

U t'aan u xkiki Jach winik
**(Participación política de mujeres lacandonas):
una mirada desde el feminismo comunitario**

U t'aan u xkiki Jach winik
*(Political Participation of Lacandon women):
A communitarian feminist perspective*

NORMA CHAMBOR GÓMEZ

El Colegio de la Frontera Sur, México

ORCID: 0009-0006-5018-1446 / chambor.go@gmail.com

JUAN IVÁN MARTÍNEZ ORTEGA

El Colegio de la Frontera Sur, México

ORCID: 0000-0003-1858-7375 / jimartinez@ecosur.mx

ANA GABRIELA RINCÓN RUBIO

Universidad Nacional Autónoma de México

ORCID: 0000-0001-7247-924X / ana.rincon@sociales.unam.mx

ERIN I.J. ESTRADA LUGO

El Colegio de la Frontera Sur, México

ORCID: 0000-0001-6544-2270 / eestrada@ecosur.mx

RESUMEN: Utilizando una metodología cualitativa con herramientas de la etnografía feminista, se realizaron entrevistas a mujeres y otros actores clave de la comunidad de Lacanjá Chansayab, cuyos testimonios se contrastaron con el Sistema Normativo Interno (SNI), la Ley Agraria y el Estatuto Comunal, para dar cuenta de cómo se concibe a las mujeres en dicha comunidad y las implicaciones que ello tiene para la participación política plena de parte de ellas. Así, desde la óptica del feminismo comunitario y el género, se indaga la importancia del *Bejo'obex* como forma de la organización familiar lacandona que, junto al *Mek'bir* y el *Sikbar*, son los principales mecanismos para reconocer a una persona como miembro de la comunidad, además, es una manera específica de transmitir las reglas de convivencia. Se encontraron, como limitantes a la partici-

pación política de las mujeres, elementos de un “entronque patriarcal” que afecta a las mujeres, que obstaculiza no sólo su participación política sino su desarrollo pleno.

PALABRAS CLAVE: Entronque patriarcal, género, marcos normativos, poligamia, sujetas agrarias, *Sikbar*, tenencia de la tierra.

ABSTRACT: Using a qualitative methodology and tools from feminist ethnography, interviews were conducted with women and other key actors of the Lacanjá Chansayab community. Testimonies were contrasted with the Internal Normative System (SNI), the Agrarian Law and the Communal Statute to give an account of how women are perceived in this community and the implications that this has for their full political participation. Thus, the importance of the *Bejo'obex* as a form of Lacandon family organization is studied from a communitarian feminist and gender perspective. Together with the *Mek'bir* and the *Sikbar*, the *Bejo'obex* is one of the main mechanisms used to recognize members of the community and a specific way of transmitting the rules of coexistence. Elements of a patriarchal junction framework were found to affect women by limiting not only their political participation, but also their full development.

KEYWORDS: Agrarian subjects, gender, patriarchal junction, polygamy, regulatory frameworks, *Sikbar*, land tenure.

RECEPCIÓN: 11 de noviembre de 2024

ACEPTACIÓN: 4 de febrero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2025.1/0Q27R1V058>

Introducción

De acuerdo con el Registro Agrario Nacional ([^{RAN}], 2023b), en México hay una marcada desigualdad de género en la propiedad de la tierra: los hombres encabezan la lista de propietarios con el 72.60%, mientras que las mujeres sólo el 27.40%. De manera similar, en el estado de Chiapas, el 22.21 % de las mujeres son comuneras o ejidatarias, y los hombres, con el 77.79%, siguen representando a la mayoría de los propietarios. Esta desigualdad, a favor de los hombres, afecta a las mujeres en el ejercicio de sus derechos políticos, pues, la mayoría de las comunidades rurales y agrarias sustentan su participación política en la tenencia de la tierra.

Ésta es un eje central en la configuración de las relaciones de poder y las dinámicas de participación política dentro de las comunidades indígenas. Más allá de Chiapas, Tzul (2018) indica que los sistemas de gobierno comunal indígena estructuran la vida cotidiana a través de relaciones sociales basadas en tramas familiares y el trabajo comunal. De esta manera, la titularidad de la tierra otorga derechos y deberes específicos que limitan el acceso de las mujeres a los espacios de decisión. Esta exclusión, reforzada por normas agrarias y culturales patriarcales, no sólo invisibiliza la labor de las mujeres en la reproducción material y simbólica de las comu-

nidades, sino que también las despoja de la posibilidad de ejercer plenamente sus derechos políticos y de representación en las asambleas comunales.

En Chiapas, Olivera y Nucamendi (2019) señalan que la problemática de la tenencia de la tierra para las mujeres está profundamente vinculada a su exclusión de los espacios de participación política y toma de decisiones. Tradicionalmente, la legislación agraria y las normas comunitarias han reconocido a los hombres como los principales titulares de la tierra, lo que les otorga control exclusivo sobre su uso y usufructo. Este modelo además de invisibilizar la contribución de las mujeres al trabajo agrícola y al sostenimiento de sus familias, asimismo las excluye de participar en asambleas ejidales y comunales, donde se decide el futuro de los territorios y las comunidades. En consecuencia, las mujeres campesinas enfrentan barreras para acceder a la propiedad de la tierra, así como a derechos políticos fundamentales, tales como la representación y el voto en espacios agrarios (Olivera y Nucamendi, 2019).

Frente a esta exclusión, diversos movimientos feministas y colectivos de mujeres campesinas han comenzado a reclamar el reconocimiento de sus derechos en el ámbito legal y social. Estos esfuerzos no sólo buscan garantizar la cotitularidad de la tierra, sino también visibilizar la exclusión histórica de las mujeres en la esfera pública agraria. De este modo, la lucha por la tenencia de la tierra se ha convertido en una estrategia para transformar las estructuras de poder que perpetúan su subordinación, permitiendo a las mujeres acceder a recursos materiales, ejercer una ciudadanía plena y construir alternativas colectivas que desafíen al sistema patriarcal y capitalista (Olivera y Nucamendi, 2019).

Cerva (2019) explica que las mujeres indígenas y rurales no pueden llevar a cabo su plena participación política, debido a que la mayoría no son dueñas de la tierra. Otro factor limitante son los Sistemas Normativos Internos (SNI), los cuales no reconocen los derechos políticos de las mujeres porque las consideran impropias para la vida pública (Altamirano, 2004). A pesar de que algunas mujeres poseen su certificado agrario, su papel en la toma de decisiones es bajo; a nivel nacional, sólo el 22.17% de las mujeres ejercen cargos en sus comunidades o ejidos, en comparación con la participación de los hombres, con el 77.83%, en los órganos de representación. En Chiapas sucede lo mismo: el 18.13% de ellas ocupan puestos de decisión, frente al 81.87% de los hombres (RAN, 2023b). Las cifras revelan la desventaja que enfrentan las mujeres frente a sus compañeros.

Lastarria (2012), Briseño y Bautista (2016) exponen que las prácticas tradicionales influyen en la desvalorización de la capacidad política de las mujeres y las colocan en una situación de inferioridad frente a los varones. Aunque las comunidades han mostrado apertura para aceptar la participación femenina en los tres órganos agrarios —la Asamblea, el Comisariado ejidal o comunal y el Consejo de Vigilancia (CV)—, la desigualdad persiste. Las pocas mujeres que ocupan cargos como propietarias regularmente son asignadas como suplencia (Tequio Jurídico, 2020).

Lo anterior se sustenta con los datos del RAN (2023a), que indican que hay 306 sujetos agrarios —en los 51 núcleos agrarios de tipo comunal en Chiapas— que integran los órganos de representación. En este sentido, en los puestos del Comisariado

de Bienes Comunales, sólo tres mujeres ocupan la presidencia, siete son secretarías y siete son tesoreras; mientras que, para el cv, una es presidenta, siete son primeras secretarías y trece son segundas secretarías. En ambos órganos, la representación femenina es de apenas el 12.42 %, en contraste con el 87.58 % de los hombres.

En Lacanjá Chansayab, por una parte, la mayoría de los hombres son sujetos agrarios y, por lo tanto, tienen el poder de elegir a sus representantes y ser candidatos. Por otra parte, las mujeres son relegadas de ese ámbito, pues únicamente las viudas tienen derecho a participar en las asambleas y a votar por sus representantes, debido a que obtuvieron derechos (tenencia de la tierra) luego del fallecimiento de sus esposos (Nečasová, 2010). En este sentido, el artículo tiene el objetivo de analizar la participación política de las mujeres lacandonas y cómo se concibe a las mujeres en el SNI, la Ley Agraria y el Estatuto Comunal. Todo esto en el marco de análisis del feminismo comunitario, de género y el “entronque patriarcal”.

Feminismo comunitario, “entronque patriarcal” y género

En las comunidades de Latinoamérica, las mujeres tenían participación en la vida social, política y accedían a tierras como propias, no como parte de un compromiso con un varón (Paredes, 2017). Ello no implica la ausencia del patriarcado, sino que era distinto al europeo y, probablemente, menos cruento (Paredes, 2010).

Lo anterior permite decir que el feminismo comunitario es otra forma de pensamiento feminista, el cual se enmarca en la revelación de las violencias y las opresiones que sufren las mujeres indígenas en sus contextos. Se entiende al feminismo comunitario como “una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas” (Cabnal, 2010: 11). En otras palabras, busca tejer pensamiento desde lo local, a partir de la voz de sus cuerpos y la tierra que habitan, apropiándose de su subjetividad y creando formas propias de comprender su realidad. Esto les abre camino para levantar su voz desde sus intrínsecas vivencias y sus diversas cotidianidades (Cabnal, 2010).

Un concepto clave para este análisis es el “entronque patriarcal”, propuesto por las feministas comunitarias de Bolivia. Éste reconoce las relaciones injustas que se dieron entre hombres y mujeres en los pueblos originarios, al entenderlas más allá de una herencia colonial; es decir, que antes de la invasión española ya existía un patriarcado ancestral, distinto al europeo, que situaba al hombre en el centro (Cabnal, 2010; Paredes, 2017). Evidencias de un patriarcado en los pueblos mesoamericanos, específicamente de la cultura maya, se encuentran en dinteles, glifos, libros antiguos, pinturas murales e inscripciones en piedra; elementos que muestran las actividades que realizaban hombres y mujeres.

En esta división sexual del trabajo, por un lado, los hombres participaban en la economía, el comercio, el arte y la escritura, además se les representaba como gue-

rreros de alta jerarquía que ostentaban un alto poder político-religioso-militar. Por otro lado, las representaciones de mujeres se dan en escenas hogareñas, como la crianza de los hijos, la educación de los mismos y la transmisión de conocimientos culturales, acordes con lo que hoy llamaríamos género y clase social. Lo anterior, en torno a los principios fundamentales del lenguaje, las creencias religiosas y el respeto a las instituciones políticas de su sociedad (Cabnal, 2010; Rodríguez-Shadow, 2016).

Por tanto, el encuentro del patriarcado originario y el europeo, es decir, el “entronque patriarcal”, cobra sentido para explicar las relaciones entre hombres y mujeres de los pueblos originarios. En palabras de Paredes (2017: 7), dicho entronque “fortaleció el sistema de opresiones patriarcal, por eso hoy tenemos una versión corregida y aumentada del patriarcado”.

El uso del concepto “entronque patriarcal” permite comprender los cambios en el pensamiento de las personas nativas; pues, entre otros elementos de la colonización, a partir del adoctrinamiento con la religión católica, se instruyeron reglas y normas de comportamiento. A las mujeres se les enseñó a ser dóciles, amorosas y obedientes, a los hombres se les preparó para tener dominio y poder. En pocas palabras, les cambiaron su mundo y les heredaron uno donde sus compañeras pasarían a ser personas pasivas, sin derecho a levantar la voz o participar en cuestiones políticas. Así, comenzaron a despojar a las mujeres de su derecho a la tierra, debido a que los europeos privilegiaron a ciertos hombres indígenas, quienes preferían quedarse con las tierras de sus esposas antes que perderlas por completo (Cangas, 2006). De esta manera, comenzó el despojo de los derechos históricos de las mujeres indígenas.

Con lo expuesto, se afirma que el patriarcado originario ancestral se entronca con el patriarcado occidental, y en ese acoplamiento “se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias de opresión” (Cabnal, 2010: 15). Se busca comprender la subordinación de las mujeres, y para eso debe entenderse el género desde el contexto, las vivencias y las subjetividades de las personas que las experimentan. En este caso, desde la visión de las mujeres y hombres lacandones, con características culturales y sociales específicas.

Por ello, se comprende el género desde la visión de Paredes (2017), que resignifica el género como la cárcel que el patriarcado construye sobre el cuerpo de mujeres y hombres, la cual no les permite ser libres, dado que sus relaciones se limitan a normas y reglamentos producidos por el “entronque patriarcal”, una alianza estratégica entre hombres foráneos y hombres indígenas, cuya complicidad fue mantener a las mujeres bajo subordinación, impedirles acceder a la propiedad de la tierra y limitar su actuar en la vida comunitaria. Las luchas de las mujeres indígenas por su autonomía y por su acceso a los derechos básicos, se enfrentan al doble patriarcado: el indígena y el colonizador. Sólo venciendo a ambos podrán ejercer su libertad, de ahí la importancia de considerar el concepto de manera contextual, histórica y reflexiva.

Marcos normativos

Es importante reflexionar en torno a la autonomía de los pueblos, reconociendo la diversidad cultural y las luchas que les han concedido establecer sus propias normas sociales. La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [CPEUM] (1917) reconoce que “son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres” (artículo 2).

Ahora bien, los Sistemas Normativos Indígenas [o Internos] (SNI) son aquellas “reglas de convivencia y definiciones jurídicas particulares que han garantizado modos de orden, sociabilidad y distribución, que son diferentes culturalmente a los que se han constituido por el sistema jurídico nacional” (Hoja de Ruta, 2019, s. p.). Algunas formas de organización social que abarcan los SNI son: “la elección de autoridades, funciones y competencias, sistemas de cargos cívico-religiosos, mayordomías y ciclos festivos, formas de intercambio y trabajo colectivo como faenas, tequio, reglas de aprovechamiento de los recursos comunes, y la resolución de conflictos y determinación de sanciones” (Hoja de Ruta, 2019, s. p.).

Estas reglas de convivencia forman parte de la libre autodeterminación de los pueblos indígenas que se encuentran respaldadas por el artículo 2 de la CPEUM (1917), y por el artículo 5 de la Ley de Derechos Indígenas del Estado de Chiapas (1999). Sin embargo, las formas de propiedad de algunas localidades conformadas por pueblos originarios se encuentran reguladas por otros ordenamientos, tales como la Ley Agraria que “ordena y regula jurídicamente las relaciones sociales y económicas agrarias, constituyen el instrumento fundamental para la aplicación de toda política agraria al regular la conducta de los sujetos agrarios” (Ruiz, 1990: 31). En resumen, el derecho agrario da propiedad jurídica a las comunidades sobre la tierra, también respalda que las localidades operen bajo su reglamento interno o estatuto comunal, pero con las limitaciones que impone la ley (Tejeda, 2002). En ese sentido, Tejeda (2002) señala que el Estatuto Interior de la Comunidad Zona Lacandona se puede entender como una imbricación entre las reglas internas que los comuneros acordaron y las disposiciones de la Ley Agraria.

Participación política de las mujeres indígenas

En el marco de la participación política se distinguen dos formas. La primera se centra en los sistemas electorales de partidos que permiten a los ciudadanos y a sus organizaciones políticas competir, con libertad, por el voto para integrar instituciones representativas. La segunda es el sistema de libertades civiles compuesto por el conjunto de derechos fundamentales que no necesariamente se encuentran vinculados con la renovación de la representación política, pero que a través de la estructura se da la libertad de expresión y de asociación, lo que garantiza el ejercicio de la autonomía moral de los ciudadanos (Cordourier, 2015).

La participación política de las mujeres indígenas se da en ambos espacios: sistema de partidos y dentro de sus comunidades; sin embargo, algunas indígenas no pueden ejercer su participación política. Esto debido a que en sus comunidades se toma en cuenta la tenencia de la tierra, y al no contar con la propiedad ocupan en la sociedad el papel de “ciudadanas de segunda”, de este modo, aunque son ciudadanas mexicanas con todos los derechos, incluyendo los derechos políticos, en sus pueblos no pueden ejercerlos (Briseño y Bautista, 2016). En ocasiones, los SNI son utilizados para excusar la entrada de mujeres en algunos espacios públicos con el argumento de que así lo dicta la cultura y su sistema normativo (Cerva, 2019). Durand (citado en Garza, 2012) aconseja comprender la participación política de pueblos originarios, de manera contextualizada e histórica para conocer los procesos de cambio y cómo repercuten en la vida de mujeres y hombres lacandones.

Área de estudio

Lacanjá Chansayab se ubica en el municipio de Ocosingo, Chiapas, dentro de los Bienes Comunales Zona Lacandona (BCZL), es una de las cuatro comunidades lacandonas junto con Naha, Metzabok y Ojo de Agua Chankin. Lacanjá es la localidad de mayor población lacandona, tiene cinco barrios,¹ los cuales se encuentran en las áreas de influencia de la Zona Arqueológica de Bonampak, la Reserva de la Biosfera Montes Azules y de la Sierra La Cojolita (Nečasová, 2010; Ita, 2018; Ochoa *et al.*, 2021). De acuerdo con los datos estadísticos proporcionados por las autoridades de la localidad, en la actualidad cuenta con aproximadamente mil habitantes.

Por cuestiones culturales, lingüísticas y de localidad, al grupo lacandón se les divide en dos grupos: Sur y Norte. El primero se divide en dos subgrupos, uno vivía en el río Jataté, a un lado de la laguna Miramar, y otro se asentó cerca del río Lacanjá (Boremanse, 1998). Los del Norte habitaban desde el río Jethá y Santo Domingo Chocholhá. En la actualidad, viven en las orillas de las lagunas de Metzabok y Nahá (Duby, 1961). El pueblo lacandón habla *Jach t'aan* ‘lengua originaria’, se dice que este idioma es variante del maya yucateco (Eroza, 2006).

Además, el pueblo se autodenomina *Jach winik*, frase que fue traducida de manera errónea a ‘hombres verdaderos’, al respecto, Altair (comunera, 98 años, hija comunera) da a conocer la situación: “las personas externas a la localidad confundieron la palabra *Jach winik* como ‘hombres verdaderos’, por este pensamiento pusieron al hombre en todo y a nosotras se nos invisibilizó en todo”. El testimonio refleja que se desdibujó la existencia de las mujeres en ese topónimo. En su investigación, Chambor y Jiménez (2018) y Boremanse (1998) encontraron que dicho vocablo significa “gente verdadera” o “personas originarias del lugar”, es decir, la expresión es neutra, no atribuye a un género.

¹ Lacanjá, Bethel, San Javier, Crucero Bonampak y Naha.

Sobre su origen, se cree que los del Sur proceden del Petén guatemalteco y los del Norte de la península de Yucatán (Eroza, 2006). Otro aspecto que diferencia a los lacandones del Norte y Sur es su patrón de residencia posmarital. Los primeros son patrilocales, mientras que los del sur son matrilocales, es decir, los hombres se trasladan a la unidad de residencia de la esposa. Lo que comparten ambos grupos es su forma de organización, basada en el parentesco (Eroza, 2006).

En cuanto a su territorio, ha sufrido diversos cambios, el decreto presidencial de 1972 entregó 614 321 hectáreas de selva a 66 jefes de familias lacandonas de Lacanjá Chansayab. Este decreto no contempló a los lacandones del Norte, pero en 1975 los anexaron, con lo que este grupo indígena se convirtió en uno de los grandes latifundistas en la historia moderna de México (Trench, 2002). Posteriormente, el 18 de diciembre de 1978, mediante decreto presidencial, se reconoció como miembros de los BCZL a 1 452 indígenas, es así como nacieron las comunidades de Nueva Palestina (tseltales-tsotsiles) y Frontera Corozal (choles) (Trench, 2008).

En 2005, para tener certeza jurídica sobre la tenencia de la tierra, los BCZL se inscribieron al Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares. Para el año 2006 se dio a conocer el número oficial de sujetos agrarios, se reconoció a 225 lacandones como propietarios de la tierra (Naha, Metzabok, Lacanjá Chansayab y Ojo de agua Chankin), 852 tseltales (Nueva Palestina) y 601 choles (Frontera Corozal), lo que dio un total de 1 678 comuneros, quienes tendrían poder de decisión en la asamblea y sobre los BCZL (Ita, 2018). De este número, no se sabe cuántas mujeres son propietarias de la tierra; sin embargo, se nota mayor presencia de hombres que de mujeres en la Asamblea General de los BCZL.

Metodología

Se utilizó una metodología cualitativa, acorde a la epistemología feminista, debido a que se interesa por las subjetividades y los sentires de las personas. Se trata de un proceso interpretativo, en el cual los significados, las percepciones y las subjetividades son construidos a partir de las realidades cotidianas de las personas (Denzin y Lincoln, 2011; Blázquez, 2012).

Para comprender la realidad que viven las lacandonas, se utilizaron herramientas de la etnografía feminista, las cuales permitieron acercarnos a las dimensiones objetivas y subjetivas, así como al análisis de las desigualdades de género (Castañeda, 2012: 222). Una metodología feminista se caracteriza por cuestionar las bases epistemológicas y metodológicas de la ciencia tradicional, además que propone enfoques que integren las experiencias, necesidades y perspectivas de las mujeres, con el objetivo de desafiar los sesgos androcéntricos y sexistas. A diferencia de otras metodologías, no se limita al uso de técnicas específicas, sino que busca transformar la lógica de producción del conocimiento, al reconocer la importancia del contexto y la subjetividad. Mientras las metodologías tradicionales, frecuentemente, priorizan la neutralidad y la objetividad en sentido estricto, la metodología feminista

enfatisa el conocimiento situado, la participación activa de los sujetos investigados y un compromiso ético-político orientado a la equidad y justicia social (Díaz y Dema, 2013; Harding, 1987).

Para conocer la diversidad de opiniones de mujeres y hombres lacandones, hubo una estancia de campo de tres meses, de marzo a junio del 2022. Se utilizaron entrevistas no estructuradas y semiestructuradas, entendidas como reuniones amistosas, en las cuales quien investiga y la persona anfitriona intercambian información (Spradley, 2016). Las primeras se realizaron como una conversación espontánea, principalmente al visitar a las familias en sus casas. Las segundas se efectuaron con una guía de tópicos para acotar el tema, los participantes fueron los siguientes: el comisariado, los presidentes de barrios, una tesorera, secretaria de barrio, presidenta de proyectos, con perfiles de sujetos/as agrarios/as e hijos/as comuneros/as.² Se llevó a cabo un total de 21 entrevistas en Lacanjá: trece con mujeres, siete hijas comuneras y seis sujetas agrarias; en cuanto a los varones, se entrevistaron ocho sujetos agrarios.

Lo anterior se complementó con la observación directa y participante, la cual implicó el uso de todos los sentidos, no sólo la vista, es decir, tener una actitud sensible y atenta de la realidad (Ameigeiras, 2006). Esto permitió aproximarnos a las relaciones entre hombres y mujeres en la comunidad, con especial atención en las asambleas comunitarias y el interior de las familias. De este modo, se asistió a cinco asambleas comunitarias y se hizo vinculación con quince familias lacandonas; en las que se observó su vida cotidiana, con particular énfasis en la toma de decisiones de las mujeres. Para tener un mayor control y facilitar la sistematización de los datos, se realizó un diario de campo acompañado de anotaciones analíticas (Hammersley y Atkinson, 1994).

Bejo'obex, Sikbar, poligamia y patriarcado lacandón

Los datos de campo revelan que, para hablar de *u t'aan u xkiki jach winik* (participación política de mujeres lacandonas), es necesario comprenderlo desde su propia forma de concebir al mundo, lo cual nombran como *Sikbar*, que significa 'conocimiento o educación'. En otras palabras, el *Sikbar* es la acumulación de la sabiduría y las tradiciones de la cultura lacandona. Curruchich (2000) sugiere que, para evidenciar la existencia de diferentes formas de relacionamiento, es crucial sumergirse en el pasado y examinar los mitos; ya que, en este contexto, el *Sikbar* refleja la cosmovisión de los lacandones, al igual que los derechos y obligaciones que compartían mujeres y hombres.

Es importante mencionar que el *Sikbar* también es un mecanismo de transmisión del conocimiento lacandón (Marion, 1999). Estos saberes podrían constituir aquel "acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, com-

² Personas que no cuentan con el reconocimiento de ser sujeto agrario.

puesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta” (López Austin y López Luján, 1996: 62; citados en López Austin, 2001: 51).

En ese sentido, se considera que varias de las reglas de convivencia, que permitieron al grupo lacandón establecerse en el ambiente selvático, derivan de la cosmovisión sobre la creación del mundo y la existencia de diversos dioses (Marion, 1999). Por lo tanto, estos saberes se han transmitido de generación en generación, no sólo mitológicos, sino también conocimientos prácticos del uso de los recursos de la selva, de cómo hacer la milpa, a dónde ir a cazar, entre otros. Estos saberes se encuentran relacionados con la ceremonia del *Mek'bir* ('abrazo' al conocimiento o entrada al conocimiento).

Antes de que el grupo lacandón del Sur se concentrara en Lacanjá Chansayab, vivían dispersos dentro de la selva en grupos familiares, por lo que su patrón de asentamiento y residencia tradicional era ajeno al modelo de comunidades o poblados. No existía la figura de autoridades comunales, ni un documento que avalara la propiedad de la tierra, su forma de organización era socioparental, es decir, se constituía mediante lazos sanguíneos y de parentesco, con varias unidades de residencia distribuidas entre una a seis chozas (Eroza, 2006), Ochoa *et al.* (2021) se refieren a esto como el *Bejo'obex*.³

El *Bejo'obex* se caracterizaba por ser una estructura propia del grupo lacandón, en la que cada miembro de la familia tenía un papel de acuerdo con sus habilidades, así lo da a conocer Altair (98 años, hija comunera):

Hablaron del *Ye'er ba'* 'don, persona sabia o inteligente' se dijo que las deidades mandaron a esas personas, se dijo que todos podíamos tener un conocimiento general, pero existían los especiales. El que sabe dirigir, el que sabe mucho de medicina, el que sabe de los rezos, el que platica con las deidades, el mejor cazador, el buen milpero, cada uno con habilidades especiales, estas personas eran importantes para el *Bejo'obex* y también para los otros, cada *Bejo'obex* tenía su *Ye'er ba'*.

El testimonio expresa que no cualquiera puede ocupar los espacios de decisión, sino que la persona debe poseer el don y el conocimiento. López Austin (2001: 57) diría que “los dioses les habían designado su papel o misión en el mundo a cada una de las piezas”. En cuanto a cómo elegían a su líder, Boremanse (1998) y Eroza (2006) comentan que el hombre era quien se erigía como el líder de su parentela, regularmente alguien mayor (abuelos). Este liderazgo estaba sustentado con base en su conocimiento y su capacidad para agrupar a la mayor cantidad de miembros de la familia, entre más integrantes, mayor es la capacidad productiva y reproductiva.

Sin embargo, los datos de campo revelan que algunas mujeres ejercieron el papel de lideresas en su *Bejo'obex*; sus labores estaban enfocadas en mantener la unidad familiar, proveer en la casa, saber cazar, entre otras habilidades. Hacían doble trabajo: se encargaban de las tareas domésticas y lo que acontece al ser jefa de su

³ Término que emplean los lacandones del Sur.

Bejo'obex. Esto es a lo que se refiere Curruchich (2000) al afirmar que en diferentes etapas históricas la mujer tuvo participación directa y decisiva, en el entendido de que ellas fueron creadas en igualdad de condiciones frente a sus compañeros. En el mismo sentido argumenta Marion (1999), quien dice que las mujeres lacandonas de Lacanjá Chansayab tenían participación decisiva al interior de su hogar.

Para averiguar el papel que ejercían las lacandonas, antes del derecho agrario, es imprescindible hablar del *Mek'bir*, vocablo que Marion (1999) entiende como rito de iniciación, pero las personas de la tercera edad indican que esto quiere decir “abrazo al conocimiento o entrada al conocimiento”, ya que la finalidad de la realización del *Mek'bir* es el reconocimiento de la persona como parte del grupo que llevará a cabo la tarea de conocer, aprender y resguardar los saberes adquiridos de su parentela, así como los roles que ejercerán de acuerdo con su género. Asimismo, es símbolo de gratitud hacia las deidades por haber permitido sobrevivir al pequeño ser.

Marion (1999) indica que la realización del *Mek'bir* se efectuaba cuando el o la bebé tenía entre cinco y seis meses de edad. Antes del ritual, la criatura era considerada un pequeño ser de la naturaleza, y no se le otorgaba un nombre inmediatamente, porque sería atribuirle una identidad social a temprana edad frente a los miembros de la comunidad y se corría el riesgo de una muerte prematura; por eso el padre y la madre se refieren a él o ella como *Och* ‘tlacuache’. La edad para la realización del *Mek'bir*, que señala el estudio de Marion (1999), se podría explicar por dos razones. Una de ellas, en la que se realiza el ritual a los cinco o seis meses de nacido, se debe a que, algunos grupos familiares consideraban que la criatura en su vida adulta debe mantener los roles asignados de acuerdo con su sexo, es decir, la división sexual del trabajo debe ser específica para el hombre y la mujer. Por eso, la presentación de las herramientas y los cánticos se dividen de acuerdo con las actividades que le corresponderá realizar. En el caso de los hombres, para el trabajo de la milpa y la cacería, estaban presentes la coa, el machete, las flechas y las lanzas; mientras que para las mujeres estaban disponibles el metate, las ollas, el telar de cintura y las agujas. La elección de estas herramientas era en compañía de sus *Mek'ur* (instructores), testigos formales de su existencia (Marion, 1999). Los *Mek'ur* son dos personas cercanas al bebé, quienes fungían como mentores o mentoras para la niña o el niño durante su proceso educativo (Chambor y Jiménez, 2018). Dada la edad del niño o niña, no tenían la capacidad de elegir por cuenta propia sus herramientas; por lo cual, en estos casos, el *Mek'ur* “se encargaba de acercar al bebé en las herramientas, colocaba la mano del niño en los instrumentos y les hablaba de sus funciones” (Valvanera, 42 años, hija comunera).

Sin embargo, Chambor y Jiménez (2018) encontraron que algunas familias lacandonas celebraban el *Mek'bir* cuando el niño o niña cumplían tres años, pues antes de esta edad, el *Bejo'obex* desconocía el sexo del menor, por lo cual se referían a ellos como *Chichan* (término para designar a un infante que no define a la persona hacia algún género en específico). Llevar a cabo el *Mek'bir* a los tres años, se debe a que algunas familias consideraban que a esta edad la niña o el niño tenía conciencia de su mundo y la autonomía de decisión en la elección de los utensilios, tal

como indican los participantes de esta investigación: “no todos los *Bejo'obex* tenían el mismo conocimiento del *Mek'bir*, ya que existían algunas diferencias” (Valvanera, 42 años, hija comunera). Algunos *Mek'ur* no intervenían durante la elección de las herramientas, incluso veían “con buenos ojos combinar los utensilios” (James, 50 años, sujeto agrario), porque pensaban que las herramientas que se presentaban no eran “forzosamente para el hombre o para la mujer” (James, 50 años, sujeto agrario).

Aparte de la elección de las herramientas, el *Mek'bir* también servía para presentar a *K'uj* ‘deidades’ al nuevo miembro de la familia, y que la persona pudiera conocer y hacer propias las normas para convivir al interior y exterior de su *Bejo'obex* (Chambor y Jiménez, 2018). Durante el cierre de esta ceremonia, *Chichan* u *Och*, junto a sus *Mek'ur*, iban al río a sumergirse, como símbolo del caminar de un nuevo integrante del *Bejo'obex* y la comunidad, del ahora sí, niña o niño. Al salir del río, ya se tenía la facultad de poner un nombre al nuevo miembro del *Bejo'obex*, en el caso de los *Och*, por su edad de meses, la madre, el padre y sus *Mek'ur* eran quienes decidían su nombre. Mientras que con los *Chichan*, los padres tienen un listado de nombres y el niño o niña puede elegir el que más le agradaba, incluso ellos mismos pueden buscar su propio nombre si así lo desean (Chambor y Jiménez, 2018).

El *Mek'bir* debía introducir a los nuevos integrantes del *Bejo'obex*, según las características sexuales de la niña o el niño, al asignarles herramientas y utensilios que corresponden a su género, los cuales marcaban su educación y trabajo durante su vida. Este tipo de acontecimientos aún se realizan, ya que se observó que en algunos *Bejo'obex* las actividades de sus miembros están determinadas por su sexo. Es decir, es evidente que el hombre con sus hijos realiza actividades como la milpa y la cacería, además de trabajos remunerados como chofer o guía de turistas, mientras que las mujeres se dedican exclusivamente al cuidado de los hijos, la preparación de la comida, entre otras actividades propias del trabajo doméstico. No obstante, también existen mujeres empresarias; además de las mujeres que se involucran en la agricultura, quienes cuentan con una pequeña parcela de aproximadamente media hectárea, donde además de maíz siembran una extensa variedad de vegetales. Por lo tanto, se evidenció que las mujeres tienen la capacidad de realizar distintas actividades a las que se les ha asignado culturalmente.

Esto depende de cada *Bejo'obex*, pues, a veces, durante el *Mek'bir*, en la elección de las herramientas por parte de los menores, “el padre o la madre junto con *Mek'ur* pueden influir en su decisión” (Valvanera, 42 años, hija comunera). En ocasiones, puede ser visible cómo las familias deciden el trabajo de sus hijas e hijos “de acuerdo con su órgano sexual” (James, 50 años, sujeto agrario). Pero también se encontrarán ocasiones en las que las familias no intervendrán durante la elección de las herramientas, incluso verán “con buenos ojos combinar los utensilios” (James, 50 años, sujeto agrario), porque creen —como se ha referido antes— que las herramientas no son “forzosamente para el hombre o para la mujer” (James, 50 años, sujeto agrario).

También se observó, en ciertos *Bejo'obex*, a mujeres que sobresalen como líderes de su grupo familiar, pues ellas son quienes resuelven los conflictos al interior de

sus familias. De esta manera, representan a su *Bejo'obex* frente a las autoridades cuando existen problemas por posesión de tierras y, en ocasiones, son quienes heredaron la porción de tierra donde viven los integrantes de su familia, de los que ahora son reconocidos como sujetos agrarios. Se trata de mujeres que sobresalen de la mayoría de las personas, temidas por su carácter fuerte, la mayoría, lacandonas que pertenecen al grupo del Sur; por lo cual, las lacandonas provenientes del Norte —ahora asentadas en el barrio Bethel y Nahá— las llaman *Ne' t'aaj u ch'opraj aj bje'ex* 'mujeres valientes del Sur'.

En el proceso educativo, las etnografías de Boremanse (1998) y McGee (1990) muestran que, por una parte, los hombres manejaban el conocimiento sobre los cánticos para las deidades, el rito de adivinación y de los incensarios; por la otra, las mujeres, el de la preparación de la comida sagrada. Sin embargo, al entrevistar a las mujeres más longevas de la Lacanjá Chansayab, relataron que ellas se contactaban con sus deidades cuando realizaban *K'ay kimir* 'canto a la muerte', *K'ay na'* 'canto a la luna' o *K'ay yok'o ka'an* 'canto a la tierra-cielo'. A pesar de que estos saberes están casi extintos, este último —cántico que se lleva a cabo antes de la siembra— aún es practicado por una anciana lacandona.

Lo anterior muestra que tanto a mujeres como a hombres se les heredaban conocimientos. Por lo tanto, existieron cánticos y rezos conducidos por mujeres, esto es a lo que se refiere Cumes (citada en Aguilar, 2021) al señalar la necesidad de reinterpretar el origen del mito a través de las voces de mujeres y hombres. Tal como expresa Sol (42 años, sujeta agraria): “después de la creación del universo, la tierra y *Chan Kúj*, crearon a mujeres y hombres para que habitaran *Yok'o ka'an* (tierra-cielo). Para habitarla *K'uj* estipuló normas de convivencia, normas que regulan nuestro comportamiento con la tierra”.

Además de notar que los conocimientos no tenían una distinción de lo que hoy entendemos como género, se puede rescatar que, en estos relatos mitológicos, existía una complementariedad entre lo femenino y lo masculino. Batzibal (2000) señala que la cosmovisión maya requirió de la imagen y conocimiento de seres masculinos y femeninos para forjar el mundo. En la cosmovisión lacandona, podemos ver estos indicios dentro de sus relatos, con la existencia de personajes de ambos géneros, como *K'uj*, que creó a *Na'* 'Luna' y *K'in* 'Sol':

A la luna le dijeron *Na'* —tú le darás luz a la noche, pero habrá días que tu brillo no será resplandeciente, cuando pase esto no te preocupes— [...]. A *K'in* le dijeron tú siempre estarás brillando, ayudarás a las personas en su trabajo, con tu luz podrán ver *Yok'o ka'an* [tierra-cielo] y sus quehaceres cotidianos (Sol, 42 años, sujeta agraria).

Para los *Jach winik*, las normas establecidas por sus dioses eran sagradas porque existían relatos sobre qué podría pasarle a la persona que no siguiera dichas pautas como “no tener prosperidad en la cosecha, cacería, recolección o con la pareja” (Valvanera, 42 años, hija comunera); así como existían reglas de convivencia, del uso de la selva, entre otros. Aunado a esto, había reglas que las mismas personas

habían establecido, cuando se cometía alguna falta a las normas de convivencia, algunos ejemplos de estos eran “exiliar al sujeto de su *Bejo’obex* o amarrarlo en un tronco, cerca de un hormiguero” (Bernabe, 36 años, sujeto agrario). Estas normas mantuvieron el orden al interior de cada uno de los *Bejo’obex*.

A través del *Mek’bir* y el *Sikbar*, no se visibiliza una distinción tan marcada por el género en la adquisición de los saberes, ya que, mujeres y hombres podían acceder al conocimiento general. De forma clara se pueden encontrar elementos de ciertas prácticas que indicaban una asociación de las cosas que debía realizar una persona de acuerdo con sus órganos sexuales, sin embargo, éstos no eran totalmente coercitivos, sino que había cierta libertad para que las personas pudieran decidir. Dicho de otra forma, la persona, al ser aceptada como parte del grupo, era sujeto de derecho sin importar si era mujer u hombre y tenía la obligación de adquirir los conocimientos necesarios para usar la selva y conocer las reglas de convivencia establecidas.

Hasta ese momento, las normas eran iguales entre hombres y mujeres; de forma particular para el acceso a la tierra, al ser reconocidas como miembros del grupo —considerando que en esa época no había limitaciones sobre dónde podían residir las familias— las mujeres tenían el derecho de asentarse y elegir el espacio que consideraban adecuado para habitar y desarrollar sus actividades de subsistencia con su parentela. Se puede decir que, a través de sus sistemas normativos, hombres y mujeres, hasta antes de la llegada de personas foráneas, compartieron derechos, el del acceso a la tierra, por ejemplo. Sin embargo, hubo derechos que no compartieron, como el de la oportunidad de elegir a su pareja, pues algunas lacandonas —desde su nacimiento y al inaugurar su género— ya estaban “apartadas” para ser esposas de hombres mayores, tal como lo recuerda Altair (98 años, hija comunera):

Yo no sabía que tenía esposo, de repente mi padre y madre me dijeron: —Altair ya es hora de que te vayas con tu esposo— yo pregunté a mi padre ¿cuál esposo? Y me dice: —tal fulano y vive allá—. Al enterarme que ya tenía esposo, sentí feo, me puse a llorar, le dije a mi madre que no quería apartarme de ella y mi mamá me dice: —no te preocupes no te vas a ir, te vas a quedar aquí, tu esposo es quién va a venirse a vivir aquí, te daremos tus tierras para que vivas cerca de nosotros y trabajes la tierra con tu esposo [...]. La pasé muy mal, no entendía por qué tenía que irme a vivir con un hombre mayor que yo, tenía mucho miedo.

El testimonio refleja que las niñas no estuvieron de acuerdo con ese trato, pues su padre y madre ya habían decidido su futuro. La edad adecuada para entregarlas a su esposo era entre los seis y ocho años, pues ya las consideraban aptas para acompañar a su esposo a la milpa o a la selva, así como para cuidar de la casa (Baer y Merrifield, 1972). Es bien sabido que algunos hombres lacandones tenían tres o más mujeres (Tozzer, 1982); por lo que, aparte de ser forzadas a contraer nupcias, algunas sufrían los efectos de la poligamia.

En algunos casos la poligamia fue cruel, dado que para tener varias concubinas, algunos hombres recurrieron al homicidio. Así, asesinaban a varones de otros

Bejo'obex para raptar a sus mujeres (esposas, hermanas, sobrinas, tías, hijas); muertos los hombres, ellas eran obligadas por sus mismos secuestradores a contraer nupcias con ellos (Marion, 1999). Así lo testifica Camelia (100 años, sujeta agraria):

Vi cómo mataron a mi padre, hermano, sobrinos, primos [suspira con tristeza y se llenan de lágrimas sus ojos] mi madre, mis hermanas y las mujeres un poco más grandes que yo, murieron por defender a los hombres. Los raptos al ver que asesinaron a las mujeres dijeron —por qué las asesinaste, si venimos por ellas— y se empezaban a pelear entre ellos. Aproveché la pelea y me escapé.

En síntesis, la poligamia sirvió para mantener la capacidad productiva y reproductiva del *Bejo'obex*, pero eso no borra las atrocidades que se cometieron. Cabe mencionar que algunas mujeres estaban de acuerdo con que el hombre consiguiera otra esposa, para que las labores del hogar se compartieran, por lo regular las coesposas eran hermanas. Por otro lado, hubo ocasiones en que no eran consanguíneas, por lo que a veces se peleaban y causaban la muerte de la otra (Marion, 1999; Tozzer, 1982). Con lo expuesto, se puede decir que en este complejo sistema de normas se rescatan indicios de que hombres y mujeres compartieron por momentos una igualdad de acceso a derechos; por ejemplo el acceso a la tierra y a los conocimientos que rigen su modo de vida. Sin embargo, también hay expresiones de un “patriarcado lacandón” con elementos de violencia intraétnica, puesto que los hombres privaron a las mujeres y niñas de su derecho a decidir con quién compartir su vida y cuántos hijos tener. En pocas palabras, se constituyó con la intención de poseer varias mujeres, ya que les daba estatus social dentro de su *Bejo'obex* y aseguraba su linaje.

Participación política de las mujeres lacandonas: del Sistema Normativo Interno Lacandón a las Normas Agrarias (Ley agraria y Estatuto Comunal)

La participación de las lacandonas al interior de su *Bejo'obex* era fundamental; antes de que el líder del grupo tomara las decisiones, los participantes consensuaban primero con sus esposas, quienes terminaban por decidir (Marion, 1999). En voz de las lacandonas, su participación debe ser tomada en cuenta, ya que son parte de la sociedad; además, se debe a ellas la construcción del conocimiento lacandón y la elaboración de su Sistema Normativo Interno. Sin embargo, esta forma de participación cambiaría por el encuentro de los lacandones con personas foráneas y se fortalecería con la titulación de tierras.

Las abuelas lacandonas comentan que, en los años treinta, arribaron los *Ts'ur* (persona que no pertenece al grupo étnico lacandón) o chicleros a su selva, lo cual se sustenta con lo que escribieron Trench y Köhler (2004), quienes dicen que entre los años treinta y cuarenta se suscitó la presencia de los chicleros en la Selva Lacandona. El contacto entre *Jach Winik* y *Ts'ur* propició cambios en la vida de mujeres y hombres. Los varones lacandones fueron los primeros en intercambiar palabras

con los *Ts'ur* y aprender el castellano; mientras que sus compañeras temían a los foráneos porque eran violentos con ellas, por eso casi siempre caminaban atrás de sus maridos (Marion, 1999; Nečasová, 2010). Así lo atestigua Altair (98 años, hija comunera): “nosotras teníamos miedo a los chicleros, violaban a las mujeres, las violaban cuando iban a bañarse al río o cuando caminaban en la selva”.

Para proteger a las mujeres, los hombres estipularon reglas, les indicaron a sus compañeras e hijas “no mirar a los *Ts'ur* a los ojos, caminar agachada y no reírse para que no piensen que se les está coqueteando [...] pensaron que con este comportamiento se terminaría las violencias que nos hacían los *Ts'ur*” (Altair, 98 años, hija comunera). Por su parte, Camelia (100 años, sujeta agraria) testifica: “esta forma de actuar de las mujeres frente a los fuereños fue esparciéndose en otros *Bejo'obex* y se convirtieron en normas a seguir, así como parte del *Sikbar* para las niñas, y las personas encargadas de inculcarles fueron las mamás y las suegras”.

Las reglas que crearon los hombres para supuestamente “proteger a sus mujeres” de los *Ts'ur* fueron utilizadas para justificar su violencia en contra de sus esposas, hermanas e hijas: “golpeaban a las mujeres, los varones decían —la pegué porque estaba mirando a tal persona, lo estaba provocando, es que le gusta por eso no agacha su mirada—” (Corina, 42 años, hija comunera).

Estas evidencias muestran que dichas normas se convirtieron en un mecanismo para justificar el maltrato y control a algunas lacandonas, con la suposición de que “era para su bienestar”. Existían relaciones jerárquicas en las cuales las lacandonas tenían que ser obedientes a sus esposos, ya que de no serlo eran condenadas al maltrato físico y psicológico. Además de esas violencias, algunos varones usaron a las mujeres como objeto de negocios con los *Ts'ur*, que luego incluiría a las personas que llegaban a la selva con la intención de descubrir algún vestigio arqueológico o directamente estudiar el grupo étnico lacandón. Varios lacandones llegaron a intercambiar o “prestar” a sus esposas e hijas por alguna de estas curiosidades que les gustaran del equipaje de los foráneos, que eran, entre otras cosas, armas o perros (Marion, 1999).

A partir de los primeros encuentros con personas foráneas, hubo un cambio drástico en el modo de vida lacandón. Paredes (2017) y Cabnal (2010) se refieren a esto como “entronque patriarcal”, al insinuar que los indígenas adoptaron otras prácticas patriarcales de sus colonizadores, las cuales se fueron gestando y que ahora siguen presentes. El “entronque patriarcal” también implica que los hombres, al igual que las mujeres, sufren de opresión, pues, aunque pareciera que ellos tienen más ventajas, también son víctimas del patriarcado estructural (Cabnal, 2010; Cumes, 2012; Paredes, 2017), tal como resalta en la investigación de Moscoso (1966), al dilucidar que los chicleros cometieron abusos en contra de los hombres *Jach winik*. Por ejemplo, al inducirlos al consumo de bebidas alcohólicas con la intención de robarles sus productos agrícolas y sus objetos (flechas y redes), así como cometer abusos en contra de las mujeres.

En ese mismo sentido, ocurrió con el proceso de dotación de tierras de 1972, se generó una nueva forma de organización comunitaria. Aunque se conservaron las

disposiciones de su SNI, dependían de las nuevas reglas que adquirieron al convertirse en una comunidad agraria. Es importante destacar cómo a través del ingreso de las normativas agrarias se reestructuraron las reglas de convivencia de Lacanjá Chansayab, por lo que pasaron de ser una sociedad en la que las normas provenían de aquella herencia que era transmitida a través del *Mek'bir* y el *Sikbar*, a otra donde la tenencia de la tierra marcaría el derecho a tener participación.

Es así como, con el proceso agrario —que inició en 1972 y concluyó en 2006, con la entrega de títulos de propiedad a las personas elegidas para ser beneficiadas con los derechos agrarios—, se generó una nueva estructura política comunitaria en Lacanjá Chansayab, cimentada en la Asamblea General, el Comisariado de Bienes Comunales Zona Lacandona, subautoridades y el Consejo de Vigilancia (Ita, 2018; Legorreta y Márquez, 2014).

En esa nueva estructura política, el título de propiedad de la tierra adquiere un carácter invaluable, pues ser sujeto agrario no sólo da acceso al uso de la tierra, sino que brinda el reconocimiento de la ciudadanía y la participación política (Altamirano, 2004). Durante el trabajo de campo se logró documentar que del total de sujetos agrarios de Lacanjá Chansayab, una minoría de mujeres también tiene esta distinción. A diferencia de los varones, que se han beneficiado de forma directa, la mayoría de las mujeres han adquirido este carácter por herencia. Al fallecer el titular del derecho agrario, se transfiere la propiedad a la esposa o hija, cuando así lo ha dejado estipulado en la lista de sucesión.

Sin embargo, cuando el fallecido no deja estipulado a quien le heredará el derecho agrario, se generan disputas familiares. Aun cuando en el artículo 18 de la Ley Agraria (1992) determina que la principal persona en ser beneficiada sea la cónyuge, ésta se tiene que enfrascar en una disputa con familiares, autoridades comunitarias y autoridades agrarias; para llevar un proceso en el cual defender su derecho a la herencia. No obstante, si el que pelea por el derecho agrario es un varón, tiene mayor flexibilidad para lograr ser el heredero, en comparación con una mujer.

La adquisición del derecho agrario, además de beneficios económicos por proyectos a los que accede un comunero, brinda un estatus al interior de la localidad que permite tener voz y voto en la Asamblea General. Asimismo, les da la posibilidad de ser candidatos para ocupar cargos en los órganos de representación; por lo que carecer de derechos agrarios implica que las personas no sean reconocidas “como miembros con plenos derechos de la comunidad agraria y política a la que pertenecen, lo que conlleva una exclusión jurídica y de ciudadanía” (Legorreta y Márquez, 2014: 198). Esto ha llevado a que, de los casi mil habitantes que hay en Lacanjá Chansayab, únicamente sean 149 personas sujetas agrarias las que integran la Asamblea General, quienes toman las decisiones que afectan a toda la comunidad. De estas personas, un 86.6 % son hombres; y, 13.4 %, mujeres; pero, aunque ellas posean dicha distinción, no son tomadas en cuenta cuando alzan la voz (Bernabé, 36 años, sujeto agrario).

Ahora bien, la participación política de las mujeres en los órganos de representación es reciente, pues fue hasta el año 2017, durante el cambio de autoridades y

subautoridades⁴ de los BCZL, cuando las mujeres comenzaron a tener la posibilidad de ser candidatas para ocupar cargos de autoridad.

Esta oportunidad se dio por indicaciones de los comisionados de la Secretaría de la Reforma Agraria (ahora Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano [SEDATU]). Esto, un año después de la adición de un párrafo al artículo 37 de la Ley Agraria (1992, [última reforma publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 08-03-2022]), el cual señala que las candidaturas para los órganos de representación no podrían tener más del 70 % de candidatos de un sólo género. En ese año de cambio de autoridades, a nivel Bienes Comunales, cinco mujeres ocuparon puestos de suplencia, entre ellas, dos lacandonas.

Aun cuando los sujetos agrarios aceptaron la participación de las mujeres como parte de las autoridades, para el caso de los BCZL, algunas mujeres expresan que a las sujetas agrarias electas como suplentes: “nunca las llamaban a las reuniones” (Sol, 42 años, comunera) o “no las tomaban en cuenta porque son mujeres” (Geraldine, 42 años, comunera). Otras más, señalan que el colocar a las mujeres en puestos de suplencia es porque “aparentan cumplir la ley agraria” (Yalid, 36 años, hija comunera). Sobre esto, el Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible ([CCMSS], 2022) expresa que, a pesar de la reformulación del artículo 37 de la Ley Agraria, no se ha logrado resarcir la brecha de género en los cargos de representación. Utilizan este marco legal para nominar a mujeres en los puestos de suplencia y no como titulares, lo cual restringe su participación en la toma de decisiones.

Esta primera incursión de las mujeres a los puestos de autoridad de los BCZL, dejó un precedente que permitió que, a nivel de las localidades, las Asambleas Generales permitieran a las mujeres ser candidatas en sus comunidades. Esto es importante, puesto que algunas personas expresan que a las comuneras “no le daban el espacio porque la imagen de las autoridades de los BCZL son hombres, creo que por eso Lacanjá Chansayab hacía lo mismo” (Elían, 50 años, comunero). Por ello, para el caso específico de Lacanjá en ese mismo año:

Se eligió candidatas mujeres para que participaran como secretarías del subcomisariado o tesorera. Hicieron lo mismo para el grupo de consejo de vigilancia. Para los puestos de agente auxiliar municipal no las nombraron, si no me equivoco, creo que ese año quedó una mujer como secretaria (Maguin, 70 años, comunero).

Conviene recalcar que las mujeres que pueden participar como candidatas para ocupar algún cargo como autoridad, tanto de los BCZL como de cada una de las subcomunidades que la integran, es determinado por el carácter de sujeto agrario o comunero/a. Aunque es relativamente reciente la modificación al artículo 37 de la Ley Agraria, que determina la participación del género femenino durante el proceso de postulación y elección de autoridades, se encontró que en el Estatuto

⁴ Autoridades locales de cada una de las seis localidades que integran los BCZL, una de ellas es Lacanjá Chansayab.

Comunal,⁵ desde que se elaboró en 1992, contempla que “las mujeres que hayan tomado el derecho oficial de su esposo tendrán participación en las asambleas con voz y voto y podrán ser electas en cualquier cargo” (artículo 41, Asamblea General de los BCZL, 1992).

Para el caso específico de Lacanjá, el Estatuto Comunal es un documento que complejiza el marco normativo, pues fue elaborado con la participación de autoridades del Organismo Agrario que estaba vigente en ese año y la Asamblea General de los BCZL; es decir, con los sujetos agrarios de las seis comunidades, comuneros de cuatro grupos étnicos.⁶ Se podría concebir como un reglamento híbrido que “se hizo en función de la ley agraria [...] se combina con las —normativas comunitarias— [...] se encuentra plasmado pensamiento Chol, Lacandón y Tseltal [...] y sólo participaron los comuneros, en su mayoría hombres” (Corina, 42 años, hija comunera).

Se considera que el Estatuto Comunal es un reglamento impuesto, porque la legislación agraria determina que las comunidades deben tener dichas normativas. Sin embargo, por los antecedentes de su elaboración, es un documento que únicamente considera el punto de vista de las personas sujetas agrarias. Por ello, las voces de las demás personas que carecen de dicha distinción no son tomadas en cuenta y si les otorgan voz, esta es condicionada.

Así pues, es un documento con términos jurídicos, escrito en español, lengua que para algunas generaciones de mujeres ha sido complicado aprender. Esto último, porque a ellas les fue impedido hablar con los *Ts'ur*, lo que después permitió a los hombres cometer más atropellos a las mujeres y, por lo tanto, poco a poco fueron apartadas del espacio público y de la convivencia fuera de su *Bejo'obex*.

Los marcos normativos agrarios se han erigido desde la esfera masculina, Núñez señala que “el derecho y el sistema penal se construye y responde a una precisa lógica masculina y patriarcal, no amiga de la mujer” (2021: 8). Para el caso de Lacanjá Chansayab, a partir de la conformación de esta nueva estructura política, los hombres han sido los principales beneficiados: desde los marcos legales agrarios ellos no han tenido dificultades para ser designados como sujetos agrarios y electos como parte de las autoridades. Para que las mujeres pudieran tener “igualdad” de acceso a los derechos sobre la tierra, durante años se han realizado ajustes a la Ley Agraria, de forma general y, en ocasiones, sin tomar en cuenta el contexto.

En ese sentido, como la Asamblea General de Lacanjá está conformada, en su mayoría, por hombres, estos elaboraron el Estatuto comunal. Por lo tanto, conocen a detalle lo que este reglamento indica, no obstante, la voz de las mujeres comuneras, al ser una minoría, ha sido callada en la Asamblea, qué decir de las mujeres que no cuentan con el carácter de sujetas agrarias.

Con la llegada de personas foráneas, los sistemas normativos comunitarios se modificaron, las mujeres fueron las más perjudicadas al dejar de tener igualdad de

⁵ Documento con una serie de reglas que rigen a las localidades de los BCZL.

⁶ Lacandones, tseltales, tsotsiles y choles.

participación en sus *Bejo'obex*. Aquello que se introdujo como una forma de protección a las mujeres, el no tener un acercamiento con los *Ts'ur*, luego sirvió para que algunos hombres tuvieran un dominio sobre ellas, al punto de considerarlas como un objeto intercambiable.

Luego de la consolidación del grupo lacandón como una comunidad agraria, se impusieron una serie de reglas que desplazaron, a un segundo plano, los *SNI* que regían la vida de este grupo étnico. Las reglas del *SNI* lacandón son normas no escritas, que se transmitían de generación en generación a través de su *Sikbar* al momento de reconocer a una persona como miembro del grupo con su *Mek'bir*. Es decir, afectan a todas las personas que son reconocidas como parte de la comunidad. Por consecuencia, las mujeres tenían un espacio de participación al interior de sus familias, incluso como líderes de sus *Bejo'obex*; sin embargo, las normas agrarias, en el caso lacandón, únicamente tienen voz y voto las personas que son sujetas agrarias.

Al respecto, Cruz (2022) expresa que si las normas no están escritas y sólo quedan en la oralidad, tienden a no surtir efecto cuando se reclaman los derechos. Esto es a lo que se refieren las lacandonas al exponer que el valor de la palabra se extingue, debido a que ahora se tiene que avalar con un documento. Este valor es parte de la autonomía y del *SNI*, su degradación se debe a los cambios que se han suscitado en la comunidad, principalmente por la dotación de tierras y las leyes externas que se imponen sobre el *SNI*. De igual manera, los sujetos agrarios se apropian de estos cambios para luego utilizarlos en su beneficio, sin considerar la opinión de los demás. Los comuneros se casaron con la idea de que ellos tienen el poder de tomar las decisiones, por el solo hecho de contar con la titularidad de la tierra.

Conclusiones

En conclusión, es importante tratar de comprender cómo la interacción de las diversas normativas se ha construido hasta constituirse como un “entronque patriarcal”. A pesar de que el *SNI* lacandón no presentaba una distinción de género tan marcada en el acceso a los conocimientos y las reglas de convivencia, la poligamia fue una práctica en la que hubo violencia de los hombres hacia las mujeres y entre estos mismos. Por ello, se reconoce la existencia de un “patriarcado lacandón”.

La interacción entre lacandones y *Ts'ur*, dio lugar a un proceso en el que se establecieron reglas de comportamiento para las mujeres, con el fin de evitar que fueran violentadas por las personas de fuera. Sin embargo, estas nuevas normas se transformaron en reglamentos que limitaban la relación de las mujeres con otras personas; si no acataban las reglas de convivencia, sus compañeros las violentaban.

Al mismo tiempo, se configuró una forma de dominación masculina. Así, se generaron alianzas patriarcales entre lacandones y foráneos, convirtieron a la mujer lacandona en un objeto sexual de negociación. Debido a lo anterior, bastaba que

el *Ts'ur* diera a cambio una herramienta o un perro de caza, para que el hombre lacandón le prestara a su esposa o hija. Las reglas, que prohibían la interacción de las mujeres con hombres que no pertenecieran a su *Bejo'obex*, se utilizaron para que estas no tuvieran la libertad de elegir estar con un hombre que no fuera lacandón. En otras palabras, la decisión de que una mujer se fuera o no con un hombre foráneo tenía que ser aprobada por otro hombre.

Estas nuevas reglas que reprimieron a la mujer lacandona, se reforzaron de forma jurídica, a través de la inserción del derecho agrario. La dotación de tierras de 1972 no contempló a las lacandonas en la titularidad y, al no reconocerlas, desdibujó sus derechos históricos y colocó al hombre en el centro de todo. Se anexaron marcos normativos, ajenos a la cultura lacandona, lo cual propició, durante largo tiempo, la confusión del Estatuto Comunal como equivalente del SNI, lo que produjo desigualdades sociales, económicas, políticas y ambientales en la comunidad lacandona. Estas desigualdades afectaron en mayor medida a las mujeres, dado que la mayoría de sujetos agrarios de Lacanjá Chansayab son hombres; además, con la progresiva restricción a la mujer en su capacidad de decidir, los marcos normativos agrarios recrudescieron dichas reglas.

Con lo anterior, se puede decir que el “entronque patriarcal” significó complicidad, ya que los lacandones adoptaron las prácticas de sus colonizadores, las cuales se gestaron y siguen presentes en Lacanjá Chansayab, lo que trajo cambios al SNI. Se puede decir que la unión de los patriarcados afectó la participación política de las lacandonas. Por ello, es importante aproximarse desde el feminismo comunitario a la opresión que sufren las mujeres de pueblos originarios y a las penurias que padecen, relacionadas con la colonización de sus cuerpos y mentes.

La mayoría de las mujeres que participaron en esta investigación coinciden en que, de todos los marcos normativos, conocen y comprenden mejor su SNI, porque se transmitió en su lengua. Reconocen cambios en su normativa, debido a que se anexaron leyes ajenas a su costumbre, las cuales parecen beneficiar más a los hombres y no a ellas. Las adultas de la tercera edad señalan que se puede dialogar, al conocer el *Sikbar* de mujeres y hombres, es decir, ver qué compartían en el pasado y rescatarlo para impulsar derechos a favor de las mujeres. Estas palabras reflejan que, si no se comprende el contexto comunitario (histórico y actual) de las mujeres, se seguirá erosionando el tejido social y su participación política.

Es evidente que, a pesar de que se estipulen los derechos de las mujeres en los marcos normativos, su operatividad gira alrededor de los hombres. Tal vez por eso las lacandonas insisten en que se voltee a ver el SNI, para dar cuenta de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. El reclamo de las lacandonas —al evidenciar que anteriormente eran escuchadas y tomadas en cuenta para las decisiones al interior de sus *Bejo'obex*— llevó a las autoridades a reconocer su voz, pues indican que “las mujeres tienen que ser escuchadas, no importa si es comunera o no” (Bernabé, 36 años, comunero). Esto refleja que la lucha de las lacandonas está logrando avances, paulatinamente, recuperan su voz y actuación política.

Bibliografía

- Aguilar Gil, Yásnaya
2021 "La dualidad complementaria y el Popol vuj: Patriarcado, capitalismo y despojo", *Revista de la Universidad de México*, 3: 18-25.
- Altamirano Jiménez, Isabel
2004 "Ciudadanía y mujeres indígenas en Oaxaca: las paradojas de la tradición", *Mujeres, ciudadanía y participación política en México*, pp. 285-304, Edmé Domínguez (ed.). Gotemburgo: School of Global Studies. Regional Studies. Institute of Iberoamerican Studies.
- Ameigeiras, Aldo Rubén
2006 "El abordaje etnográfico en la investigación social", *Estrategias de investigación cualitativa*, pp. 107-151, Irene Vasilachis de Gialdino (coord.). Barcelona: Gedisa.
- Asamblea General de los BCZL
1992 *Reglamento Interior de la Comunidad 'Zona Lacandona' Municipio de Ocosingo, Chiapas*, pp. 1-59. México: Registro Agrario Nacional.
- Baer, Phillip y William R. Merrifield
1972 *Los lacandones de México*, 2a ed. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública.
- Batzibal Tujal, Juana
2000 "Mujer maya rectora de nuestra cultura", *Identidad: Rostros sin máscara. Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad*, pp. 26-43, Morna Macleod y Luisa Cabrera Pérez-Armiñan (eds.). Guatemala: Oxfam Australia.
- Blázquez, Norma
2012 "Epistemología feminista: temas centrales", *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales*, pp. 21-38, Norma Blázquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (coords.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Facultad de Psicología.
- Boremanse, Didier
1998 *Hach winik: The Lacandon Maya of Chiapas, Southern Mexico*. Nueva York: The University at Albany, Institute for Mesoamerican Studies.
- Briseño Mass, María Leticia y Eduardo Bautista Martínez
2016 "La violencia hacia las mujeres en Oaxaca. En los caminos de la desigualdad y la pobreza", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 14 (2): 15-27. doi: 10.29043/liminar.v14i2.457

- Cabnal, Lorena
2010 *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. [s. l.]: Asociación para la cooperación con el Sur, Ministerio de Igualdad.
- Cangas Arreola, Omar Daniel
2006 "El amor se volvió mujer. Las mujeres y el amor en el México colonial", *Avances*, 132: 3-28.
- Castañeda, Martha Patricia
2012 "Etnografía feminista", *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, pp. 217-238, Norma Blázquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (coords.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Facultad de Psicología.
- Cerva, Daniela
2019 "Participación política de las mujeres indígenas en México: Una propuesta de análisis desde el derecho y la interseccionalidad", *Revista de la Facultad de Derecho de México*, LXIX (274-1): 525-558.
- 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.
- Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible (CCMSS)
2022 "Mujeres en los territorios: Acceso limitado a la tierra y escasa participación en la toma de decisiones de los ejidos y comunidades", *Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible*, <<https://www.ccmss.org.mx/mujeres-en-los-territorios-acceso-limitado-a-la-tierra-y-escasa-participacion-en-la-toma-de-decisiones-de-los-ejidos-y-comunidades/>>, [consultada el 1 de mayo de 2023].
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM)
1917 México: *Diario Oficial de la Federación*.
- Cordourier, Carlos Román
2015 "Participación ciudadana e instituciones: un análisis desde la teoría democrática de Robert A. Dahl", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, XXXIII (99): 579-605. DOI: 10.24201/es.2015v33n99.1390
- Cruz Rueda, Elisa
2022 *Ejercicio autonómico desde los sistemas normativos: protocolos de consulta previa, reglamentos y estatutos comunales indígenas*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas (Colección Sin Fronteras, 2).
- Cumes, Aura Estela
2012 "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio", *Anuario Hojas de Warmi*, 17: 1-16.

- Curruchich Gómez, María Luisa
2000 "La cosmovisión maya y la perspectiva de género", *Identidad: Rostros sin máscara. Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad*, pp. 46-65, Morna Macleod y Luisa Cabrera Pérez-Armiñan (eds.). Guatemala: Oxfam Australia.
- Denzin, Norman e Yvonna Lincoln
2011 "Introducción general. La investigación cualitativa como disciplina y como práctica", *El campo de la investigación cualitativa*, pp. 43-101, Norman Denzin e Yvonna Lincoln (coords.). Barcelona: Gedisa.
- Díaz, Capitolina y Sandra Dema
2013 "Metodología no sexista en la investigación y producción de conocimiento", *Sociología y género*, pp. 89-114, Capitolina Díaz y Sandra Dema (eds.). Madrid: Tecnos.
- Duby Blom, Gertrude
1961 *Chiapas indígena*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Eroza Solana, Enrique
2006 *Lacandones*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo).
- Garza Talavera, Rafael de la
2012 *Usos y costumbres y participación política en México*, José Antonio Morales Mendieta (introd.). México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson
1994 *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Harding, Sandra
1987 "Is There a Feminist Method?", *Feminism and Methodology*, pp. 1-14, Sandra Harding (ed.). Bloomington: Indiana University Press, Open University Press.
- Hoja de Ruta Digital
2019 "Sistemas Normativos Indígenas, paso necesario para la construcción de un México pluricultural: Diego Prieto", *Hoja de Ruta Digital*, México, 22 de noviembre, <<https://hojaderutadigital.mx/sistemas-normativos-indigenas-paso-necesario-para-la-construccion-de-un-mexico-pluricultural-diego-prieto/>>.
- Ita, Ana de
2018 "Lacandones, de hijos predilectos a perseguidos ambientales", *El Cotidiano*, 207: 63-78.
- Lastarria, Susana
2012 "Las mujeres y el acceso a la tierra comunal en América Latina", *Estudios Agrarios. Revista de la Procuraduría Agraria*, 52: 61-86.

- Legorreta Díaz, María del Carmen y Conrado Márquez Rosano
 2014 "Atrapados en el laberinto de la mendicidad. Democracia y política ambiental en las Reservas de la Biosfera Montes Azules y Lacantún, Chiapas", *Paradojas de las tierras protegidas. Democracia y política ambiental en reservas de biosfera en Chiapas*, pp. 173-213, María del Carmen Legorreta Díaz, Conrado Márquez Rosano, y Tim Trench (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Chapingo.
- Ley Agraria
 1992 México: *Diario Oficial de la Federación*.
- Ley de Derechos Indígenas del Estado de Chiapas
 1999 México: *Periódico Oficial del Estado de Chiapas*.
- López Austin, Alfredo
 2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 47-65, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica.
- Marion, Marie-Odile
 1999 *El poder de las hijas de la luna. Sistema simbólico y organización social de los lacandones*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés.
- McGee, R. Jon
 1990 *Life, ritual, and religion among the Lacandon Maya*. Belmont [California]: Wadsworth.
- Moscoso Pastrana, Prudencio
 1966 *La Tierra Lacandona. Sus hombres y sus problemas*. San Cristóbal de las Casas: Corporación de Fomento de Chiapas.
- Nečasová, Lucie
 2010 "Las mujeres lacandonas: cambios recientes", *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, 8 (1): 80-103.
- Núñez Rebolledo, Lucía
 2021 *El género en la ley penal: crítica feminista de la ilusión punitiva*, Tamar Pitch (prol.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Ochoa Fonseca, Fredy Alfonso, Eduardo Bello Baltazar, Erin Estrada Lugo, Carla Zamora Lomelí y Gloria Mariel Suárez Gutiérrez
 2021 "Cambios en el sistema de residencia, los grupos domésticos y la familia en Lacanjá Chansayab desde la teoría del control cultural", *Estudios de Cultura Maya*, 57: 245-274. doi: 10.19130/iifl.ecm.57.2021.18659

- Olivera, Mercedes y Mauricio Nucamendi
 2019 “Las campesinas e indígenas de Chiapas frente a la privatización y el despojo de la tierra y el territorio”, *Mercedes Olivera. Feminismo popular y revolución. Entre la militancia y la antropología: Antología esencial*, pp. 551-570, Montserrat Bosch (ed.). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Paredes, Julieta
 2010 *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz [Bolivia]: Comunidad Mujeres Haciendo Comunidad.
 2017 “El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio”, *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 7 (1): 1-9. doi: 10.4000/corpusarchivos.1835
- Registro Agrario Nacional (RAN)
 2023a *Integrantes de Órganos de Representación de Núcleos Agrarios inscritos en SIMCR*. México: Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano, <http://www.ran.gob.mx/ran/indic_gen/orgrep-avance-2023-oct.pdf>, [consultada el 5 de diciembre de 2023].
 2023b *Sujetos de núcleos agrarios certificados y no certificados*. México: Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano, <http://www.ran.gob.mx/ran/indic_gen/nucag-certynocert-avance-2023-oct.pdf>, [consultada el 5 de diciembre de 2023].
- Rodríguez-Shadow, María J.
 2016 *Las mujeres mayas de antaño*. México: CACCIANI.
- Ruiz Massieu, Mario
 1990 *Derecho Agrario*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Spradley, James P.
 2016 *The Ethnographic Interview*. Long Grove: Waveland Press.
- Tejeda Cruz, Carlos
 2002 “Apropiación social del territorio y política ambiental en la Selva Lacandona, Chiapas. El caso de Frontera Corozal, Comunidad Lacandona”, tesis de maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional. San Cristóbal de las Casas: Universidad Autónoma Chapingo.
- Tequio Jurídico
 2020 *Guía para las mujeres en los cargos agrarios y el ejercicio de sus derechos*. Oaxaca de Juárez: Tequio Jurídico A.C.
- Tozzer, Alfred M.
 1982 *Mayas y lacandones. Un estudio comparativo*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Trench, Tim

- 2002 "Conservation, Tourism, Heritage. Continuing Interventions in Lacanjá Chansayab, Chiapas, Mexico", tesis para obtener el grado de Philosophy Doctor. Mánchester: University of Manchester.
- 2008 "From 'Orphans of the state' to the comunidad conservacionista institucional: The case of the Lacandón Community, Chiapas", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 15 (5): 607-634. doi: 10.1080/10702890802333827

Trench, Tim y Köhler Axel

- 2004 "Los xateros en la Selva Lacandona: una temporalidad permanente", *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, pp. 351-382 [s. l.]: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Tzul Tzul, Gladys

- 2018 *Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. México: Instituto Amaq', Bufete para Pueblos Indígenas, Libertad Bajo Palabra.