnia -algunos de ellos bilingües- y la más comunicada con el mundo exterior, gracias a que de varios puntos de México salían aviones para realizar recorridos turísticos que incluían la visita a esta comunidad y a las zonas arqueológicas cercanas a ella (Suárez, 2015).

En cuanto a las vías de acceso, se encuentra conectada con los dos polos turísticos más importantes de Chiapas, en el norte con la ciudad de Palenque y al sur de la selva con la ciudad de San Cristóbal de las Casas (Suárez-Gutiérrez et al., 2016).

Según Vásquez et al. (1992) el desarrollo de la Comunidad Lacandona, y por consiguiente Lacanjá Chanyasab, ha dependido en gran medida del apoyo gubernamental, lo que les ha permitido adquirir beneficios socioeconómicos para mejorar la calidad de vida de sus actores. La actitud paternalista del gobierno ha dado como resultado que esta subregión, en relación con sus vecinas, se considere una zona de privilegio, debido a la cantidad de recursos monetarios que llegan a la zona (Suárez, 2015).

El crecimiento de la población de Lacanjá Chansayab se debe a que recibió por varios años lacandones procedentes de las comunidades de Metzabok y Nahá, a las características ecosistémicas (sobre todo suelos) que permiten una mayor producción de alimentos, y al acceso terrestre, pues es la única de las tres comunidades lacandonas con carretera pavimentada.

Datos del 2018, recolectados en campo, muestran que en la comunidad hay alrededor de 976 habitantes, de los cuales 481 son hombres y 491 mujeres; hay un total de 294 familias en 253 viviendas, lo anterior se ve representado en el sistema de parentesco.

Todos estos elementos, biodiversidad, cambios y conflictos, así como la variedad de comunidades indígenas que en ella habitan, han despertado el interés de investigadores y entidades de gobierno federal y estatal durante los últimos años (De Vos, 2002). Hoy en día, la Selva se ha convertido en una

especie de laboratorio no solo para investigadores en temas ambientales, ecológicos, antropológicos, económicos, entre otros, también para diferentes propuestas surgidas desde instituciones de gobierno, con el ánimo de generar alternativas de desarrollo para sus habitantes, y a la vez conservar la riqueza natural con la que cuenta (De Vos, 2002; Hernández, 2002).

Proyectos de desarrollo e investigación en los que los lacandones, junto con las demás etnias que habitan la zona, tienen una participación limitada; no obstante, han fortalecido su capacidad de agencia y gestión. Un ejemplo es que los lacandones han rechazado proyectos de cultivo de palma africana y de ganadería en su territorio, mientras han aceptado los de ecoturismo y pago por servicios ambientales. Otro es que en la actualidad controlan el acceso y cobran la entrada a Lacanjá Chansayab y a la zona arqueológica de Bonampak, en la que no permiten guías foráneos.

Rasgos culturales de los grupos domésticos de Lacanjá Chansayab

Los lacandones de las cuatro localidades, con alrededor de 1200 personas, representan menos del 1% de los más de 270,000 habitantes de la Selva Lacandona (Gobierno de Chiapas, 2013). Como se mencionó, se distribuyen en cuatro subcomunidades, Metzabok, Nahá, Lacanjá Chansayab y Ojo de Agua de Chankin.

Sobre sus orígenes existe un debate abierto acerca de su vínculo con los antiguos mayas que construyeron Palenque y Bonampak, o si se trata de indígenas refugiados de Yucúm, Petenacte y San José de Gracia Real (De Vos, 1988; Pastor, 2012). Este debate ha sido una de las causas de las representaciones contradictorias sobre los lacandones (Trench, 2005). Sea cual

sea su origen, se les reconoce el estar adaptados al ambiente del bosque tropical, habituados a las condiciones de la selva (Blom y Duby, 1955; De Vos, 1988), así como su interés por la conservación (Pastor, 2012)

Es imposible saber con exactitud quiénes, entre madereros, chicleros, antropólogos y demás personas que desde hace siglo y medio han llegado a la zona, introdujeron rifles, herramientas de labranza, telas, el dinero y las consecuentes prácticas culturales externas (De Vos, 2002). Varios autores (Boremanse, 1978; De Vos, 2002; Marion, 1999; Trench, 2002) reseñan dos hechos determinantes de cambios estructurales en los lacandones, primero, su sedentarización a mediados del siglo XX con el objeto de que pudieran recibir beneficios de los gobiernos, y segundo, la titulación de tierras, a comienzos de los años 70, que los confinó a un área delimitada. Esto, teniendo en cuenta que antes los lacandones eran seminómadas, vivían distribuidos en la Selva Lacandona en pequeños grupos de familias, con un tipo de organización social ligada de forma directa con los grupos de residencia (Boremanse, 1978; Eroza Solana, 2006).

Los miembros de este grupo étnico conocido como lacandón, se autodenominan *hach winik*, que significa “gente verdadera”, y son hablantes de maya lacandón. Pertenecen a dos subgrupos conocidos como los del Norte y los del Sur; se considera que los primeros son originarios de la península de Yucatán, mientras que los segundos son del Petén guatemalteco (Boremanse, 1978; Eroza Solana, 2006).

Pertenecían a distintas tribus que hasta el siglo XIX se distribuían en un área mucho más extensa, la cual abarcaba no solo la selva chiapaneca, sino

también Guatemala, Belice y parte de la península de Yucatán. Se diferenciaban e identificaban a través de un amplio sistema de linajes, en lugar de conformar comunidades; se distribuyeron a lo largo de la selva en núcleos socioparentales (Boremanse, 1978; Eroza Solana, 2006). Los asentamientos fueron erigidos en las cercanías de lagos, ríos y arroyos, que constituyen una fuente de recursos, no solo alimenticios, sino un apoyo importante para el desarrollo de la milpa y el acahual.

Conviene señalar que el número de miembros de los núcleos domésticos oscilaba entre seis y quince, agrupados en torno a un jefe de familia, que era por lo general el hombre de mayor edad (Boremanse, 1978; Eroza Solana, 2006). De acuerdo con el número de sus miembros, estos se distribuían entre una y seis chozas. Aunque los grupos domésticos aún mantienen esta estructura, hoy en día existen grupos familiares más pequeños debido a diversos cambios que han tenido lugar entre los lacandones, como el acceso a los recursos, el autoabasto, educación, por mencionar algunos (Eroza Solana, 2006; Suárez, 2015).

Con respecto a la residencia, los lacandones del Sur eran matrilocales (Eroza Solana, 2006; Boremanse, 1978), es decir, luego de casarse, los esposos se trasladan al grupo de residencia en el que habitan los padres de su esposa.

Alrededor de esta organización socioparental, los hombres construyen el fundamento de su autoridad; las relaciones que se articulan en torno a ellos se relacionan con la producción y distribución de bienes y alimentos (Boremanse, 1978), así como con sus formas de gobernanza, organización social y de asentamiento.

El patrón tradicional de asentamiento de los lacandones hace posible el mantenimiento de su sistema económico, el aprovechamiento de sus recursos naturales, que consiste en la alternancia de las tierras de cultivo mediante un patrón de dispersión y aislamiento a lo largo del medio selvático (Eroza Solana, 2006). En cada grupo de residencia aún es posible observar pequeñas estructuras en forma de choza, que funcionan como refugios para pollos y guajolotes, que constituyen un recurso alimenticio más para los lacandones (Suárez, 2015).

En todas las comunidades lacandonas, encontramos la nostalgia por la pérdida de lo que ellos denominan la *tradición*, manifestada por los rituales ligados a las ofrendas a sus dioses, cuyo principal representante es Ja'chak' Yum, estas tradiciones fueron mantenidas por el grupo del Norte hasta que en 1996 falleció Chank'in Viejo, quién fue su guardián, pero no pudo transmitirlo a las nuevas generaciones. No obstante, aún hay quienes hacen este tipo de rezos en especial para los turistas (Pastor, 2012; Pastor y Gómez, 2010).

Su organización social descansa en los grupos domésticos con actividades económicas como el cultivo de la milpa, la recolección de semillas, caracoles y frutas de temporada para el autoconsumo, así como la elaboración de artesanías, como tallas en madera, arcos y flechas, cestos, bisutería. Sin embargo, desde hace más de una década la principal actividad económica de Lacanjá Chansayab es el ecoturismo.

La llegada del ecoturismo a Lacanjá Chansayab

Lacanjá Chansayab es la localidad más conocida en cuanto a turismo se refiere en la Selva Lacandona, debido a que fue la primera que entró en contacto

con los visitantes extranjeros a partir de 1946 (Pastor, 2012; Suárez, 2015). Desde ese punto de vista, el descubrimiento de la zona arqueológica de Bonampak, en 1946 (Semarnat, 2010; Trench, 2002), fue el gran detonante de esta actividad.

El parecido entre los mayas antiguos encontrados en sus murales con el de los mayas de ahora, los lacandones, despertó el interés de visitantes y exploradores, en especial extranjeros, convirtiendo a esta zona en un atractivo turístico de gran importancia (Trench, 2002). Hasta el año 1985, las familias de Lacanjá Chansayab se dedicaban a la siembra de la milpa y la elaboración de arcos y flechas, y según información de campo, fue casualidad su introducción a la actividad turística, debido a que diversas personas empezaron a pedirles un espacio para dormir, y ellos lo ofrecían como una posibilidad para recibir un beneficio (Suárez et al., 2016). En consecuencia, no existían cabañas, restaurantes o centros turísticos, tan solo algunos hombres ofrecían de manera informal a los visitantes espacio para acampar y comida. A los turistas se les llamaba amigos, no siempre se les cobraba, con un “regalo” o un trueque bastaba.

Es necesario explicar en este punto el surgimiento de la tipología del ecoturismo. De acuerdo con Higham (2007), en la década de los años setenta, con la popularización de las áreas naturales protegidas, ecologistas y ambientalistas preocupados por la sostenibilidad financiera de dichas áreas y por el inadecuado uso de los recursos naturales, proponen el turismo como instrumento económico para la conservación y la sensibilización sobre la importancia de la naturaleza. En 1965, el mexicano Hetzer habla por primera vez

de ecoturismo y define unos principios que debe cumplir: minimización de los impactos ambientales y culturales, respeto por las culturas locales, maximización de los beneficios monetarios para las comunidades receptoras y maximización de la satisfacción en la recreación de los turistas (Higham, 2007). En la década del ochenta, otro mexicano, Héctor Ceballos-Lascuráin (1996), acuña una de las definiciones más reconocidas de ecoturismo, en la que se basa la versión actual de este concepto en México:

Aquella modalidad turística ambientalmente responsable consistente en viajar o visitar espacios naturales relativamente sin perturbar, con el fin de disfrutar, apreciar y estudiar los atractivos naturales de dichos espacios; así como cualquier manifestación cultural del presente y del pasado que puedan encontrarse ahí, a través de un proceso que promueve la conservación, tiene bajo impacto ambiental y cultural e induce un involucramiento activo y socioeconómicamente benéfico de las poblaciones locales (Secretaría de Economía, 2013).

Posterior a la Cumbre de Río del 1992 y la firma del Convenio de Biodiversidad, el ecoturismo se convirtió en la opción estratégica de gobiernos y ONG en la lucha por la conservación, el buen uso de la biodiversidad y las áreas protegidas, a la vez que generador de ingresos para las comunidades aledañas a estas.

De acuerdo con Trench (2002), en la Selva Lacandona, durante la década del noventa, el turismo toma un nuevo auge debido a la creación del proyecto internacional 'Mundo Maya' en 1992. En Lacanjá Chansayab fue a partir de 1997, con la construcción de la carretera al Monumento Natural Bonampak (MNB) y el Proyecto de Ecoturismo Bonampak, financiado por la CONANP, la Secretaría de Turismo (SECTUR), el Instituto Nacional Indígena (INI, hoy Instituto Nacional de Pueblos Indígenas -INPI-) y Conservación Internacional (Trench, 2002), que se

llevó el ecoturismo como estrategia de conservación de la selva y sus áreas protegidas.

Sin embargo, hay que recordar que el turismo es ante todo un negocio, el del viaje, por lo que la llegada del ecoturismo a Lacanjá Chansayab requirió la creación de organizaciones de tipo empresarial. Solo así podrían recibir los recursos para la construcción de los centros y campamentos ecoturísticos, la compra de vehículos de transporte, se facilitaría la expedición de facturas e incluso los procesos de certificación.

En esta misma época, se construye el Centro de Interpretación Ambiental y Servicios (CIAS), en la entrada de la carretera al MNB, y la Cooperativa *Jach Winik*, con el fin de administrar y prestar los servicios de guía, transporte y venta de artesanías del CIAS y el MNB, vinculando a más de 100 personas de la comunidad, incluidas mujeres y niños (Trench, 2002).

Debido a diversos problemas, falta de claridad en el manejo y la propiedad de la cooperativa, desconocimiento de prácticas culturales de las mujeres lacandonas, el hecho de que el proceso proviniera de afuera y no surgido desde la comunidad, entre otras razones, el CIAS dejó de operar años más tarde, en 2008¹⁹. Frente a los conflictos por el transporte turístico, se conformaron varias cooperativas formales e informales, que impidieron el acceso de cualquier vehículo al MNB, con el fin de que los propios lacandones ofrecieran de manera exclusiva este servicio (Trench, 2002), hasta el día de hoy el transporte continúa

¹⁹ Aunque en 2011 lo reabrieron gracias a una inyección de dinero, para cerrarlo en 2013

operando así. Para varios lacandones la experiencia de la Cooperativa *Jach Winik* les recuerda por qué no trabajar de forma asociativa.

En el año 2000, con recursos de un ciudadano mexiquense propietario de una agencia de viajes y varias empresas turísticas, inicia la construcción de cabañas ecoturísticas en “el terreno de un lacandón”, lo que generó desacuerdo de la comunidad por considerar que foráneos estaban manejando y lucrándose de su territorio, por lo que el proyecto fue rechazado (Trench, 2002).

Con estos dos antecedentes negativos, vendría un acontecimiento clave. De acuerdo con información de campo, a partir de la afluencia turística de los años 90, la SECTUR le plantea a la comunidad en su totalidad, participar en actividades turísticas de manera más formal, con la construcción de un gran centro turístico en concreto y techo de guano (*Sabal mexicana*). La comunidad se organiza para que no fuese uno, sino once centros ecoturísticos, denominados en ese tiempo campamentos, los cuales estaban conformados por distintos grupos domésticos que ofrecían servicios a los visitantes en la comunidad y la institución brindó la construcción de dos cabañas dobles para cada campamento.

Sin embargo, documentos describen algo en parte diferente, en 2002 la ONG Espacios Naturales y Desarrollo Sustentable A.C. aporta recursos para el proyecto de construcción y dotación de 11 campamentos ecoturísticos para un número igual de familias en Lacanjá Chansayab (Ingeniería Ambiental del Sureste, 2002; Trench, 2002). El manifiesto de impacto ambiental de dicho proyecto determinó la ubicación de las cabañas “en los traspatios de las familias de las Subcomunidades Lacandonas de Bethel y Lacanjá Chansayab”

(Ingeniería Ambiental del Sureste, 2002, p. 21), esto justificado en que al ser un proyecto de conservación, en estas zonas, a diferencia de la selva, el uso del suelo lo permitía.

Desde ese momento y hasta la fecha, el desarrollo de la actividad turística se ha dado en forma familiar, es decir, cada proyecto pertenece a una familia, lo que ha provocado un crecimiento en la operación de proyectos turísticos (Pastor, 2012; Suárez et al., 2016). La organización del centro ecoturístico equivale a la del grupo doméstico, en consecuencia, el jefe de familia es la autoridad moral del grupo. Esta forma de organización los diferencia de las demás comunidades de la Selva Lacandona, de cuyas cooperativas hacen parte múltiples familias. Lo anterior es una característica relevante, debido a que es contrario a lo que por lo general ocurre en grandes centros turísticos, donde instalaciones de cabañas, restaurantes y estacionamientos se construyen en un espacio privado cuyo uso del suelo es comercial. En Lacanjá Chansayab se encuentran en un territorio comunal, e insertas en las áreas de las unidades domésticas, por lo que los usos turísticos y familiares coexisten en el mismo espacio.

A finales del 2010, los centros solicitaron al INPI²⁰ una ampliación de sus instalaciones. Estos hechos coincidieron con la Cumbre Mundial de Turismo de Aventura del 2011, realizado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas; INPI y otras instituciones invirtieron en la remodelación de los distintos centros ecoturísticos del estado. El INPI, SECTUR, CONANP y otras instituciones,

²⁰ En ese entonces Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)

continuaron llevando más proyectos y con ello más campamentos ecoturísticos, todos con el mismo esquema, uno para cada grupo doméstico.

Es a partir de estos proyectos que se inserta el ecoturismo como una empresa comercial al interior de las familias, lo que llevaría a la vinculación de la mayoría de sus miembros. Asimismo, estas inversiones facilitaron alcanzar años más tarde la rentabilidad económica, que en la actualidad le permite a la mayoría de centros mantenerse y dedicarse en exclusivo al ecoturismo, sin necesidad de apoyos financieros externos, lo que trae consigo que la atención a visitantes implica mayor dedicación, por consiguiente, la siembra de la milpa, así como la elaboración de artesanías como actividades primarias en sus comienzos, pasaron a segundo término.

Hoy el ecoturismo que realiza esta comunidad es un referente en el Estado de Chiapas y cuenta con afluencia de turistas (SECTUR Chiapas, 2016). Según la observación en campo, hay alrededor de veintiocho centros ecoturísticos y seis cooperativas de transportistas, haciendo de Lacanjá Chansayab la comunidad con mayor densidad y cantidad de prestadores de la Selva Lacandona. La mayoría de los administradores de los centros son jóvenes, la segunda generación que se dedica al ecoturismo y heredaron de sus padres la infraestructura turística.

Varias operadoras de viajes, empresas de alcance regional y nacional, con oficinas en San Cristóbal de las Casas y Palenque, ofrecen el producto Selva Lacandona que incluye la visita a Bonampak y Lacanjá Chansayab. Los turistas encuentran infraestructura de servicios: cabañas dotadas con agua, pozos sépticos, energía e internet, también con diferentes opciones de transporte.

No obstante este reconocimiento, los lacandones se encuentran en medio de lo que Trench (2005) denomina representaciones contradictorias, desde aquellas que los consideran mayas no originarios, invasores, herederos no dignos, pasando por los estereotipos de quienes los ven como salvajes o primitivos, también aquellas para las que se trata del último vestigio de los mayas, la fuente de rescate de la cultura maya prehispánica; hasta la que los considera el grupo más indígena de Chiapas, el auténtico, el buen indio, el ambientalista natural.

Único sitio natural habitado por los descendientes Mayas, que aún conservan sus tradiciones culturales, fieles guardianes de los vestigios de la Cultura Maya, localizados en las inmediaciones de la Zona Arqueológica de Bonampak (Sic) (SECTUR Chiapas, 2016, p. 3)

Como se observa, esta última representación ha sido aprovechada para el impulso y la promoción del ecoturismo, no solo como alternativa de conservación basada en el ejemplo de buen uso que los lacandones hacen de la naturaleza, sino también como oportunidad de conocer los últimos descendientes de una cultura casi extinta, por ser los últimos y únicos mayas que usan túnica y pelo largo (Trench, 2005). Los lacandones son hoy la imagen del ambientalismo, el ecoturismo y las políticas de conservación de Chiapas (Trench, 2005).

El éxito del ecoturismo en la comunidad ha venido acompañado de cambios culturales. Hoy los miembros de las familias que se dedican a esta actividad reconocen que cada vez hacen menos milpa y, cada vez más, compran el abasto familiar y la comida de los turistas incluso a personas de fuera de la comunidad. Las actividades como la guía turística, el transporte, la cocina, han significado nuevos roles dentro los miembros de la familia, quienes poco a poco

han ido sustituyendo sus demás actividades productivas para dedicarse de forma exclusiva al ecoturismo. De igual manera, ha propiciado transformaciones sociales en la lengua y vestimenta, en el primer caso la interacción con turistas ha implicado que todos los hombres sean bilingües y hablen el español; en contraste las mujeres usan el español con mayor o menor dificultad (Chanona Pérez, 2011).

No obstante, el turismo también ha tenido beneficios, ha permitido preservar su medio, la mayoría de los visitantes están interesados en la naturaleza y su conservación, al mismo tiempo desean saber más sobre la cultura local. Elementos de identidad como la indumentaria se están manteniendo, ya no solo por la tradición, sino también por el interés de los turistas en esa imagen (Pastor y Gómez, 2010; Suárez, 2015).

Configuración territorial

“Nosotros somos los verdaderos protectores de la selva”, dijo en voz alta un joven maya lacandón en 2017, durante un taller con familias que trabajan en ecoturismo. Esta afirmación y la propia vida cotidiana en Lacanjá Chansayab puede ser interpretada como un fundamento del territorio considerado y defendido como propio.

La configuración actual del territorio local, en el marco del espacio regional, se expresa a través de la variedad en el paisaje a partir del manejo diferenciado de la tierra. En efecto, la mirada desde la cartografía revela, en torno a las dispersas comunidades mayas lacandonas, un macizo forestal, a manera de una isla verde, en un entorno de deforestación. Se trata de un marcado

contraste entre la vegetación y las extensiones de pastizales de comunidades aledañas. En el nivel del terreno, si se transita la carretera Fronteriza, procedente de Palenque y hacia a Lacanjá Chansayab, se aprecia un cambio súbito de una extensa superficie dominada por potreros y ganado, a la imponente selva que persiste en las comunidades lacandonas.

Esta configuración es resultado de procesos históricos que datan de la llegada de los mayas lacandones a esta parte del país en las postrimerías del siglo XIX. Los relatos de exploradores del siglo XIX y los primeros estudios del siglo XX dan cuenta de un pueblo nómada agricultor, recolector, cazador, cuya vida estaba ligada de forma profunda a la selva que aprovechaban con el cultivo de la milpa, la pesca en ríos y arroyos, la caza de mamíferos, aves y algunos reptiles, la colecta de caracoles, plantas silvestres y hongos, y mediada por rezos y ofrendas a las deidades de la selva.

Este modo de vida persistió hasta mediados del siglo pasado; su estudio reveló un íntimo conocimiento ecológico tradicional sobre la flora y vegetación locales, así como de sus formas de manejo y aprovechamiento mediante el sistema de roza, tumba y quema (Levy-Tacher, 2000; Nations y Nigh, 1980). Además de una alta adaptación ecológica, con formas de aprovechamiento sostenido y diversificado, sin deterioro biológico y edáfico apreciable (Nations y Nigh, 1980).

Lo que en la actualidad llamamos Selva Lacandona es el resultado del sistema de milpa y policultura agroforestal de los mayas antiguos, que hoy se ve reflejado en la forma en que los *hach winik* hacen la milpa tradicional y en su relación con la selva. Sus modos de vida, como cualquier otro, disturban el

ambiente natural, pero a diferencia de otros se integran con el bosque hacia lo que podríamos llamar sustentabilidad (Ford y Nigh, 2015).

Los procesos de colonización inducida del trópico y los movimientos migratorios regionales en la segunda mitad del siglo XX, por indígenas provenientes de zonas templadas del estado de Chiapas (tseltales, tojolabales, choles, tsotsiles, entre otros) y por mestizos de distintas partes de la República Mexicana (Cruz-Burguete, 2008; Tejeda-Cruz, 2009), han generado tensiones y disputas territoriales, redundando en la continua deforestación para el establecimiento de la actividad pecuaria y, en menor medida, la extracción forestal.

Se calcula que la Selva Lacandona ha perdido cerca del 45% de su superficie original en los últimos 40 años (Lazcano et al., 1992). Esto a causa de diferentes factores, como la lucha por tierras de comunidades y pueblos que no las tienen, invasiones de la selva, la promoción de procesos extractivos madereros, la reciente promoción de la palma aceitera, la expansión de la frontera agrícola y ganadera, que han llevado a la transformación del paisaje selvático en pastizales con un efecto sostenido que implica una demanda continua de tierra.

La afirmación del joven maya lacandón del principio de esta sección es un fundamento de la persistencia de la selva y también de los propios mayas lacandones. La manera en la que han logrado persistir con base en este nexo, hasta ahora indisoluble, con la selva, se relaciona con el uso/cuidado de la misma, que va más allá, por ejemplo, del abastecimiento de alimentos, e implica

la mediación con la naturaleza a través de ceremonias y ritos en un dar-obtener-agradecer.

También ha sido fundamental la eficiente gestión con el Estado, al insertarse con éxito en los esquemas de los principales instrumentos de la política ambiental para la región, de manera conspicua, con el Área Natural Protegida. La Reserva de la Biosfera Montes Azules fue decretada el 12 de enero de 1978, ocupa una superficie de 331,200 ha dedicadas a la conservación de la biodiversidad.

De acuerdo con De Ita (2018), una de las razones por la cual los lacandones han podido sobrevivir a los embates de las relaciones interétnicas conflictivas, es su capacidad de negociación a partir de sus coincidencias con las políticas de conservación; hecho que hemos podido observar, la conservación y el cuidado de la selva son preocupaciones para el pueblo *hach winik* que trascienden los lemas, esto porque la selva es su hogar ampliado, su lugar de origen, los conocimientos sobre ella, su uso y conservación son el patrimonio que se hereda.

Reproducción social en el neoliberalismo

En este apartado haremos una breve reseña del neoliberalismo, el cual nos permitirá ubicar la actividad ecoturística de la comunidad de Lacanjá Chansayab y sus alcances. Si bien el liberalismo ha adquirido fuerza en el mundo a partir de la revolución industrial del siglo XIX, el promotor e instrumentador del modelo neoliberal como base para su discusión, Friedrich Hayek, se ubica en 1944, con su obra *Camino a la Servidumbre*. De acuerdo con Cardoso (2006), el postulado de Hayek ha convertido a las naciones en proveedores de mano de

obra barata y de materias primas casi a precio de liquidación. Además, aparecen como mercados con mercancías que no se venderían en los países de origen por su mala calidad y su precio exorbitante. En el proceso, estos países dependientes pagan otras facturas como el incremento de los niveles de contaminación del agua, del aire y de la tierra y, desde luego, el deterioro y extinción de sus recursos naturales (Cardoso, 2006).

El neoliberalismo se trata también del período en el cual se confirma la acumulación incesante del capital. La expansión mundial de los mercados, la “globalización”, por un lado, y por el otro, los niveles de explotación económica, dominación política, opresión social y alienación ideológica (Puello-Socarrás, 2015). En consecuencia, el neoliberalismo es visto como una solución para las élites económicas y políticas mundiales. Sus manifestaciones concretas y reales deben sujetarse al poder y al libre juego del mercado (Cardoso, 2006; Puello-Socarrás, 2015).

En México, se pasó de una primera estrategia de desarrollo sustentada en la protección del mercado interno, que mantuvo al aparato productivo virtualmente aislado de la competencia internacional (Salas, 2009). El Estado desempeñó un importante papel al asumir un alto grado de intervencionismo y regulación de la actividad económica (Méndez, 1998; Salas, 2009). La siguiente estrategia del Estado fue abrir la economía al mercado mundial, primero al GATT (Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio) y después al TLC (Tratado de Libre Comercio) con Estados Unidos y Canadá, con ello la dependencia de nuestro país con agentes externos como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM). Lo que se ha traducido en que no

se toma en cuenta las necesidades ni características económicas de diversos estados de la república, sino que se favorece a capitales externos y grandes inversionistas nacionales; el Estado promueve la privatización y con todo esto el establecimiento de las brechas económicas entre los pobladores de nuestro país (Méndez, 1998).

En el caso del turismo, este se convierte en instrumento del neoliberalismo gracias a ser un sector económico en constante crecimiento que, de forma acelerada se ha posicionado en los primeros lugares de exportaciones de países como México y a su aporte en la generación de empleo, por lo que hoy está presente en las agendas de desarrollo rural, de salud, cultura, indigenismo, reducción de la pobreza, entre otras.

El turismo como negocio que es, se acoge a las condiciones del mercado las cuales exigen empresas rentables y competitivas -no hay lugar a la colaboración-, el tipo de propiedad solo puede ser privada y los miembros solo pueden ser socios o empleados. Es desde esta visión neoliberal que surgen los proyectos de desarrollo rural, indígena, campesino, de los años 90, cuya meta es la creación y formalización de empresas.

Fue así como llegó el ecoturismo a Lacanjá Chansayab, bajo el supuesto que tanto las áreas naturales protegidas como las comunidades, además de conservar su diversidad biológica y su cultura, deben ser rentables y que su perdurabilidad depende del mercado, a lo que se suma la afirmación de que solo las empresas generan valor. Esto llevó a la comunidad por el camino del emprendimiento con el fin de mercantilizar la observación y el disfrute de la selva y la cultura lacandona.

Sin embargo, la comunidad y las familias están lejos de una postura pasiva, ya que frente a la imposición foránea y posterior fracaso de una empresa cooperativa de ecoturismo, respondieron con la conformación de organizaciones de tipo familiar. Contrario al planteamiento de algunos investigadores (Boremanse, 1978; De Vos, 1988), de que los lacandones son individualistas y no saben trabajar en colectivo, se observan procesos colaborativos al interior y entre grupos domésticos. Como se verá más adelante, la investigación ha mostrado que los valores familiares y la esperanza de un futuro mejor trascienden no solo al individuo y la familia, abarcan la comunidad y la selva.

Política ambiental

El panorama ambiental en México, como en otros países latinoamericanos, nos muestra retos: las estrategias de conservación tienen un costo, el cual no siempre es compensado por el beneficio que genera y tampoco es distribuido de la misma manera. Esta degradación ambiental, que conlleva cierta exclusión de acceso a los recursos, representa riqueza para algunos y pobreza para otros. En este panorama, es necesario considerar la forma en que se acceden a los recursos (Durand et al., 2015).

En México, al igual que en otras partes del mundo, las ANP se han convertido en el principal instrumento de política pública para la conservación de la biodiversidad, no obstante, en sus inicios siguiendo el modelo de Estados Unidos, se planteaba excluir a las poblaciones humanas y sus actividades económicas y de subsistencia, con el tiempo la discusión se abrió a vincular a la

población local en la conservación de las ANP, si bien con la oposición de ciertas corrientes conservacionistas (García-Frapolli, 2015).

En la actualidad, las políticas generadas buscan integrar a las poblaciones locales en la conservación, aunque se quedan en buenas intenciones. Lo anterior, se puede observar en las consultas públicas que se deberían de hacer antes de la declaración de un ANP o modificaciones a la misma, entendida esta participación como un requisito legal más que como una condición social de la política pública (García-Frapolli, 2015). No obstante, la política ambiental en la selva Lacandona se caracteriza por no tener en cuenta a las comunidades indígenas que la habitan (De Ita, 2018).

Así mismo se observa con la creación de la CONANP en el año 2000, con una visión que busca impulsar una concepción del manejo de estas áreas como un pacto entre las comunidades locales y la sociedad en su conjunto (Durand et al., 2015). Lo que genera un doble reto: conservar la biodiversidad y crear oportunidades de desarrollo para las comunidades rurales. Esta visión supone la transversalidad en todas las ANP, lo que no siempre ocurre y en consecuencia se generan conflictos sociales que transforman los espacios naturales en zonas de guerra política, tal es el caso de la REBIMA.

Es como respuesta a este doble reto que el ecoturismo aparece en las ANP, como ya se mencionó, se plantea este tipo de turismo como un generador de recursos monetarios para el mantenimiento de las ANP, en este caso la REBIMA y a la vez como alternativa de desarrollo de las comunidades rurales que en ellas habitan. El ecoturismo es llevado como un modelo exógeno que se les impone.

La REBIMA se ha convertido en un espacio de discordia política que permea hacia el interior de las comunidades, planteando las desigualdades patentes entre sus habitantes. Los viejos conflictos territoriales e historias de favoritismos que influyen hasta nuestros días, y las prácticas de conservación impuestas para unos y adoptadas para otros, nos remite a las desigualdades sociales y políticas al interior de la REBIMA (Durand et al., 2015).

Lo anterior se ha visto reflejado en la actividad ecoturística, conflictos entre comunidades y familias por los apoyos de la CONANP, por el derecho a prestar servicios dentro de la REBIMA, por controlar el acceso y en general por el uso de los recursos. Sin embargo, el ecoturismo en la selva Lacandona continúa promocionándose por la CONANP, la CONAFOR y el INPI, además de organizaciones ambientales. Los lacandones, por su parte, han incorporado el reconocimiento que tienen como protectores de la selva en sus capacidades de negociación, para intentar trabajar de forma articulada con la CONANP y otras instituciones ambientales en la conservación, en consonancia con sus valores culturales.

La investigación aplicada y el proyecto Agricultura Familiar

Como mencionamos, este capítulo se origina en 2016 con el inicio de la tesis doctoral “Ecoturismo y la vida cotidiana de las familias en Lacanjá Chansayab”, el estudiante se puso en contacto con una familia lacandona a través de la cual tuvo acceso a la comunidad, para así construir la problemática de la mano de algunas familias.

No obstante, el rechazo de los lacandones a ciertas instituciones ambientalistas, de gobierno y académicas, es ya conocido; diversas notas de

prensa dan cuenta de su descontento con personas y organizaciones ambientalistas y de desarrollo. A esto se suma que, a comienzos de 2017, las subcomunidades lacandonas se reunieron con el fin de discutir las actividades de investigación realizadas en su territorio, el comisariado tomó la decisión de no aceptar más investigadores foráneos en su comunidad.

Esto llevó a que se buscaran alternativas para continuar la investigación, entendimos que el reclamo de la comunidad era para esos colectores de conocimiento indígena de los que habla Smith (1999), el colonialismo en la investigación de quienes vienen, observan, nombran y reclaman, sobre el otro y su conocimiento. Un reconocimiento sobre las investigaciones que los involucran.

Se trataba de reconocer la capacidad de agencia de los individuos y de la comunidad como un elemento transversal en la investigación. El rechazo de los lacandonas a los investigadores no es un rechazo a la investigación, sino a los foráneos que hacen investigación que no los beneficia, ni los tiene en cuenta.

Se planteó entonces hacer investigación con la comunidad, a no concebir a los individuos y al grupo como objetos pasivos, sino que se buscó establecer un diálogo en el que además de darles voz, tuvieran agencia en la investigación. El primer paso fue conversar para poder continuar trabajando, se les propuso y fue aceptada la idea de reciprocidad del conocimiento, compartir lo que saben los investigadores y lo que los miembros de la comunidad saben, para construir de forma colectiva conocimientos que les sean útiles.

Lo anterior ligado a lo que Fals Borda (2015) denomina “reciprocidad simétrica” como elemento esencial de la Investigación Acción Participativa (IAP),

inspirada en el concepto de alteridad, el hecho de reconocer y valorar el saber del otro, comunicando y compartiendo lo aprendido. Es decir, entender la investigación como una interacción comunicante, un proceso dialógico de aprendizaje y de confianza mutuos, entre el investigador y los investigados. Este reconocimiento y valoración del otro requirió de la adaptación de las metodologías con que contábamos, a la realidad, expectativas y necesidades de la comunidad; no se trató de la transferencia de un paquete preestablecido de arriba abajo, sino de un diálogo, lo cual implicó mayor flexibilidad en los investigadores.

Fruto de esos diálogos entre investigadores y comunidad, surgió el interés de varios de sus miembros por aprender a formular sus propias propuestas de mejoramiento del ecoturismo y sus planes de negocios, dando origen a lo que se denominó el “Primer ciclo de sesiones reciprocidad del conocimiento. Elaboración de planes de negocios para empresas familiares integradoras en Lacanjá Chansayab”.

Según lo acordado con la comunidad, durante el mes de junio de 2017 se realizó este primer ciclo, cuyos objetivos fueron, primero, dar a conocer los elementos básicos para la elaboración de un plan de negocios en empresas familiares, de forma que los participantes estuvieran en capacidad de construir sus propios planes, analizar la viabilidad de sus negocios, además de su puesta en marcha y continuidad. Segundo, comprender la relación entre ecoturismo y las demás actividades de la familia, así como el papel de cada uno de sus miembros en las empresas, con el fin de proyectar una vida mejor para las familias.

La elaboración de planes de negocios partió del uso de la herramienta Canvas, y se continuó tomando como base una guía metodológica (Duque y Ochoa, 2008) ya conocida por algunos miembros de la comunidad, y a la cual se le hicieron ajustes de acuerdo con la situación de empresas familiares indígenas de Lacanjá Chansayab, por ejemplo, cambiar elementos del lenguaje, hacer más didácticas las secciones, construir de forma colaborativa todos los apartados, entre otros.

Participaron seis centros correspondientes a ocho familias. Fueron ocho sesiones colectivas en las que se iniciaba con una explicación de conceptos y procesos, luego cada familia o centro ecoturístico los aplicaba y se discutían en plenaria los resultados de cada uno, con el fin de compartir aprendizajes y colaborar entre todos. Adicional a las sesiones, el investigador, junto con una estudiante colombiana de turismo, visitaban varias veces a cada familia en su casa, para explicar y profundizar temas, compartirles formatos para llevar registros, e incluso lecciones sobre el uso de computadoras y Office. Seis centros ecoturísticos elaboraron sus propios planes de negocios, además, en las sesiones se conversó, entre otros temas, sobre cuáles fueron los orígenes de los centros, cómo fue su financiación, su estado de rentabilidad, la vinculación de miembros de la familia y personas de fuera de la comunidad en cada uno, y se discutió sobre lo que significa ser lacandón.

Con el proceso, los participantes aprendieron que su forma de organización es la de empresas familiares y comunitarias, lo que representa un valor que los diferencia, así como las implicaciones que tiene el estar ubicados en un territorio comunal, a lo que se suma su interés genuino por conservar la

selva y su cultura. Estos elementos estuvieron presentes en todas las misiones, visiones y valores que elaboraron los miembros de los centros. A su vez les sirvió para darse cuenta de la importancia y los efectos de que la actividad turística esté en medio del espacio de la familia.

Lo anterior fue fundamental para la comunidad, pues empresas consultoras ya habían hecho planes de negocios, en los cuales no se tuvieron en cuenta estos elementos que diferencian a los centros ecoturísticos de Lacanjá de los de otras regiones; tampoco se les había explicado qué es, cómo se hace y para qué sirve cada elemento de los planes.

Durante los recesos de las sesiones grupales, los participantes se reunían con los estudiantes-facilitadores para discutir diversos aspectos sobre la situación del turismo y los problemas sociales de la comunidad. En una de esas pláticas, el estudiante-facilitador les preguntó por qué no dejar de quejarse y mejor tratar de buscar soluciones por su propia cuenta; de los participantes surgió la idea de retomar la feria lacandona, lo que se llevó a un papel en el que se acordaron fechas, objetivos, actividades y responsables. De esta manera se conformó un grupo de trabajo con el fin de organizar la feria lacandona *Vejo'ovex*²¹, que como se explicará más adelante, ha trascendido a procesos colaborativos de acciones más grandes.

Sin embargo, los planes de negocios eran solo una parte de las sesiones, había que responder a las inquietudes planteadas por la comunidad acerca de la proyección de una vida mejor de las familias. Para esta fase, varios

²¹ Concepto ampliado de grupo de residencia o de parentesco-hermanazgo en maya lacandón.

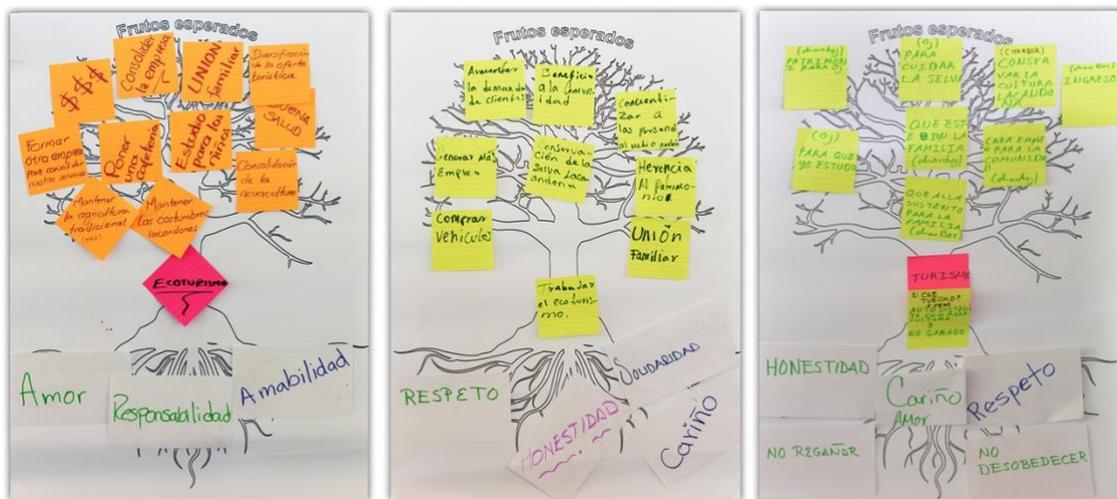
investigadores de ECOSUR y de la Universidad de Chapingo realizaron una sesión de dos días para la proyección de una vida mejor de las familias. Se articuló la metodología de plan de negocios con las actividades y talleres de la metodología del proyecto de agricultura familiar de ECOSUR (Cruz-Morales, 2018). Debido a que la metodología fue diseñada para agricultura y ganadería, fue necesario ajustarla a las características de ecoturismo y Lacanjá Chansayab. A continuación, se presentan algunas de estas actividades y talleres realizados:

Cómo está mi familia. En esta actividad se le pide a cada familia responda cómo es su familia, cómo está, cómo se relacionan entre sí, cómo les gusta que los traten, cómo les gusta tratar a los demás, quién ayuda a quién y cómo, y cuáles son sus valores. Un primer ejercicio con una familia permitió ver roles y actividades, la unidad residencial dentro del espacio doméstico, edades (ciclo desarrollo) y procedencia.

Luego se ajustó la actividad para hacerla más rápida y enlazarla con el resto del taller, esta vez con siete familias. En los resultados se encontraron diferentes tipos de familias, desde nucleares hasta extendidas, la más chica de cuatro miembros y la más grande superó los 60. Dentro de los valores se destacan los familiares y los de colaboración, hay también varios que van más allá de la familia, tienen que ver con la comunidad, la cultura lacandona y la selva. Se identifican algunos cambios en las normas del sistema familiar en aspectos de residencia y localidad. Un detalle interesante es que cada familia se llevó su trabajo: *“Es mi familia, se la mostraré a mis hijos”*.

El árbol de valores –la ceiba-. Se usó el dibujo de una ceiba debido a que es sagrada para los lacandones. Luego de identificarlos y escribirlos en tarjetas

de papel, los valores de la familia se pegaban en las raíces, en las ramas se ubicaron los frutos esperados para la familia y en el tronco cuál es la actividad principal para alcanzar dichos frutos. En los resultados se destaca que aun cuando el ejercicio se hace en función de proyecciones de la familia, aparecen varios frutos que van más allá de esta, como la búsqueda del beneficio colectivo, la conservación de la cultura y de la Selva Lacandona.



Fotografía: Fredy Ochoa.

Modos de vida ¿Qué necesito para una vida mejor de mi familia? Este ejercicio busca identificar los *capitales* y evaluar su estado, como estrategia para alcanzar los frutos que desea la familia. Cada familia escribe los valores, los frutos deseados, los capitales con que cuenta y evalúa con un semáforo cómo se encuentra cada uno de ellos. El ejercicio fue ajustado y no se usó la palabra capital, sino patrimonios. Tanto la Selva Lacandona como la cultura lacandona son sus patrimonios más valorados y en mejor estado, aunque les preocupa que se pierdan. Dos particularidades fueron que el dinero para financiar obras no les preocupa tanto, y que no dividen cultura de naturaleza, pues para ellos forman parte de lo mismo.

Al finalizar este ejercicio se discutieron los resultados y se les preguntó: ¿Tenemos valores en común entre nuestras familias? A lo que respondieron que sí: “*el amor, el respeto, la cultura y la selva*”. También se les preguntó ¿Tenemos aspectos en común en los frutos? Los participantes contestaron que el empleo, la ayuda mutua, la conservación de la selva, la unión de los centros ecoturísticos, rescatar la cultura lacandona, la familia y la comunidad.

Uno de los participantes expresó su inquietud respecto a ¿Cuál es la causa que nos lleva al fracaso?, aunque nadie del grupo respondió, los facilitadores le dijeron que al siguiente día trabajarían sobre esa y las demás inquietudes generadas con el ejercicio.

El sendero de la vida lacandona. Basado en el juego “Río de vida campesina” diseñado por Luis García Barrios, que busca analizar la forma en que se toman las decisiones al interior de las familias; se modificó el juego de acuerdo con la situación del ecoturismo en Lacanjá Chansayab. En la primera fase se observaron dos tipos de comportamiento: (1) priorizar actividades de la familia y conservación de la Selva y (2) priorizar actividades que generan dinero. Los resultados muestran rechazo al crédito y a los subsidios de gobierno. Adicional, los participantes encontraron que sin la familia y sin conservar la Selva no hay futuro, menos para el ecoturismo. El juego generó una gran reflexión en el grupo; el éxito económico en la actividad ecoturística les significa menor tiempo para la familia y la dependencia del ecoturismo se constituye en un riesgo si esta actividad llegara a fallar.

Proyectando una vida mejor para mi familia. Este ejercicio se agregó a la metodología como una forma de continuar y poner en acciones los resultados de

la actividad de modos de vida. Tomando como base los papelotes hechos sobre los valores, se les preguntó ¿Cuáles son las actividades necesarias para poder solucionar los patrimonios que están en rojo, mejorar los que están en amarillo y mantener los que están en verde? De nuevo aparecieron propuestas dirigidas no solo a cada familia y centro ecoturístico, sino también para toda la comunidad, la selva y la cultura. Se habló de colaboración entre centros, de recuperar la milpa lacandona, de dar más empleo, y volvió a surgir el tema de la Feria Lacandona, como alternativa para la pérdida de la cultura y el beneficio de toda la comunidad. En ese momento, el grupo con la ayuda del facilitador, definieron una agenda de reuniones y temas para continuar la organización de la feria.

Para dar respuesta a varias de las demás propuestas definidas por los participantes, el grupo de investigación planteó un segundo ciclo de sesiones de reciprocidad.

II Ciclo de sesiones de reciprocidad del conocimiento. Prácticas de mejoramiento del ecoturismo en familias de Chiapas

Para este ciclo se invitaron a San Cristóbal de las Casas a familias de varios centros ecoturísticos de Chiapas, tres de ellas de Lacanjá Chansayab, durante los días 5 y 6 de octubre de 2017, con el objetivo de dar a conocer y aplicar elementos básicos para el mejoramiento de las empresas ecoturísticas y con el fin de que los participantes estuvieran en capacidad de construir sus propios planes y analizar la viabilidad de sus negocios. Además de comprender la relación entre ecoturismo y sus demás actividades familiares con el fin de proyectar una vida mejor.

Se realizaron microtalleres participativos en Canvas, un modelo de negocios, *Marketplace*, una simulación de negocios, Diseño de producto turístico e Integración de destino. Asimismo, pláticas sobre los siguientes aspectos: Reuniones que incentiven la colaboración, al interior de nuestra empresa y con aliados comerciales, Cooperativismo, el caso de Maya Vinik y un caso exitoso sobre la conformación y funcionamiento de la Red de Turismo San Rafael, Antioquia, Colombia. Se cerró el ciclo con reflexiones en torno a la familia como unidad empresarial, la participación y el beneficio de sus miembros de la actividad ecoturística.

El II Ciclo de sesiones de reciprocidad permitió a los lacandones reflexionar sobre la necesidad de organizarse como grupo, de confiar en sí mismos y en sus propias capacidades, asimismo, sobre los efectos del ecoturismo en la cultura y la familia. Posterior al ciclo, una de las participantes quien además hace parte del grupo de organizadores de la feria manifestó:

Oigan sería padre convivir un día de estos en nuestras reuniones, que cada quien lleve lo que sea voluntad, por ejemplo, nosotros podríamos llevar mojarras. El chiste es que aparte de hacer nuestra feria, también podamos aprovechar las reuniones para convivir más y hacer algo bueno para el turismo en la comunidad (comentario de Juanita²² durante el taller).

Festival Cultural Maya Lacandón *Hach Winik*

La primera actividad del grupo organizador de la feria fue definir su alcance, objetivos y fechas. Así, propusieron realizarla en el marco de la celebración de la fecha de fundación oficial de la comunidad de Lacanjá Chansayab y aprovechar la Semana Santa, una de las épocas de mayor

²² Todos los nombres son cambiados para proteger su identidad.

afluencia de turistas a la zona, con el fin de beneficiar a más miembros de la comunidad. Se planteó como un espacio de encuentro de la comunidad con el objeto estrechar los lazos entre familias y prestadores de servicios, difusión y revitalización de la cultura lacandona al interior de la zona y con los visitantes y turistas, así como la promoción de la oferta ecoturística, gastronómica y artesanal de Lacanjá Chansayab. Por tanto, se determinó que la feria contara con muestras de gastronomía, ecoturismo y artesanías propias de los lacandones y elaboradas por miembros de la comunidad, sería este un espacio abierto que busca una amplia participación de los locales. A largo plazo esperan que se unan más familias, y consolidar una red de promotores de la conservación de la Selva y la Cultura Lacandona.

Durante los meses siguientes avanzaron en la gestión de la feria, contactaron varias entidades públicas como la SECTUR y la CONANP para obtener apoyos. El equipo de trabajo se organizó, nombraron un presidente, un secretario y un tesorero, se reunieron de forma periódica; obtuvieron el apoyo de la SECTUR, ECOSUR y la CONANP, para la impresión de lonas promocionales, asimismo, ECOSUR les apoyó con diseño de materiales de difusión. Los organizadores por su parte, aportaron cada uno recursos propios para comprar los materiales para construir la tarima, las conexiones eléctricas, pagar los gastos de los invitados, entre otros elementos. Los investigadores de ECOSUR, por su parte, acompañaron este proceso ofreciendo ideas y recomendaciones, ayudando en la redacción de oficios, entre otras actividades.

El proceso de organización de la feria se convirtió en un espacio de aprendizaje de temas de autogestión, consecución y negociación de proyectos,

a la vez en un espacio de fomento a la colaboración. Por ese camino le cambiaron el nombre al evento por el de Festival Cultural Lacandón. También definieron un programa que incluyó ceremonias tradicionales mayas, tanto de Lacanjá como de Nahá, clases de maya lacandón, cuentos tradicionales de los abuelos, explicación de la elaboración del *Om* que es la bebida tradicional lacandona-, presentación de danzas y videos, y concursos para los visitantes como tiro con arco y carreras de encostalados para cuyos ganadores los organizadores regalaron premios, como recorridos por la selva y *rafting* en el río Lacanjá.

Con todos estos elementos definidos, los organizadores le presentaron el festival al Subcomisariado en febrero de 2018, obtuvieron su aprobación. En una siguiente reunión en marzo, con el resto de la comunidad, preguntaron qué personas estaban interesadas en participar en la muestra gastronómica y artesanal; se inscribieron alrededor de 50, en su mayoría mujeres.

Los estudiantes de ECOSUR llegaron una semana previa a la realización del festival, con el fin de colaborar en las diferentes actividades de organización y logística. Los organizadores, junto con los estudiantes, se dedicaron esa semana previa a montar las lonas promocionales, dividir y asignar los espacios para las palapas, construir la tarima, conseguir las sillas, mesas, sistemas de audio y hacer la conexión eléctrica.

Una vez asignados los espacios, cada familia empezó a construir sus palapas, de un costado de la calle estaba la oferta de alimentos y del otro la venta de artesanías. Los organizadores, además, dieron indicaciones a los participantes de solo vender productos elaborados en la comunidad, propios de

los lacandones, no usar platos, ni vasos en poliestireno (Unicel), y vestir las túnicas tradicionales de los lacandones.

Entre el martes 27 y el sábado 31 de marzo de 2018 se realizó el festival, a su inauguración fueron invitadas las autoridades de la comunidad, representantes de la Universidad Tecnológica de la Selva, los organizadores y los dos estudiantes de ECOSUR, quienes recibieron y vistieron cada uno la túnica lacandona.

Participaron más de 50 familias en las muestras de artesanías y comida, se ofrecieron entre otros platillos tradicionales, el tamal de caracol, ceviche de caracol, *k'oi bi k'ach* (tortillas rellenas de pollo), dulces de papaya, la bebida *om* y aguas de frutas. En esta muestra, en las actividades culturales de ceremonias, así como a los concursos, asistieron en promedio 40 turistas diarios y otro número similar de miembros de la comunidad.

El festival cumplió con las expectativas, para los turistas fue una grata sorpresa encontrarse con esta actividad complementaria en las horas en que no hay mucho por hacer, además de una oportunidad de conocer más aspectos de la cultura lacandona. Los participantes de la muestra manifestaron su alegría por la realización del festival pues es un nuevo espacio de ventas. Para la comunidad el festival se convirtió en un espacio de encuentro, familias llegaban juntas a comer en las palapas, dialogaban entre ellas sobre los platos y su elaboración, lo mismo que sobre las artesanías, incluso la muestra se mantuvo hasta una semana después de finalizado el festival.

Los organizadores del festival también quedaron satisfechos, como se mencionó, esto fue un proceso de aprendizaje, a la vez que les permitió valorar

sus propias capacidades de organización y colaboración, además cumplieron con todo lo que se habían propuesto. El festival fue el nuevo impulso para continuar trabajando, los organizadores junto con los estudiantes de ECOSUR, acordaron un nuevo Ciclo de sesiones de reciprocidad del conocimiento en el mes de agosto de 2018, dirigido al diseño de producto turístico, el mejoramiento de artesanías, la recuperación de la cocina lacandona, del cual resultaron una propuesta de integración turística de las subcomunidades lacandonas, nuevos diseños de artesanías, un inventario de platillos y un calendario de ingredientes culinarios lacandones. El trabajo continúa hasta la actualidad, el festival se realiza cada año en Semana Santa y en 2020 llegaría a su tercera edición, pero fue pospuesto a causa de la pandemia del COVID-19.

Conclusiones

En las décadas recientes las relaciones de los mayas lacandones con la sociedad más amplia han aumentado y se han reorientado, como respuesta a políticas ambientales y de desarrollo, han pasado al sector de los servicios turísticos y el pago por servicios ambientales. Luego de abandonar un esquema de organización colectivo impuesto por actores externos, los mayas lacandones que cuentan con centros turísticos lo hacen bajo un esquema de organización ligado de forma directa con la familia, un elemento social propio de su cultura, que en la actualidad les permite resultados rentables.

La noción de la selva como región de refugio en el sentido de aislamiento y escaso contacto con el resto de la nación, que dio pauta a políticas gubernamentales de integración (Aguirre-Beltrán, 1967), así como la idea de

ANP sin gente, tienen poco que ver con el actual pueblo maya lacandón, ahora abierto a personas, intercambios, influencias, pero con un fuerte arraigo en la cultura propia y con resultados visibles en conservación.

Nuestra investigación en torno al ecoturismo, en este sitio, ha tenido un rumbo singular. Dejamos de lado el modelo convencional de transferencia de tecnología, así como el diagnóstico comunitario que externos hacen de la población objetivo, incluso de aquellas versiones participativas que dan voz, pero no agencia. Esta construcción, ha tenido como premisa el reconocimiento mutuo y horizontal entre los actores locales y el grupo de investigación, este, a su vez, ha tenido flexibilidad y adaptación.

La metodología del proyecto agricultura familiar, en este caso, ha requerido de diversas adaptaciones para una actividad que como el ecoturismo difiere de otras productivas, y también para una forma de organización de familia ampliada y unos actores que ya cuentan con la experiencia, los conocimientos y la agencia.

En este sentido, la experiencia de los mayas lacandones y sus familias, quienes manejan los centros ecoturísticos, les ha permitido definir su propia agenda de acciones y necesidades para funcionar no solo como empresas de servicios, sino también para orientar la investigación que se realiza en su territorio. De allí que para el grupo de investigación el escuchar, entender, acordar y realizar actividades de forma conjunta con la comunidad, ha sido la base de la colaboración.

Estas empresas ecoturísticas de base familiar afrontan retos de formación de capacidades para mejorar su funcionamiento, así como encontrar formas de

fortalecer sus prácticas de aprovechamiento de la selva que ahora consideran en riesgo. En esas tareas la investigación puede colaborar y acompañar a reflexionar e identificar soluciones, pero serán las familias quienes decidan sobre su propio futuro.

Cada una de las actividades de la metodología del proyecto de agricultura familiar y en general de los Ciclos de sesiones reciprocidad del conocimiento, han significado para los mayas lacandones profundas reflexiones sobre su cultura, su milpa, su familia y el devenir de su comunidad. Reflexiones que a su vez han trascendido la palabra, llegando hacia la acción y la auto-organización, cuyo primer fruto en este camino fue el Festival Cultural Maya Lacandón.

Como investigadores, la preocupación por la familia, la selva, la cultura, la milpa, que ha expresado la comunidad a lo largo de este proceso, su rechazo a los cultivos de palma africana y la ganadería en su territorio, la aceptación del ecoturismo siempre y cuando se hiciera en la forma de organización de tipo familiar que corresponde a su cultura, la negociación de la agenda y metodología en esta investigación, junto con las capacidades con las que ya cuentan, nos llevan a reflexionar que transitan hacia una forma de autonomía, familias empoderadas sobre ellos mismos y su hogar que es la selva.

No obstante, si bien reconocemos la agencia del pueblo lacandón, su rechazo a la imposición de modelos de negocios neoliberales, que no corresponden con su cultura y la defensa que hacen de la Selva Lacandona. Observamos cómo, su espacio de vida se reduce cada vez más a los centros ecoturísticos y aparecen cambios en la forma en que conciben la familia. De allí que planteemos los interrogantes, ¿cuál será el devenir de las familias como

organización social de base?, ¿Su autonomía les permitirá mantener el concepto maya de *vejo'ovex* o transitarán hacia al individualismo neoliberal que homologa comunidad y familia con empresa, sustituyendo todos los valores y relaciones, incluidos los afectivos y de colaboración, por los transaccionales, bajo los únicos intereses de la rentabilidad y la competencia?



Fotografía: Fredy Ochoa.



Fotografía: Fredy Ochoa.

Referencias

- Aguirre-Beltrán, G. (1967). *Regiones de refugio*. México: Instituto Indigenista Interamericano. Qué es Neoliberalismo. *Archipiélago*, 13(45), 9.
- Blom, F., & Duby, G. (1955). *La selva lacandona. Andanzas Arqueológicas*. (2 vols.). Ciudad de México: Editorial Cultura, T.G. de S.A.
- Boremanse, D. (1978). *The social organization of the Lacandon indians of Mexico. A comparative study of two maya forest peoples*. England: Oxford.
- Boremanse, D. (1998). *Hach Winik. The lacandon maya of Chiapas, Sothern Mexico*. Nueva York: Institute for Mesaoamerican Studies.
- Cardoso, H. (2006). El origen del neoliberalismo : tres perspectivas. *Espacios Públicos*, 9(18), 176–193.
- Ceballos-Lascouráin, H. (1996). *Ecotourism, and Protected Areas: The State of Nature-based Tourism Around the World and Guidelines for its Development*. Switzerland: Tourism, IUCN-World Conservation Union.
- Chanona Pérez, O. G. (2011). *Negociación e Identidad En El Evento de Compra-Venta Dentro Del Ecoturismo En La Comundiad Maya-Lacandón Asentada En Lacanha-Chansayab, Chiapas*. Tesis de doctorado en lingüística. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cruz-Burguete, J. (2008). Conflictos, rupturas y movimientos poblacionales entre indígenas chiapanecos. *Ra Ximhai*, 4(3), 657–683.
- Cruz-Morales, J. (ed.). *Familia y vida campesina en la frontera sur: caminos de escucha transdisciplinario*. Chiapas: ECOSUR, UACH.
- De Vos, J. (1988). *Viajes al desierto de la Soledad, cuando la selva lacandona aún era selva*. México: FCE-CIESAS.

- De Vos, J. (2002). *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México: FCE-CIESAS.
- Duque, R., & Ochoa, F. (2008). *Guía para la elaboración de planes de negocios en ecoturismo*. Bogotá: Instituto Humboldt -UNiversidad Externado de Colombia.
- Durand, L., Figueroa, F., & Trench, T. (2015). Inclusión, exclusión y estrategias de participación en áreas protegidas de la Selva Lacandona, Chiapas. En L. Durand, F. Figueroa y M. Guzmán (Eds.), *La naturaleza en Contexto. Hacia una ecología política mexicana* (pp. 221–236). México: UNAM, El Colegio de San Luis, A.C.
- Eroza Solana, J. E. (2006). *Lacandones: Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. México: CDI.
- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina* (Vol. 53). México: Siglo XXI.
- Ford, A., & Nigh, R. (2015). *The Maya Forest Garden. Eight Millennia of Sustainable Cultivation of the Tropical Woodlands*. Walnut Creek, California: Left Coast Press.
- García-Frapolli, E. (2015). Exclusión en áreas naturales protegidas: una aproximación desde los programas de manejo. En L. Durand, F. Figueroa, y M. Guzmán (Eds.), *La naturaleza en contexto. Hacia una ecología política mexicana* (pp. 221-336). México: UNAM, El Colegio de San Luis, A.C.
- Gobierno de Chiapas. (2013). *Pragrama Regional de Desarrollo 2013-2018. Región XII Selva Lacandona*. Recuperado a partir de <http://www.ped.chiapas.gob.mx/ped/wp-content/uploads/ProgReg/2013->

2018/2013_PRD_12_Selva_Lacandona.pdf

Hernández, R. E. (2002). *Adaptaciones sociales en torno al ecoturismo en una comunidad indígena en la Selva Lacandona, México*. Tesis de Maestría. Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural. El Colegio de la Frontera Sur.

Hernández Cruz, R., Bello Baltazar, E., Gomez, G. M., & Estrada Lugo, E. (2005). Social adaptation ecotourism in the Lacandon forest. *Annals of Tourism Research*, 32(3), 610–627.

Higham, J. (2007). *Critical Issues in Ecotourism: Understanding a complex tourism phenomenon*. In J. Higham (Ed.), *Critical Issues in Ecotourism*. (pp.102-116). Great Britain: Elsevier.

Ingenieria Ambiental del Sureste. (2002). *Manifiesto de Impacto Ambiental Modalidad Particular: Proyecto Turístico Lacanjá Chansayab*. Recuperado de:

<http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chis/estudios/2002/07/CH2002TD021.pdf>

Ita, A. De. (2018). Lacandones, de hijos predilectos a perseguidos ambientales. *El Cotidiano*, 207, 63–78.

Lazcano-Barrero, M. ., March, I. J., y Vázquez-Sánchez, M. A. (1992). Importancia y situación actual de la selva Lacandona: perspectivas para su conservación. *Reserva de la Biósfera Montes Azules, Selva Lacandona: investigación para su conservación*, (April), 393–436.

Levy-Tacher, S. I. (2000). *Sucesión causada por roza-tumba-quema en las selvas de Lacanhá, Chiapas*. Tesis doctoral. Colegio de Posgraduados.

- Marion, M.-O. (1999). *El poder de las hijas de la luna. Sistema simbólico y organización social de los lacandones*. México: Plaza y Valdés.
- Méndez, J. (1998). El neoliberalismo en México: ¿éxito o fracaso? *Contaduría y administración*, 191, 65–74.
- Nations, J. D., & Nigh, R. (1980). The evolutionary potential of Lacandon Maya sustained-yield tropical rain forest agriculture. *Journal of Anthropological Research*, 36(1), 1–33.
- Pastor, M. (2012). Turismo y cambio en el entorno de los lacandones. Chiapas, México. *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 10(1), 99–107.
- Pastor, M., & Gómez, D. (2010). *Impactos socioculturales en el turismo comunitario: Una visión desde los pueblos implicados (Selva Lacandona, Chiapas, México)*. España: Editorial Agua Clara. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.
- Puello-Socarrás, J. F. (2015). Neoliberalismo, antineoliberalismo, nuevo neoliberalismo. Episodios y Trayectorias Económico-políticas suramericanas. En L. Villagra (Ed.), *Neoliberalismo en América Latina. Crisis, tendencias y alternativas* (pp. 19–42). Buenos Aires: CLACSO.
- REBIMA. (2000). *Programa de Manejo de la Reserva de la Biosfera Montes Azules*. México: SEMARNAT.
- Salas, M. (2009). *Migración y feminización de la población rural 2000-2005 El caso de Atitanac y La Encarnación, Villanueva, Zacatecas*. Tesis Doctoral. Fundación Universitaria Andaluza Inca Garcilaso.
- Secretaría de Economía. (2013). *Norma Mexicana NMX-AA-133-SCFI-2013 Requisitos y especificaciones de sustentabilidad del ecoturismo*. México.

- Secretaría de Turismo del Estado de Chiapas (SECTUR, Chiapas). (2016). *Campamento Turístico Lacanjá Chansayab*. Recuperado de: <http://www.turismochiapas.gob.mx/sectur/campamento-turstico-rio-lacanja>
- Semarnat. (2010). *Programa de conservación y manejo del monumento natural Bonampak*. México: SEMARNAT Recuperado de: <https://doi.org/10.5585/EccoS.n36.5180>
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies. Research and indigenous peoples*. Nueva York: Zed.
- Suárez, G. (2015). *Indiferencias del ecoturismo: equidad de género en la Selva Lacandona, Chiapas, México*. Tesis de Maestría. El Colegio de la Frontera Sur. Unidad San Cristóbal, Chiapas. México.
- Suárez Gutiérrez, G., Bello Baltazar, E., Hernández Cruz, R., & Rhodes, A. (2016). Ecoturismo y el trabajo invisibilizado de las mujeres en la Selva Lacandona, Chiapas, México. *El Periplo Sustentable*, 31, 1–29.
- Tejeda-Cruz, C. (2009). Conservación de la Biodiversidad y Comunidades Locales: Conflictos en Áreas Naturales Protegidas de la Selva Lac Andona, Chiapas, México. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, 34(68), 57–88.
- Trench, T. (2002). *Conservation, Tourism, Heritage. Continuing Interventions in Lacanjá Chansayab, Chiapas, Mexico*. Tesis Doctoral. University of Manchester.
- Trench, T. (2005). Representaciones y sus impactos: el caso de los lacandones en la Selva Lacandona. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, III, 48–

69.

Vásquez-Sánchez, M. A., March, I., & Lazcano-Barrero, M. (1992).
Características socioeconómicas de la selva Lacandona. *Ecosfera*, 1, 287–
323.

3 Cambios en el sistema de residencia y los grupos domésticos de Lacanjá Chansayab desde la teoría de control cultural²³

Changes in the residence system, domestic groups and family of Lacanja Chansayab, from the theory of cultural control

FREDY ALFONSO OCHOA FONSECA
EDUARDO BELLO BALTAZAR
ERIN ESTRADA LUGO
CARLA ZAMORA LOMELÍ
GLORIA MARIEL SUÁREZ GUTIÉRREZ
El Colegio de la Frontera Sur, México

RESUMEN: El sistema de residencia matrilocal de los lacandones de Lacanjá Chansayab ha sido descrito por varios autores como un elemento cultural fundamental que aún conservan, a él están asociados la reproducción social de la etnia y la sustentabilidad de la selva lacandona. Mediante la etnografía, esta investigación muestra cómo esta forma de organización denominada *vejo'ovex*, que trasciende el grupo de residencia y combina el grupo doméstico y la familia, ha cambiado hacia la ambilocalidad. El artículo tiene como objetivo discutir las causas e implicaciones de dicho cambio, para lo cual se enmarca en la teoría de control cultural enfocado en los elementos materiales asociados al territorio y la casa. Se identifican tres detonantes del cambio, la sedentarización y posterior titulación de tierras en los años 70, la inmigración de lacandones de otras zonas, y la conformación de empresas familiares dedicadas al ecoturismo. Dentro de las conclusiones se encuentra que los elementos, territorio, *vejo'ovex* y trabajo, transitan entre cultura apropiada a cultura enajenada, a lo cual se vinculan transformaciones en los conceptos de herencia, propiedad, residencia y familia.

PALABRAS CLAVE: cambios culturales, parentesco, herencia, lacandones

ABSTRACT: The matrilocal system of residence of the Lacandons of Lacanjá Chansayab has been described by several authors as a fundamental cultural element that is still conserved. This system is associated to the social reproduction of the ethnic group and the sustainability of the Lacandon jungle. This form of organization transcends the residence group and combines the domestic group and the family. Through ethnography, this research shows how this form of organization called *vejo'ovex* has changed towards ambilocality. The article aims to discuss the causes and implications of such change which is framed in the theory of cultural control, focused on the material elements associated with territory and home. Three triggers of change are identified, the sedentary and subsequent land titling in the 70s, the immigration of Lacandons from other areas, and the conformation of family businesses dedicated to ecotourism. Among the conclusions found, the elements: territory, *Vejo'ovex* and work, transit between appropriate culture to alienated culture, to which are linked transformations in the concepts of inheritance, property, residence and family.

KEYWORDS: Cultural change, kinship, heritage, lacandons

RECEPCIÓN: 29 de agosto de 2019.
ACEPTACIÓN: 9 de octubre de 2019.

²³ Artículo aceptado para su publicación en la revista *Estudios de Cultura Maya*, volumen LVII (57) correspondiente a primavera-verano de 2021.

Introducción

Lacanjá Chansayab se ubica en el municipio de Ocosingo, Chiapas, dentro de la Selva Lacandona (De Vos, 2002), y es una de las cuatro subcomunidades lacandonas junto con Ojo de Agua Chankín, Nahá y Metzabok. Es la de mayor población de ellas, con alrededor de 976²⁴ habitantes lacandones de los 1200 existentes (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas,²⁵ 2015).

Nos referimos a los lacandones como grupo étnico, en el sentido en que lo define Bonfil Batalla:

Conjunto relativamente estable de individuos que mantiene continuidad histórica porque se reproduce biológicamente y porque sus miembros establecen entre sí vínculos de identidad social distintiva a partir de que se asumen como una unidad política, que tiene derecho exclusivo al control de unos elementos culturales que consideran propios (Bonfil, 1991: 178).²⁶

Los lacandones, quienes se llaman a sí mismos *hach winik*, “gente verdadera” (Boremanse, 1978: I), hablan maya lacandón (Baer y Baer, 2018; Hofling, 2014); se les reconoce por estar adaptados al ambiente del bosque tropical y a las condiciones de la selva (Marion, 1991), al igual que su interés por conservarla debido a que está ligada de forma profunda con su cosmogonía y la selva es su hogar.

Con base en sus diferencias culturales, étnicas y lingüísticas,²⁷ se les divide en dos grupos: norte y sur (Boremanse, 1998: 7). Los primeros habitaban en un área amplia desde el río Jethá hasta el río Chocholhá, en torno a las lagunas de Nahá, Monte Líbano, Metzabok y Puná (Nečasová, 2010: 82). Por su parte, los lacandones del sur vivían en dos subgrupos, uno en el centro de la Selva Lacandona, en el río Jataté a un costado de la laguna de Miramar, y el otro en la desembocadura del río Lacanjá (Boremanse, 1998: 15). Aunque hay diversas hipótesis sobre su origen, algunos autores consideran que los del norte

²⁴ Según cifras de la Casa de Salud de la comunidad en 2018.

²⁵ En adelante INPI.

²⁶ Aunque Bonfil no incluye la lengua en este concepto, para los lacandones sí resulta un elemento clave en su identidad social.

²⁷ Hablan dos dialectos del mismo idioma (Boremanse, 1998: 7)

proviene de la península de Yucatán y los del sur del Petén guatemalteco (Eroza, 2006: 7).

El patrón de asentamiento y residencia de los lacandones no corresponde a la conformación de comunidades o poblados, se trata de núcleos socioparentales distribuidos en la selva, es decir, grupos constituidos por personas vinculadas entre sí mediante lazos de parentesco, cada uno con varias unidades de residencia tipo choza en las que habitan dos o tres generaciones (Eroza, 2006). En el pasado estos grupos estaban alejados varios kilómetros uno del otro, y los contactos entre ellos se limitaban a intercambiar objetos y mujeres (Boremanse, 1978).

Esta forma tradicional de residencia se expresa en las representaciones colectivas de los lacandones, para ellos las cuevas y las grandes rocas situadas alrededor de las ruinas de los mayas antiguos o las que se encuentran cerca del lago Mensabak están habitadas por dioses (Boremanse, 1978: 25; 1998: 27). Dichas rocas tienen la particularidad de que no se encuentran aisladas, sino en grupos, los cuales reflejan el modelo de su sistema de residencia (Boremanse, 1978: 25, 1998: 27). Los dioses viven en grupos socioparentales. Cada una de las rocas y cuevas es habitada por una pareja junto con sus hijos pequeños; en la roca más grande reside el dios superior con su esposa, y cerca, en otras rocas que no están juntas pero sí a la vista, tienen residencia las hijas de este dios con sus esposos (Boremanse, 1978: 25). Es decir, que los dioses habitan en un sistema de residencia matrilocal, ya que los esposos de las hijas viven en el grupo del padre de la esposa.

Cada uno de estos grupos es llamado *vejo'ovex* en maya lacandón que, como veremos más adelante, quiere decir familia-grupo de residencia y grupo doméstico. Este último es un elemento esencial de su cultura, al que están ligadas su forma de organización y reproducción social, al igual que su sistema económico, las actividades de aprovechamiento y uso de los recursos naturales. La Figura 1 muestra un *vejo'ovex* actual, con la unidad de residencia de los padres (01), alrededor de la cual, una vez que los hijos o las hijas²⁸ se casan,

²⁸ Ya sea por matrilocalidad, patrilocalidad o ambilocalidad como se explica en el marco conceptual.

construyen sus unidades de residencia (02, 03 y 04). Puede haber dos o tres generaciones en cada grupo. No se trata de cuadrículas estrictas, ni hay barreras físicas entre ellas. La forma del *vejo'ovex* es irregular, sus límites están dados por carreteras, ríos, quebradas o cercas vivas. En la parte inferior se muestra la genealogía: los padres tuvieron seis hijos y seis hijas, la soltera reside en la misma choza de sus padres (01), tres de los hijos casados viven junto con sus pequeños hijos en chozas alrededor de sus padres (02, 03 y 04); los demás, también casados, cinco hijas (09 al 13) y tres hijos (06 al 08), viven en otros grupos de residencia.

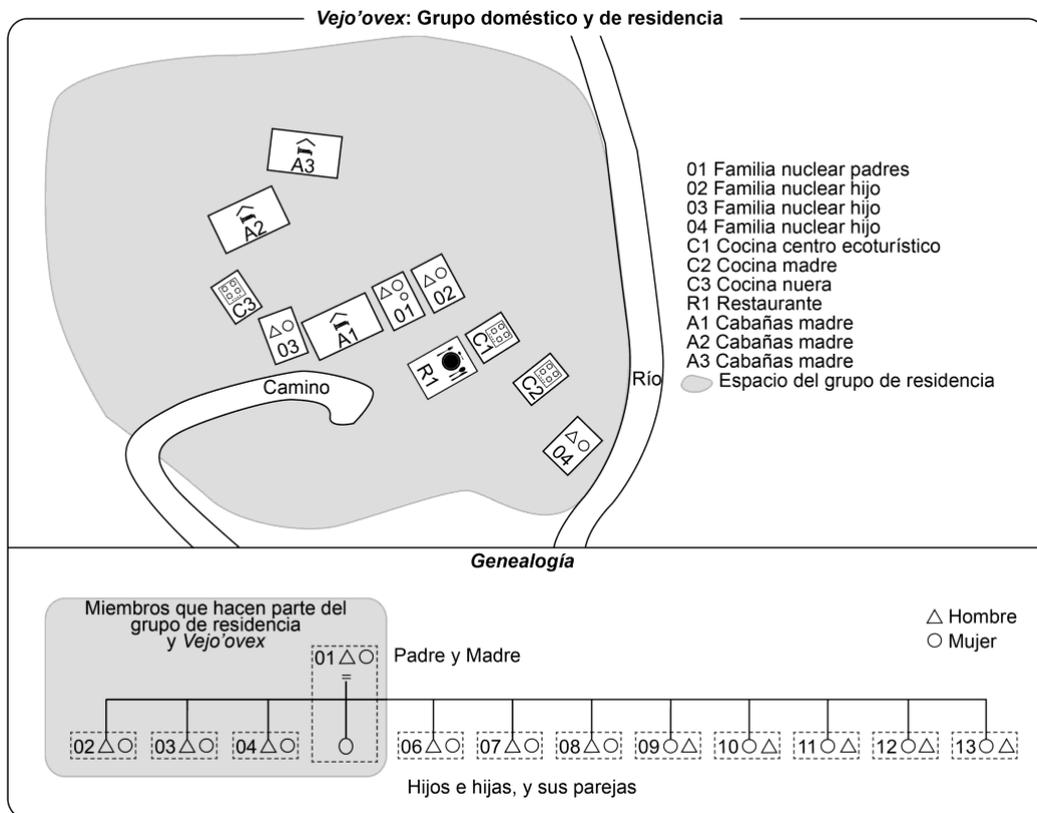


Figura 1 - Ejemplo de *vejo'ovex* (Autoría propia).

El mantenimiento de sus formas de vida sustentable, su agricultura itinerante a través de la milpa, y con ello la selva (Ford y Nigh, 2015: 13-15; Nations y Nigh, 1980), dependían de la disposición de un amplio territorio, así

como de un patrón de dispersión a lo largo y ancho de la selva de estos grupos socioparentales (Boremanse, 1978; Eroza, 2006).

Asimismo, ligado al patrón de asentamiento tradicional estaba su forma de autoridad; al no tratarse de una estructura comunitaria, no contaban con un líder. La figura de autoridad le correspondía al hombre mayor de cada grupo socioparental, sustentada en sus conocimientos, así como en su capacidad para agrupar en torno suyo a la mayor cantidad de miembros de la familia, lo que representaba una mayor capacidad productiva y mayor prestigio (Boremanse, 1978; Eroza, 2006).

Es de notar que hasta hace unas décadas era común la práctica de la poligamia entre los lacandones, un hombre podía tener entre dos y cinco mujeres con quienes compartía el espacio de residencia. Sin embargo, debido a la llegada de diferentes iglesias cristianas y la consecuente transformación de sus creencias religiosas, hoy esta práctica está casi extinta, (Boremanse, 1998; Eroza, 2006; Marion, 1999); en la actualidad, en Lacanjá tan solo hay dos casos de hombres mayores con dos esposas, aunque ya no comparten el espacio de residencia con ellas, pues cada una vive en un espacio distinto.

Una diferencia de vital importancia es que el sistema de residencia posmarital de los lacandones del norte es ambilocal,²⁹ mientras que el de los del sur es matrilocal, aunque con excepciones de ambilocalidad (Boremanse, 1978; 1998).³⁰ No obstante, en ambos casos se trata de un tipo de organización socioparental, en la que de forma gradual los hombres construyen el fundamento de su autoridad, y en la cual las relaciones al interior de cada grupo de residencia se vinculan con la producción y distribución de bienes y alimentos (Eroza, 2006), y también con la reproducción de los elementos culturales y sociales que los caracterizan.

Los *hach winik* contemporáneos ya no viven dispersos en la selva, ni son seminómadas. Desde mediados del siglo XX son sedentarios debido a la migración de campesinos e indígenas provenientes de diversas regiones de

²⁹ Es decir, no existe una norma fija de residencia posmarital (Fox, 1990).

³⁰ Boremanse (1998:104) señala que, a comienzos de siglo XX, Tozzer encontró que los lacandones del norte eran patrilocales, situación que había cambiado en los setentas cuando dicho investigador realizaba su tesis.

Chiapas y otros estados del sur de México y de Guatemala hacia la Selva Lacandona y la posterior titulación de tierras, así como por la necesidad de llevarles el desarrollo, y con ello los servicios de energía y agua, al igual que por la llegada del evangelizador Baer en la década de 1950 (De Vos, 2002; Marion, 1999; Trench, 2002).

A pesar de que para Boremanse (1978) y Marion (1999), con base en el trabajo de campo realizado en los años setenta y noventa respectivamente, el sistema de residencia de los lacandones se había mantenido, en este estudio mostramos cómo en el caso de Lacanjá ha cambiado hacia la ambilocalidad; esta transformación en el núcleo de reproducción social es de vital importancia, por lo que el objetivo a continuación será discutir, en el marco de la teoría de control cultural (Bonfil, 1991), cuáles pueden ser las causas e implicaciones de dicho cambio.

Nos preguntamos si este cambio forma parte de la homogenización del México indígena (Bonfil, 1990). Inicialmente cada pueblo que habitaba lo que hoy es México tenía una identidad social y cultural particular. Con la llegada de la Colonia todos pasaron a ser indígenas, la Independencia y la Revolución Mexicana no contribuyeron a reconocer la diversidad, menos aún los movimientos de los años treinta de desindianización. Por el contrario, el indigenismo del siglo XX y la búsqueda de ese México imaginario llevarían a una homogenización mayor del ser indígena, reduciendo el México profundo a algunas prácticas culturales en pequeñas comunidades casi aisladas (Bonfil, 1990).

Tal cuestión nos lleva a discutir si el control sobre los conocimientos y las prácticas asociadas al sistema de residencia lacandón pueden estar transitando hacia una cultura enajenada, impuesta o apropiada (Bonfil, 1991). Al respecto, el control cultural se entiende cómo:

El sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales; mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones (Bonfil, 1991: 171).

El control cultural es dinámico, por lo que requiere ser visto como sistema y como proceso. Verlo como sistema permite diferenciar los ámbitos de la cultura y definir la estructura de las decisiones en determinado momento. Como proceso, esos ámbitos y estructura adquieren movimiento, con lo que se muestran las tensiones, las contradicciones y los conflictos (Bonfil, 1991). En el marco de Bonfil (1991), la cultura apropiada es aquella en la que los elementos culturales ajenos están bajo el control y capacidad de decisión del grupo, elementos que continúan siendo ajenos en tanto el grupo no tiene la capacidad de producirlos por sí mismo, y cuyo uso requiere de la asimilación de conocimientos y habilidades, así como de la modificación o ajuste de algunas pautas de organización social o elementos simbólicos; la cultura enajenada, por su parte, es aquella en la que el grupo ha perdido la capacidad de decisión sobre los elementos culturales propios.

El presente se trata de un estudio cualitativo, a partir de la etnografía, con el enfoque de Ingold (2017), esto es describir y comprender lo que hace la gente, observar, escuchar y participar en la vida cotidiana, más no desde una posición apartada de la comunidad, sino desde adentro en un diálogo mutuo, que no finaliza en el relato. Se realizó observación participante durante nueve salidas de campo, desde abril de 2016 hasta septiembre de 2018,³¹ la cual se combinó con conversaciones grupales sobre la familia y con talleres de metodología de investigación de acción participativa con familias campesinas (Cruz *et al.*, 2018), además se georreferenciaron los grupos domésticos. Luego, se compararon los resultados de campo con las etnografías realizadas por Boremanse (1978, 1998) y Marion (1999). De los elementos culturales planteados por Bonfil (1991), este artículo se enfoca en los materiales, tierra y casa, así como en las formas de organización social relacionados con ellas, para lo cual se usan las categorías de análisis: residencia, herencia y trabajo.

El vejo'ovex: familia, grupo doméstico y sistema de residencia

³¹ Cada salida de campo incluyó estancias de entre dos y seis semanas.

Se ha demostrado que los cambios estructurales provocan cambios en las familias y que los procesos económicos generan cambios en el ámbito de la vida privada (Vera y Socarrás, 2008); como se verá, en Lacanjá Chansayab los cambios en las actividades económicas han repercutido en la vida cotidiana de las familias.

A pesar de que en maya lacandón no existe una palabra equivalente a familia, existe el término *vejo'ovex*, concepto que nos dieron a conocer durante mayo y junio de 2017 durante la realización de los talleres mencionados (Cruz et al., 2018). *Vejo'ovex* apareció por primera vez como alternativa para llamar al festival cultural propuesto por la comunidad durante los talleres, sustentado en que además de ser la forma de organización social en la que trabajan, por familias, es también el conglomerado de viviendas y cocinas en que habitan. Luego, durante la actividad *¿Cómo es tu familia?* (Cruz et al., 2018), ocho grupos presentaron mediante un dibujo, entre otros aspectos, la conformación de sus familias, número de miembros, el parentesco, sus valores, quién hace qué con quién, quién ayuda a quién y sus lugares de residencia, y varios de estos grupos denominaron *vejo'ovex* al dibujo. El *vejo'ovex* integra los conceptos de familia, grupo de residencia y grupo doméstico, por tanto, comprender el sistema de residencia de los lacandones lleva a discutir algunos de estos conceptos.

Iniciamos con el parentesco, término que de acuerdo con Needham (1971: 3-5), tiene múltiples usos, se refiere a varios elementos que pueden o no estar interconectados entre sí, por lo que propone una división tripartita: clasificación (terminología), comportamiento y reglas. En este artículo abordamos aquellos aspectos del parentesco relacionados con la asignación de derechos y su transmisión de una generación a la siguiente. De los derechos que en este sentido plantea Needham (1971: 3, 11), nos centramos en la pertenencia grupal, la sucesión de roles y ocupaciones, la herencia de propiedad o de cualquier otro elemento, la residencia y la formación de grupos de acción (Estrada, 2005: 37).

El grupo doméstico, por su parte, se refiere a una organización estructurada a partir de redes de relaciones sociales establecidas entre un conjunto de personas, unidos o no por lazos de parentesco, que comparten además de un espacio vital, un conjunto de actividades (Bender, 1967; Gil, 2007;

Junko, 1979). Estas actividades por lo general están asociadas con la producción y el consumo de alimentos, la reproducción sexual y la crianza de los hijos, por lo cual se le llama doméstico. Es importante aclarar que las relaciones dentro del grupo doméstico involucran no solo aspectos materiales, sino también afectivos, simbólicos y culturales (De Oliveira y Salles, 1989: 31), por lo cual, aun cuando en cada generación las actividades se adecúan al contexto histórico, guardan relación con los patrones culturales de coresidencia, autoridad entre género y generaciones, deberes y afectos (Gil, 2007: 93).

Es decir, la reproducción de los grupos domésticos va más allá de la sustitución de sus miembros; las actividades que en su ámbito se realizan, además de permitir la manutención cotidiana, transmiten de una generación a otra aspectos ideológicos sobre los que las relaciones sociales básicas se fundamentan (De Oliveira y Salles, 1989: 31). Sostienen De Oliveira y Salles (1989: 31), que cuando el grupo doméstico, como en el caso de Lacanjá, se construye sobre las reglas de parentesco y matrimonio, su reproducción implica la recreación de la familia como institución en aspectos referidos a normas, costumbres y prácticas culturales, como la herencia.

Lo anterior lleva a discutir las patrilíneas y matrilineas, que se refieren a grupos de filiación unilineal, es decir, aquellos cuyos miembros descienden de un antepasado o antepasada común, por línea de varón (patrilínea) o de hembra (matrilínea), y poseen un territorio o cualquier otro patrimonio real o inmaterial, cuya herencia y derechos se reservan a los hijos o hijas de sus miembros (Fox, 1990: 80). En el sistema patrilínea (agnático o de línea paterna), la herencia de los derechos territoriales, de las propiedades o títulos, o de cualquier otra cosa, se reserva a los hijos de sus miembros masculinos. Mientras en el matrilínea (de línea materna o uterino) la herencia de los derechos se reserva a los hijos de sus miembros femeninos (Fox, 1990: 80, 91).

Analizar los sistemas patrilínea y matrilínea en el contexto de Lacanjá Chansayab supone añadir el componente de residencia a los grupos de filiación, denominados por Fox (1990: 122) grupos locales, los cuales se basan en algún tipo de residencia común; aunque existen diferentes tipos, describimos los que se presentan en comunidades lacandonas (Boremanse, 1978, 1998; Marion,

1999). La matrilocal es aquella en que la pareja al casarse convive con la madre de la mujer, es decir vive en el grupo de la esposa (Fox, 1990: 80). En el caso de la patrilocal, luego de casarse la pareja convive con el padre del hombre, viven con el grupo del esposo (Boremanse, 1978: 21; Fox, 1990). De acuerdo con Marion (1999: 86, 94), en Lacanjá Chansayab se trata de un sistema de residencia matrilocal, con una regla de descendencia patrilineal que en el pasado estuvo ligado a los *onen*.³²

Como se mencionó, las etnografías de Boremanse (1978, 1988) y Marion (1999), coinciden en que en Lacanjá los grupos de residencia son de tipo matrilocal, y agregan que, si bien socialmente las decisiones son tomadas por los hombres de la comunidad, son en realidad las mujeres al interior de las familias quienes las determinan. Lo anterior, de acuerdo con Fox (1990), se trata de una solución matrilocal en la que las hembras están juntas y los varones dispersos, con un tipo de organización que se basa en los papeles de madre-hija-hermana, a quienes corresponde en cierta medida el peso del control y la continuidad del grupo, además con un mayor poder y prestigio de las mujeres, como se afirma que ocurre en Lacanjá (Marion, 1999).

Así, el *vejo'ovex*, no es solo la estructura de una familia, un grupo doméstico o de residencia, no se limita a la suma de sus vínculos genealógicos, sino que es la configuración total de las relaciones sociales entre sus miembros, con repercusiones en el territorio, tanto materiales como simbólicas.

Resultados ¿Qué está pasando con la residencia en Lacanjá Chansayab?

Los estudios realizados por Boremanse (1978, 1988) y Marión (1999), entre los setentas y noventas del siglo pasado, destacan cómo el sistema de residencia y patrón de asentamiento de los lacandones, matrilocal en el caso de Lacanjá Chansayab, era una de las características de su cultura que se conservaba. No obstante, entre dichas etnografías y lo observado en campo la situación ha cambiado; de acuerdo con los resultados obtenidos se puede afirmar que en la actualidad en Lacanjá predomina un sistema ambilocal.

³² Linajes con nombres de animales (Marion, 1999: 86).

La Figura 2 representa los grupos domésticos en Lacanjá Chansayab, con los ambilocales en gris, los matrilocales en blanco y los patrilocales en negro; se observa cómo el sistema de residencia predominante en todos los grupos y barrios (Lacanjá, Nahá, San Javier, Crucero Bonampak y Betel) es el ambilocal. Vale anotar que, en la actualidad, los límites entre los espacios de los grupos domésticos y a su interior son difusos, además de haber traslapes entre ellos; varios se han fragmentado, lo que imposibilita tener un número exacto de grupos domésticos.

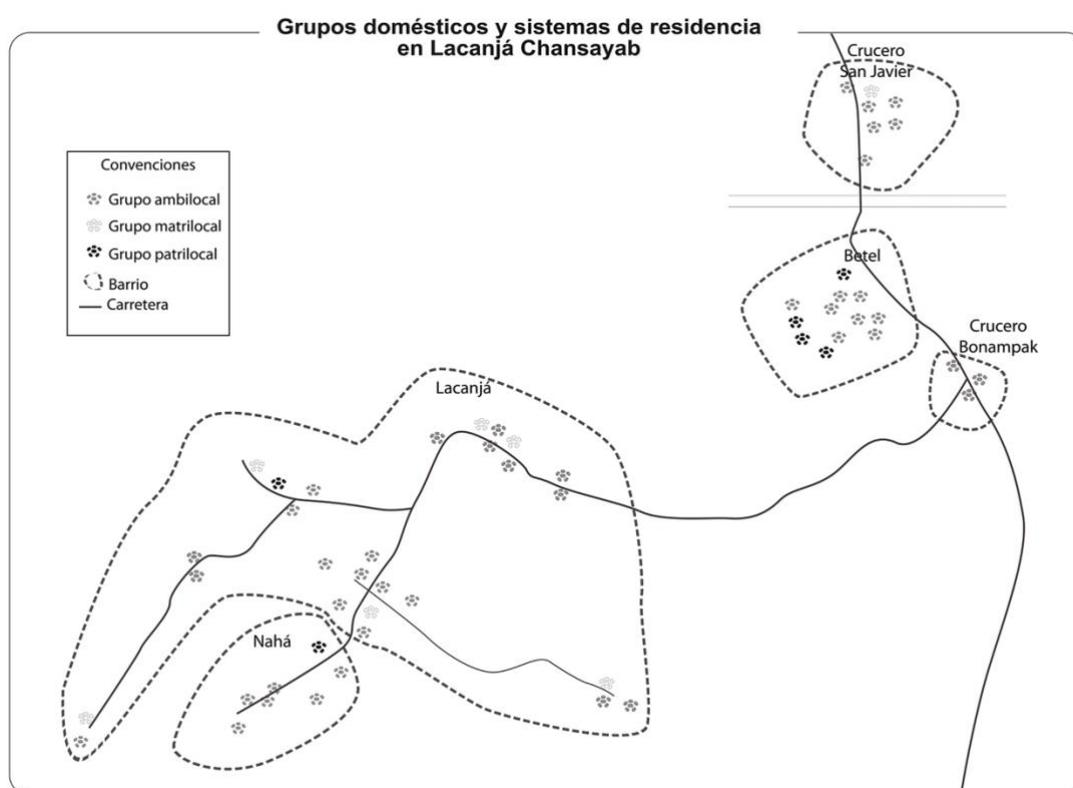


Figura 2. Grupos domésticos y sistemas de residencia (Autoría propia).

¿Qué pasó en ese tiempo y a qué se debe el cambio? Se identifican tres grandes hitos que detonaron los cambios en el sistema de residencia: la sedentarización y posterior titulación de tierras en los años setentas, la migración de lacandones del norte hacia Lacanjá Chansayab, y con ella las alianzas y matrimonios, y la constitución de empresas familiares para la venta de servicios turísticos a finales de los noventas. Estos tres elementos se encuentran

imbricados, y no es posible determinar los límites entre las causas y consecuencias de cada uno, por lo que a continuación se sitúan en un contexto histórico.

Titulación de tierras

Luego de la sedentarización de los lacandones, como respuesta a la excesiva deforestación de la selva y a diferentes intentos de colonización, en los años setentas se creó la Zona Lacandona por parte del Gobierno mexicano y con ello se otorgaron tierras a los que, para muchos, eran considerados herederos de los mayas auténticos, que estaban acostumbrados a convivir y cuidar de la selva (Boremanse, 1978; De Vos, 1988; De Ita, 2018; Trench, 2002).

En 1971 se firmó el decreto con el que se creó la Comunidad Lacandona, en él se le asignaron 614,321 ha de tierra a 66 hombres jefes de familia lacandones, quienes de acuerdo con el decreto vivían en el mismo poblado, a pesar de que en realidad Nahá, Metzabok, Zapote Caribal y Lacanjá Chansayab, se encuentran a casi 100 km de distancia entre sí (Trench, 2002: 77). Para otorgar la tierra, el gobierno puso, entre otras, dos condiciones. Todos los lacandones que aún vivían dispersos en la selva debían concentrarse para vivir de forma permanente en centros poblados (subcomunidades); asimismo, se debía establecer una forma de organización social y de gobierno, el Comisariado de Bienes Comunales de la Zona Lacandona, cuyo máxima autoridad por acuerdo firmado con choles y tzeltales en 1977 debía ser un lacandón (Trench, 2002: 77); es decir, se impuso una forma de organización social y de gobierno que no correspondía a su cultura.

En 1975 se extendió la Zona Lacandona a 662,000 ha para incluir a los pueblos del norte, Nahá y Metzabok, convirtiendo a los lacandones en los más grandes propietarios de tierra en la historia moderna de México (Trench, 2002). La tierra y los derechos correspondientes se entregaban en todos los casos a hombres jefes de familia, y no hubo ninguna mujer lacandona, excepto las viudas que obtenían el derecho posterior a la muerte de sus esposos (Nečasová, 2010). Ello bajo unas reglas de herencia patrilineales propias del estado patriarcal, sin importar que, como se anotó, los lacandones del sur fuesen matrilocales.

Entre 1974 y 1976, grupos indígenas tzeltales y choles iniciaron las negociaciones por la titulación de tierras, y en 1979 se expidió el decreto por el que se crearon las comunidades de Nueva Palestina y Frontera Corozal como espacios sociopolíticos importantes (Trench, 2002). Debido, entre otras razones, a 31 expropiaciones (Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano,³³ 2019) y a la titulación de tierras a comunidades de otras etnias que han significado nuevos poblados, durante las cuatro décadas posteriores a la creación de la Zona Lacandona, su superficie continuó reduciéndose y en la actualidad se estima en 446,476 ha (De Ita, 2018:67). La Comunidad Lacandona cuenta con 1700 comuneros reconocidos (SEDATU, 2019) de las tres etnias que la habitan, en las seis subcomunidades que en la actualidad forman parte de la Autoridad de Bienes Comunales de la Selva Lacandona, distribuidos así 13% de comuneros lacandones correspondientes a Lacanjá Chansayab, Nahá, Metzabok y Ojo de Agua Chankín; 51% de comuneros tzeltales ubicados en Nueva Palestina y 36% de comuneros ch'oles habitantes de Frontera Corozal (De Ita, 2018: 67).

Otro elemento importante con respecto a la titulación de tierras es la creación de áreas protegidas dentro de la selva. La primera fue la Reserva de la Biósfera Montes Azules³⁴ a finales de los años setentas, a la que se sumaron nueve áreas más, al punto de que en la actualidad más del 80% de la Comunidad Lacandona está bajo alguna categoría de conservación (De Ita, 2018: 76). La creación de estas áreas tiene como consecuencia que una institución estatal limite el tipo de actividades que se realicen dentro de ellas, incluyendo la agricultura, la caza y el hábitat de las personas.

De regreso al caso de Lacanjá Chansayab, durante un periodo todos los hijos varones heredaron estatus de comuneros, aunque ahora se ha restringido; por lo general, los títulos se heredan por línea de varón al hijo mayor y a las viudas en el caso de fallecimiento de su esposo lacandón. Aparecen casos en los que los padres le heredan a otro hijo, a un nieto o a una de sus hijas. Asimismo, en los que la esposa no es lacandona, una sobrina o una hermana

³³ En adelante SEDATU.

³⁴ En adelante REBIMA.

puedan heredar, esto siempre que el titular las nombre como beneficiarias y la comunidad en deliberación apruebe la decisión. En varios de los casos en que una mujer (viuda, hermana, hija) es quien hereda el título de la tierra, debe declarar ante la comunidad que hay un hombre responsable y beneficiario del título.

Vale destacar que la herencia del estatus de comunero (forma de título de la tierra) no equivale a la exclusividad en su uso por parte del “derechoso”,³⁵ ni a la herencia directa del espacio de residencia. Puede haber diferencia entre quien es el poseedor del título de la tierra y quien hace uso de ella, ya sea para residencia, milpa o actividades de ecoturismo. Así, es común que el grupo de residencia que incluye varias generaciones y familias nucleares esté titulado a uno de sus miembros y en él se sigan construyendo nuevas unidades de residencia, como también lo es que en el terreno titulado a un hombre sean su padre y sus hermanos quienes tienen milpas. Sin embargo, el titular del derecho sí cuenta con mayor poder, debido a que tiene la capacidad de incidir en la toma de decisiones del comisariado y al ser derechose adquiere beneficios como el recibir una parte del dinero que se le cobra a turistas por entrar a la comunidad, acceder al pago por servicios ambientales o poder construir centros ecoturísticos en su terreno, además de acceder al dinero de indemnización por expropiaciones, entre otros.

Inmigración y alianza matrimonial

Lo primero a señalar es que la población de Lacanjá Chansayab pasó de 117 personas en 1974 (Boremanse, 1978: 6) a alrededor de 976 en 2018,³⁶ lo que determina una mayor densidad poblacional en un grupo que, como se anotó, hasta mediados del siglo pasado era seminómada y cuyo patrón de asentamiento consistía en vivir en grupos socioparentales distribuidos en la selva y separados entre sí (Boremanse, 1978; Trench, 2002). Dicho aumento en la población se debe a múltiples causas, una de ellas la inmigración. Gracias a las

³⁵ Nombre coloquial con el que la comunidad se refiere al comunero o titular de la tierra.

³⁶ Según cifras de La Casa de Salud de la comunidad.

características ecosistémicas de Lacanjá Chansayab, que con respecto a Metzabok y Nahá ofrece mejores condiciones para la agricultura y la caza sumado a la facilidad de acceso, un área mayor, así como a la evangelización (Boremanse, 1978; Eroza, 2006; De Ita, 2018), a partir de los años setenta han migrado a Lacanjá un número importante de lacandones provenientes de esas dos subcomunidades, que como se señaló son ambilocales.

Los originarios de Nahá se ubicaron en el barrio del mismo nombre en Lacanjá Chansayab. Tiempo después, los provenientes de Metzabok formaron el barrio Betel y algunos en San Javier, con un patrón de asentamiento más denso, las viviendas se construyeron más cerca unas de otras y alrededor del templo, en respuesta a las demandas del pastor adventista con el fin de mantener bajo su control a los fieles y permitir la vigilancia mutua de los lacandones (Eroza, 2006; Trench, 2002). Hoy los barrios Nahá, San Javier, Bonampak y Betel, representan alrededor del 30%³⁷ de la población total de Lacanjá Chansayab. La migración de lacandones del norte dio como resultado que en el área de Lacanjá Chansayab confluyeran grupos domésticos patrilocales, ambilocales y matrilocales. Durante los primeros años no hubo matrimonios entre miembros de diferentes barrios, lo que permitía que se mantuvieran las reglas de residencia, no obstante, esto cambió de forma paulatina en las últimas décadas.

En la actualidad, hay varias parejas constituidas por miembros de barrios diferentes y con ello las reglas de residencia se han transformado hacia la ambilocalidad. Por ejemplo, un hombre del barrio Lacanjá que se dedica a la guía turística se mudó a la casa de sus suegros en el barrio Betel que era ambilocal. Otro hombre del barrio Lacanjá (matrilocal) al casarse, se fue al grupo de residencia de su suegro en el barrio Nahá (ambilocal).

Los hombres buscan esposas en otros grupos indígenas y hoy, incluso en pueblos no indígenas. Según cifras de la Casa de Salud de la comunidad, de los 976 habitantes de Lacanjá Chansayab alrededor del 9.7% son de origen externo, en su mayoría son mujeres tzotziles, choles y tzeltales, que se casaron con un lacandón.

³⁷ De acuerdo con cifras de la Casa de Salud de la comunidad.

En el pasado, debido a la falta de mujeres y a que el estatus de los hombres estaba asociado a conseguir al menos una esposa, los lacandones enfrentaban conflictos y tensiones que les forzaban a casarse con las de su propia familia o a robarlas de otros grupos familiares; si una mujer enviudaba, era tomada por otro hombre de la familia, sin importar si era más joven o si el hombre ya tenía esposas. Por esta razón se daban casos en los que el hombre se casaba con su suegra o con hermanas de su esposa (Marion, 1999).

Desde la década de los setentas, tanto mujeres como hombres lacandones empezaron a casarse con miembros de otros grupos indígenas de zonas aledañas (Boremanse, 1978, 1998). Mientras las y los jóvenes de forma paulatina comenzaron a rechazar la forma tradicional de selección de las parejas, a cuestionar el poder de los mayores y las obligaciones de servicio nupcial, elementos fundamentales en el sostenimiento del sistema social (Marion, 1999). Con la llegada de mujeres no lacandonas la situación de las locales se hizo más difícil; en la actualidad, debido a las múltiples opciones de conseguir esposa fuera de la comunidad las viudas y las mujeres separadas se suelen quedar solas (Nečasová, 2010). A diferencia del pasado hoy la población femenina representa el 50.3%³⁸ de la comunidad.

Un aspecto por resaltar es que cuando el esposo es de fuera, la regla de residencia define que la esposa debe irse a la comunidad del esposo; sin embargo, se observa cómo en los últimos años algunas mujeres, cuyos esposos son foráneos, viven en la subcomunidad. La mayoría regresan a vivir sin su esposo al grupo de residencia de la madre o el padre, siempre y cuando sea comunero. También se han observado varios casos en que, gracias a la lucha de las esposas, se ha logrado que el esposo foráneo viva en la subcomunidad, en el centro ecoturístico en el que trabaja o del que es socio. Asimismo, se dio el caso de una mujer que luego de enviudar se casó con un tzeltal, con quien vive en el mismo espacio de su difunto esposo.

A lo anterior se suma la permanencia de madres solteras en la subcomunidad, en su mayoría jóvenes, algo que hasta hace poco más de 20

³⁸ Según cifras de La Casa de Salud de la comunidad.

años no se permitía; en 2018 sumaban alrededor de 36.³⁹ La mayoría de parejas de las madres solteras no son lacandones, el grupo doméstico del padre alberga a estas mujeres con sus hijos, quienes serán lacandones por crecer bajo la tutela del grupo, manteniendo el prestigio de la etnia y la familia. Esto en consonancia con lo planteado por Marion (1999: 94), pues para los *hach winik* de Lacanjá, la familia⁴⁰ y el *Na'*⁴¹ no existen sin la presencia de la mujer, que los dirigen y reproducen. En agosto de 2018 la asamblea de la comunidad tomó la decisión de derogar la prohibición de que las mujeres casadas con foráneos permanecieran en Lacanjá.

Para algunas mujeres casadas con foráneos y en general para miembros de familias en las que predominan personas que no son lacandones, el linaje ya no importa.

Ya que los linajes están rotos, desde los setenta cada quien hace lo que quiere (Nubia Chankín,⁴² junio de 2017).

Tal afirmación haría pensar que en la actualidad todas las reglas de residencia y herencia están rotas; sin embargo, para la mayoría de los hombres, en especial los mayores y los del barrio Lacanjá, el linaje sigue siendo un aspecto fundamental. Sin importar el tiempo que lleven en la comunidad, a las mujeres de fuera que son casadas con lacandones se les llama “no mayas”, y sus nombres son menos recordados que los de las lacandonas por los miembros de la comunidad. Aunque vale señalar que son mujeres foráneas las propietarias de la mayoría de las tiendas de la subcomunidad y que algunas de ellas se han convertido en gestoras de cambios sociales importantes, como la búsqueda y formulación de proyectos y la organización de campañas de salud, educación y formación.

El trabajo y las empresas familiares

³⁹ Según cifras de la Casa de Salud de la comunidad.

⁴⁰ En este caso familia nuclear.

⁴¹ Hace referencia a madre, mujer y casa (parte inmaterial) (Marion, 1999).

⁴² Todos los nombres han sido cambiados para proteger su identidad.

Varios autores coinciden en que los *hach winik* al vivir dispersos en la selva, a diferencia de otras etnias de Chiapas, no sufrieron la influencia de la Conquista y la Colonia española, por esta razón no tuvieron que trabajar en fincas o empresas madereras durante el siglo XIX, además su cristianización se dio más tarde, durante el siglo XX (Boremanse, 1978; Marion, 1999; Nečasová, 2010). Por otro lado, el interés de los lacandones por el comercio con personas externas está documentado desde finales del siglo XVIII, se trataba del intercambio de productos de sus milpas por objetos como machetes, telas, sal, entre otros; durante los siglos XIX y XX, con el auge de la explotación maderera en la zona y la posterior llegada de los primeros antropólogos, chicleros, misioneros e investigadores, los contactos entre lacandones y foráneos se hicieron cada vez más frecuentes (De Vos, 2002; Nečasová, 2010; Trench, 2002).

Durante el siglo XX los lacandones continuaron con sus actividades tradicionales, la milpa, la caza, la pesca y la recolección de plantas y caracoles de la selva, para autoconsumo familiar, junto con el comercio. A partir de 1974 se empieza a incrementar la llegada de recursos monetarios por extracción de madera, y en la década de 1990 aparecen también proyectos de desarrollo, como la extracción de palma xate y el turismo (Trench, 2002).

Con respecto al turismo, fue a finales de los años cuarenta con el descubrimiento de la zona arqueológica de Bonampak que se detonó el interés en la zona (SEMARNAT, 2010; Trench, 2002). Durante los primeros años se trataba más de mochileros buscando la aventura de conocer Bonampak y a los lacandones; no existían cabañas, restaurantes o centros turísticos como tales, tan sólo algunos hombres de manera informal ofrecían a los visitantes espacio para acampar y comida. A los turistas no siempre se les cobraba, con un “regalo” bastaba. Trench (2002) afirma que durante la década del noventa se dinamizó el turismo en la zona, gracias a la Cumbre de Río de 1992, la creación de la Ruta Maya y luego el Mundo Maya⁴³ y la finalización de la carretera Fronteriza⁴⁴. En Lacanjá, el ecoturismo se llevó como estrategia de conservación de la selva y

43 Proyecto turístico de un circuito que conectaba a diversas zonas arqueológicas mayas de Mesoamérica.

44 Vía que rodea la Selva Lacandona, además de conectar con Guatemala llega muy cerca de Lacanjá Chansayab.

sus áreas protegidas, motivado por la construcción de la carretera al sitio arqueológico de Bonampak y el Proyecto de Ecoturismo Bonampak financiado por la Comisión Nacional de Áreas Protegidas,⁴⁵ (en ese entonces Instituto Nacional de Ecología), la Secretaría de Turismo,⁴⁶ el Instituto Nacional Indígena (INI, hoy Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas) y Conservación Internacional en 1997 (Trench, 2002).

En este punto es importante señalar que el turismo como actividad económica requiere de la conformación de empresas y la construcción de infraestructura. En ese sentido, uno de los primeros proyectos fue el Centro de Interpretación Ambiental y Servicios⁴⁷ en la entrada al Monumento Natural Bonampak,⁴⁸ y la conformación de la Cooperativa Jach Winik en la que se vincularon más de 100 personas de diferentes familias de la subcomunidad Lacanjá, incluyendo mujeres y niños; el objeto de la cooperativa era administrar y prestar los servicios de guía turística, transporte y venta de artesanías del CIAS y el MNB (Trench, 2002: 127). Múltiples razones, entre ellas que el proceso no hubiera surgido de la comunidad sino de instituciones externas, el desconocimiento por parte de estas instituciones de principios culturales de las mujeres lacandonas y de sus formas de organización y la falta de claridad en el manejo de los ingresos y la propiedad de la cooperativa, ligadas a que no se les explicó cómo se administra un negocio, llevaron a que el CIAS dejara de operar. La experiencia con la Cooperativa Jach Winik es la razón por la que los lacandones rechazan trabajar en forma asociativa.

De manera simultánea algunos miembros de la comunidad conformaron varias cooperativas transportistas formales e informales que impidieron el acceso de cualquier vehículo al MNB, con el fin de manejar de forma exclusiva la transportación (Trench, 2002), y hasta el día de hoy continúan operando así. Luego, en 2002, la organización Espacios Naturales y Desarrollo Sustentable A.C.⁴⁹ (Ingeniería Ambiental del Sureste, 2002; Trench, 2002) aportó recursos

45 En adelante CONANP.

46 En adelante SECTUR.

47 En adelante CIAS.

48 En adelante MNB.

49 En adelante ENDESU.

para el proyecto de un gran centro ecoturístico, aunque la comunidad no estuvo de acuerdo y pidieron que se distribuyeran los recursos en once campamentos ecoturísticos para un número igual de familias de Lacanjá Chansayab. En el manifiesto de impacto ambiental de dicho proyecto se determinó la ubicación de las cabañas “en los traspacios de las familias de las Subcomunidades Lacandonas de Betel y Lacanjá Chansayab” (Ingeniería Ambiental del Sureste, 2002: 21).

El INPI, SECTUR, CONANP y otras instituciones continuaron llevando más proyectos y con ello más campamentos ecoturísticos, todos con el mismo esquema, uno para cada familia. A partir de tales proyectos se insertó el ecoturismo como empresa al interior de las familias. Asimismo, esta inversión inicial facilitaría alcanzar años más tarde la rentabilidad económica, que en la actualidad permite a la mayoría mantenerse y dedicarse en exclusivo a dicha actividad, sin necesidad de apoyos financieros externos. Es también con la aparición de estas empresas familiares que el lugar de residencia se traslapa con el lugar de trabajo, debido a que los campamentos ecoturísticos (cabañas y restaurantes) se encuentran en el espacio de los grupos domésticos (Figura 3) y varios de los miembros del grupo familiar participan de la actividad turística.

La Figura 3 presenta un ejemplo de *vejo'ovex* (ambilocal) en el que hay un centro ecoturístico. Los grupos de cabañas de alojamiento del padre, su hijo e hija (A1, A2 y A3), así como el restaurante (R1), están en medio de las unidades de residencia de los padres (01), de sus hijos con sus parejas (02, 04, 08), de sus hijas con sus parejas (03, 05, 10), de su hija madre soltera (06) y de sus nietas madres solteras (07, 09). Todos los miembros de este *vejo'ovex* forman parte de la empresa ecoturística.

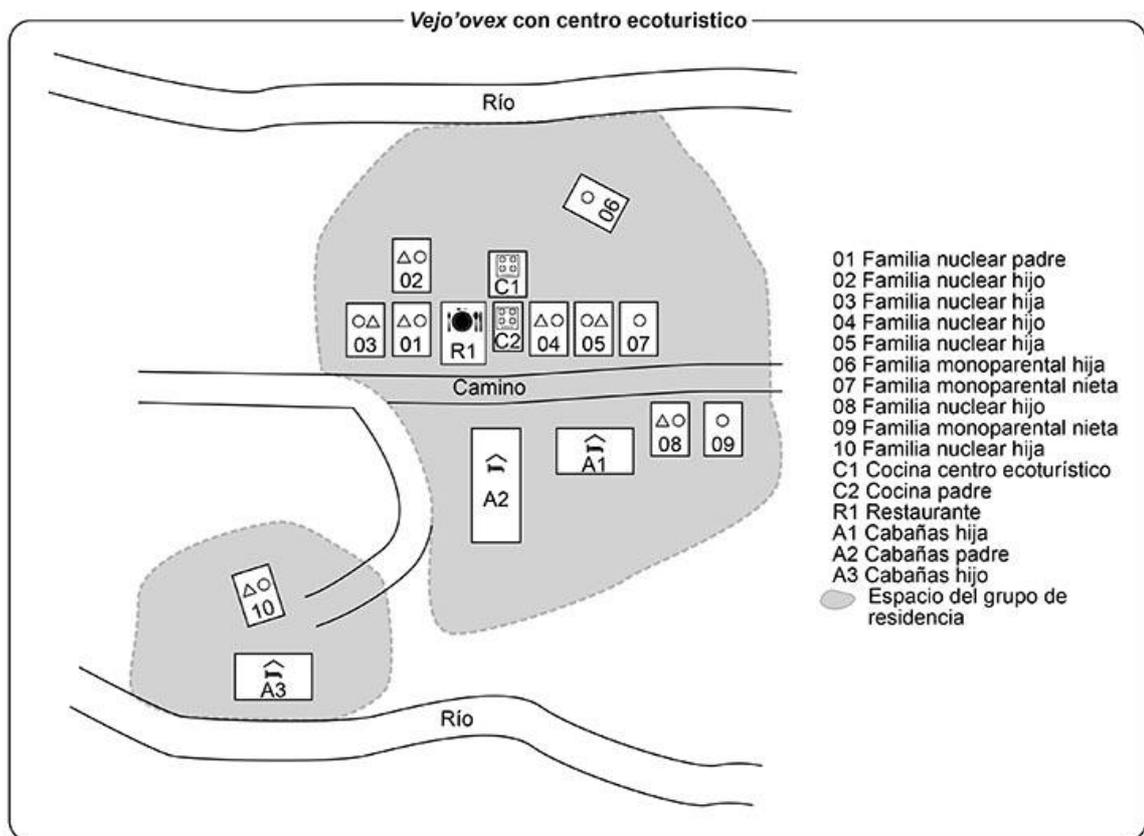


Figura 3. Vejo'ovex en el que hay un centro ecoturístico (Autoría propia).

En la actualidad, el ecoturismo y sus actividades asociadas son la principal fuente económica y de trabajo en Lacanjá Chansayab, seguida de la elaboración de artesanías también vinculada al turismo. La milpa, aunque importante, se ha reducido de forma considerable, tanto en superficie como en fuente de abasto familiar, lo que se expresa en que la compra de alimentos, incluidas las tortillas a comunidades aledañas, sea una práctica común en la mayoría de las familias. La caza, por su parte, casi ha desaparecido, aunque se mantiene la recolección en la selva de alimentos como cangrejos, caracoles, sapos y materiales para artesanías como semillas y bejucos. Al cambiar el tipo de trabajo, emergen cambios en el sistema de residencia, por ejemplo, en aquellos centros ecoturísticos en que se trata de la segunda generación de miembros de la familia dedicados al turismo se observa que, ya sea por decisión del padre o por petición de los hijos hombres, se le entrega la administración a

sus hijas si son viudas o separadas, pero en su mayoría a sus hijos, quienes luego construyen sus casas de residencia en el mismo espacio de estos.

El lugar de residencia de una nueva pareja tiene que ver con donde haya trabajo, donde esté el trabajo está la residencia (Eduardo, 20 de marzo de 2018).

K'in, un lacandón del barrio Lacanjá, se casó con una mujer lacandona del mismo barrio, y afirma que al juntarse con su esposa no pensaron dónde irse a vivir, se fueron a donde sus suegros (es decir, matrilocidad), pero un año después sí lo hicieron y se mudaron junto a la casa del padre de K'in, debido a que allá había unas cabañas ecoturísticas que desde ese momento empezó a administrar con su esposa. Otro ejemplo en que el trabajo define la residencia es el de un hombre foráneo, pareja de una mujer lacandona, que ahora vive en el barrio San Javier gracias a que junto con su esposa montaron un centro ecoturístico en terrenos del cuñado lacandón. Este caso es relevante en la medida en que, como se anotó, cuando el esposo no es de la comunidad debe irse con su esposa a su lugar de origen, en la comunidad no podían vivir hombres foráneos, la regla está cambiando. Hay también varios casos en que la empleada foránea de un centro ecoturístico se convierte en esposa del administrador que es lacandón, y se va a vivir a la casa de su esposo que está en el espacio del centro.

Discusión

Lo expuesto hasta ahora da cuenta de que el sistema de residencia de Lacanjá Chansayab, señalado por Marion (1999) y Boremanse (1978, 1988) como matrilocal, ha cambiado en las últimas cuatro décadas hacia lo que de acuerdo con Fox (1990) es un sistema ambilocal. Si bien este cambio es importante no solo por lo acelerado del mismo y por tratarse de un sistema poco frecuente, vale la pena preguntarse qué hay detrás y hacia dónde se transita. El propósito a continuación es discutir los cambios en el sistema de residencia en el marco de la teoría del control cultural tomando como ejes el territorio, el grupo de residencia, la herencia y el trabajo.

A modo de síntesis, la Figura 4 presenta los elementos culturales analizados en el marco del control cultural. La residencia es un elemento propio de los lacandones cuyas reglas se ven afectadas por decisiones externas, lo que lleva a que transiten hacia ser una cultura impuesta; situación similar ocurre con la herencia, que es un elemento asociado a la residencia; como veremos, si las normas de residencia cambian, las de herencia también, a lo que se suma que las decisiones sobre ella se ven afectadas por otras culturas, por lo que transita hacia una cultura enajenada. El territorio como selva es un elemento cultural de los lacandones, sin embargo, en términos de relaciones de poder ha sido apropiado por los *hach winik*. El trabajo se ha convertido en enajenación cultural y finalmente, el ecoturismo es un elemento ajeno a la cultura que además fue impuesto y, no obstante, ha sido apropiado por los lacandones.

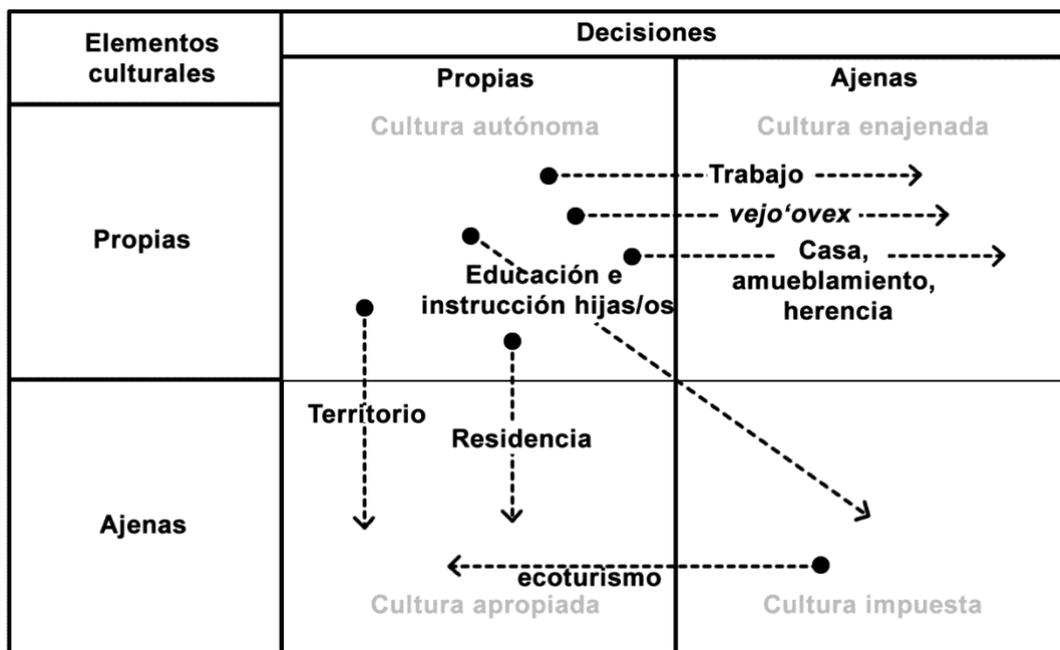


Figura 4. Elementos del control cultural (Autoría propia, a partir de Bonfil, 1991).

Territorio

Los lacandones no hablan de territorio sino de la selva, lo que Haesbaert (2011: 35, 287) denominaría un territorio simbólico cultural. La selva es elemento fundamental de su cosmogonía, es su hogar ampliado, dentro del cual, en una escala menor, el *vejo'ovex*, ocupa un espacio. Como ya se comentó, además de

considerarse sus guardianes, en ella se origina, entre otros elementos de su cultura, el sistema de residencia de los *hach winik*.

Al ser seminómadas, la dimensión material de su territorio variaba en el tiempo, era un espacio dinámico (Haesbaert, 2013: 282). Con la milpa itinerante, el hogar y la residencia se movían, su espacio se construía mientras se vivía como la selva se construye, porque la selva no es un espacio inhóspito a consecuencia de siglos de ausencia humana, es el resultado de procesos antrópicos tales como la milpa tradicional de los mayas antiguos y de los *hach winik* (Ford y Nigh, 2015). Antes de la sedentarización, existía un territorio construido por los lacandones, estaban en la condición de cultura autónoma (Bonfil, 1991).

Si un grupo es seminómada, con agricultura itinerante, sus formas de organización social, de propiedad y herencia, al igual que su arquitectura y mobiliario, no pueden ser las mismas que las de un grupo sedentario. De allí que la sedentarización de los *hach winik* y la posterior titulación de sus tierras llevaran consigo cambios sobre la noción de territorio. En primer lugar, se perdió la categoría de espacio dinámico, fueron conminados a permanecer en poblados. Luego, la titulación implicó definir límites y conmensurar un área, términos que para ese momento eran ajenos a la cultura lacandona. Ello a su vez suscitó cambios en los conceptos de propiedad y con ello de herencia.

Aunado a lo anterior, al imponerles una nueva forma de organización de tipo comunitaria con un líder, ajena a su forma de grupos de residencia, cuya autoridad era el hombre mayor, también se generaron cambios en las relaciones de poder sobre la selva. En este punto nos remitimos a Haesbaert (2011, 2013), para quien el territorio debe ser concebido como las relaciones de poder construidas en y con el espacio, resultado de la dinámica de desterritorialización y de reterritorialización. Haesbaert (2011: 35-36; 2013), entiende el territorio en un sentido relacional, en el cual el poder no es una capacidad o un objeto que se puede poseer, es más bien una relación de fuerzas desigual. Desde esta perspectiva, el poder se liga muy bien con el control cultural de Bonfil, pues es visto, desde el sentido de la dominación político-económica, como dominación funcional, mientras que desde el sentido simbólico es visto como apropiación

cultural (Haesbaert, 2013). Las relaciones de poder dentro de la selva como territorio se extienden ahora no solo entre los *hach winik*, también con los demás pueblos que forman parte de la Comunidad Lacandona y de las diferentes instituciones con injerencia en ella.

Bajo esta perspectiva, la sedentarización de los lacandones fue un paso en la negociación de relaciones de poder entre el estado y el grupo. De un lado, en la escala más pequeña de su territorio, la del *vejo'ovex*, el espacio de la familia es ahora estático. Por el otro, la posterior titulación de las tierras amplía la escala de tales relaciones, les concede poder sobre su territorio debido a que les otorga el liderazgo de la Autoridad de Bienes Comunes como poder político económico y les nombra sus guardianes, como poder simbólico. Se trata de otro ejercicio en el que el estado, además de delimitar la selva, les restringe el tipo de actividades sobre ella, prohibiendo abrir nuevas áreas para la milpa y la caza, definiendo zonas que no se pueden tocar, debido a la creación de la REBIMA y demás áreas protegidas, a lo que los lacandones responden.

Como resultado del otorgamiento parcial de poder, en una escala amplia, los lacandones se apropian de este nuevo concepto de territorio, la selva además de su hogar ampliado es ahora también su territorio económico y político, empiezan a ejercer su poder como “dueños” de la Comunidad Lacandona, se convierten en aliados de organismos e instituciones del estado con el fin de conservar la selva, expulsar a los invasores y aceptar o rechazar proyectos productivos en la misma, así como se rehusaron a la ganadería y la palma africana, mientras admitieron el pago por servicios ambientales y el ecoturismo.

Muestra de ello es la expulsión violenta, por parte de los lacandones en los años ochentas, de tzeltales que estaban instalados cerca de Lacanjá Chansayab, y la posterior creación del barrio San Javier como mecanismo de defensa y consolidación de su poder sobre la comunidad lacandona (Trench, 2002). Ejemplo del poder simbólico de cómo la imagen de los lacandones – hombres de pelo largo y túnica blanca–, es ahora usada en material promocional como representación de la selva conservada, del turismo en la selva y del pago por servicios ambientales.

El gobierno dice lacandón, te quiero, mentira quiere su imagen [...] Soy mal lacandón, no me visto como tal (Ricardo, septiembre de 2016).

Sin embargo, el dinamismo característico tanto del sistema de control cultural de Bonfil (1991) como de las relaciones de poder de Haesbaert (2011) nos permite ver que esa apropiación cultural del concepto de territorio y ese poder sobre la selva de los lacandones es apenas una señal momentánea de un proceso, en el que por ahora los *hach winik* dejaron de ser “los consentidos” del gobierno por enfrentársele (De Ita, 2018), así como a otras comunidades indígenas y operadores turísticos, por el manejo, conservación y autonomía de “su” territorio.

A cada rato vienen las secretarías, la CONANP, todos esos funcionarios de gobierno, ellos nos quieren quitar la selva, para venderla y explotarla, pero la selva es nuestra, nosotros aprendimos de nuestros padres a cuidarla [...] a cada rato los vecinos se meten y cazan, y tumban, ellos no saben cuidar la selva, nosotros los lacandones sí (Domingo, junio de 2017).

El vejo'ovex

Los resultados de campo muestran que las implicaciones del sistema matrilocal van más allá de la residencia y las formas de herencia del patrimonio. En Lacanjá la forma de organización del grupo de residencia tiene que ver con su reproducción social y cultural.

Como se mencionó, el *vejo'ovex* no es solo un tipo de organización con fines productivos, es ante todo el espacio inicial donde sus miembros socializan y, por ende, el primer lugar en el cual se transmiten los sistemas de normas y valores que rigen a los individuos y a la sociedad. Es, por tanto, un espacio de aprendizaje, que, en el caso de los lacandones, es el núcleo de la casa ampliada, la selva. Era al interior del *vejo'ovex*, en las casas, donde niños, niñas y jóvenes aprendían de sus abuelos sobre el *vika kaj tar*,⁵⁰ que quiere decir la forma de

⁵⁰ El *vika kaj tar*, nos respondieron en una de las charlas grupales y en dos entrevistas al preguntar qué es ser *hach winik*, además de hablar maya lacandón es el saber hacer las cosas, el saber vivir, como lo hacen los y las lacandonas. Complementaron que varias etnias hacen pozol, milpa, cazan, cocinan y se relacionan con la selva, pero el *vika kaj tar* es la forma en que ellos y ellas saben vivir, y los hace *hach winik*. Al respecto, también se puede ver Chambor y Jiménez (2018: 58). El *vika kaj tar* se relaciona con el *meek'chähäl*, un rito de paso similar al

vivir, esto es, el saber hacer, la milpa, cazar, construir la casa, elaborar los objetos de uso cotidiano y preparar los alimentos, así como la relación con la selva, los cuentos y las historias.

Antes aprendíamos con los abuelos, en su casa, sobre la milpa y la selva [...] Uff aquí [en el centro ecoturístico] de mi tío, hemos trabajado casi todos, mis primas, mis primos, mis hermanas, mis tíos y yo, yo soy guía [...] Uno aprende a trabajar en la familia (Nubia Chankín, julio de 2018).

En este punto, en correspondencia con lo que plantea Bonfil (1991) sobre la pérdida de la capacidad de decisión del grupo de residencia en aspectos como la instrucción a los hijos, se observa que la escuela reemplazó a la casa ampliada como el espacio de formación para la vida, mientras que los centros ecoturísticos, los restaurantes, los autos, los senderos, son ahora los espacios en que padres y madres forman para el trabajo a hijos e hijas. En este caso observamos una cultura impuesta, el grupo ha perdido el control sobre la educación de sus hijos, tanto en lo material como en lo intangible.

La sedentarización y el ideario de desarrollo tuvieron también otro efecto en la parte material del *vejo'ovex*. La arquitectura de las casas y el mobiliario efímeros, es decir, muros de madera, techos de palma, muebles y bolsas de material vegetal que se guindan y se transportan, o el comer en el suelo, han desaparecido en forma paulatina. Hoy aproximadamente un 30% de las casas son de bloques, columnas de cemento, y la mayoría tienen techo de lámina y piso de cemento, todas las familias usan muebles; se prefieren estos materiales y arquitectura sobre los del pasado.

[...] muchos dicen que les gustaría vivir y conocer los lacandones de los 60 y 70. Pero hemos cambiado mucho [...] los lacandones comían en el suelo, en la tierra, servían en la tierra, no tenían muebles [...] Se ha perdido gran parte de las tradiciones de los lacandones, por la civilización y la modernidad, yo creo que eso es imparable (K'in, 3 de septiembre de 2016).

bautismo, en el que cada familia le muestra a los niños y niñas sus deberes en la vida como lacandones; a las niñas se les enseña cómo hacer tortillas, pozol, lavar la ropa, tejer, etc. y a los niños cómo usar un machete, un hacha, la milpa, etcétera (Baer y Baer, 2018: 154; Boremanse, 1978: 127-130).

El cambio no es menos relevante, pues el saber construir la casa definía el momento en que un hombre podía conseguir esposa para formar familia (Boremanse, 1978), así como el saber elaborar bolsas, mochilas o hamacas era un conocimiento que se transmitía entre madres e hijas. Ello es más importante aún si consideramos que lo que se heredaba no era la propiedad sobre la tierra ni las casas, debido a que éstas se dejaban después de un tiempo, sino que se heredaba el *vika kaj tar*.

Si la casa y los muebles dejan de ser efímeros, si el espacio que ocupan deja de ser dinámico, ahora pueden ser heredados, lo que se detonó con el esquema de titulación de tierras de los años setenta, logrando un efecto similar al del reparto agrario posrevolucionario en México que reforzó la herencia de la tierra con predominio masculino y patrilineal (Arias, 2013). Esto se potenció con la llegada del ecoturismo, ahora las cabañas y centros ecoturísticos son parte de lo que se hereda, aunque es de resaltar que hay varios casos en que las mujeres son las herederas. La casa, el mobiliario y la herencia transitan hacia la enajenación cultural.

Aun cuando quienes llevan el desarrollo y los proyectos productivos tienen una idea diferente de familia ligada solo al parentesco nuclear, la investigación muestra que el *vejo'ovex* como organización de trabajo se mantiene, sin embargo, su concepción es diferente en escala y morfología. Por un lado, como mencionamos, ahora los espacios de los grupos domésticos son difusos, hay traslapes y se han fragmentado. Por el otro, se ha observado cómo en los *vejo'ovex* cuyo líder es un hombre mayor se identifican más de 60 miembros de tres o cuatro generaciones como su familia, mientras en los más jóvenes que se dedican de forma exclusiva al ecoturismo lo identificado corresponde a una familia nuclear. El concepto de familia, el *vejo'ovex* aunque más lejano, también se dirige hacia la enajenación cultural.

El trabajo

En los resultados se observa cómo el trabajo es una determinante del lugar de residencia, por lo que un cambio en la actividad laboral, como fue la llegada del ecoturismo, redundó en el sistema de residencia. Ahora se discute este aspecto

en el marco del control cultural. El ecoturismo como cualquier tipo de turismo, es una actividad exógena que no existía en varias culturas, en especial las indígenas (Ochoa, James y Márquez, 2013: 26); además, al ser un servicio, tiene notables diferencias con las actividades productivas a las que pueblos campesinos e indígenas están acostumbrados. El ecoturismo era ajeno a la cultura lacandona, sin embargo, lo aceptaron y hoy, además de ser el sector económico más importante de Lacanjá, goza de reconocimiento en la prestación de estos servicios tanto institucional como de los turistas.

Como se señaló, uno de los primeros proyectos ecoturísticos que se les llevó impuso una forma de organización empresarial de tipo cooperativa con miembros de varias familias, la cual no correspondía con su modo de organización social, factor que se constituyó en una de las razones para su fracaso. Frente a lo anterior, la comunidad propone que la escala de las organizaciones a apoyar sea la del *vejo'ovex*, que corresponde a su cultura, su forma de reproducción social y sus formas de relacionarse dentro y fuera del grupo de residencia, debido a que como ya se mencionó, aparte de la residencia, el *vejo'ovex* corresponde también al grupo doméstico y con ello al trabajo de la milpa, la caza, la preparación de alimentos, etc.

En la actualidad, no solo se siembra menos milpa, sino que se hace más cerca al *vejo'ovex*; casi no se caza, ahora el trabajo está en los centros ecoturísticos, que como anotamos se traslapan con el lugar de residencia. Observamos entonces cómo las reglas de residencia en este caso cambian en función del tipo de trabajo, si se puede realizar lejos del *vejo'ovex* no incide en la toma de decisión sobre la residencia, ejemplo son los hombres guías o transportistas que no necesitan vivir cerca. Por el contrario, las actividades de cocina y administración de los centros sí requieren vivir cerca, por lo que ya sean hombres o mujeres, una vez que se casan se mudarán al grupo de residencia donde trabajen.

La llegada de las empresas familiares ecoturísticas incide también en las dimensiones física y económica del territorio. Por un lado, los gestores de proyectos, los consultores de planes de negocios y de emprendimiento, ven el valor comercial de los terrenos en los que se encuentran los centros y les asignan

un precio con el fin de usarlo como soporte de inversiones o créditos, a pesar de que en la práctica no se puedan comprar. Como mencionamos, independientemente de quién sea el titular de los terrenos donde están los centros o la milpa, los miembros de la familia pueden trabajar y residir en los mismos espacios, y el asignarle un valor monetario al terreno genera suspicacias entre la comunidad. Además, la infraestructura ecoturística es ahora parte de la herencia.

En el marco de análisis de Bonfil, el trabajo es cultura enajenada por los lacandones. Tales cambios afectan las relaciones dentro del *vejo'ovex*: en varios casos los vínculos familiares se transforman en comerciales y de competencia, con el afán de la ganancia y la rentabilidad. Muestra de ello es como, a diferencia de los años noventa en que los lacandones no se contrataban entre ellos para la milpa sino que buscaban jornaleros en comunidades vecinas (Trench, 2002), en la actualidad como parte de las actividades asociadas al ecoturismo, los lacandones se contratan entre sí, entre miembros del *vejo'ovex*, incluso los favores de sobrinos y sobrinas son remunerados, debido a que se trata de empresas.

Conclusiones

El *vejo'ovex*, además de ser un elemento fundamental de su cultura, es el núcleo de la reproducción social de los *hach winik*. En el caso de Lacanjá Chansayab, en menos de cuatro décadas el sistema de residencia ha cambiado de matrilocidad a ambilocidad. Identificamos tres generadores de este cambio, la sedentarización a comienzos del siglo XX y posterior titulación de tierras en los años setenta, la migración de lacandones del norte hacia Lacanjá Chansayab, y con ella las alianzas y matrimonios, y la reciente constitución de empresas familiares dedicadas al ecoturismo.

La ambilocidad será cada vez más frecuente por los factores demográficos, porque su espacio de vida es cada vez más pequeño, porque cada vez más se mueven menos, porque ya no son seminómadas y porque el trabajo así lo demanda. La sedentarización, la titulación de tierras y la llegada del ecoturismo trastocaron el sistema de residencia. Este cambio tiene serias

repercusiones; desde la teoría de control cultural encontramos que, para los lacandones, los elementos culturales, territorio, *vejo'ovex* y trabajo se encuentran en una transición entre cultura apropiada a cultura enajenada, a la que se ligan transformaciones en los conceptos de herencia, propiedad y familia.

Con respecto al territorio, como afirma Bonfil Batalla (1990), la democracia como instrumento de control cultural lleva inmersa un concepto de territorio y de territorio delimitado que además de ser impuesto, desconoce la historia, la trayectoria, las bases sociales y organizativas de los pueblos indígenas. De allí que Bonfil (1990), plantee la restitución de la territorialidad local que corresponda con la realidad social y cultural de los pueblos, y sea uno de los primeros pasos para construir el México profundo, el México plural; esta restitución implica un reconocimiento de los pueblos como unidades políticas con poder de decisión, respetar sus formas de organización social.

El desconocimiento del concepto *vejo'ovex* por parte de quienes llevan proyectos de desarrollo a los *hach winik*, y el que este concepto no corresponda con los de grupo de residencia o familia, hacen que los cambios en el sistema de residencia de los lacandones sean subvalorados. Hablamos de un cambio en el que las familias y las relaciones a su interior van a convertirse en empresas con relaciones transaccionales y de competencia. Más aún, si tenemos en cuenta el *vejo'ovex* como hogar de aprendizaje del *vika kaj tar*, también la relación con la selva puede verse afectada.

En consonancia con lo anterior, la reproducción de los lacandones no está autocontenida sino que se relaciona con la selva, hay un binomio que está en riesgo, si la cultura cambia, la selva cambia, si se impone una forma de organización social, se afecta la selva y por consiguiente la cultura *hach winik*. Aunque los lacandones son conscientes de los cambios en las actividades económicas, de la casa como lugar de aprendizaje, de su mobiliario y de algunas prácticas culturales, no prevén ni discuten sus implicaciones. Algunos reconocen que las nuevas actividades económicas y el dinero han afectado la forma de relacionarse al interior del *vejo'ovex* y con otras comunidades. No obstante, aún no observan que se trata de cambios en su núcleo social, que afectan su devenir.

La inserción de la empresa en el corazón del *vejo'ovex* determina el control cultural enajenado en la medida que lleva las relaciones familiares hacia transacciones económicas, en busca de la rentabilidad y la ganancia. Ello repercute en los conceptos de territorio del que ahora son dueños, herencia y patrimonio que ahora tiene valor de cambio. Se transita hacia ese México imaginario que homogeneiza, en el presente caso, hasta los conceptos de familia, comunidad y territorio.

Agradecimiento

Un agradecimiento muy especial a las personas y familias de Lacanjá, a Justita, Norma, Kayom, Pablo, Enrique, Top, Koj, Abel, Chan Bor, Elías, Carlín, sin quienes este trabajo no hubiera sido posible.

Bibliografía

Arias, Patricia

2013 "Migración, economía campesina y ciclo de desarrollo doméstico. Discusiones y estudios recientes", *Estudios Demográficos y Urbanos*, 28-1 (82): 93–121. DOI: <http://dx.doi.org/10.24201/edu.v28i1.1440>.

Baer, Phillip y Mary Baer

2018 Diccionario maya lacandón. México: Instituto Lingüístico de Verano, A.C.

Bender, R. Donald

1967 "A Refinement of the Concept of Household: Families, Co-Residence, and Domestic Functions", *American Anthropologist*, 69: 493-504. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1967.69.5.02a00050>.

Blom, Frans y Gertrude Duby

2006 *La selva lacandona*, Volumen I. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Bonfil Batalla, Guillermo

1990 *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.

1991 "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 6 (12): 165-204.

Boremansé, Didier

1978 "The Social Organization of the Lacandon Indians of Mexico. A Comparative Study of Two Maya Forest Peoples", tesis de doctorado en Antropología. Oxford: Universidad de Oxford.

1998 *Hach Winik. The Lacandon Maya of Chiapas, Southern Mexico*. Nueva

York: Institute for Mesoamerican Studies.

Chambor, Norma y Pablo Jiménez

2018 "Turismo y la casa lacandona como elemento tangible e intangible de la cultura y el modo de vivir en Lacanjá Chansayab", tesis de licenciatura en Turismo Alternativo. San Cristóbal de las Casas: Universidad Intercultural de Chiapas.

Cruz, Juana, Erin Estrada, Lorena Soto, Manuel Parra, Luis García, Eduardo Bello, Amayrani Meza y Fredy Ochoa

2018 *Familia y vida campesina en la frontera sur: caminos de escucha transdisciplinarios*, Juana Cruz (ed.). México: El Colegio de la Frontera Sur, Universidad de Chapingo.

De Oliveira, Orlandina y Vania Salles

1989 "Introducción", *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*, pp. 11-36, Orlandina de Oliveira, Marielle Pepin y Vania Salles (eds.). México: El Colegio de México.

De Vos, Jan

1988 *Viajes al desierto de la Soledad, cuando la selva lacandona aún era selva*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

2002 *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México: Fondo de Cultura Económica.

Estrada, Erin

2005 "Grupo doméstico y usos del parentesco entre los mayas macehuales del centro de Quintana Roo: el caso del ejido Xhazil y Anexos", tesis de doctorado en Antropología Social. México: Universidad Iberoamericana.

Eroza Solana, José

2006 *Lacandones: pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Ford, Anabel y Ronald Nigh

2015 *The Maya Forest Garden. Eight Millennia of Sustainable Cultivation of the Tropical Woodlands*. Walnut Creek: Left Coast Press.

Fox, Robin

1990 *Sistema de parentesco y matrimonio*. 4ª ed. Madrid: Alianza Editorial.

Gil Montero, Raquel

2007 "¿Métodos, modelos y sistemas familiares o historia de la familia?", *Familia y diversidad en América Latina*, pp. 77–10, David Robichaux (ed.). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101011111019/david.pdf>> [consultado el 17 de septiembre de 2018].

Haesbaert, Rogerio

2011 *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI Editora Iberoamericana.

2013 "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad", *Cultura y representaciones sociales*, 8 (15): 9-42.

Hofling, Andrew

2014 *Lacandon Maya-Spanish-English Dictionary/Diccionario Maya Lacandón-Español-Inglés*. Salt Lake City: University of Utah.

Ingeniería Ambiental del Sureste

2002 *Manifiesto de Impacto Ambiental Modalidad Particular: Proyecto Turístico Lacanjá Chansayab*.

Ingold, Tim

2017 "¡Suficiente con la etnografía!", *Revista Colombiana de Antropología*, 53 (2): 143-159. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.120>.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

2015 *Atlas de los pueblos indígenas de México*. Estadísticas lacandonas <http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=881> [consultado el 6 de julio de 2018].

Ita, Ana de

2018 "Lacandonés, de hijos predilectos a perseguidos ambientales", *El Cotidiano*, 207: 63-78.

Junko Yanagisako, Sylvia

1979 "Family and Household: The Analysis of Domestic Groups", *Annual Review of Anthropology*, 8: 161-205.

Marion, Marie-Odile

1991 *Los hombres de la selva, un estudio de tecnología cultural en medio selvático*. México: Instituto Nacional Antropología e Historia (Colección Regiones de México).

1999 *El poder de las hijas de la luna. Sistema simbólico y organización social de los lacandonés*. México: Plaza y Valdés.

Nations, James y Ronald Nigh

1980 "The Evolutionary Potential of Lacandon Maya Sustained-Yield Tropical Forest Agriculture", *Journal of Anthropological Research*, 36 (1): 1-33.

Nečasová, Lucie

2010 "Las mujeres lacandonas: cambios recientes", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, VIII (1): 80-103.

Needham, Rodney

1971 "Remarks on the Analisis of Kinship and Marriage", *Rethinking Kinship*

and Marriage, pp. 1-34, Rodney Needham (ed.). Londres: Tavistock Publications.

Ochoa, Fredy, Johanie James y German Márquez

2013 "Visión comunitaria de los beneficios derivados del ecoturismo en el Parque Nacional Natural Amacayacu (Amazonas, Colombia)", *Gestión y Ambiente*, 16 (1): 17–32.

Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano

2019 "Registro Agrario Nacional, Padrón e Historial de Núcleos Agrarios", PHINA, <<https://phina.ran.gob.mx/consultaPhina.php>> [consultada el 1 de julio de 2019].

Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales

2010 *Programa de conservación y manejo del monumento natural Bonampak*. México: SEMARNAT.

Trench, Tim

2002 "Conservation, Tourism, Heritage. Continuing Interventions in Lacanjá Chansayab, Chiapas, Mexico", tesis de doctorado en Antropología. Manchester: University of Manchester.

Vera Estrada, Ana y Elena Socarrás de la Fuente

2008 "¿Modelos de familia en Cuba? Una aproximación desde la cultura", *Familias y culturas en el espacio Latinoamericano*, pp. 63–80, Ana Vera Estrada y David Robichaux (eds.). México: Universidad Iberoamericana.

4 ¿Tak'in wa ta' k'in?⁵¹ La vida cotidiana en medio de la mercantilización de la Naturaleza

Resumen

Este ensayo discute cambios en la vida cotidiana de las familias de Lacanjá Chansayab asociados a la llegada de proyectos de desarrollo, en especial el ecoturismo, y su vínculo con la reproducción social de la cultura lacandona, como base para analizar la relación con las transformaciones en los conceptos de propiedad, herencia, trabajo, familia y conservación. Se encuentra que, la imposición de formas ajenas de autoridad, de organización social y empresarial además de conllevar cambios en la agencia, han exacerbado conflictos y diferencias con otras etnias de la selva y al interior de la comunidad. Asimismo, ahora las habilidades comerciales y administrativas juegan un papel determinante en el rol de autoridad y el liderazgo comunitario. La inserción en la comunidad y las familias de proyectos de desarrollo, modelos y negocios exógenos, propios del capitalismo y el neoliberalismo, han significado una sobrecarga de trabajo para las mujeres, la invisibilización y subvaloración de las actividades domésticas y de cuidado, es decir, perpetuar el patriarcado. Además, la mercantilización y comodificación de la selva, la cultura, la milpa y la familia, es decir de la Naturaleza y de la vida social. Hoy esto hace parte del discurso para el dominio del territorio de algunos hombres lacandones, lo cual alimenta los conflictos existentes con otras etnias de la Selva Lacandona, entre las y los *hach winik* y al interior de sus familias.

4.1 Relato de la vida cotidiana

De aquellos relatos de Boremanse y Marion, una comunidad cuya vida cotidiana transcurría entre la milpa, la selva y el grupo de residencia, en los que el turismo era, si al caso, una actividad incipiente, hoy queda muy poco, como vemos a continuación.

⁵¹ En español ¿Dinero o mierda de sol?, un juego de palabras que me enseñaron cuando hablamos del dinero y sus efectos en Lacanjá Chansayab.

En las mañanas, el inicio de la jornada para las mujeres -madres y esposas-, comienza más temprano que la de los hombres, más aún cuando hay turistas; además de cocinar para la familia, alistar a sus hijos e hijas para la escuela, darles maíz a las gallinas y checar el traspatio, deben limpiar las cabañas y los baños, tender las camas, limpiar el restaurante y si son cocineras, preparar también alimentos para los turistas. Similar es para las niñas y las jóvenes, que están en el aprendizaje de la vida, no solo en la familia, también en la escuela.

Cada familia nuclear del *vejo'ovex* come en su cocina, si falta algo, mandan a los hijos más chicos a la tienda. En la mayoría de centros ecoturísticos, la cocina del restaurante, sus comedores y baños, son usados no solo por turistas, también por miembros de las familias, por lo que desde muy temprano habrá encuentros, saludos y charlas entre la familia y visitantes, por lo que también, es usual que el menú familiar sea el del restaurante. La mayoría de familias aun cuando comparte espacios con los turistas, mantienen distancias, el espacio privado y lo simbólico son diferentes.

Sin importar si es en la cocina de la familia o la del restaurante, los lacandones no acostumbran a desayunar, comer o cenar en grupo, lo suelen hacer en pareja o solos, cada uno come cuando tiene hambre, eso sí, si las tortillas son hechas a mano, se comparten entre todo el *vejo'ovex*. Eventualmente se juntan miembros de las diferentes familias nucleares en la cocina de la madre-abuela, luego de comer, una corta plática y cada quien retoma o inicia su jornada.

Las mujeres -madres, esposas y algunas jóvenes que acabaron o no van a la escuela-, sean cocineras, encargadas de la limpieza y arreglo de las cabañas, meseras, artesanas, tenderas o administradoras, continúan sus actividades dentro del espacio de su *vejo'ovex*, o en otros centros cuando son empleadas. Además de las actividades domésticas, las mujeres desempeñan varias labores del turismo, el comercio y las artesanías.

Los hombres -padres, esposos y jóvenes que acabaron o no van a la escuela-, si son transportistas, encienden los autos y van a esperar turistas durante todo el día en los cruceros Bonampak o San Javier; algunos van al cruce Trinitaria – Frontera Corozal, a esperar migrantes para llevarlos hasta el crucero Chancalá. Los que se dedican a la guía turística esperan la llegada de clientes en el crucero Bonampak o en cada centro ecoturístico, de haber turistas van a algún sendero por la selva o a visitar la milpa. Los administradores de centros estarán en las recepciones, comedores o la entrada, pendientes del *WhatsApp* e Internet para las reservas, la promoción y la llegada de turistas. Para los pocos que hacen milpa, esta no es una actividad diaria, la combinan con tener estanques de peces, con el comercio, y sí, también con el turismo.

Dentro de las actividades cotidianas, con menor frecuencia, pero igual importantes, están las que tienen que ver con la participación en reuniones de la comunidad, del comisariado y el subcomisariado, la gestión de proyectos, el cabildeo ante organizaciones públicas, ser miembros de organizaciones no gubernamentales y hasta asistir a la inauguración de obras. En ellas participan en su mayoría los hombres, por lo general aquellos entre 25 y 35 años, con títulos de tierra, propietarios de cabañas o vehículos.

En las épocas de poca afluencia turística o en las horas del día en que los turistas están en los senderos o la zona arqueológica, es frecuente ver pequeños grupos de hombres de varias familias conversar en las esquinas. Lo propio hacen las mujeres, pero en grupos más grandes y por lo general dentro del *vejo'ovex* de alguna de ellas.

Cuando hay clases y si el maestro va, pues suelen faltar mucho, los niños, las niñas, las y los jóvenes van a la escuela. Al terminar la jornada, los niños y los jóvenes acompañan a sus padres en sus trabajos, guía, transportación o administración. Las niñas y las jóvenes hacen lo mismo con sus madres, al igual que ellas, combinan las actividades del restaurante y las cabañas, con las domésticas. Al finalizar la tarde, grupos de niños juegan en las calles; alguna que otra tarde, sobre todo en días calurosos, se pueden encontrar grupos de niños y una o dos niñas jugando en el río.

Con la llegada de la noche, los hombres, sin importar su tipo de trabajo, regresan a la casa, la mayoría de los que usan túnica se la quitan para ponerse pantalones y playeras, se sientan junto al resto de su familia nuclear, esposa, hijos e hijas, en los comedores, sean del restaurante o junto a su cocina. Al igual que en el desayuno, algunas veces se juntan a platicar miembros de varias familias nucleares del *vejo'ovex*.

Niños, niñas y jóvenes ven televisión, escuchan música, platican con sus amigos o amigas, se entretienen en sus *smartphones*, cuanto más pequeños son, más temprano es la hora de ir a dormir, los y las más grandes se quedan hasta tarde conversando con sus padres o sus amigos.

Para las cocineras, meseras y meseros, administradores y administradoras, la finalización de la jornada depende de si hay o no turistas, eso sí, serán las cocineras las últimas en irse, deben dejar todo limpio. Un día tranquilo puede acabar a las 6.00 o 7.00 pm, mientras uno con turistas a las 11.00 pm o 1.00 de la madrugada. Las mujeres inician la jornada más temprano y la terminan más tarde que los hombres.

4.2 El *vejo'ovex* y la reproducción social

La vida cotidiana se relaciona con la reproducción social y cultural de un pueblo, en el caso de los *hach winik*, el *vejo'ovex* es el espacio inicial y la forma de organización básica, en que sus miembros socializan; además, es el primer lugar en el que se transmiten los sistemas de normas y valores que rigen a sus individuos y a la sociedad. El *vejo'ovex* es un espacio de enseñanza y el núcleo de la casa ampliada, -la selva-, en el que niños, niñas y jóvenes aprendían de sus abuelos y abuelas sobre el *vika kaj tar*⁵² que se refiere a la forma de vivir, es decir, el saber hacer, la milpa, el traspatio, cazar, construir la casa, elaborar los objetos de uso cotidiano, preparar los alimentos, así como la relación con la selva, los cuentos y las historias de su pueblo.

⁵² El *vika kaj tar* es el saber hacer las cosas, el saber vivir, la forma como lo hacen los y las lacandonas. Al respecto se puede ahondar en (Chambor y Jiménez, 2018: 58).

Aunque el turismo existe en Lacanjá Chansayab desde mediados de siglo XX, se trataba de visitas esporádicas de algunos visitantes y aventureros interesados en conocer la zona arqueológica de Bonampak (Trench 2002), en la prestación de servicios participaban de manera directa uno o máximo dos personas de algunos grupos domésticos.

A finales de los años 90 y comienzos de 2000, el ecoturismo se instaló en medio del espacio del *vejo'ovex*, hoy hace parte de las actividades de la mayoría de sus miembros, lo que ha significado cambios con respecto a la familia como grupo de acción (Estrada 2005), en la vida cotidiana, quién hace qué con quién y en dónde.

En la actualidad hay alrededor de 28 centros ecoturísticos, en cada uno de los cuales, la mayoría de los miembros de la familia participan en la actividad. En los grupos domésticos donde no hay cabañas, al menos un integrante participa como transportista, guía de turismo, artesana o proveedores de alimentos a los centros.

Hoy existen dos generaciones de hombres que viven del ecoturismo, de un lado los padres que en el año 2000 iniciaron los campamentos y cooperativas transportistas, con edades entre 45 y 60 años, pasaron de combinar actividades agrícolas, la milpa, la caza, y de forma progresiva las han abandonado, para dedicarse cada vez más a las de ecoturismo, guía, transporte y manejo de alojamientos. Del otro lado, los hijos de estos, entre 18 y 35 años, quienes se dedican de manera exclusiva al ecoturismo, afirman nunca o casi nunca haber hecho milpa y menos cazar.

En la reproducción social de la vida cotidiana, esto ha significado pasar de los padres que llevaban a sus niños y adolescentes varones a la milpa, a la selva para cazar y recolectar leña; a padres guías, transportistas, administradores de centros ecoturísticos que llevan a sus hijos al trabajo.

Con respecto a las mujeres, en las décadas 80 y 90 su rol en el turismo era muy limitado, en consonancia con sus costumbres participaban en actividades en que no estuvieran a la vista de los turistas (Nečasová 2010;

Marion 1999). Incursionaron en la guía turística, pero la abandonaron debido a abusos sexuales por parte de turistas y, a críticas de la comunidad por salir del hogar y hablar con hombres extraños, hogaño solo dos mujeres son guías.

Suárez (2015), identifica cambios en los roles e importancia de las mujeres con el ecoturismo, se les vincula de diferentes maneras en las organizaciones; aunque algunas desempeñan labores de administración, se observa que su participación se concentra en las actividades que ya tenían, es decir las de cuidado, de la casa, cocinar y limpiar. De acuerdo con Suárez (2015), si bien las mujeres han ganado en empoderamiento y reconocimiento gracias al ecoturismo, se trata más de un traslado de las actividades domésticas que venían y continúan desarrollando en la familia, ahora con el turismo. La mayoría de mujeres que hoy participan del ecoturismo en Lacanjá, lo hacen trabajando en estas actividades para centros ecoturísticos y restaurantes.

En la actualidad, solo hay tres mujeres propietarias de cabañas y una de un centro ecoturístico, dos más hacen parte de equipos que administran otros centros, cuatro han montado sus restaurantes, mientras algunas heredan cabañas o terrenos para su construcción. La mayoría de tiendas son propiedad y administradas por mujeres, varias de ellas procedentes de otras comunidades, que se casaron con lacandones. Sin embargo, la propiedad de negocios e infraestructura por parte de las mujeres, está supeditada a un hombre, sea esposo, padre o hijo.

A diferencia de los hombres, las mujeres no abandonaron sus actividades tradicionales, las combinan con las de ecoturismo, el comercio y la elaboración de artesanías; en la reproducción social, ese conjunto de actividades hace parte de las enseñanzas que ahora dan a sus hijas. Todos estos cambios han significado una sobrecarga de trabajo para las mujeres, sin que se les permita aún su participación en la toma de decisiones en las instancias comunitarias como el subcomisariado, es decir, se perpetúa el patriarcado.

Complejo es también lo que sucede con que cada vez se haga menos milpa. En los grupos domésticos con centros ecoturísticos se producen cada vez

menos los alimentos, mientras aumenta la compra del abasto familiar y para los turistas, en muchos casos a personas de fuera de la comunidad. Hay varios centros ecoturísticos que todo lo compran. A esto se vincula un cambio en la culinaria y la dieta local, se preparan y consumen menos platillos tradicionales; compran pollo, carne, jamón, huevos, quesos, etc., no es extraño ver hombres y jóvenes comprar Maruchas o pizzas preparadas, y calentarlas en la tienda, varios de estos alimentos son nuevos en la comunidad.

Hace 10 años no me gustaban los tacos, ni la pizza, ni las hamburguesas [se ríe], si nunca los había comido.

Sí, al comienzo era difícil porque yo le decía ¿qué quieres comer Felipe? y él nada quería, no le gustaba nada [...] ahora hújole, a donde va los pide y los hacemos en la casa (Conversación entre Juana y Felipe, junio de 2018 en Palenque).

Esto se relaciona con la llegada del turismo porque, el espacio de la cocina y el restaurante están muy cerca; porque en varios casos las cocinas y comedores son compartidas por la familia y los turistas; porque quienes preparan los alimentos para la familia y los turistas son en su mayoría las mismas mujeres; y porque los turistas prefieren platos de otras regiones mexicanas; todos estos elementos hacen que la dieta de los turistas termine por influir en la de la familia. En la reproducción social de la cultura lacandona hay cambios en la cocina, tanto en su forma de preparación y recetas, como en las preferencias de comensales locales.

La elaboración de artesanías hace parte de las enseñanzas de padres y madres a sus hijos e hijas, sin embargo, también hubo cambios en esta actividad. Antes, en su mayoría eran los hombres quienes hacían arcos y flechas decorativas para vender en Palenque y otras ciudades. A finales de los 90 con el auge en la región de proyectos productivos como el ecoturismo, hubo también dirigidos a mujeres, les enseñaron a hacer artesanías, les dieron herramientas, incluso, hasta hace unos años la asociación civil Na Bolom les apoyaba y les permitía vender en su sede en San Cristóbal de las Casas, “ya no, porque aquí ya nos va bien”, contó Carmencita.

Hoy son mujeres quienes se dedican a esta actividad, se hacen pocos arcos, flechas y cestos. Elaboran bisutería en semillas y fibras; animales, platos y cucharas tallados en madera; algunas trabajan arcilla, el material con que antepasados hacían figuras de personas y animales, e incensarios; y otras muy pocas tejen bolsas en fibras naturales y la corteza de *chimon hun* la misma con que dicen se hacían las túnicas. Las venden en el Monumento Natural Bonampak, en los centros ecoturísticos, a la entrada de unos senderos y también se comercializan por fuera de la comunidad.

Con la llegada del ecoturismo ha aumentado el número de jóvenes hombres y mujeres que van a la universidad, se trata en su mayoría de miembros de familias de centros ecoturísticos y cooperativas transportistas, que estudian gracias al apoyo de sus padres. Esto es relevante en la medida que como se mencionó, el *vejo'ovex* era el primer espacio de aprendizaje.

El estudiar una carrera tiene repercusiones diferentes para hombres y mujeres, debido al sistema familiar y sus reglas; además de que el número de mujeres que estudian es menor que el de hombres, el hombre que estudia, sin importar si consigue esposa foránea o lacandona, tendrá reconocimiento y podrá regresar a vivir a la comunidad con su esposa. Aunque hay excepciones, la mujer que estudia no, si su esposo es de fuera no podrá regresar a vivir a la comunidad y el reconocimiento es menor, incluso en varios casos, por el contrario, es estigmatizada.

Vale anotar que en la reproducción social de las culturas se suele privilegiar el papel de los hombres y de las formas de producción (Carrasco, Borderías, y Torns 2011), en el caso del pueblo lacandón, varios estudios hablan de la milpa hecha por los hombres como lo más representativo, incluso para la misma comunidad es el elemento de su cultura que más les preocupa perder. Se desconoce o poco se escribe sobre cómo, las mujeres crían gallinas y cultivan tomate, chile, cebollín y, muchos otros alimentos y condimentos en los traspatios; que las mujeres co-laboran en la milpa y varias la hacen solas; que las mujeres tienen plantas ornamentales junto a las casas, en el traspatio y en la milpa; y que

todo esto lo hacen a la par de las actividades domésticas más conocidas, la cocina y el cuidado de la familia.

Una precisión aquí, los lacandones, sí los hombres, se identifican como lacandones y usan las túnicas en espacios sociales para demostrarlo, pero ¿qué sucede no son lacandones si no hacen milpa? En primer lugar, recordemos que muchos de los que usan túnica ya no hacen milpa, en segundo, ¿qué pasa con las mujeres?, ¿qué las identifica como lacandonas? y ¿qué papel juegan en la identidad lacandona? Para esta idea del ser lacandón, de lo que es la cultura y su conservación, solo importa lo que hacen y dicen los hombres, pareciera y se asume son quienes reproducen la sociedad y la cultura.

Anoto en este punto que esta tesis no se enfoca en género, este es un tema que requiere mucha mayor profundidad, sobre el que se ha escrito mucho, asimismo hay otras tesis sobre la misma zona que sí tratan temas de género⁵³. Por lo que se trata de interrogantes que me han surgido durante la investigación y que dejo abiertos para futuros trabajos.

También en este tema, vemos cómo en las familias que no se dedican al ecoturismo no se habla del trabajo de las mujeres, mientras en las familias que tienen centros ecoturísticos sí, pero solo se refieren a las actividades asociadas al turismo y las artesanías. Es decir que en ninguno de los casos se reconocen como trabajo las actividades domésticas de la mujer, su trabajo de cuidado y sostenimiento de la vida.

Observamos la relevancia que tiene en la reproducción social de los *hach winik*, la familia como organización y las actividades domésticas, en especial de las mujeres. No es solo que se haga menos milpa, que se haga cada vez más cerca y que los hombres casi no vayan a cazar; aunque algunas mujeres han dejado de hacer traspatio y de ir a la selva a recolectar alimentos. Es también

⁵³ Véase por ejemplo el trabajo de Gloria Mariel Suárez en Lacanjá Chansayab (Suárez 2015; Suárez Gutiérrez et al. 2016), asimismo su tesis doctoral en proceso, que aborda específicamente el tema de economía del cuidado, las actividades de cuidado y la reproducción de la vida. Gloria además fue compañera en varios talleres y somos coautores de varias publicaciones sobre Lacanjá.

que, así no abandonen estas actividades, la sobrecarga de trabajo por combinar el turismo y, las actividades domésticas, además de un cambio cultural, representa una pérdida de la calidad de vida para las mujeres, para sus hijas e hijos. Al entrar a trabajar en un negocio como el turismo, se les sigue invisibilizando, para el sistema económico el trabajo de cuidado, el sostener la vida no existe y por tanto no tiene valor.

Esto en consonancia con lo planteado por Carrasco, Borderías y Torns (2011) respecto a que el concepto de reproducción social que se maneja desde la economía feminista se origina en el debate en torno al trabajo doméstico y del cuidado. Asimismo, cómo este concepto se ha transformado hacia el de sostenibilidad de la vida, entendido como un proceso histórico de reproducción social, complejo, dinámico y multidimensional de satisfacción de necesidades en continua adaptación de las identidades individuales así como de las relaciones sociales (Carrasco, Borderías, y Torns 2011, 60).

Es necesario retomar a Heller y Lefebvre (1977; 1984), sobre la importancia de atender el contexto de las acciones y relaciones de la vida cotidiana, debido a que estas se realizan en un espacio social, en un tiempo y en la naturaleza, lo que llevó observar cómo el ambiente incide en la vida cotidiana de los individuos y cómo estos inciden en su ambiente. Recordemos que para los *hach winik* la selva es la casa ampliada y es en la familia donde se aprende la relación con esta; la inserción de actividades asociadas al ecoturismo en el espacio del *vejo'ovex* ha significado cambios en la vida cotidiana y por ende en la relación de los lacandones con la selva. Ha acarreado una reducción del tiempo en familia, entre más exitoso sea el negocio, menos tiempo dedican a sus hijos e hijas. La dinámica y la estructura del tiempo en familia cambian, el trabajo y el contacto con extraños (turistas) ya no se limitan al día, continúan en la noche durante los 365 días del año, por lo que separar los espacios y tiempos familia-trabajo es cada vez más complejo. Los tiempos al igual que los recorridos en la selva disminuyen, cada vez más el espacio de la familia y en general el de hábitat se reducen al del centro ecoturístico.

Para Tobón (2016), la vida cultural se experimenta mediante instrumentos de poder, entre los que están el cultivo y consumo de alimentos, la educación y la salud, como característica de la naturaleza relacional de las prácticas culturales con el territorio, en consecuencia, con la realización de estas actividades se pone en acción la vida cultural, se construye el territorio y se da autonomía. Agrega Tobón (2016), el territorio como resultado de las prácticas culturales, se torna en refugio autónomo, entidad política, en la que se despliega libre y con legítima autoridad la vida cultural. En tal sentido, abandonar las prácticas culturales como la milpa, la cocina tradicional, el control sobre la educación de sus hijos e hijas, entre otras que se han mencionado ocurren en Lacanjá Chansayab, podría ser también perder territorio y autonomía.

Recordemos que la vida cotidiana no es una estructura rígida que reciben los individuos sin poderla cambiar, retomo a Heller (1972), a medida que el individuo se apropia de sus elementos, adquiere la capacidad de transformarla. Esto sucedió con los jóvenes que pasaron de la milpa al ecoturismo hace 20 años, ocurrió también con algunos que toda la vida se han dedicado al ecoturismo y rechazan incluso los roles de género tradicionales; hay mujeres jóvenes que se niegan a aprender a cocinar, conducen autos y quieren ser administradoras, asimismo hay hombres que realizan actividades domésticas, como cocinar y limpiar, ya sea en la casa o como empleados en centros ecoturísticos

4.3 Agencia, autoridad y empresas

Según la historia oficial del turismo, este se origina con la aparición de la locomotora, cuando Thomas Cook en 1845 crea una empresa que lleva su nombre, cuyo negocio era articular transportistas y alojamientos, en otras palabras armar los viajes, se trató de la primera agencia de viajes moderna (Faraldo y Rodríguez 2014). Hoy, los turistas cada vez menos usan agencias de viajes, cada turista organiza su viaje, asimismo, cada prestador busca armar los viajes, cada quien se ha convertido en su propio agente. En septiembre de 2019 Tomas Cook se declaró en quiebra.

En Lacanjá Chansayab durante las últimas seis décadas se han dado importantes cambios de agencia y con ello de agente, en múltiples escalas. Boremanse (1978, 1998), señala que al confinar a los lacandones en áreas delimitadas y con la posterior titulación de tierras en los años 70, se les impuso una forma de organización, con la que se sustituyó en cierta medida, la autoridad de los hombres mayores de cada grupo familiar, por un presidente del comisariado de bienes culturales, se pasó de una forma de organización y autoridad familiar, a una comunitaria-agraria, algo que no existía en la cultura lacandona.

En la escala familiar, la del *vejo'ovex*, que como se ha anotado es de suma importancia para los *hach winik*, han perdido de forma paulatina la casa como el espacio de aprendizaje del conocer/actuar en la vida, en la selva. Ahora en su casa hay alojamientos; ahora no es -solo- su familia, es su empresa; ahora no es una milpa, es una cabaña; ahora no es un amigo, es un turista. En la misma escala del *vejo'ovex*, no es solo que los padres y madres ya no enseñen lo mismo a sus hijos e hijas; es que los abuelos y abuelas han perdido su papel de enseñar a sus nietos y nietas a conocer/actuar. Abandonar la milpa, la caza, la recolección de plantas, la culinaria tradicional, para dedicarse en exclusivo al turismo, no es un simple cambio en los medios de producción, son cambios en sus formas de conocimiento y acción, en su relacionamiento con la selva, como sociedad y como familia.

Al respecto de manera reciente, con la inserción de los centros ecoturísticos y cooperativas de transportistas, en los grupos domésticos se configuran cambios en roles y acciones del padre que antes era autoridad familiar, hacia los de administrador, representante legal o jefe de la cooperativa. Ligado a esto, los jóvenes entran a reemplazar a los líderes y mayores, tanto en el subcomisariado de la comunidad, como en el manejo de las empresas ecoturísticas, es decir que hay también un cambio del saber y el hacer. Si bien los hombres siguen siendo la autoridad dentro del *vejo'ovex*, antes era el abuelo la autoridad por ser quien más acumulaba capacidad productiva, ahora lo es

quien más dinero genere, por lo que los jóvenes administradores de centros o transportistas suelen ser la nueva autoridad.

Asimismo, ahora la definición del heredero del título de la tierra, en varios casos se hace en función de la agencia de hijos e hijas, entendida por ejemplo, como la mayor suficiencia de gestión de proyectos, la capacidad emprendedora, mejor administración o quien más mediático sea.

A otra escala, un cambio más reciente en su agencia es que ahora como grupo, los lacandones de Lacanjá no reciben de manera pasiva apoyos de gobierno e instituciones para la infraestructura ecoturística, además de exigir sobre la calidad, los materiales, los costos y procesos, se han convertido en gestores de sus propios proyectos, no solo en ecoturismo.

Es importante señalar que los lacandones rechazan el extractivismo científico, de allí que reconocer su agencia fue un elemento transversal en esta investigación, que se hizo práctico en los diálogos que tuvimos sobre esta y otras investigaciones, de los cuales se derivaron los ciclos de sesiones de reciprocidad, el festival cultural y el grupo de trabajo que sigue funcionando. Ligado a esta agencia emergen procesos de organización para la colaboración como de los que hablamos en el capítulo 2.

Su agencia se refleja también en que sean transportistas exclusivos de la zona arqueológica de Bonampak, así como en las discusiones que se dieron durante 2018 con el fin de restringir quiénes hacen guianza en el mismo lugar, hasta que lograron ser ellos (hombres) los únicos.

La agencia de las mujeres en este tema también ha cambiado, hay administradoras de centros ecoturísticos y lideresas gestionando proyectos; además, son parte de las autoridades comunales y en los últimos años han presionado para tener roles de poder dentro del comisariado, aunque valga decirlo, no lo han logrado. Un ejemplo es el comité organizador del Festival Cultural Hach Winik conformado en 2017, está compuesto por dos mujeres y cinco hombres, sin embargo, la presidencia, secretaría, tesorería y vocería están

a cargo de los hombres, a pesar de que en la práctica ellas son las más proactivas y las únicas del comité con formación profesional.

En otro ámbito, hoy esta agencia les permite ser miembros del consejo directivo del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), delegados ante la COP 13⁵⁴ y también han tenido la presidencia del Consejo Asesor de la REBIMA.

Como se observa, la agencia se relaciona con las disputas de poder, tanto al interior de la comunidad, como con otros grupos indígenas de la Comunidad Zona Lacandona (CZL), en especial por la titulación, el uso de las tierras y la conservación de la Selva Lacandona. Disputas que llevan más de 50 años y que también se ven afectadas por el ecoturismo.

En 2019 se presentó un conflicto a causa del proceso de elección de las autoridades del Comisariado de Bienes Comunales de la Zona Lacandona (CBCZL) y su Consejo de Vigilancia, que son la máxima autoridad de la CZL. Para comprenderlo, recordemos que desde 1977 la presidencia de este órgano debía estar a cargo de un lacandón, no podía ser un chol o un tseltal (Trench 2002), durante el período 2011-2014 se hicieron modificaciones a los estatutos gracias a las cuales entre 2014 y 2017, por primera vez un tseltal ocupó este cargo (De Ita 2018).

En 2019 fueron elegidos Pepe Chambor Yuk como presidente del CBCZL y Marcelino Chambor Chanaj como encargado del Consejo de Vigilancia, ambos de la etnia lacandona. Sin embargo, un pequeño grupo de lacandones liderado por Chankin Chambor Kin, subcomisariado de Lacanjá Chansayab y Alfredo Chancayun Kin del Consejo de Vigilancia Lacanjá Chansayab, denunció que durante la elección se desconoció la CZL, no se respetaron los estatutos y las nuevas autoridades eran una imposición de líderes corruptos con intereses en la selva. Las autoridades (conformadas por indígenas de las tres etnias), respondieron acusando de corruptos y aliados de Julia Carabias al grupo en su

⁵⁴ Fue la 13^o Conferencia de las Partes, COP por sus siglas en inglés, se trata del máximo órgano de gobierno del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB)

contra (Enciso 2019; Crónica 2019). Merece anotar que, de lado y lado de las partes enfrentadas, se encuentran nietos e hijos del mismo lacandón.

A esto se sumó la propuesta por parte del titular de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), del sexenio actual, Víctor Toledo, con el fin de transformar la REBIMA en la primera reserva biocultural federal. Esto suponía una modificación al polígono del área protegida, un cambio en su tipología y en los usos del suelo, lo que exacerbó el conflicto. Las autoridades del CBCZL y el Consejo de Vigilancia estuvieron a favor de la reserva biocultural, con el argumento de permitir más tierras para las otras etnias y conservar la selva, mientras quienes denunciaron la elección de la autoridad en contra, argumentando que esto era seguir acabando con la selva y la REBIMA (Enciso 2019; Crónica 2019).

Las dos partes volvieron a chocar a causa de la prolongación del convenio con Natura Mexicana para el manejo de la estación biológica de Chajul. Las autoridades del CBCZL y el Consejo de Vigilancia estaban en contra de renovarlo, exigían además, la expulsión de Julia Carabias y de Natura Mexicana de las estaciones biológicas de Chajul, Tzendales y Lacanjá, con el argumento de que han provocado conflictos sociales, propiciado la división en las comunidades y responsabilizado a choles y tseltales de la destrucción de la selva (Enciso 2019; Crónica 2019). El grupo liderado por Chankin Chambor Kin y Alfredo Chancayun estuvo a favor de prolongar el convenio, apoyaron a Julia Carabias y Natura Mexicana (Enciso 2019; Crónica 2019). Parte y parte se acusaron mutuamente de querer acabar con la selva.

En redes sociales se desató una lluvia de críticas por parte de indígenas de las tres etnias, muchas en contra de Julia Carabias y Natura Mexicana a quienes acusaron de querer apropiarse de la selva mediante los centros ecoturísticos como Canto de la Selva Jungle Lodge y de querer venderla a explotadores de petróleo, minerales y maderas preciosas. También críticas a las autoridades y a quienes estaban en contra de las autoridades, a todos se les acusaba de corruptos, machistas, no respetar los estatutos y querer destruir la selva.

Las autoridades del CBCZL y el Consejo de Vigilancia pidieron asesoría e intervención al presidente Andrés Manuel López Obrador y a la Procuraduría Agraria (Procuraduría Agraria 2019). Mientras representantes del grupo en contra de las autoridades se movilizaron hasta Tuxtla, Palestina y Ciudad de México para hablar con canales de televisión y con el secretario Toledo, con el fin de “defender la selva”, además pedir la reubicación de los tseltales y choles por fuera de la REBIMA.

“sabemos que ellos los tseltales y choles, tienen otro modelo de trabajar su campo, devastando, teniendo sus ranchos y ganadería [...] pero no venimos a cambiarlos, nosotros vamos a ser respetuosos a sus derechos como grupos indígenas [...] los lacandones tienen otro modelo de trabajar que es el ecoturismo, que el ecoturismo dejan un buen ingreso para toda la familia [...] los lacandones lo tienen bien claro que la selva si nos da recursos económicos para nuestras familias [...] los lacandones ya no esperamos que todo empleo venga del gobierno [...] para poder combatir la marginación y la pobreza, cada lacandón tiene que crear una pequeña empresa para que puedan generar empleo a los que viven ahí y en otros lados”. Chambor Chankin Chanabor, Secretario del subcomisariado Lacanjá Chansayab (Diario de Chiapas 2019).

En este fragmento se destacan varios aspectos, en primer lugar, el lacandón reconoce que tseltales y choles de la CZL tienen sus modelos de trabajo, formas de relacionarse con la selva, de usarla, y que la de ellos es diferente, “es mejor”, manifiesta más adelante en la entrevista. Segundo, el ecoturismo es presentado como parte de su modelo de trabajo, de su relación de uso de la selva, que le genera ingresos monetarios a toda la familia. Luego ya no solo cuestiona los modelos de trabajo de los otros pueblos, sino su relación de dependencia, exalta que los lacandones no esperan al gobierno. Cierra este fragmento con que ya no es una familia creando empresa, como hemos visto hasta ahora, sino cada lacandón como individuo quien la crea para generar empleo, es decir el discurso neoliberal del emprendedurismo.

¿Quiénes son los lacandones que se mueven en medios? No son ancianos, sea a favor o en contra de los proyectos, de las autoridades comunales o de las instituciones, en su mayoría se trata de hombres jóvenes comuneros

que usan túnica, varios poseen centros ecoturísticos o vehículos para transportación.

Para estos jóvenes miembros de la autoridad, el ecoturismo se ha convertido en parte del discurso lacandón sobre la conservación de la selva, se presenta como un elemento de su cultura que los diferencia y les concede el derecho, no solo a usarla, también a mantenerse dentro de ella y expulsar otros pueblos. El ecoturismo como un instrumento de dominio del territorio, una forma de organización social en la que priman las relaciones transaccionales y comerciales, la empresa individual como institución de autogestión; reforzando, además, la idea exógena de empleo, la de emprendedores y administradores como autoridades comunales, autoridades de gobierno. Otra característica del neoliberalismo.

El concepto de agencia es fundamental frente a la imposición de la empresa como único tipo de organización para poder acceder a recursos y apoyos de gobierno e instituciones, negando de *facto* la capacidad de agencia de individuos y colectivos comunitarios. Lo que a su vez ha significado homologar empresa con familia, asimismo que el subcomisariado y en general las autoridades comunales cada vez más sean reemplazadas por administradores o representantes de los centros ecoturísticos y transportistas, como agentes ante las instituciones de apoyo. Esto también ha sido causa de otras disputas de poder, entre familias y al interior de ellas, por ejemplo, entre los hijos de un fallecido líder lacandón que no tienen el reconocimiento que tuvo su padre, ni son “exitosos” en los negocios, por lo que se oponen a la mayoría de procesos y proyectos que se dan en la comunidad.

El dinero es una mierda⁵⁵

En la actualidad el dinero es reconocido por muchos miembros de la comunidad como un elemento generador de problemas. Abuelos y abuelas

⁵⁵ Expresión que escuché múltiples veces en Lacanjá.

lacandonas se quejan de que ya no se comparte la comida, por todo se cobra, hasta los hijos el transporte a sus padres.

Antes si se llegaba a donde un amigo, se le compartía lo que hubiera, ahora no, ya no se comparte comida, ahora hasta se compran las tortillas [...] Si vas a cazar un venado se comparte con la familia, con mis primas, mis hermanas, sus hijos, ahora la caza no es para compartir. Pero ahora son así (no comparten) porque les gusta el dinero [...] Mis compañeros lacandones cazan y venden la comida que cazan [...] Los compañeros que tienen auto, son mero *ride*, me dan *ride* o no *ride*, todo cobran, antes se hacían intercambios, trueque, ahora ya no, solo es dinero [...] (Kin 70 años, 17 de marzo de 2017)

Aunque gracias al comercio, la explotación forestal, la titulación de tierras, entre otros elementos, desde hace mucho tiempo el dinero ingresó a Lacanjá Chansayab, manifiestan que los problemas asociados con este, son un fenómeno reciente:

Todo cambió cuando hace unos años les dieron un dinero para solucionar el conflicto con tseltales y tsotsiles, antes había trueque, se compartía y colaboraba. Por ejemplo, si alguien conseguía *wo* o cazaba, lo compartía con otras familias, ahora todo es dinero. Ahora ya hay problemas entre todos, conflictos por el dinero y ya nadie colabora. (Felipe, 30 años, 14 de junio de 2017).

La gente y su cultura han cambiado mucho, antes se solía compartir, había trueque, pero a partir de 2004-2007, en que tseltales y tsotsiles invadieron cientos de hectáreas le dieron dinero a cada lacandón, hasta \$300,000 y eso hizo que la gente ya no se colaborara, ya nadie comparte, llegas a su casa y nadie te ofrece nada (Felipe, 20 de mayo de 2018).

Sin embargo, Trench (2002, 98), muestra que desde los años 70 investigadores observaron cómo, debido a la llegada de madereras, luego por procesos de titulación de tierras y después, por programas de gobierno dirigidos al mejoramiento de la calidad de vida de los lacandones, el flujo de dinero se hizo costumbre y con ello se empezaron a ver los efectos, contratar a indígenas de otras comunidades para la milpa, complementar la caza y la pesca con la

compra de alimentos foráneos, gastar en viajes aéreos, entre otros. Al respecto Boremanse (1978, 5), señala que se convirtieron en ricos dependientes del mundo exterior. Por su parte Gertrude Duby sostuvo que los lacandones no tenían noción del dinero y por tanto fueron presa de inescrupulosos, además, desde mediados de los setenta fue crítica del turismo por la basura y los grafitis en las zonas arqueológicas (Núñez 2015).

Es necesario entonces ir más allá de asumir que el dinero por sí mismo es la causa de las peleas internas, la falta de la colaboración, el que por todo se cobre, etc. Se trata de algo más complejo, obedece a la llegada e imposición de formas y tipos de organización social y de negocios, ajenos a la cultura lacandona, propios del capitalismo y el neoliberalismo, que generan nuevas pautas de relaciones orientadas a la ganancia individual, la rentabilidad y la competencia.

Muestra de esto son las frecuentes acusaciones entre miembros de la comunidad por el mal manejo de los recursos, ya sea del subcomisariado, el consejo de vigilancia, las estaciones biológicas de Lacanjá y de Chajul, el Monumento Natural Bonampak, la extinta cooperativa Jach Winik, entre otros. Hoy en día, sin importar si son exógenos o gestados por la propia comunidad, todos los proyectos, así como las personas que los administren o tengan un rol en ellos, son objeto de estas acusaciones, fruto de la desconfianza, el egoísmo y la rivalidad que ahora caracteriza a un grupo de lacandones.

El turismo es otro de los modelos de negocios exógenos que se les llevó para mejorar su calidad de vida y con la instalación del ecoturismo al interior del *vejo'ovex* se han exacerbado los problemas. Por ejemplo, si en los años 70 se complementaba la dieta local con la compra de alimentos en las tiendas, ahora en su mayoría se basa en alimentos de fuera. Asimismo, el cacao, ingrediente de la bebida tradicional *om* que algunas mujeres comercializan, ya no se cultiva, sino que se compra, o el caso del *wo*⁵⁶ que se recolectaba y compartía en familia, ahora se caza para vender.

⁵⁶ Sapo que se recolecta en días de tormenta, parte de la dieta de Lacanjá Chansayab

Por primera vez veo que se caza *wo* para vender. Antes cada familia lo hacía y compartía con otros (Juana, 36 años, 14 de junio de 2017).

La caza, la milpa y en general los alimentos, que antes se compartían en la familia, adquieren precio, esto entre otras razones porque en el turismo se cobra por lo que antes se le daba gratis a un invitado, la comida y el hospedaje. A esto se suma que, gracias a la rentabilidad del ecoturismo, el aumento en la capacidad adquisitiva permite a las familias comprar alimentos en las tiendas. Recordemos que durante los primeros años del turismo, los lacandones consideraban invitados y amigos a los turistas, además que, de acuerdo con Boremanse (1978), los *hach winik* de Lacanjá, eran más hospitalarios con los foráneos que los de Nahá.

Antes no había turismo, mis papás cultivaban y la vida no era como ahora, no había estrés, ni preocupación, a los 10 años [hoy tiene 28] ayudaba a mis padres en los cultivos. En esa época no se preocupaban por el dinero, si había o no. Ahora todos viven preocupados, por el dinero, por qué comer (Nadia, 11 de marzo de 2017).

La propiedad y la herencia, cuando la tierra adquiere precio

Como se mencionó en el capítulo 3, la imposición de un sistema de titulación de la tierra ha derivado en una nueva forma de propiedad y de herencia; a pesar de que no se puede vender la tierra comunal, varios la ofrecen de manera clandestina. Asimismo, en las últimas décadas, las disputas por la tierra que terminaron en titulación a otras etnias de la Selva representaron dinero para los comuneros lacandones. Al interior de la comunidad lacandona la titulación de tierras también genera posiciones encontradas.

Para los lacandones el concepto de propiedad de la tierra no era una noción económica monetaria, la tierra era de quien la trabajara, en tanto la trabajara. Esto no quería decir en el caso de la milpa, solo durante los años en que se cultivaba, sino también durante el acahual, porque como afirman Ford y Nigh (2015), la milpa maya es un proceso de conservación - producción extenso

en el tiempo. Sobre el concepto de propiedad de los lacandones Jacques Soustelle en 1934 escribe:

La idea de propiedad privada tal como la entendemos, con su derecho de uso, de abuso y de destrucción, no existe entre los indios. Se posee aquello que se sirve uno, y no se le posee casi más que en la medida en que se sirve uno de ello. Además se sirve uno de ellos para una colectividad que tiene a su cargo [...] Cada jefe de familia [...] es propietario de ciertos terrenos; es decir que los ha desmontado, que los cultiva, y que alimenta a su familia con su producto, ayudado por su yerno o sus hijos [...] No conciben un hombre sin tierras [...] sin embargo, con el moverse de un lado a otro, se olvida lo que se ha poseído, tal cual pedazo de tierra pues la selva lo habrá recobrado. No hay propiedad permanente (Soustelle 2003, 207–8).

La propiedad de la tierra no es permanente, está sujeta a la itinerancia de la milpa. Soustelle (2003), afirma que lo más parecido al concepto occidental de propiedad de los lacandones, era la que tenían tanto hombres como mujeres sobre sus herramientas e instrumentos de trabajo, la propiedad se da mientras se use la herramienta (2003, 209).

Por su parte Frans Blom y Gertrude Duby en 1948, hablaban sobre cómo para los lacandones no existía el concepto de propiedad.

Entre tantas cosas nuevas y tristes había una que les asombraba, una noticia que les trastornaba profundamente y que no comprendían: la existencia de “la propiedad”, el hecho de que aquellos terrenos no fueran suyos [...] No pueden comprender esas leyes que les arrebatan las tierras (Blom y Duby 2006, 55).

Tim Trench (2002), identificó cambios en el concepto de propiedad que generó la llegada del turismo, por ejemplo, la aparición de “propietarios” de atractivos como cascadas y senderos; asimismo, mostró lo complejo de la propiedad en bienes comunales.

Aunque pareciera que la noción lacandona tradicional de propiedad que indicaba que un terreno le pertenecía a quien lo trabajara, en tanto lo trabajara, se trasladó al ecoturismo porque el mantenimiento de un sendero o un atractivo turístico define quién puede prestar servicios ecoturísticos, en realidad es

diferente, porque este trabajo determina además, quiénes de la comunidad pueden pasar por él, y quiénes pueden recolectar caracoles u otros recursos en los ríos que cruzan su área. Emergen también diferencias con respecto a si la propiedad es individual (de quien trabaja la tierra), o del grupo familiar (de quien/es la trabaja/n).

Hay otra diferencia entre la milpa y el ecoturismo, en el turismo el uso de la tierra no es solo por lacandones, es también por foráneos, los turistas, quienes pasan, caminan, observan un sendero o un atractivo, lo cual adquiere un valor de cambio, se le cobra al turista por el paso, por ver, por la foto, la sola mirada tiene precio, con la ironía que ahora la milpa es también un atractivo. La selva es el hogar ampliado de los *hach winik* y los centros ecoturísticos están en medio del espacio familiar, por lo que ese uso compartido -lacandón/turista- de la tierra, se da en las dos escalas del hogar.

Ligado al tema anterior, aparecen otras implicaciones sobre la propiedad de la tierra, los niños y niñas siguen jugando en el río, pero se empieza a cuestionar sus derechos a hacerlo en los tramos donde hay centros ecoturísticos, con el argumento de que esa área es del centro y en caso de un accidente tendría que responder, cual si fuera su dueño y el juego de los niños uno de sus servicios.

La llegada de las empresas familiares ecoturísticas incide también en la dimensión económica del espacio del *vejo'ovex*. A pesar de que en la práctica no se puedan comprar, los gestores de proyectos, los consultores de planes de negocios y de emprendimiento, le asignan un precio a los terrenos en los que se encuentran los centros con el fin de usarlo como soporte de inversiones o créditos. Como mencionamos, sin importar quién sea el titular de los terrenos donde están los centros o la milpa, los miembros de la familia pueden trabajar y tener residencia en los mismos espacios, no obstante, asignarle un valor monetario al terreno genera suspicacias entre los miembros de la comunidad. Aunado a lo anterior, las cabañas y restaurantes, así como las casas de residencia, adquieren propiedad permanente y se heredan, a causa de que los

lacandones ya no son seminómadas, ni su milpa, ni sus espacios de vivienda son itinerantes.

Las repercusiones de todo esto, así como las de la titulación de la tierra van más allá, el que se puede heredar está generando problemas con los y las demás hijas que no heredan casas, cabañas o tierras, y no pueden ostentar el título de derechosos. Valga anotar que llamarlos derechosos no es casual, son quienes tienen derechos.

En el marco del control cultural (Bonfil 1991), la herencia y la propiedad son cultura enajenada. Ahora la casa, las cabañas y la tierra tienen valor de cambio, usarla, verla y recorrerla tienen precio, con ello, los comuneros han pasado a ser propietarios de los medios de producción, a un tipo de proletariado que se ve obligado a vender su trabajo para subsistir, como veremos a continuación.

Del trabajo al empleo

Aunque es imposible determinar cuáles cambios se deben al ecoturismo y cuáles a otros factores mencionados, la titulación de tierras, la sedentarización, la inmigración de lacandones del Norte, etc. lo cierto es que, en la actualidad, la fuente principal de trabajo es el ecoturismo y sus actividades asociadas, las cuales se realizan en los centros ecoturísticos, cuyos espacios como anotamos, se traslapan con los de residencia.

Regresemos a la titulación de tierras, es innegable que los comuneros, acceden a más recursos, dinero, proyectos productivos, pago por servicios ambientales, poder tener centros ecoturísticos, además del rol en la autoridad comunal, lo que junto con el ecoturismo, ha incidido en que ahora los lacandones se contraten entre sí. Los comuneros ya no realizan labores como limpiar y mantener vías, que son parte de sus compromisos con la comunidad. Mientras quienes no heredan ni poseen títulos de tierra, se ven abocados a rebuscar fuentes de ingresos y muchos terminan trabajando para comuneros en la realización de las actividades que estos ya no hacen. Son algunos de estos lacandones que no tienen tierras ni fuentes de trabajo quienes aún cazan, lo

hacen por sustento. Aunque vale anotar que, para labores asociadas a la milpa se mantiene la costumbre de no contratar lacandones, prefieren hombres de otras comunidades vecinas e incluso de forma muy reciente a migrantes centroamericanos.

Por otra parte, ligado a las estrategias y programas de conservación, se contrata guarda parques lacandones, se tienen estaciones de monitoreo y laboratorios de proyectos productivos sustentables, en los que también se emplea a lacandones. Las instituciones que promueven estos proyectos son las que fomentan el ecoturismo, con lo cual se genera desconfianza y descontento en aquellas personas lacandonas que no reciben ningún beneficio de estos programas de conservación y de ecoturismo, pero que sí observan cómo otros los reciben.

Todo esto tiene que ver también con la reproducción social de la cultura, por un lado, se observa una pérdida de la capacidad de decisión del grupo en aspectos como la instrucción a los hijos (Bonfil 1991). La escuela reemplazó a la casa y la casa ampliada como el espacio de formación para la vida; centros ecoturísticos, restaurantes, autos y senderos, son ahora los espacios en que padres y madres forman para el trabajo a hijos e hijas, a lo que se ha sumado de forma más reciente la universidad. En este caso observamos una cultura impuesta, el grupo ha perdido el control sobre la educación para la vida y el trabajo de sus hijos e hijas, tanto en lo material como en lo intangible.

Así mismo, en el marco de análisis de Bonfil (1991), el trabajo es cultura enajenada, entre otros aspectos, ha aparecido el concepto de empleado dentro de la comunidad. Ahora la educación y la formación tiene dos fines principales, que las y los jóvenes consigan empleo, o que en el mejor de los casos sean emprendedores, tengan sus empresas para no ser empleados de nadie.

¿Hacia la comodificación de la familia?

Se les llevó un modelo de negocio sin tener en cuenta que en su cultura no existía la forma de organización productiva tipo cooperativa en la que muchas familias son miembros, lo que redundó en que apelando a su agencia

respondieran creando empresas familiares. Se llevó un negocio ajeno, pues en su cultura no existían prácticas como guardar dinero de las ventas para luego comprar insumos, pagar reparaciones y hacer mantenimiento.

Además, hay notables diferencias entre actividades tradicionales como la milpa o el cuidado de la casa y el turismo; por ejemplo, en la milpa la mayoría de los insumos provienen del lugar, sea de los cultivos o la recolección de alimentos de la selva, las labores domésticas eran solo para la familia y no para la venta; mientras en el turismo los insumos en su mayoría provienen de fuera, las actividades como cocinar se hacen también para los extraños y además se cobra por esto.

Como resultado, contrario a lo que sucedía a finales de los noventa, cuando los lacandones no contrataban a otros lacandones (Trench 2002) para la milpa y al interior de las familias el trabajo se hacía por mano devuelta; en la actualidad, los lacandones se contratan entre sí para actividades asociadas al ecoturismo, para las que prefieren miembros de la familia. Esto tiene implicaciones en la reproducción social, relaciones que eran de colaboración, ahora son por dinero, al ser empresas familiares, cada integrante desde chico, tanto hombres, como mujeres, sea por ser socios, empleados o por favores a los tíos y sobrinos, reciben o dan dinero por el trabajo.

Al insertarse en el mundo del mercado, en tanto más rápido y mejor las famiempresas se adaptan a las exigencias propias del turismo, por ejemplo, usar y aplicar técnicas de atención al cliente, mercadeo y comercialización, más éxito económico alcanzan. Las que tienen centros ecoturísticos exitosos (rentables y con afluencia de turistas) critican a las familias que no les funcionó su negocio, responsabilizándolos por no saber administrar, vender o hacer mantenimiento. Esto genera envidias, conflictos y rencillas, una competencia entre los que llaman “ricos” y los que “no son exitosos” en el turismo, lo que ha derivado grandes diferencias entre quienes se adaptan y quienes no, tales como disparidad de ingresos, de acceso a la educación superior, del tipo de auto que se tiene, en los materiales de las viviendas y muebles, y hasta en las actividades de ocio, como salir de vacaciones.

No obstante, varias personas reconocen que el dinero del ecoturismo les permite independencia y autonomía, en especial a las mujeres (Suárez Gutiérrez et al. 2016), también a las familias y a la comunidad. En varios *vejo'ovex* sigue siendo común la solidaridad familiar, el que se alegren porque otros centros y negocios de la familia vendan.

“Si compraste con mi prima no hay problema”, Adriana, artesana luego de que le muestro unas manillas que compré (septiembre de 2016).

Asimismo, emergen procesos de colaboración y un interés por crear acuerdos y redes colectivas en la comunidad. Pero lo que prima es la cooperación, esto es por ejemplo que, entre varios centros se ponen de acuerdo para recibir grupos grandes de turistas. Cooperación no es lo mismo que colaboración.

Pese a lo anterior, es necesario volver a la importancia del *vejo'ovex* y la familia en la cultura lacandona, en su reproducción social. Sumado a lo que hemos expuesto, en varios centros ecoturísticos su lema está relacionado con la familia y el hogar, si bien esto no es exclusivo de Lacanjá Chansayab, sí muestra que se ha incorporado el elemento esencial de su organización social, como parte del marketing, el diseño de sus servicios y un valor empresarial. Todo esto lleva a que, además de homologar familia y *Vejo'ovex* con empresa, bajo un modelo de producción privado cuyo único fin es la rentabilidad, la familia y la vida familiar se han hecho parte del atractivo y del producto.

La conservación, paga

Como se ha mencionado y aparece en múltiples estudios, la selva es un elemento fundamental para las y los *hach winik*, la consideran su hogar ampliado, su lugar de origen, de la que son guardianes. Por las conversaciones con ellas y ellos, por lo que manifestaron en las sesiones de reciprocidad del conocimiento de las que hablamos en el Capítulo 2 y por lo que dicen en espacios comunitarios, existe un interés por conservarla y una preocupación porque se esté talando, por la caza, porque su área disminuya. Sostienen que por esta razón rechazaron proyectos como la palma africana y la ganadería. Los

lacandones se precian de la diferencia que tienen con otros grupos indígenas de la Selva Lacandona, con respecto al uso de la tierra, vinculada al tipo de relación, también distinta, que tienen con la ella. Uso de la tierra y relación humanos-selva, que hacen parte del *vika kaj tar*.

Las diferencias entre usos de la tierra, tipo de agricultura, explotación del suelo, la falta de tierras, así como la ganadería en el caso de choles y tseltales (Legorreta 2014; Calleros-Rodríguez 2017), con respecto a la ecología lacandona, su milpa y su sustentabilidad, han sido documentadas, aunque de forma más extensa en el caso de los *hach winik*.

La milpa lacandona y en general las formas de vida de los mayas lacandones, han sido investigadas de manera amplia, Nations y Nigh (1980, 1, 21, 28), mostraron como los *hach winik* desarrollaron y conservan estrategias ecológicas para la producción y extracción de alimentos de la selva, una agricultura tradicional que además de dar rendimiento sostenido, es favorable con la preservación del bioma y la vida silvestre; destacaron la amplia variedad de productos de la milpa, el papel ecológico de la roza, tumba y quema, los relacionaron con los conocimientos de los mayas antiguos, e incluso, afirmaron que los mejores agricultores lacandones podrían tener liderazgo en el mejoramiento de sus propias técnicas tradicionales para enseñárselas a los nuevos colonos la forma de habitar la selva sin destruirla.

Para Ford y Nigh (2015), la Selva Lacandona es el resultado de procesos de cultivo-conservación de los mayas antiguos y los lacandones de hoy, muestra cómo existe compatibilidad de la agricultura y el bosque, a través de la milpa tradicional, como una evidencia de la relación de interdependencia cultura-selva.

Por su parte Levy-Tacher y su equipo de investigación (Levy-Tacher 2000; Douterlungne et al. 2010; Levy Tacher y Duncan Golicher 2004), estudiaron la milpa como un proceso de restauración de la selva, por ejemplo, identificaron qué especies se dejan en la roza y tumba, y caracterizaron cuál es su función en el momento que se hace acahual.

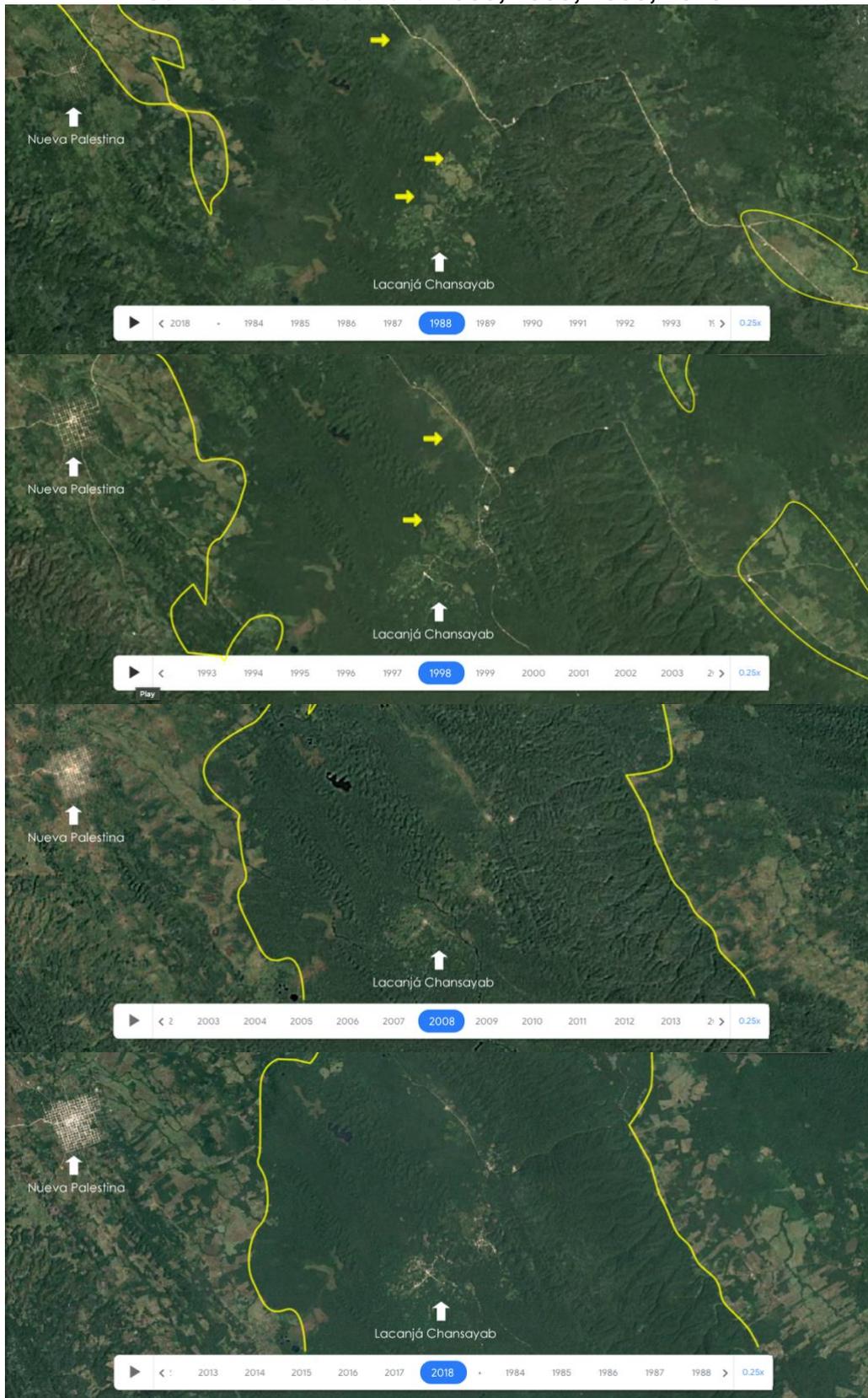
Calleros-Rodríguez (2017, 316), concuerda con otros autores en que los lacandones viven una relación poco intensa con los recursos naturales, sus prácticas de manejo tienen un impacto mínimo sobre los ecosistemas, a diferencia de los tseltales y choles de la selva. Además, afirma que en la Selva Lacandona las políticas ambientales han configurado formas de organización social y estructuras interétnicas de poder, lo que ha generado que los lacandones tengan más acceso a recursos federales que los tseltales y choles de la Comunidad Zona Lacandona, y un consecuente conflicto entre estos grupos indígenas por el uso de los recursos naturales, en tanto se considera que las prácticas ecológicas de los *hach Winik* son “más sustentables” (Calleros-Rodríguez 2017, 315).

Estas y múltiples investigaciones realizadas durante décadas se han encargado de exaltar la milpa y la ecología lacandona, incluso poniéndolas por encima de las de otras etnias de la selva, a lo que se ha ligado la imagen que sobre los lacandones se ha construido, en palabras de Trench (2005, 61, 2008, 29), “buenos indios ecológicos”, “ambientalistas naturales”, los únicos capaces de vivir en armonía con la selva y salvarla. Imagen, que como afirma el mismo Trench, se ha convertido en el logo y la base de material promocional de campañas de conservación, desarrollo y turismo, agregando, del pago por servicios ambientales e incluso de la inauguración de aeropuertos.

Esta imagen de los lacandones se mantiene, no solo al exterior, también al interior de la comunidad, como se mencionó, la defensa de la selva y la preocupación por su conservación, están presentes en la cotidianidad de los *hach winik* y en sus discursos, son orgullosos de ser los guardianes de la Selva Lacandona. Han construido argumentos para demostrarlo, como señalarle a visitantes la frontera bosque-potrero con los vecinos de otras etnias.

Si bien se requiere una investigación a profundidad, las siguientes imágenes permiten observar los cambios de cobertura vegetal entre los años 1988 y 2018 en el área poblada de Lacanjá y sus alrededores. Las líneas amarillas marcan la frontera entre selva y uso agropecuario, las flechas amarillas indican zonas sin cobertura de selva en el área de Lacanjá.

Cambios de cobertura 1988, 1998, 2008, 2018



Elaboración propia a partir de Google Maps
<https://earthengine.google.com/timelapse/>

Estas fotografías satelitales muestran cómo durante los últimos 30 años, en las zonas aledañas a Lacanjá, que pertenecen a comunidades como Nueva Palestina y Frontera Corozal, se expanden las áreas agropecuarias, esto en correspondencia con lo que suele ocurrir, el aumento y densificación de la población, así como la construcción de carreteras significan una pérdida de la cobertura boscosa, para darle paso al uso agrícola y ganadero.

Por el contrario, en este mismo periodo en Lacanjá Chansayab, a pesar del aumento y densificación de su población, así como de la construcción de las carreteras Fronteriza y la que lleva el interior de la comunidad, ha aumentado la cobertura selvática, desaparecieron los pocos potreros que había y se observa una disminución de las áreas de milpa.

La desaparición de potreros al interior de Lacanjá Chansayab se explica en que hasta inicios de los años 80 los lacandones habían permitido la presencia de familias tseltales asentadas en San Javier, sin embargo, en 1984 los desalojaron violentamente (Trench 2002), así en las primeras imágenes se observan pastizales de los tseltales, que con el tiempo se van cubriendo de bosque. Todo lo anterior de conformidad con el discurso y la práctica que sobre la conservación de la selva tienen los lacandones, de hecho, en 2019 algunos de ellos usaron mapas similares como evidencia para que no se declarase la REBIMA como reserva biocultural.

Los lacandones de forma reiterada manifiestan que, no quieren abrir más selva, que su milpa es para autoconsumo familiar, por lo que no quieren producir más o cazar más para vender, quieren sí, más turistas para vivir mejor. Para ellas y ellos, esto los diferencia de sus comunidades vecinas, pudiendo tener más milpas y cultivos, pudiendo buscar socios para ganadería fuera de la comunidad, no lo hacen. Afirman tener claro hasta dónde llegan en los negocios, su ambición, al menos hasta ahora, está limitada por su relación con la selva.

Aquí las cosas son como el jueguito ese que nos dieron⁵⁷, los jóvenes cada vez menos hacen milpa, por dedicarse al turismo, por eso se conserva más, pero también podrían pagar porque la hicieran, pero no, porque aquí la milpa es de autoconsumo, no es para la venta. Aquí podrían pagar para seguir haciendo milpa y rompiendo, no lo harán porque no son así, su relación con la naturaleza es diferente [...] Los choles les dicen a los lacandonos que son güevones, porque no trabajan la selva, dicen que ¿para qué quieren la selva si no les da, si no la trabajan? (Juana 21 de marzo de 2018).

Ahora bien, ¿esta selva reverdecida y esta forma de conservación son propias de los *hach winik*? Recordemos lo mencionado por Ford y Nigh (2015) y la importancia que tiene la milpa en la identidad y la cultura lacandona, como nos dijeron durante el primer ciclo de sesiones de reciprocidad, “no hay lacandón sin selva, no se es lacandón si no se hace milpa”.

En efecto la milpa lacandona es reconocida en el ámbito académico, aunque en la práctica parece estar camino a desaparecer. Trench (2005) muestra que desde 2002 la tradicional milpa lacandona era realizada por muy pocas personas, algo que corroboró Calleros-Rodríguez (2017), y que hemos mencionado, el ecoturismo ha sustituido la milpa de forma paulatina, pero creciente al punto que a los *hach winik* les preocupa su desaparición.

Lo que observamos parece corresponde más a la idea de conservación entendida como “no tocar”, “no usar”, es la conservación sin vivir el territorio. Como se mencionó, el ecoturismo surgió como instrumento económico para la generación de recursos para la conservación de áreas protegidas, con el razonamiento de que es un uso pasivo y por tanto no afecta el ambiente; pensamiento que se mantiene, como lo refleja la posición de Julia Carabias y Natura Mexicana, para quienes la roza, tumba y quema destruyen la selva, mientras el ecoturismo la conserva. Además, el ecoturismo se llevó bajo una idea de áreas protegidas inhóspitas, al respecto, de acuerdo con Trench (2014), hasta

⁵⁷ Juego Senderos de la vida lacandona (Ochoa y García 2018) diseñado para Lacanjá, donde se aplicó y de cuyos resultados se habló en el Capítulo 2 de esta tesis.

2011 algunas autoridades del estado mantenían sus posturas de que en la REBIMA no podía haber asentamientos humanos.

Tengamos en cuenta además lo que sucede con el pago por servicios ambientales, como el recurso forestal es comunal, la Autoridad Agraria recibe el dinero y lo distribuye entre los comuneros, se les paga por conservar, entendido esto como no usar ni tocar la selva. El pago por servicios ambientales exagera el concepto de valor monetario y el de propiedad económica de la tierra, porque quien recibe el dinero por no usar ni trabajar la tierra es el comunero.

Marion (1999), afirma que la gran herencia de los lacandones es saber dominar la selva, sin embargo, no se trata de un acto de dominación, es un tipo de relación de interdependencia. Usar la palabra dominación es parte de la colonialidad de quien asume que como en el cristianismo, la Naturaleza fue creada para ser dominada por el hombre, cazar o cultivar la tierra son actos de dominación, muy ligado a la idea de conservación sin tocar, sin usar.

Por otro lado, a medida que menos tierras son usadas, las actividades se concentran en el espacio de los campamentos ecoturísticos, ahondando la separación entre el productor y sus medios de producción. No es solo el hecho de que hagan menos milpa, recolecten y cacen menos, ocurre también en el ecoturismo, aunque el atractivo es la selva, el productor se ha separado de esta, se centra en el espacio del *vejo'ovex* que es donde están las cabañas.

Se trata de cambios profundos que afectan sus modos de vida y reproducción social, transformaciones en las formas de uso de la tierra, en sus conocimientos agroecológicos, en sus espacios de vida y cotidianidad, es decir, cambios en lo que en palabras de Marion (1999) es su valor máspreciado, la relación con la selva. Sin embargo, es innegable que para los comuneros lacandones esta forma de conservar la selva paga, además los legitima para seguir expulsando a pueblos de otras etnias.

4.4 Dicen lo que quieres escuchar

Una noche del primer Festival Cultural (31 de marzo de 2018), luego de que el abuelo Eliecer contara las leyendas que le enseñó su padre, Jorge -30

años-, guía de ecoturismo en Bonampak, quien en cada jornada hace la ceremonia tradicional de inicio, vestido con una túnica en corteza de árbol como las que se usaban antes, sobre la túnica blanca de tela como las que usan ahora, contó sus propias historias, mientras su esposa lo observaba enojada; tanto Eliecer como Jorge fueron aplaudidos por el público. Cuando Jorge finalizó su presentación, su esposa lo buscó y le reclamó, estaba mal que anduviera inventando cosas. La siguiente noche del festival (1 de abril de 2018), una pareja de turistas le preguntó a Jorge si celebraba matrimonios, respondió que sí (cuando tal ceremonia no existe en su cultura), añadió que debían ir vestidos de blanco y él oficiaría la ceremonia a la madre tierra, pidiendo a los cuatro elementos.

Guiones de interpretación que hablan de una milpa que el guía no hace, del uso de plantas con las que se tiñen túnicas de algodón que ya ni usan ni se tiñen, de plantas medicinales que fueron remplazadas por los medicamentos, de dioses que ya no son dioses, relatos de lo que comen, cultivan y son los lacandones, sin importar que en la práctica no sea así.

Podrían contar a los turistas la historia reciente de su pueblo, cómo fue la titulación de tierras, contar que ellas y ellos también van a pasear a la selva, que las comidas tradicionales se reservan a fechas especiales, que hacer la milpa y trabajar en el campo es más cómodo en pantalón, que ya solo unos tíos abuelos y algunas abuelas hacen milpa como antes; que cómo no hacer ecoturismo a cambio del trabajo duro de la milpa bajo el sol y el calor, si la milpa se puede perder por las lluvias, sequías o por los animales que se la comen; podrían contar cómo es en realidad su vida cotidiana. Pero no, las y los lacandones saben que esta historia no les interesaría a los turistas, no es lo que se cree es y hace un lacandón, son conscientes de esto y lo aprovechan.

A veces los investigadores vienen y pasan muy poco tiempo, entonces salen con una visión utópica de la cultura, “míralos están usando la túnica”. Pero ya cuando te adentras en las fibras de la vida misma, no es lo mismo cuando vienes a hacer una investigación a cuando vienes a vivir y ser parte de la comunidad, aunque sean dos o diez días. Ya te vas dando cuenta de cómo es, más la etnia lacandona que te dicen lo

que quieres oír. Y si quieres ver lacandones con túnica, se ponen la túnica [...] y si quieres el pinche arco, se ponen el pinche arco y andan dándote la explicación en Bonampak, te dan lo que quieres, pero no quiere decir que estén revalorando su cultura. Es que son muy prácticos [...], si la gente viene y quieren verlos con un collar, se lo ponen. Todo esto es la capacidad de adaptarse de los lacandones (Juana, 9 de mayo de 2018).

Sacar provecho de su identidad, de su asociación con los mayas antiguos, de su relación con la selva, es algo que señalaron en su momento Marion (1999) y Trench (2005, 2002). Durante décadas los lacandones han sabido convertir el valor simbólico de elementos culturales como, su identidad, sus modos de vivir y sus formas de organización social, en valores de uso, en especial como instrumento de poder; lo que sucede con el turismo es que esos elementos adquieren, además, valor de cambio.

De nuevo, los lacandones son conscientes de esto, como dice Juana, son prácticos y se adaptan, al contexto actual de economía de mercado, de neoliberalismo, de desarrollo entendido como crecimiento económico, de conservación entendida como no tocar.

No obstante, la construcción del otro, el indígena, desde el turista y el investigador es un fenómeno de vieja data. Para la visión tradicional de la investigación en turismo, lo que sucede en Lacanjá es la evidencia de que el ecoturismo ha permitido el rescate y valoración de la cultura lacandona (Pastor Alfonso 2012). Mientras desde hace décadas, para otros el turismo es el mayor de los males que ha llegado a las y los lacandones, del que, además son víctimas.

"El turismo los ha corrompido", exclamó Alfredo al bajarse del avión y ver el asedio de locales ofreciéndole servicios en Lacanjá Chansayab (Araiza 1976).

[...] Y una atracción *sui géneris* forman los trescientos cincuenta indios llamados lacandones, que han sido víctimas, primero de la curiosidad de los antropólogos extranjeros y después de la codicia del gobierno mexicano y del sensacionalismo del turismo nacional e internacional (De Vos 1980, 41).

El que desde hace cuarenta años existieran más artículos antropológicos publicados sobre los lacandones, que lacandones reales (Perrera y Bruce 1982 citado en Trench 2002, 12), nos muestra que esa historia de la construcción del otro, el lacandón y su cultura, se ha hecho desde la colonialidad.

Ayer eran pobres, privados de su tierra, solos y olvidados. Hoy son ricos y famosos. Acaban de vender su libertad⁵⁸ (Boremanse 1978, 5).

En la tarea de la interpretación y análisis, como investigadores podemos caer en la romantización, en la subvaloración del otro, en negarle su agencia. El indígena ya no solo es el buen salvaje que tiene la responsabilidad de conservar intacta su cultura, es también manipulable, ingenuo e incluso, solo puede ser pobre. La construcción del otro juega un papel importante en el proceso de mercantilización, hace del indígena un modelo, se le instrumentaliza incluso para sí mismo, al servicio del marketing del progreso y la superación. Ya sea el indígena emprendedor, empresario y generador de empleo, cuyo éxito como comerciante lo hace la pauta de liderazgo aun para gobernar. O el indígena sin agencia, sumiso, el conservacionista, el modelo del “pobre indígena víctima” que requiere de ayuda.

4.5 Epílogo

Si Lacanjá Chansayab en efecto fuera un laboratorio de campo, habría que decir que el experimento fue exitoso, se constituyó en el ejemplo de empresa, emprendimiento, indígena y ecoturismo a ser replicado para alcanzar el llamado desarrollo sustentable. Además, habría que decir que este modelo a escala del capitalismo, incluye una suerte de lucha de clases entre familias, con sus respectivos propietarios de los medios de producción y el proletariado asalariado que les vende su fuerza de trabajo, con las ventajas que el neoliberalismo trajo, movilidad social y progreso.

El ecoturismo hace parte de los proyectos exógenos que han llegado a Lacanjá y muchos lugares del mundo, en aras de la conservación ambiental, el

⁵⁸ Traducción libre. Boremanse se refiere al momento de la titulación de tierras en los años 70.

desarrollo y mejoramiento de la calidad de vida de poblaciones locales. En ese proceso, la tierra, la casa, los ríos, las cascadas, la ceiba, los alimentos, que tenían valores simbólicos o de uso, poco a poco adquieren valor de cambio, se pueden transar; porque el confundir valor con precio, otro elemento esencial del neoliberalismo, hace que todo lo que han valorado, selva, cultura, milpa y familia, ahora se comodifique.

Lo que se presentaba como nuevos roles y mayor participación para las mujeres gracias al turismo, resultó ser una doble y triple carga de trabajo para ellas, con la consecuente pérdida de su calidad de vida. Las actividades domésticas, el trabajo de cuidado y de sustento de la vida, y en general las mujeres, continúan invisibilizadas y sin ser valoradas, el patriarcado y el sistema económico se perpetúan.

Lo que parecía una justa titulación de tierras ha llevado a la enajenación cultural del concepto de propiedad. Lo que se mostró como una simple exigencia de crear empresa, parece llevar hacia la enajenación cultural del concepto de familia y *vejo'ovex*, para asumirse como unidad de producción con ánimo de lucro. En el camino de la comodificación, la rentabilidad y la ganancia pasan a ser exigencia para la conservación, el uso y no uso de la selva, la identidad y la familia; el lío es que en la dinámica del libre mercado lo que no es rentable desaparece con la competencia.

Selva, cultura, milpa y familia comodificados, conservación rentable, ecoturismo y emprendimientos exitosos, se muestran como elementos de su cultura en el discurso de algunos hombres lacandones, ya sea para menospreciar a miembros de su comunidad, defender sus derechos sobre la selva o expulsar a otros pueblos, es decir, para el dominio del territorio. Con ello se alimentan los conflictos ya existentes por la tierra, con otras etnias de la Selva Lacandona, entre las y los *hach winik* y al interior de sus familias.

5 Conclusiones

Los cambios son inevitables, son inherentes a la vida, por ende, a los sistemas sociales, culturales y naturales, por lo que hablar de cambios culturales no se trata de un juicio *per se* o de algo negativo. Hemos visto cómo la llegada del ecoturismo a la vida cotidiana de las familias de Lacanjá Chansayab, de manera directa o indirecta, ha significado cambios, entre otros en los roles, las actividades y los horarios de cada uno de sus miembros, lo que a su vez ha significado transformaciones en la configuración del espacio familiar, la forma en que se hereda, el concepto de propiedad e incluso en el de familia.

Más allá de simples cambios en algunas prácticas culturales, la cuestión aquí es el control que tiene la comunidad sobre dichas prácticas culturales, saber qué están haciendo las y los lacandones con respecto a sus raíces, su conexión con la naturaleza, su identidad, al igual que las implicaciones que esto tiene en sus relaciones sociales y con la selva, así como en la reproducción social de las y los *hach winik*. Esto es en parte de lo que se trata la teoría de control cultural, para con ello poder comprender los problemas de nuestro tiempo.

Una mirada rápida a la vida cotidiana y el ecoturismo en Lacanjá Chansayab, nos llevaría por el discurso recurrente de las bondades del desarrollo y la modernidad, es decir, cifras crecientes de ventas, generación de empleo, más dinero, rentabilidad, mejoramiento de la calidad de vida, movilidad social y hasta empoderamiento de la mujer. Ahondar en la mirada, la observación etnográfica, el diálogo con la comunidad y la IAP, permiten evidenciar las críticas al desarrollo y la modernidad.

Lacanjá Chansayab muestra cómo el supuesto impulso a los demás eslabones y cadenas conexas del turismo, así como la derrama económica de arriba hacia abajo con que se promueve el neoliberalismo, no se dan. La mayoría de familias se dedican a las mismas actividades, es decir, guía turística, alojamiento, restauración y transportación. Los ingresos monetarios se concentran en quienes son propietarios de los medios de producción, las y los demás en el mejor de los casos son el proletariado asalariado que les vende su fuerza de trabajo.

A esto se suma que los alimentos y demás insumos proceden en gran proporción de poblaciones externas, lo cual genera y exacerba la competencia entre las familias de la comunidad, la dependencia externa para provisiones y cambios en la culinaria local. De esta manera se puede transitar hacia a la pérdida de la seguridad alimentaria y sobre todo de la soberanía alimentaria.

Vemos que tras del éxito económico y la rentabilidad del ecoturismo, está la mercantilización de la vida y la sociedad, de la que hablamos caracteriza el neoliberalismo y la modernidad. Bajo el ideal del emprendedurismo se pretendió imponer la empresa cooperativa propia de los años 90, a lo que la comunidad respondió con la conformación de famiempresas, sin embargo, la familia se ha convertido en unidad de producción con ánimo de lucro de la que solo unos pocos se benefician y ahora avanzan hacia el emprendimiento individual.

Primero entre comunidades, luego entre familias y ahora al interior de estas, de forma paulatina las relaciones de colaboración y fraternidad son remplazadas por las transaccionales, la competencia y el individualismo, el éxito en el negocio significa menos tiempo para la familia. El neoliberalismo tiene la capacidad de fragmentar la organización social básica, la familia.

Se transforman valores simbólicos y de uso, en valores de cambio; la identidad, los modos de vida, la forma de organización social, todas las prácticas culturales, adquieren precio. La valoración de la cultura resulta ser su comodificación. Asimismo, formas particulares de propiedad de la tierra como la comunal, migran hacia la de propiedad individual, adquieren precio y se pueden comercializar. Con ello se agudizan los conflictos por el dinero y por la tierra.

El ecoturismo separa la naturaleza de la cultura y la reduce a dos o tres criterios que se limitan a lo que es sujeto de ser parte del producto, lo que se puede pagar por ver. Pero la cultura se vive, no es que el turismo promueva la recuperación de la cultura, lo que hace es cosificar unas pocas prácticas culturales, por eso, en tanto las y los lacandones no usen y se relacionen con la selva, como lo dicen en sus guiones de interpretación, no están recuperando su cultura.

Los beneficios monetarios del ecoturismo, al igual que el pago por servicios ambientales y otros proyectos de desarrollo, se concentran en los hombres, en los que poseen títulos de las tierras, puede que haya mujeres propietarias de centros, pero siguen siendo la excepción a la regla. Mientras el “empoderamiento” de la mujer ha significado que las actividades de cuidado familia y domésticas ahora también se hagan para el turista (Suárez Gutiérrez et al. 2016), actividades que se suman a las que ya tenían, lo que genera una sobrecarga de trabajo que redundará en la calidad de vida de ellas y sus familias.

Ligado a lo anterior, el que las actividades domésticas se hagan ahora al turista, no ha significado su valoración, por el contrario, el trabajo de cuidado y de sustento de la vida, las mujeres y sus roles, continúan invisibilizadas. Aún no hay mujeres en cargos directivos del subcomisariado ni de otros organismos de toma de decisión en la comunidad. Se prolonga el patriarcado.

El ecoturismo se constituye en instrumento que homogeneiza incluso familia, comunidad, territorio, trabajo y propiedad hacia el México imaginado; con lo cual, se convierte asimismo en una herramienta de dominio del territorio. El problema con la homogeneización de la cultura es que el pasado, presente y futuro de la Naturaleza se sustentan en la heterogeneidad, la variedad y la diferencia de las formas de vida; el de los seres humanos como parte de la Naturaleza se sustenta además en la heterogeneidad de sus formas de vivir.

Sobre la familia como campo de estudio

Por décadas se habló de los lacandones como un pueblo que no sabía trabajar en comunidad y por tanto era egoísta, el rechazo a la cooperativa Jach Winik y su posterior fracaso, así como la multiplicación de centros ecoturísticos y cooperativas transportistas, acentuaron este juicio. Esto se debió en gran medida a que varios estudios y proyectos pasaban por alto la familia, o se desconocía que esta corresponde a la forma de organización social más importante en su cultura.

Centrarse en la familia permite evidenciar su papel fundamental en la reproducción social de la cultura, es la organización de base en la que se

aprenden los valores, los conocimientos, prácticas y saberes, las formas de ser y actuar que caracterizan un pueblo. Más aún cuando como en este caso, hablamos de los cambios culturales y el control que la comunidad ha tenido sobre estos, pues nos permitió observar las diferencias y similitudes entre padres e hijos, madres e hijas. Con mayor razón cuando la actividad económica y productiva se da en el espacio familiar, pudimos observar los cambios en su núcleo social y sus repercusiones.

Centrarnos en la familia nos mostró además, la importancia que tiene la mujer en esta reproducción social, pese a la histórica invisibilización de la que ha sido objeto, entre otras razones, debido a que muchas veces se limita el tema a los medios de producción como la milpa, la caza y a las labores del hombre, se olvida o minimiza la alimentación, las actividades de cuidado y domésticas; debido también al patriarcado con que se hacen las investigaciones y que como hombre que soy puedo reproducir.

El abordar la familia como eje de investigación, estableciendo un diálogo en el que se permite a los investigados hurgar en nosotros como hurgamos en su vida, también nos enfrenta con nosotros mismos, un espejo en el que nos vemos, a nuestra familia y la relación que tenemos con ella.

Nos pone a buscar en nuestro pasado y quizás como en mi caso, encontrar diferentes legados, como el que mis abuelos y abuelas tenían un sistema de residencia en el que lo esperado era que sus hijos e hijas vivieran y tuvieran su parcela cerca de ellos. Nos abre los ojos a observar que incluso en la ciudad de la que soy, aún hay padres que le dejan como herencia a sus hijas viviendas en el mismo barrio donde ellos viven, o que también hay familias extensas que comparten una residencia y van construyendo apartamentos para los hijos e hijas. Así enfrentarnos con que el modelo de familia que hoy consideramos “normal” para nosotros, es decir que para no repetir la historia de sus padres, cada hijo e hija al crecer, luego de estudiar debe hacer su propia familia, ser independiente, emprendedor y autosuficiente, con el ideal de comprar su casa, ojalá lejos de los padres y de los suegros, es el modelo de familia al que transitan los lacandones.

¿Y entonces qué sistema de residencia tenemos nosotros los que vivimos en ciudad? ¿Matrilocal, patrilocal, neolocal?

Oscar, profesor de doctorado y miembro de mi consejo tutelar cuando en 2018 les hablé del segundo artículo de la tesis

Sobre el otro y la decolonialidad

La perspectiva decolonial junto con la IAP, superar la mirada romántica, con ello reconocernos mutuamente, investigador e investigados, cada uno con nuestras agencias, el diálogo y el permitir que hurguen en mi vida como hurgo en las suyas, ha llevado a que la investigación trascienda la crítica, hacia la respuesta y la acción de la comunidad. Sus reflexiones acerca de los efectos del ecoturismo en la familia, sobre cómo no todos se benefician, sobre los cambios en la culinaria y en la cultura que llevaron a la creación del festival cultural y los ciclos de sesiones de reciprocidad, son solo un ejemplo de esto. Asimismo, me ha llevado también a reflexiones sobre mi vida, mi cultura y mi quehacer en la academia.

¿Hasta qué punto somos ese turista que le dice a Felipe que por ser indígena no puede usar celular, pero le exige *wifi* para el suyo? Científicos coloniales que criticamos la folclorización, pero no somos conscientes de que habitamos la folclorización de nuestra cultura científica, que convertimos en *rockstars* a los autores más reconocidos. Científicos que le pedimos al otro, al indígena, no comercializar su cultura, pero estamos inmersos en el mercado de la ciencia. La cultura occidental que critica al indígena que cobra por ver su práctica religiosa, mientras nada dice porque se cobre por entrar a la Capilla Sixtina o a la Sagrada Familia. La cultura superior que critica que usen la túnica solo para los turistas, mientras paga gustosa por el teatro, por el ballet, porque los empleados usen uniformes. Científicos que pretendemos que una comunidad indígena enfrente al neoliberalismo y al capitalismo, y además salga victoriosa. En esa construcción del otro, del investigado, les exigimos lo que nosotros somos incapaces de hacer.

Superar la colonialidad y la romantización del indígena nos permite ver que tal vez los *hach winik* tengan claro qué están perdiendo y qué no de su cultura, o que como hemos visto, al menos reflexionan al respecto. ¿Acaso esa folklorización que le criticamos a las y los lacandones no es lo que ha hecho también el turismo, la modernidad y el neoliberalismo con la cultura occidental? No solo lo indígena se ha convertido en atractivo, la búsqueda de la autenticidad y el pagar por verla, hoy se dan en prácticamente todos los campos. Se quiere ver al campesino, a la artesana, al pescador, al narcotraficante, al africano, al francés, se quiere ver al otro. Ese querer verlo es bajo la misma categoría del otro, construida desde el otro, para el otro; quieren ver al otro del que les han hablado. La diferencia en este caso parece ser que los y las lacandonas son conscientes de esto y lo aprovechan.

Quizás no sea que los lacandones sean turistas en su propio territorio, porque los turistas viajan y pagan por ver al otro y por vivir su cotidianidad, tal vez sea más bien, que la modernidad nos ha llevado a que todos habitemos estos mundos en modo turista. Frente al desprendimiento del otro a causa de la modernidad, el turismo crea la ilusión y el anhelo por el acercamiento y conocimiento del otro.

Es imposible saber qué habría pasado con las y los lacandones de haber continuado como hasta hace unas décadas, con la agricultura, la milpa, la caza, la comida tradicional; podrían estar llevados de la pobreza, con sus hijos migrando a EEUU, tumbando o abandonando la selva. Sin embargo, cabe el interrogante, hasta qué punto los lacandones más bien han hecho del turismo la oportunidad de mantenerse como comunidad y como etnia, mediante una actividad en la que lo que son o lo que se dice que son, les genera ingresos, pues de nada había servido que su milpa fuera valorada.

Al volver a la historia que sobre sus orígenes hizo Marion (1999), los lacandones actuales son el resultado de la mezcla de pueblos sobrevivientes a los embates de la conquista, la evangelización y las disputas con otras etnias de la selva, y su cultura es el fruto de la fusión con esas otras culturas que se encontraron. Quizás lo que observamos es que siguen haciendo lo que les ha

permitido subsistir, conservan su capacidad de adaptación que se sustenta en la elección y asimilación -agencia- de las prácticas de esas otras culturas con que se siguen encontrando.

Los *ts'ur*⁵⁹ de hace tiempo, de ayer y de ahora

El extraño hace pedazos la roca sobre la que descansa la seguridad de la vida cotidiana (Bauman 2001, 19).

No es casualidad que *ts'ur* sea la misma palabra con que en maya lacandón se denominaba a los conquistadores españoles, luego a los investigadores y ahora a los turistas, todos son foráneos, son el otro que ha irrumpido en la vida cotidiana de los lacandones y la ha puesto en cuestión. Idioma, religión, organización social, formas de uso y relación con la selva, entre otras, han sido sacudidas por los *ts'ur*.

La historia de los *hach winik* está marcada por la llegada de *ts'ur* y el consecuente encuentro de culturas, por la construcción que de ellos como el otro indígena, ha hecho el otro, sea conquistador, investigador, antropólogo, turista, el *ts'ur*. También los *ts'ur* influyen en la construcción que hacen las y los lacandones de sí mismos, a través de ellos sin salir de su propio mundo pueden ver el exterior, ver y saber del mundo del *ts'ur*, una especie de ventana que algunas veces lleva al anhelo, al cambio, al afán por salir.

¿Acaso usted no sabe matar un escorpión? ¿Acaso es que no hay donde usted vive?

Carmencita a un turista que le señala un escorpión en la habitación (septiembre de 2016).

“Yo en mi centro sí mando limpiar y fumigar, sacar las arañas, escorpiones y ratones, no soy como los ignorantes de otros centros ecoturísticos”
Everardo, propietario de un centro ecoturístico (septiembre de 2016).

⁵⁹ Término con el que se referían a los españoles y en general los europeos, también significa forastero y es usado para denominar a los turistas

En el encuentro del nuevo *ts'ur* con el indígena, el tiempo de descanso del turista, es el tiempo de trabajo del indígena turisteado⁶⁰; las vacaciones del turista son la temporada alta, es decir, la de mayor trabajo para el turisteado. Con las vacaciones del turista aparece en el turisteado el concepto de vacaciones y el anhelo por tenerlas; con las ganas de conocer que tiene el turista, con los relatos que le cuenta al turisteado, emergen en él las ganas de conocer esos mundos de los que le hablan. Pero, así como solo quienes tienen dinero pueden ser turistas, viajar y vacacionar, así también solo a los turisteados que les vaya bien en el negocio podrán viajar y conocer. Porque de eso se tratan estos encuentros, así llega el capitalismo, mostrándoles otro mundo, enseñándoles a anhelarlo, para convencerlos de que con trabajo lo alcanzarán.

Los *ts'ur* seguirán llegando, así como los conquistadores que trataron múltiples veces de exterminar a los violentos habitantes de Lacantum y a los insurrectos de la selva; como los antropólogos que fueron los primeros turistas y regresaron para saber qué había pasado con aquel pueblo que “ayudaron a descubrir” para el mundo, si continuaba siendo lo que dijeron que era o si el desarrollo, la modernidad y el turismo los había “dañado”; como los turistas que han ido a “conocer” esos maravillosos indígenas de los que otros turistas les hablaron.

Sobre el tiempo

El tiempo para las y los lacandones es relacional y funcional, no obedece a las estructuras con que fui formado. Al preguntarle a Carmencita cuánto hace que tiene las cabañas, no me responde en años, dice que desde cuando Francisca, su hija, era bebé, y la cabaña redonda desde “cuando Margarita (su hija) se casó y se fue”. Algo similar ocurrió con el abuelo Chan K'in quien le sigue diciendo amigos a los turistas que se quedan en su casa, le pregunté cuándo había llegado a Lacanjá Chansayab, no me dijo el año, fue cuando quiso volver a su comunidad a hacer familia. El tiempo es relacional.

⁶⁰ Acojo esta palabra de Trench (2005, 4) referido a la persona o comunidad que recibe a los turistas.

Al hablar sobre la milpa, el abuelo Miguel dice que se corta, se siembra y se cosecha dependiendo la temporada de sol o de lluvias, también depende de la Luna, no me habla de meses. Sobre el día a día tampoco hablan de horas, Carmencita me cuenta que ella se levanta cuando todavía está oscuro para hacerle algo de comer a su esposo Miguel, así aprovechar el fresco; él sale a la milpa cuando el sol no es fuerte, vendrá a comer cuando haya mucho calor y regresará al campo al finalizar la tarde, cuando el sol vuelve a suavizar. El tiempo es funcional. Les molesta que les hable de nuestra hora, no les gusta que dependa del gobierno.

Los tiempos con el turismo son diferentes, se cobra dependiendo la temporada alta o baja. Las temporadas altas son esos periodos en que visitantes y turistas (los de afuera), tienen sus vacaciones y pueden viajar.

“Disculpa, ¿para qué fecha es la reserva?”, pregunta Víctor por teléfono a un posible cliente, luego le dice a otro en el restaurante ¿a qué hora quieres desayunar mañana?

Los tiempos han cambiado.

¿Y si no hay ecoturismo?

En temporada alta de 2017 les pregunté ¿qué pasaría si el ecoturismo dejara de funcionar, si hubiese más bloqueos de carreteras o si algo detuviese el turismo? Respondieron que no habría problema, volverían a la milpa. En ese momento pensé ¿cómo harían quienes nunca hicieron milpa o crecieron sin aprender a hacerla?

Marzo de 2020, a causa del COVID-19 les han cancelado todas las reservas, decidieron posponer el festival cultural *hach winik*, me cuentan que ya no hay turismo. Acordaron no recibir visitantes porque hay casos positivos en Palenque, uno de ellos transportista que va a Lacanjá Chansayab. Algunos pocos dicen que ya no hay qué hacer, hay que esperar a ver.

Comparten fotos de sus paseos por el río en balsas de *rafting*, de sus visitas a las cascadas, a la laguna y al mirador. Cuentan que han vuelto a la

selva, a recolectar frutos, semillas, bejuocos y caracoles en el río, volvieron a cazar y a pescar, a compartir tiempo en familia, a cocinar y a comer juntos lo que antes se comía, porque los huevos, el Bimbo y la Coca están muy caros, le subieron a todo. Luego de que les respondí cómo estaba aquí, porque ven noticias de gente en aislamiento en otras ciudades y países, me dijeron:

En otros lugares no pueden salir de casa [...] aquí en Lacanjá es más tranquilo, vamos a la milpa, sembramos chile y tomates, tenemos los peces y el río, no nos sentimos tan encerrados [...] (Juana 26 de marzo de 2020).

Con la crisis, volvieron a su casa más grande y también les llegaron nuevas “ayudas” del gobierno.

Agosto de 2020, luego de cuatro meses sin turismo a causa de la pandemia, los representantes de los centros ecoturísticos decidieron reabrir el 1 de agosto, pese a que las autoridades del CBCZL y de Ocosingo aún no lo permitían. Al día siguiente se presentaron enfrentamientos violentos entre los administradores de los centros y la policía municipal que impedía el acceso de visitantes a Lacanjá Chansayab.

Con la crisis, también volvieron viejos conflictos al interior de los *hach winik*, entre los empresarios ecoturísticos que ahora se quejan de “no tener qué comer” y otros miembros de la comunidad que dicen preferir la vida sobre el dinero y tener todo lo que necesitan en la selva.

Lamentablemente, el 31 de mayo de 2020 falleció a causa de COVID-19 Alfredo Chankayun Kin con solo 40 años, era presidente del Consejo de Vigilancia de Lacanjá Chansayab y el único maestro bilingüe maya lacandón. Esto nos regresa a la afirmación de Marion (1999), respecto a que en el siglo XIX, el que los lacandones vivieran en grupos aislados dispersos en la selva mitigó la propagación de enfermedades, lo que abre nuevos interrogantes sobre la importancia del patrón de asentamiento y el sistema familiar en la supervivencia de los *hach winik*.

6 Bibliografía

- Araiza, Raúl. 1976. *El Cascabel*. México: Conacine.
- Arnold, David. 2000. *La naturaleza como problema histórico: el medio, la cultura y la expansión de Europa*. Primera. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *La posmodernidad y sus descontentos*. Traducido por Marta Molina y Cristina Piña. Madrid: Akal.
- Blom, Frans, y Gertrude Duby. 2006. *La Selva Lacandona. Volumen I*. Reimpresió. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Bonfil, Guillermo. 1990. *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- . 1991. “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. *Estudios sobre las Culturas Contemporaneas* 6 (12): 165–204.
- Boremanse, Didier. 1978. “The social organization of the Lacandon indians of Mexico. A comparative study of two maya forest peoples”. Oxford.
- . 1998. *Hach Winik. The lacandon maya of Chiapas, Southern Mexico*. Nueva York: Institute for Mesaoamerican Studies.
- Braudel, Fernand. 1970. *La historia y las ciencias sociales*. Traducido por Josefina Gómez. *Revue*. Segunda. Madrid. <https://doi.org/M.353-1970>.
- Bruntland, G. 1987. *Nuestro futuro común*. Nueva York: Organización de las Naciones Unidas.
- Calleros-Rodríguez, Héctor. 2017. “Etnia, medio ambiente y sistema político en la selva lacandona”. *Cesla* 20 (20): 299–323.
- Carabias, Julia, José Sarukhan, Javier De la Maza, y Carlos Galindo. 2010. *Patrimonio Natural de México. Cien casos de éxito*.

- Carrasco, Cristina, Cristina Borderías, y Teresa Torns. 2011. "Introducción. El trabajo de cuidados: antecedentes históricos y debates actuales". En *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, editado por Cristina Carrasco, Cristina Borderías, y Teresa Torns, 13–95. Madrid: Catarata.
- Ceballos-Lascouráin, Hector. 1996. *Ecotourism, and Protected Areas: The State of Nature-based Tourism Around the World and Guidelines for its Development*. Switzerland: Tourism, IUCN-World Conservation Union.
- Corona Berkin, Sarah, y Olaf Kaltmeier. 2012. "Introducción. En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales". En *En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, editado por Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier, 270. Barcelona: Gedisa.
- Crónica. 2019. "Lacandones piden a AMLO solucionar conflicto interétnico que amenaza biodiversidad y gobierno - La Crónica de Hoy | La noticia hecha diario". 2019. https://www.cronica.com.mx/notas-lacandones_piden_a_amlo_solucionar_conflicto_interetnico_que_amenaza_biodiversidad_y_gobierno-1133590-2019.
- Cruz, Juana, Erin Estrada, Lorena Soto, Manuel Parra, Luis García, Eduardo Bello, Amayrani Meza, y Fredy Ochoa. 2018. *Familia y vida campesina en la frontera sur: caminos de escucha transdisciplinarios*. Editado por Juana Cruz. México: ECOSUR - Universidad de Chapingo.
- De Ita, Ana. 2018. "Lacandones, de hijos predilectos a perseguidos ambientales". *El Cotidiano* 207 (Enero-Febrero): 63–78.
- De Vos, Jan. 1980. *La paz de Dios y del Rey: La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*. Primera ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1988. *Viajes al desierto de la Soledad, cuando la selva lacandona aún era selva*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- . 2002. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Diario de Chiapas. 2019. “Entrevista con el subcomisariado de la comunidad Lacanjá Chansayab, Chankin Chambor Kin y el secretario del subcomisariado”. 2019. <https://www.facebook.com/watch/?v=606430716555280>.
- Diemont, Stewart A W, y Jay F. Martin. 2009. “Lacandon Maya ecosystem management: Sustainable design for subsistence and environmental restoration”. *Ecological Applications* 19 (1): 254–66. <https://doi.org/10.1890/08-0176.1>.
- Douterlungne, David, Samuel I. Levy-Tacher, Duncan J. Golicher, y Francisco Román Dañobeytia. 2010. “Applying indigenous knowledge to the restoration of degraded tropical rain forest clearings dominated by bracken fern”. *Restoration Ecology* 18 (3): 322–29. <https://doi.org/10.1111/j.1526-100X.2008.00459.x>.
- Durand, L., F. Figueroa, y T. Trench. 2015. “Inclusión, exclusión y estrategias de participación en áreas protegidas de la Selva Lacandona, Chiapas”. En *La naturaleza en Contexto. Hacia una ecología política mexicana*, editado por L. Durand, Figueroa F., y M Guzmán, 221–36. México.
- Ecosur. 2018. “Samuel Levy celebra 30 aniversario de la SER”. 2018. <https://www.ecosur.mx/samuel-levy-celebra-30-aniversario-de-la-ser/>.
- Enciso, Angélica. 2019. “Suspenden tzeltales y choles convenio con ONG en Montes Azules”. *La Jornada- Política*. 2019. <https://www.jornada.com.mx/2019/11/05/politica/015n1pol>.
- Eroza Solana, José Enrique. 2006. *Lacandonas: Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. México: CDI.
- Escobar, Arturo. 1998. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma.

- Esteva, Gustavo. 1996. "Desarrollo". En *Diccionario del Desarrollo. Una Guía del Conocimiento como Poder*, editado por Wolfgang Sachs.
- . 2014. "Commoning in the new society". *Community Development Journal* 49 (SUPPL.1): 144–59. <https://doi.org/10.1093/cdj/bsu016>.
- Estrada, Erin. 2005. "Grupo doméstico y usos del parentesco entre los mayas Macehuales del centro de Quintana Roo: el caso del Ejido Xhazil y anexos". Universidad Iberoamericana.
- Fals Borda, Orlando. 2015. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Vol. 53. Siglo XXI.
- Faraldo, José, y Carolina Rodríguez. 2014. *Introducción a la historia del turismo*. Alianza Editorial.
- Fernández-Fuster, Luis. 1973. *Teoría y técnica del turismo*. IV. Madrid: Nacional.
- Ferreira, Ivani. 2018. "Metodologías participantes e conhecimento indígena na amazônia Propostas interculturais para a autonomia". En *Epistemologías del Sur*, editado por María Paula Meneses y Karina Bidaseca, 133–64. Clacso. <https://doi.org/10.1192/bjp.111.479.1009-a>.
- Ford, Anabel, y Ronald Nigh. 2015. *The Maya Forest Garden. Eight Millennia of Sustainable Cultivation of the Tropical Woodlands*. Walnut Creek, California: Left Coast Press.
- Gasché, Jorge. 2010. "Criterios e instrumentos de una pedagogía intercultural para proyectos de desarrollo en el medio bosquesino amazónico". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* XXIII-Núm.
- Geertz, Clifford. 1973. *La interpretación de las culturas*. Traducido por Alberto Buxio. *Journal of Chemical Information and Modeling*. 20a ed. Vol. 53. Gedisa. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.
- Getino, Octavio. 2002. *Turismo entre el ocio y el negocio: identidad cultural y desarrollo económico para América Latina y el Mercosur*. Buenos Aires:

Crujía, CICCUS-La.

Giddens, Anthony. 1984. *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. *Cognitive Therapy and Research*. Vol. 12. <https://doi.org/10.1007/BF01173303>.

Giraldo, Omar Felipe. 2014. *Utopías en la era de la supervivencia: Una interpretación del Buen Vivir*. México: Itaca.

Gobierno de Chiapas, . 2013. "Pragrama Regional de Desarrollo 2013-2018. Región XII Selva Lacandona". http://www.ped.chiapas.gob.mx/ped/wp-content/uploads/ProgReg/2013-2018/2013_PRD_12_Selva_Lacandona.pdf.

Guber, Rosana. 2004. *El salvaje metropolitano*. Segunda. Buenos Aires: Paidós.

Haesbaert, Rogério. 2013. "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad". *Cultura y representaciones sociales* 8 (15): 9–42. <https://doi.org/ISSN 2007-8110>.

Hammersley, Martyn, y Paul Atkinson. 1994. *Etnografía. Etnografía. Métodos de Investigación*. España: Paidós.

Heller, Ágnes. 1972. *Historia y vida cotidiana*. Traducido por Manuel Sacristan. México: Grijalbo.

———. 1977. *Sociología de la vida cotidiana*. Traducido por J.F. Yvars y E. Pérez-Nadal. Barcelona: Ediciones Península.

Hernández, Rosa Elba. 2002. "Adaptaciones sociales en torno al ecoturismo en una comunidad indígena en la Selva Lacandona, México." Ecosur.

Higham, James. 2007. *Critical Issues in Ecotourism: Understanding a complex tourism phenomenon*. Editado por James Higham. *Critical Issues in Ecotourism*. Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-7506-6878-1.50010-4>.

Ingold, Tim. 2017. "¡Suficiente con la etnografía!" *Revista Colombiana de Antropología* 53 (2, julio-diciembre): 143–59.

- Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI). 2018. “Estadísticas Lacandones”. Atlas de los Pueblos Indígenas de México. INPI. 2018. http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=881.
- Javier de la Maza, y Natura Mexicana. 2019. “Las estaciones Chajul, Tzendales y Lacanjá”. 2019. <http://www.bibliotecanatura.org/conservacion-y-desarrollo-sustentable-en-la-selva-lacandona/index.php/sec5/sec5-cap1/sec5-cap1-2>.
- Jiménez, Luis Fernando. 1990. *Teoría del turismo*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Korstanje, Maximiliano. 2013. “The obsession with authenticity: criticism to Dean Maccannell”. *Rosa dos Ventos* 5 (1): 99–115. <http://www.repotur.gov.ar/handle/123456789/345>.
- Kuper, Adam. 2001. *Cultura: la versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Lefebvre, Henri. 1984. *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Traducido por Alberto Escudero. Madrid: Alianza Madrid.
- Leff, Enrique. 2001. “Espacio, lugar y tiempo La reapropiación social de la naturaleza y la construcción local de la racionalidad ambiental”, 28–42.
- . 2002. “Ética por la vida. Elogio de la voluntad de poder”. En *Ética, vida y sustentabilidad*, editado por Enrique Leff. México: PNUMA.
- . 2004. *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI. Vol. 53. Siglo XXI. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.
- Legorreta, Carmen. 2014. “¿ Es posible la conservación de las ANP por decreto ? Retos sociopolíticos para la gestión ambiental democrática en las comunidades de Nueva Palestina” En *Paradojas de las tierras protegidas. Democracia y política ambiental en reservas de biósfera en Chiapas.*, editado por M. C. Legorreta, C. Márquez, y Tim Trench, Primera, 129–72. México: UNAM/CIICH/CRIM/UACH-DCRU.

- Levy-Tacher, Samuel I. 2000. "Sucesión causada por roza-tumba-quema en las selvas de Lacanhá, Chiapas". Colegio de Posgraduados.
- Levy Tacher, Samuel Israel, y John Duncan Golicher. 2004. "How predictive is traditional ecological knowledge? the case of the Lacandon Maya Fallow Enrichment System". *Interciencia* 29 (9): 496–503. http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0378-18442004000900005&lng=es&nrm=iso&tlng=en.
- Limón, Fernando. 2010. "Conocimiento cultural y existencia entre los Chuj". *Antropología social*.
- . 2013. "Interculturalidad y traducción . Retos al entendimiento y la comunicación." *Tinkuy*, núm. 20: 92–100.
- Lindón, Alicia. 2004. "Las huellas de Lefebvre sobre la vida cotidiana". *Veredas, Revista del pensamiento sociológico*, 39–60.
- Little, Harry, y Jan Muller. 2003. "En busca del paraíso perdido, 1960-1972". En *Viajes al desierto de la soledad. Un retrato hablado de la Selva Lacandona*, editado por Jan De Vos, Primera, 239–54. México: CIESAS.
- Long, Norman. 2007. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. Traducido por Horacio Fajardo, Magdalena Villareal, y Pastora Rodríguez. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Lozada, Josuhé. 2013. "Usos del agua entre los lacandones de Metzabok, Ocosingo, Chiapas. Un análisis de Ecología Histórica". Ecosur.
- MacCannell, Dean. 1999. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Sexta, Pri. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press.
- Marion, Marie-Odile. 1999. *El poder de las hijas de la luna. Sistema simbólico y organización social de los lacandones*. México: Plaza y Valdés.
- Nations, James, y Ronald Nigh. 1980. "The evolutionary potential of Lacandon

- Maya sustained-yield tropical rain forest agriculture". *Journal of Anthropological Research* 36 (1): 1–33.
- Natura Mexicana. 2019. "Quiénes somos". 2019. <https://www.naturamexicana.org.mx/>.
- Nečasová, Lucie. 2010. "Las mujeres lacandonas: cambios recientes". *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* VIII (1): 80–103.
- Núñez, Kyra. 2015. *Rostros y rastros de una leyenda: Gertrude DUBY Blom*. México: Atrament.
- Ochoa, Fredy. 2016. "Capítulo I. El inicio, entendiendo el contexto." En *Tejiendo el territorio. Lineamientos para la construcción del turismo desde lo local*, editado por Fredy Ochoa y Diana Morales-B, 1a ed. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Ochoa, Fredy, y Luis García. 2018. "Manual de senderos de la vida lacandona". En *Familia y vida campesina en la frontera sur: caminos de escucha transdisciplinarios*, editado por Juana Cruz. Ciudad de México: Ecosur - Universidad de Chapingo.
- Oehmichen, Cristina. 2013. "Una mirada antropológica al fenómeno del turismo". En *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo*, editado por Cristina Oehmichen. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Organización Mundial del Turismo. 2005. *Indicadores de desarrollo sostenible para los destinos turísticos: Guía Práctica*. Omt. Madrid: Organización Mundial de Turismo. www.unwto.org.
- Palerm Viqueira, Jacinta. 2008. *Guía y lecturas para una primera práctica de campo*. Segunda. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Pastor Alfonso, María José. 2012. "Turismo y cambio en el entorno de los lacandonas, Chiapas, México". *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 10 (1): 99–107.

- Pastor, María. 2012. "Turismo y cambio en el entorno de los lacandones. Chiapas, México". *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 10 (1): 99–107.
- Pastor, María, y Domingo Gómez. 2010. *Impactos socioculturales en el turismo comunitario: Una visión desde los pueblos implicados (Selva Lacandona, Chiapas, México)*. Salamanca. Editorial Agua Clara. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.
- Ploeg, Jan Douwe van der. 2010. *Nuevos campesinos. Campesinos e imperios alimentarios*. Andalucía: Icaria.
- Procuraduría Agraria. 2019. "Comunidad Lacandona solicita asesoría de la Procuraduría Agraria para resolver añejos conflictos por la tenencia de la tierra. | Procuraduría Agraria | Gobierno | gob.mx". 2019. <https://www.gob.mx/pa/prensa/comunidad-lacandona-solicita-asesoria-de-la-procuraduria-agraria-para-resolver-anejos-conflictos-por-la-tenencia-de-la-tierra-212802>.
- Robichaux, David. 2002. "El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas: un régimen demográfico en el México indígena". *Papeles de Población* 8 (32): 59–95.
- . 2005. "¿Dónde está el hogar? Retos metodológicos para el estudio del grupo doméstico en la Mesoamérica contemporánea". En *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, editado por David Robichaux, Primera, 295–330. México: Universidad Iberoamericana.
- Rufer, Mario. 2012. "El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial". En *En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, editado por Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier, 55–82. Barcelona: Gedisa.
- Saarinen, Jarkko, y Haretsebe Manwa. 2008. "Tourism as a Socio-Cultural Encounter: Host-Guest Relations in Tourism Development in Botswana". *Botswana Notes and Records* 39 (May): 43–53.

- San Martín, Javier. 1999. *Teoría de la Cultura*. Madrid: Síntesis.
- Sandel, Michael. 2013. *Lo que el dinero no puede comprar*. Traducido por Joaquín Chamorro. Barcelona: Random House Mondadori.
- Santana-Talavera, Augusto. 1997. *Antropología y Turismo. ¿Nuevas hordas, viejas Culturas?* Barcelona: Ariel Antropología.
- Santos, Boaventura De Sousa. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder. Development and Change*. Vol. 44. <https://doi.org/10.1111/dech.12026>.
- Saragos, Jerónimo, Luis Carlos Santander, y José Guadalupe Chan. 2013. "Ecoturismo y sus repercusiones socioeconómicas en la subregión Comunidad Lacandona, Chiapas". *Turismo en espacios indígenas: una oportunidad para el desarrollo territorial rural*, núm. March 2016: 168–92. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.3903.8888>.
- Secretaría de Economía. 2013. *Norma Mexicana NMX-AA-133-SCFI-2013 Requisitos y especificaciones de sustentabilidad del ecoturismo*. México.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies. Research and indigenous peoples*. Londres- Nueva York. <https://doi.org/10.1097/NAQ.0b013e318258ba14>.
- Soustelle, Jacques. 2003. "Los adoradores del sol, 1934". En *Viajes al desierto de la soledad. Un retrato hablado de la Selva Lacandona*, editado por Jan De Vos, primera, 195–212. México: CIESAS.
- Suárez, Gloria. 2015. "Indiferencias del ecoturismo: equidad de género en la Selva Lacandona, Chiapas, México." *El Colegio de la Frontera Sur- Ecosur*.
- Suárez Gutiérrez, Gloria, Eduardo Bello Baltazar, Rosa Hernández Cruz, y Allan. Rhodes. 2016. "Ecoturismo y el trabajo invisibilizado de las mujeres en la Selva Lacandona, Chiapas, México". *El Periplo Sustentable* 31: 1–29.
- Tobón, Marco. 2016. "Reírse ante la guerra. Las bromas como actuación política entre los muina, Amazonia Colombiana". *Revista Mexicana de Sociología* 78

(2): 179–202.

Trench, Tim. 2002. "Conservation, Tourism, Heritage. Continuing Interventions in Lacanjá Chansayab, Chiapas, Mexico". University of Manchester.

———. 2005. "Representaciones y sus impactos: el caso de los lacandones en la Selva Lacandona". *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* III: 48–69. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74530205>.

———. 2008. "Desarrollo y cultura: Un acercamiento desde la antropología". En *La dimensión cultural en procesos de desarrollo rural regional*, editado por Artemio Cruz-León y Tim Trench, 15–45. Texcoco: Universidad Autónoma Chapingo.

———. 2014. "¿Ganando terreno?: La Conanp en la subregión Miramar de la Reserva de la Biosfera Montes Azules, Chiapas". En *Paradojas de las tierras protegidas. Democracia y política ambiental en reservas de biósfera en Chiapas.*, editado por M. C. Legorreta, C. Márquez, y Tim Trench, Primera. México: UNAM/CIICH/CRIM/UACH-DCRU.

Ullán, F. Javier. 2000. "Los indios ticuna del Alto Amazonas ante los procesos actuales de cambio cultural y globalización". *Revista Española de Antropología Americana* 30: 291–336.

Velázquez, Mario, y Eloy Méndez. 2013. "Introducción general". En *Turismo e imaginarios*, editado por Eloy Méndez y Mario Velázquez, 15–26.

Wolf, Mauro. 1988. *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

Zemelman, Hugo. 1996. *Problemas Antropológicos y Utópicos del Conocimiento*. Ciudad de México: El Colegio de México.