

**VIVIR EN LA COMUNIDAD: SENTIDO,
COTIDIANIDAD Y UTOPIÁS.
TRAYECTORIAS DE VIDA EN DOS
COMUNIDADES DE LOS ALTOS DE
CHIAPAS**

DELÁZKAR RIZO

RESUMO

Este texto mostra avanços na minha pesquisa sobre os sentidos da vida comunitária, produto do curso de pós-graduação em Antropologia Social no CIESAS-sudeste, México. O tema principal da pesquisa é a formação dos sentidos da vida comunitária, tomando como estudo duas comunidades diferentes em seus modos de vida, portanto, em seu jogo de linguagem Wittgensteniana. Por um lado, mostro como uma comunidade ecológica é “fundada” por um grupo de mulheres e, por outro lado, como uma comunidade de ideologia zapatista sobrevive, mas independente da organização oficial. A análise é feita através das narrativas de certos indivíduos na comunidade, mostrando as características operacionais, étnicas, sociais e organizacionais de seus contextos.

PALAVRAS-CHAVE:

Comunidade, modos de vida, sentidos da vida comunitária

RESUMEN

El presente texto muestra avances de mi investigación sobre los sentidos de vida comunitario, producto del postgrado en Antropología Social en el CIESAS-sureste, México. La temática principal de investigación es la formación de los sentidos de vida comunitario, tomando como casos de estudio dos comunidades diferentes en sus formas de vida, por lo tanto, en su juego del lenguaje wittgensteniano. Por un lado, muestro cómo se “funda” una comunidad de carácter ecológico-amoroso por un conjunto de mujeres y por otro, cómo sobrevive una comunidad de ideología zapatista pero independiente a su organización oficial. El análisis se hace a través de narrativas de ciertos individuos de la comunidad, mostrando las características operativas, étnicas, sociales y organizativas de sus contextos.

PALABRAS CLAVE:

Comunidad, formas de vida, sentidos de vida comunitario

ABSTRACT

This text shows advances in my research on the senses of community life, product of the postgraduate course in Social Anthropology at CIESAS-southeast, Mexico. The main topic of investigation is the formation of the senses of community life, taking as study cases two different communities in their life forms, therefore, in their Wittgenstenian language game. On the one hand, I show how an ecological-loving community is “founded” by a group of women and, on the other, how a zapatist ideology community survives as a political-ethnic community. The analysis is done through the narratives of certain individuals in the community, showing the operational, ethnic, social and organizational characteristics of their contexts.

KEYWORDS:

Community, life forms, senses of community life

INTRODUCCIÓN

El presente texto discute la significación de la vida comunitaria de dos comunidades contemporáneas en Chiapas, México, a través de experiencias y prácticas cotidianas de sus miembros. La ponencia muestra avances de mi investigación de doctorado sobre las creencias y los referentes de sentido de vida comunitario. Dicho eso, me limitaré a exponer un único elemento: qué es lo que *hace comunidad*. Me enfoco específicamente en las proyecciones de sus miembros, los sueños individuales y las formas de vida que diseñan referentes de sentido de vida comunitaria, necesarios para su legitimación y distinción social. Mi objetivo principal es analizar cómo ciertas prácticas y creencias cotidianas van configurando el proyecto comunitario.

Es una investigación antropológica y la metodología predominante es la cualitativa, tanto en recopilación como en análisis de datos. Se combina con revisión de datos históricos y teóricos. El estudio se hizo a partir de etnografía, observaciones, pláticas y entrevistas, las cuales sirvieron más para encontrar las propias consideraciones de la relación entre creencia y práctica de los comunitarios, entre lo que consideraban significaba ser comunitario y no ser comunitario. Utilicé la técnica de Trayectoria de vida para trazar historias específicas de vida, dando forma a las diversas experiencias que los sujetos tienen con su agrupación, frente al modelo de sociedad hegemónico y los retos estructurales que enfrentan en su forma de vida “alternativa”.

Lo que quiero poner en discusión es la perspectiva con la que se ven las comunidades; más allá de caer en las utopías de comunitaristas o en las negaciones liberales del ser comunal, pienso que si las vemos de forma orgánica, podemos ver que éstas también se configuran en dependencia de sus miembros, de las relaciones que se procuran entre sí, con el medio ambiente que habitan, con las decisiones a futuro que toman, con las que dejaron de tomar. Es decir, la comunidad tiene un punto de fundación, características de desarrollo o crecimiento, valoraciones sobre su condición actual y hasta proyecciones de lo que debería ser. De eso quiero discutir en este artículo.

Para iniciar, me inclino por una pregunta vieja de la sociología, ¿qué mantiene unida a una comunidad? O más precisa aún, ¿qué prácticas y creencias tienen los miembros de una comunidad que los mantiene unidos entre sí, que les permite plantearse el continuar viviendo en su forma comunal?

Ante lo que significa comunidad hay mucho que decir; de hecho, se ha dicho muchísimo. Desde Tönnies hasta Viqueira se han discutido los elementos característicos de una comunidad

, o vale decir, lo que hace que una comunidad exista. El abordaje de la vida comunitaria que yo tomo tiene la propio de mis sujetos de estudio como de las discusiones teóricas de sociólogos, filósofos y antropólogos que presento más adelante.



Nota del mapa: San Isidro de la Libertad - Inla Kesh

MARCO TEÓRICO

La tesis de “Gemeinschaft y Gesellschaft” de Ferdinand Tönnies dio un aporte determinante a la sociología de los últimos dos siglos. Proporcionó una mesa de discusión que sigue siendo vigente, a pesar de que las condiciones en las cuales él y otros ilustrados pensaran el devenir de sus sociedades europeas y del mismo ser humano hayan cambiado bastante¹. La comunidad, como punto

¹Es muy cierto que antes de Tönnies muchos otros hicieron referencias importantes hacia el tema de la comunidad o al menos, al de las asociaciones comunales. Ejemplos productivos de esto fue Henry Maine (status vs contrato), Fustel de Coulanges (comunidad estable y cerrada vs sociedad individualizada y abierta) y hasta Hegel, discutiendo entre sociedad familiar vs sociedad cívica.

eje de la discusión, no era un tema adverso a los intereses políticos y filosóficos de la época, era *el* tema a discutir. Como Nisbet lo plantea, esta categoría relacional “se convierte en el medio de señalar la legitimidad en asociaciones tan diversas como el estado, la iglesia, los sindicatos, el movimiento revolucionario, la profesión y la cooperativa” (Nisbet, 1977).

Acierta Nisbet en recordar que después del iluminismo francés del siglo XVIII el interés científico se pasó de la abstracción filosófica a las necesidades políticas liberales en busca de destituir la comunalidad/las tradiciones comunales y aflorar la industrialización y la centralización administrativa como nueva plataforma para la civilidad. Este problema era sustancial para los pensadores de los próximos siglos: ¿cómo llevar a todo hombre a constituir una sociedad contractual, civilizada, moderna? Dejando atrás aquella etapa floja, emocional y torpe, de la comunidad. Por eso Durkheim (1989) se interesa en hablar de solidaridades en “La división del trabajo social”; no porque quisiera restituir este prologo afrancesado de la sociedad futura, sino porque sabía que la modernidad traía consigo un código de lectura del deber ser humano, uno que planteaba la homogenización, la ruptura de lazos comunitarios y la entrega individual a las instituciones. Notable señalamiento del francés en esa época: la anomia social es producto de la sociedad civilizada. Por eso, para él, la sociedad debe derrotar la anomia con la reintegración de una conciencia colectiva que genera una solidaridad más lúcida y coherente con las condiciones exigentes de la vida moderna. El camino para lograrlo podría encontrarse en la solidaridad natural, propia de la comunidad.

Ahora bien, no es que la comunidad fuera lo único importante a comienzos del siglo XX, estaba también la creciente industrialización, el anonimato y atomismo del que nos habla Charles Taylor, la inconciencia de lo comunal, la proliferación de luchas sociales, sindicales, del hambre y la marginalidad. Había mucho de qué hablar en esa época. Es más, si lo situamos correctamente, quienes discutían sobre la comunidad ni siquiera se situaban en una de ellas. Quien leyera de Weber o de Radcliffe-Brown hablar de sus comunidades de origen, o de sus comunitarios religiosos. Por ejemplo, Durkheim hablaba de los australianos y de sus comunidades religiosas de tal forma que la comunidad era la sociedad primitiva, la solidaria, la que está asociada *per se*.

En este punto ya usted dirá: los antropólogos también tienen mucho que decir de la comunidad. ¡Ellos han estado en ellas, han vivido ahí! Claro, también es cierto. Los antropólogos se aproximaron a esta forma de asociación desde

diferentes ángulos: como nostalgia a un pasado más comunal y menos individualizado, como la salvación de la civilización actual, como espacio de conquista, como laboratorio de sociabilidad y pruebas de evolución cultural. Hay muchos ejemplos de la “visión interna” de las comunidades desde la antropología hegemónica del siglo pasado: Malinowski vivió en una comunidad; Morgan, Boas y Firth, también. De hecho, el gran valor científico y ético del antropólogo, como alude James Clifford, estaba determinado por su trabajo de campo, no por viajar a un lugar desconocido, sino por *vivir* en ese lugar (Clifford, 1997). La comunidad fue el centro de operaciones de la antropología de todo el siglo pasado y es permisible decir, lo sigue siendo. No por nada hay toda una escuela de comunalistas que navegan desde posturas idealistas hasta críticos, todavía discutiendo cómo hacer que la comunidad o la comunalidad sea un parámetro de lucha social, centro político-económico e ideológico de reconocimiento de la diferencia y hasta viéndolo como un espacio de interacciones histórico-corporativas².

La importancia de la categoría resalta hoy en día, ya sea por su poder político, diría Eduardo Zárata, por su poder nostálgico y retroactivo, pensando en Bauman o por su poder creativo-desestructurante, como plantea Turner a través del proceso de liminalidad-communitas. Sea cual sea el enfoque, la comunidad sigue siendo un punto a resaltar en el entramado social, sea desde dónde/cuándo sea planteado. Si Bauman nos advierte de una falta de comunidad en la actualidad no es por nostalgia a Durkheim o Simmel, atiende un problema de prácticas humanas, de relaciones humanas, más allá de identificaciones culturales específicas.

EL CONTEXTO DE INVESTIGACIÓN

Espacialmente la investigación está ubicada en el Estado de Chiapas, México. Este territorio es uno de constantes luchas fronterizas, conflictos políticos, autonomías indígenas, diversidad de oferta religiosa, reformas políticas, cosmopolitizado por turistas, investigadores y residentes extranjeros que llegaron (y llegan) a este Estado interesados en el proyecto político zapatista, el imaginario de la lucha social de la izquierda, otros por búsquedas espirituales individuales, por utopías milenaristas, por proyectos políticos comunitarios, ecológicos, me-

²No cabría aquí la lista de autores ni sus propuestas particulares, pero algunas referencias son importantes de señalar: Gunter Dietz, Erick Wolf, James Greenberg, Luis Villoro, Jaime Martínez-Luna, Carlos Mansón, Guillermo de la Peña, por mencionar algunos.

dicinales, artísticos, empresariales, etcétera. Aquí vienen *homo sapiens*, *sacer*, *faber*, *videns* y hasta, *cómisco*, al parecer. Tener eso en cuenta es tener en cuenta la diversidad de intereses e intercambios que se establecen en las diversas redes que se extienden en las comunidades de los Altos de Chiapas. Podríamos nombrar a la zona en sí un rizoma.

Debe considerarse que no es un espacio físico lo que conforma una comunidad, a pesar de lo que Tönnies alegaba; mas las fronteras de este espacio son importantes en el establecimiento de reglas, normas, roles, así como de los afectos y emociones que se producen dentro de sus límites³. Es decir, lo que delimita mi contexto de estudio no son los espacios en los cuales circulan mis sujetos de estudio sino las prácticas de éstos en esos espacios.

Sus casas. Ese fue el contexto de las pláticas con los sujetos de estudio. Sus espacios privados en cierto sentido, los espacios públicos en la comunidad, pero también viajando con ellas y ellos a través del tiempo, explorando sus experiencias personales de vida. Poder investigar sus interacciones en lugares *fuera de* su comodidad -comunidad-, me permitió conocer sus redes e ir comprendiendo más sobre sus prácticas, las estrategias que utilizan para conformar sus sentidos de vida comunitaria.

Ahora bien, más que hablar de hippies o indígenas, permítanme llamar a cada comunidad por su propio recurso. Inla Kesh y San Isidro de la Libertad (SIL de ahora en adelante). Esto es apropiado según Viqueira (1994) pues respetaría la noción de sí mismos que tienen estos comunitarios, y que además de definirse en un “nosotros” identitario, también están distinguiéndose del resto de comunidades, de las comunes, (auto)generando un nuevo ser y por lo tanto, único. Es una buena forma de plantearse una reconfiguración, asumiendo discursivamente una moral y una ontología *nueva*⁴.

³De hecho, el trabajo de Gavin Smith (1989) con los Huasicanchas en Perú muestra como los mismos miembros de la comunidad no necesitaban de un reconocimiento jurídico del gobierno para considerarse una, antes de 1936. Las políticas indigenistas e integracionistas desde el 20 querían reconocerlos como comunidad indígena o campesina, pero los Huasicanchas no estaban interesados; les valía mucho tener sus propias reglas, lazos emocionales, matrimoniales y de tenencia de tierra, fueron legales o no, eran legítimos.

⁴Quiero dejar claro que aunque este planteamiento funciona para ambas comunidades, los habitantes de SIL se representan como indígenas en su discurso político y cuando refieren a la vida de sus generaciones pasadas, elevan la condición de indígena y originarios.

PRINCIPALES RESULTADOS

CASOS DE ESTUDIO: INLA KESH

La comida está servida. Lechuga, tomate, zanahorias, cebolla y un aderezo para ensaladas, todo preparado en el momento, sin refrigerar sin latas sin conservas, respetando principios de la alimentación macrobiótica. Nos tomamos de las manos. Las sonrisas están resplandeciendo en cada uno de nosotros. Somos 15 personas alrededor de una mesa rectangular. Una de las anfitrionas empieza a cantar. Los demás la siguen. Yo me pierdo porque desconozco la canción, pero sigo el ritmo. Al terminar, alguien toca una campanita. Son 10 minutos de silencio, 10 minutos dedicados para uno mismo, para reflexionar, para pensar y no hablar, para sentir. Pásame la lechuga por favor, dice Mónica, olvidando la regla de su propia casa. Algunos ríen cómplices de su descuido, otros siguen la norma y se autoregulan, como indica la biodanza.

Es momento de hablar. Poco a poco sube el tono de las voces y se escuchan 5 ó 6 personas hablando al mismo tiempo. Nadie grita, ni ofende, ni molesta. ¿están censuradas las bromas? No. Solo que todos tienen hambre. Tenemos, más bien. Pregunto por la canción que acabamos de cantar. Me comentan que son canciones de niños. No es parte de mi infancia, les digo. Yo tampoco las conocía, dijo una chica de Tijuana. Hasta que visité Nayarit en una meditación. Yo tampoco, la acompañó otro de Jalisco. Bueno, me dice Alejandra, se cantan en las primarias, en los colegios, pero yo si recuerdo que de niña cantaba algunas. Serán de México, digo yo. También son de américa latina, me dice otra de las anfitrionas. A pues no tuve infancia, concluí.

Inla Kesh es un pequeño lugar situado en el municipio de Betania, en el paradón de Chichihuiistán. Habitan 5 personas aquí: dos niños y tres mujeres adultas. Es a primera vista una finca campesina, con perros, casas habitacionales y terreno amplio para cultivar, aunque tiene un componente especial: el significativo de las prácticas comunitarias. Éstas, distinguen a los miembros de este espacio del resto de la comunidad. Dígase, ¿cómo vería usted a un grupo de mujeres adultas cohabitando juntas, hablando desinhibidamente de agroecología, espiritualidad, amor y sexualidad entre ellas y con niños, bailando con otras mujeres y hombres (extranjeros la mayoría), acariciándose en grupos? ¿Acaso no las verías un tanto *diferente* del ambiente rural latinoamericano?

Las adultas que la habitan son dos mexicanas y una alemana, todas arriba de 40 años, no relacionadas por sangre ni parentesco. Son mujeres provenientes de otro lugar, de otras comunidades: Mónica se formó en una zona campesina en Frankfurt, Alemania; tiene estudios universitarios y de maestría; se dedicó a hacer activismo en y desde ecoaldeas y nuevas comunidades sociales desde su juventud; estudió biodanza y actualmente es formadora en esta disciplina, la que combina con su formación en diseño de ecoaldeas. Rosabelia proviene de la ciudad de Torreón, en el norte de México, es psicóloga y en su juventud estudió para ser monja. Se salió de esa formación al encontrarse a sí misma fuera de sí; en otras palabras, la comunidad religiosa no era común en ella. Así que decidió buscar otra que si lo fuera o al menos que así lo sintiera. Ella da clases de Rio Abierto, un programa de inducción psicológica conductual que explora las emociones y experiencias de la persona respecto a sus traumas, miedos y alegrías. Muy *ad hoc* a la formación de comunidad que implementan. La última, de descendencia paterna húngara, proviene de la ciudad metropolitana de México. Es la madre de los niños que habitan el lugar, es antropóloga y educadora. Sus orígenes socioeconómicos la ubican en una familia de clase media-alta de la capital. Por mucho tiempo en su vida trabajó con comunidades indígenas en proyectos de comunidad y sustentabilidad.

Este lugar no se define enteramente por su sentido de vida agroecológico y en comunidad, sino que alude a otros componentes ético-económicos importantes de considerar como la práctica de biodanza, Rio Abierto y la educación en un modelo de ecoaldeas a nivel mundial llamado Terranova⁵. Estos tres componentes son parte de una oferta vivencial de procesos de formación personal, de “despertar de la conciencia”, y que motivan a la vida colectiva. Son, en otras palabras, clases terapéuticas o paquetes de educación colectiva en las cuales se oferta una educación alternativa para la convivencia humana (en el interior y

⁵**Biodanza** es un ejercicio de danza, no exactamente baile con movimientos programados, que busca crear *comunidad* entre sus participantes, desarrollando relaciones sociales basadas en una mayor intimidad con el otro, contacto con la sexualidad propia y ajena, y la práctica del amor libre. **Rio Abierto** es otro ejercicio colectivo que busca servir de terapia para resolver conflictos pasados no resueltos, indagar sobre las emociones de los miembros y explorar el autoconocimiento. **Terranova** es un programa de educación mundial promovido por Tamera (gran proyecto de ciudad ecológica en Portugal) que promueve un mundo sin guerras, amor libre, solidaridad y sustentabilidad en nuevas comunidades sociales.

exterior). La idea fundamental de las líderes de esta ecoaldeas⁶ es crear un grupo más amplio, *crear comunidad* a través de estas clases, con las cuales entienden, pretenden y aspiran a transformar la forma de socializarnos, de entendernos y de actuar sobre la vida humana, ya sea a través de acciones por la paz, la danza o la convivencia comunitaria.

La ecoaldeas es de reciente adquisición. No es una propiedad heredada, ancestral o con lazos emocionales preexistentes. ¿Cómo se hace una comunidad a partir de este vacío comunal? No hace falta que la tierra sea de mis antepasados, la tierra no es de nadie, reflexiona Mónica cuando me cuenta de porqué terminaron en ese territorio. Lo que nos une es el trabajo colectivo, los sueños compartidos y la visión del mundo. Cada una viene de experiencias comunitarias distintas, de intentos, digamos, de hacer comunidades de vida con objetivos políticos, económicos y éticos definidos.

La integración de todos estos ejes de estudio es lo que una de las líderes ha llamado *Generación 3000*, que consiste en una formación comunitaria de practicantes de paz, vegetarianismo, permacultura y otros estilos de vida alternativos, siempre apegados a unos ejes centrales aparentemente inamovibles como el amor libre, la paz social (abolición de guerras y odio) y la protección de la naturaleza. El extracto de arriba, mis notas de campo, es un ejemplo de las reuniones que se dan en este espacio, en las cuales se desarrollan los ejes centrales de esta *generación*.

En fin, se trata de un colectivo de mujeres no reunidas por algún unívoco, ni por su feminidad, ni por sus estudios ni su edad ni su generación, las une la certeza de que ser parte de un colectivo es la forma de hacer una sociedad diferente a la que todos vivimos, jugando con reglas sociales diferentes a las consideradas comunes (haciendo su propia *communitas*). Los intentos pasados de crear comunidad, de cada una, les dejaron un recordatorio de lo complicado que es lograrlo, pero aun así, la creencia en esta forma de vida no llega a desecharse, al contrario, es la apuesta para el resto de sus vidas.

⁶La ecoaldeas – término que en distintas ocasiones ha sido cuestionado por las mismas ecoaldeanas – no existe por sí misma ni ha sido planteada para *ser* así siempre. Es únicamente una etapa, un momento del proceso más amplio que se piensa: la ecoaldeas es un medio más que un fin. En este sentido, las personas que habitan este lugar también están interesadas en expandirse, asociarse en redes locales, nacionales e internacionales que circulen alimentos, bienes, productos, personas; capital humano y económico. El contexto de la ecoaldeas se extiende hasta donde las mismas ecoaldeanas lo están llevando en este momento de su historia: Chiapas, Ciudad de México, Guadalajara; Escocia, Portugal, España; solo para dar una imagen de estas conexiones.

SAN ISIDRO DE LA LIBERTAD

Estábamos cenando todos juntos en casa de una de las autoridades. Platicábamos y la escena se me hacía repetida a otras comidas. A partir de unas preguntas sobre la comunidad de Carolina, antropóloga austriaca que investigaba la comunidad, Mariano empezó a contar, como ya había hecho en otras ocasiones conmigo, la historia de la autonomía. Oímos atentos. “Así se hizo la comunidad” fueron sus últimas palabras. Su conclusión emanaba del recuerdo de su lucha en el 2002 por obtener independencia política y administrativa del gobierno municipal, haciendo presión porque se reconociera su autonomía local – ya en disputa con los demás pueblos aledaños. Se logró la autonomía gracias a los oficios burocráticos y diplomáticos del centro de derechos humanos en Chiapas, Frayba, dijo. Uno de sus principales logros fue administrarse a sí mismos con sus propias autoridades y no ceder ante la presión del gobierno, comentó. “Decían que nos quitarían la luz, el agua, la carretera”. Pero no cesaron su proceso; “para ser comunidad”. Cuando lograron su autonomía, dijo Mariano, alcanzaron la libertad, fueron más libres y por eso su comunidad lleva ese nombre.

Entre bocados de comida le pregunté si había vivido toda la vida aquí. Dijo que sí, que desde hace muchas generaciones. Me dijo también que la idea de ellos como luchadores por la autonomía no era hacer una comunidad nueva, no era separarse de Chactoj ni de San Isidro, sino hacer un esfuerzo en conjunto respecto a su economía, la milpa y la cosecha. Yo lo entendí como hacer una cooperativa que fuera autónoma de las decisiones o políticas de gobierno. Por eso, creo que una de las frases más interesantes que dijo fue: “nosotros no queríamos hacer una comunidad, lo que queríamos es trabajar en colectivo”. Su idea de autonomía era para mejorar su calidad de vida mediante trabajo colectivo, no para separarse de “los otros”.

Mi segundo lugar se sitúa en el municipio de Zinacantán⁷, ubicado en la comunidad autónoma, independiente y zapatista San Isidro de la Libertad, en el paradón de Chactoj. El origen de sus habitantes proviene de un pueblito cercano con más de 90 años de existencia, Elambó. Dicho pueblo se dedica a la venta de flores, madera, hortalizas y venta de animales; productos la mayoría que son de consumo local y dirigidos a los mercados de la cabecera municipal y de San Cristóbal de Las Casas, de las ciudades más importantes política y económicamente del Estado. Los de SIL también replican esta lógica comercial. Este pequeño valle o paradón de no más de 500 habitantes es muy “propio” de la ruralidad de esta

⁷En Tsotsil, la lengua materna de esta población, el municipio se llama Sotsleb: cueva de murciélago.

zona: los habitantes son indígenas tzotziles, agricultores en su mayoría⁸ y han pasado por múltiples escisiones comarcales.

En 2017 las autoridades de SIL celebraron su autonomía comunitaria por 14vo año consecutivo, signo de orgullo y esperanza para las 25 familias que resisten en esta condición. Y es que antes de ser SIL eran San Isidro, una tierra ejidal que compartían familiares y afines. Luego de la irrupción zapatista en Chiapas, los comunitarios se anexaron a la lucha, pero por desacuerdos políticos, económicos e ideológicos tuvieron una incisión geopolítica que llevó a la creación de dos parados más: San Isidro de La Libertad y Chactoj. Esta historia de uniones y continuas desuniones no pretendía *hacer comunidades* nuevas, como resaltó Mariano arriba, pero sí definió lealtades familiares, compromisos de familias enteras a una causa, estableció roles nuevos, festividades propias; todo con el fin de continuar en su lucha de autonomía e independizarse. *Son* lo que las personalidades académicas han llamado una comunidad indígena en resistencia. Etiqueta que utilizan los mismos comunitarios.

La administración pública de Chiapas, desde la colonia hasta nuestros días, ha sido determinante en la configuración de las relaciones sociales internas en las comunidades indígenas. Esto lo han señalado múltiples escritores (Zárate, 2005; Viqueira, 1995; Rus, 2002), dejando constancia de que la estructura gubernamental, cualquiera que fuera, no era una casa que se remodelaba cada cierto tiempo dejando intacto los “usos y costumbres” de los miembros más tradicionalistas y mucho menos, que los procesos internos comunitarios, fuesen de largo tiempo o no, eran inmunes a los intercambios comerciales, la lucha de poderes y la socialización con nuevos agentes sociales. Tal como Viqueira ha señalado, la “comunidad prehispánica” como tal ya no existe ni tiene elementos intactos que muchos antropólogos deseaban u justificaban que tuvieran. Un romanticismo académico imperaba en las teorías e investigaciones durante más de medio siglo en México (Viqueira, 1995).

La transformación “de la vida indígena” ha sido amplia durante el último siglo, considerando los cambios de gobiernos, desplazamientos forzados, levantamiento armado del EZLN, migración interna y externa, la intervención del Programa Indigenista Nacional, múltiples intervenciones de ong’s internacionales y nacionales, crecimiento urbano y cosmopolita de ciudades importantes como San Cristóbal de Las Casas y Comitán. Todo esto ha resultado en un auge

⁸La comunidad está dedicada en su gran mayoría a la siembra de maíz, frijoles y otros granos, aunque en la cabecera municipal de Zinacantán la floricultura ha crecido bastante como actividad comercial desde 1980, primero bajo iniciativas gubernamentales y luego por particulares. No hay ganado vacuno, pero sí ovejas o borregos, también gallinas, perros, conejos y chanchos.

del comercio de productos alimenticios locales, así como de textiles, música, cultura y ecología de los pueblos llamados indígenas⁹. Por lo tanto, hay un aumento exponencial de las relaciones sociales “privadas” a lo interno de una comunidad. Mientras SIL y demás pueblos de los Altos de Chiapas están insertos activamente en las dinámicas comerciales, sociales, políticas y científicas de un mundo que atraviesa sus comunidades, la imagen de pureza comunitaria, de un pueblo cerrado y aislado solo sigue existiendo en la mente de algunos investigadores y administradores del Estado¹⁰. Esta romantización del ser comunitario y del hacer comunitario es parte de lo que crea la comunidad. En este caso, lo que *son* es también lo que los demás dicen de ellos y lo que ellos mismos asumen ser.

Además, es importante señalar la conexión muy amplia que tienen con centros de investigación de San Cristóbal de Las Casas, como CIESAS, ECOSUR, CIDECI y otros. Esto es solo una muestra del escenario comunitario que existe, que se construye desde adentro y fuera del mismo, pues no está aislado sino intercomunicado con diferentes intereses que se escapan de los propios en muchas ocasiones, tanto de investigadores que van y vienen, como yo; como de intereses políticos e ideológicos de activistas y voluntarios que *piensan* la comunidad, como el Frayba. Las relaciones políticas, económicas e ideológicas establecidas con estos centros de investigación – más bien, con las personas representando estos lugares – es parte importante de la estructuración de la misma comunidad, no tanto en sus prácticas tradicionales sino en su porvenir, en su forma de ser comunidad. Para esto cabe decir que la cooperación externa que coincide con su lucha ideológica, política y social es parte fundamental del contexto de estudio pues ha influido en su formación comunitaria por los últimos 15 años.

Por último, es cierto que en cada migración hecha por las personas de SIL hay un desprendimiento de lo que antes era la estructura que organizaba los lazos sociales, las negociaciones familiares, las jerarquías, rituales relacionados a espacios físicos específicos, la acción comunicativa encontraba sentido entre fa-

9 El texto de Escalona (2000) sobre los Tojolabales da muestra de cómo han fluido estos cambios a lo largo del siglo pasado, específicamente observando el matrimonio y la distribución y herencia de tierra. Ver: “Comunidad: jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo” (Anuario IEI de Unach).

10 Otro estudio que da una comprensión más amplia de esta situación es el análisis crítico que Eduardo Zárate (2005) hace sobre la conceptualización de comunidad en el quehacer antropológico mexicano. Ver: “La comunidad imposible”.

miliares, parentescos y ambiente¹¹. No digo que sus “usos y costumbres” se hayan perdido, sino que sus tradiciones son vulnerables a ser modificadas en forma y a veces en contenido. La música que oyen, la lengua que utilizan, las personas con las que comen, como muestro en el extracto de arriba, son elementos considerables en su configuración cultural y comunitaria. La sociabilidad no cambia totalmente, pero la movilización de un terreno a otro, el sentimiento de pertenencia al mismo en décadas posteriores y la lucha por la reivindicación de esa apropiación son elementos característicos fundacionales de esta comunidad que los llevan a definir su forma de hacer comunidad.

ÚLTIMAS PALABRAS

Esta investigación no sólo discute sobre creencias y los sentidos de vida en la comunidad de Inla Kesh y SIL, también discute expresiones particulares de la vida humana, las cotidianidades de dos agrupaciones sociales que han formado (y siguen formando) referentes de sentido para sus vidas. Los extractos de las *prácticas cotidianas* mostradas dan sustento a las *utopías comunitarias particulares*, envueltas en sus propios *referentes de sentido*. Para nuestro primer caso, el de la ecoaldea, actividades como el canto y la comida en colectivo, la meditación o la biodanza están interconectadas con abstracciones metafísicas como la conexión universal, el amor, la armonía o la resonancia; todas ellas son parte de su capital social, los bienes simbólicos que definen sus comportamientos y direcciones, bienes internos producto de la práctica de vida comunitaria, diría McIntyre. En fin, no solo son apreciados conceptos que se ponen practica en una comida cualquiera, son también reglas internas, son formas comunicativas que entrelazan a los participantes, a los jugadores involucrados en el lenguaje de ese esa forma de vida.

Por el otro lado, la convivencia familiar con la familia de Mariano en su casa, responde a la forma tradicional de incluir a los extranjeros, es la tradición por la cual legitiman las relaciones sociales, el compartir la comida, el tiempo, los olores y el espacio es una forma de exponer su forma de vida. Además, la historia que nos contaba no solo era una historia personal, de nuevo, apegada a las reglas de la comunidad, de qué contar y a quién contársela, también era *su* historia de

11 Jan Rus da muestra de estos cambios en un texto sobre Chamula, comunidad íntimamente relacionada a Zinacantán. “La migración de trabajadores indígenas de Los Altos de Chiapas a Estados Unidos 2001-2005: el caso de San Juan Chamula”, en: Migraciones en el sur de México y Centroamérica. (Rus, 2008).

vida, su propia creatividad narrativa fue la que nos expuso esa noche. Desde ésta, la realidad de toda su familia, sus vecinos, la de las autoridades pasadas y las actuales se dibujaba entre los bocados de la cena: la historia de su “revolución” es vista desde su presente y daba significado a una lucha antigua, a procesos tan viejos que ya no puede describirlos, pero si invocarlos en su sentimiento y política. La forma de vida de *su comunidad* se expresa desde la misma situación, platicando con dos estudiantes extranjeros sobre su propia forma de vida. No puedo dejar de mencionar que esta realidad/historia es un proceso en configuración, donde él es un personaje principal, cumpliendo un rol performativo, diría Austen, pero que no aparece solo en el escenario, sino que incluye a las instituciones y las personas externas, como yo y mi compañera esa noche, como parte de ese proceso de formación de la comunidad. Las reglas del juego, en este caso, de la historia, también son reglas que se entienden con los exteriores.

De este modo, creo que se puede alcanzar a ver y analizar otras dimensiones de la vida social. Si estudiamos las prácticas enfocándonos en *la intensidad de las relaciones sociales* que en ellas se desarrollan, creo que podríamos ver en los proyectos (utópicos) comunitarios diferentes matices de su expresión y consecuencia. Las utopías de autonomía tiene mucha más fuerza que lo que deja ver “el impulso colectivo inicial”; una canción de origen desconocido puede producir más seguridad para el colectivo si el mensaje trasciende el contenido y la forma, para adoptar un sentido particular.

Lo intenso de la vida cotidiana tiene fluctuaciones, se mueve y por ese movimiento friccionan las prácticas y creencias. No es sólo que una comunidad crezca o nazca como un árbol, sino que obtiene intensidades a través del tiempo por sus diferentes (y fluctuantes) miembros; por tanto, su crecimiento o desarrollo depende de sus propios miembros. Aunque hay ciertos miembros que son más pujantes que otros, hay miembros que mueven las líneas de desarrollo, las manipulan, intensifican y explayan hacia nuevos o viejos proyectos: utopías nostálgicas y futuristas. La comunidad no existe ni persiste por si sola. ¿tiene 100 años? No importa, si los sentidos cambian es lógico que la comunidad misma cambie. Lo que le dio sentido de ser comunidad al personaje de SIL ya no es aquello que le dio sentido 25 años atrás, es *algo nuevo* y la nueva generación es determinante en aceptar, condicionar y moldear nuevos sentidos para seguir siendo comunidad. Igual pasa con Inla Kesh, las experiencias anteriores de vida comunitaria de cada miembro son rizomáticas y por tanto, generadoras cada una de discusiones

y creaciones influyentes para *su* nueva significación colectiva. Una pregunta me parece que resalta después de esto: ¿La nueva generación quiere seguir siendo *comunidad* o el peso histórico de la categoría, los beneficios políticos, la pertenencia y la sacralización a la misma es tan intensa que no pueden desapegarse de ella?

Concluyo con dos comentarios de dos mujeres de Inla Kesh, los cuales me parecen pertinentes dado la problematización interna de la conformación de la comunidad; *ergo*, de su propia forma de filosofar, de partir hacia un proceso comunitario utópico pero cotidiano que tiene sentido gracias a las propias reglas del juego comunicativo e interpretativo que ellas mismas han generado. Mónica me dijo en una de nuestras tantas pláticas: “nunca había estado en mi vida frente a personas que no tuvieran la mínima idea del cambio; y yo aún le apuesto a esto, no sé cómo, no sé cuándo se podría dar, pero yo creo que es posible lograr una dimensión más ecológica de vida, hacer cambios bioregionales”. Lo único que sé, me dijo, es que lo que ha hecho la humanidad hasta ahora con el planeta ha estado errado, no ha funcionado para vivir feliz, pero en el futuro podríamos mejorar eso.

Por su parte, Rosabelia me confesó un día que el camino para salvar este mundo, el cual “está en un colapso”, según sus propias palabras, solo era hacer comunidad. Recuerdo que esas mismas palabras fueron las que Mónica usó hace más de un año, cuando la entrevisté la primera vez. Además, Rosabelia añadió que sentía que ese pequeño espacio en Inla Kesh era como un pequeño universo, que era “algo que estaba haciendo el cambio”.

RECEBIDO EM 10 DE ABRIL DE 2018.

APROVADO EM 15 DE MAIO DE 2018.

BIBLIOGRAFÍA

Clifford, J. (1997). Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología. En Gedisa (Ed.), *Itinerarios Transculturales* (pp. 11-119). Barcelona.

Durkheim, Emile. (1893), 1998. *La división del trabajo social*, Buenos Aires, Biblos.

Escalona Victoria, J. L. (2000). Comunidad: jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo. *Anuario del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas*, VIII, 179-211.

Nisbet, R. (1977). Comunidad. En *La formación del pensamiento sociológico I* (2da edición. pp. 71-145). Amorrortu.

RUS, Jan (2002) “La comunidad revolucionaria institucional”, pp. 251- 277, en J. P. Viqueira y M.H. Ruz (editores), *Chiapas los rumbos de otra historia*. UNAM/ CIESAS. (Libro disponible en biblioteca CIESAS-Sureste)

Smith, G. (1989). Introduction: The World of the Huasicanchinos. En *Livelihood and Resistance*. California: University of California.

VIQUEIRA, Juan Pedro (1995) “La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos”, *Anuario 1994 CESMECA*, pp.22-58. <http://repositorio.cesmeca.mx/bitstream/cesmeca/728/1/02%20Viqueira.pdf>

ZÁRATE, Eduardo (2005) “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunismo” en Miguel Lisbona (coordinador) *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán, UNICACH, Zamora, Michoacán, pp.61-85. (Libro disponible en biblioteca CIESAS-Sureste)