

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CULTURALES-MUSEO**



**La construcción de la autonomía en la comunidad tselal El  
Triunfo de San Juan Cancuc, Chiapas: significados y  
prácticas**

TESIS  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
**DOCTORA EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES**

PRESENTA  
**IRENE PASCUAL KUZURINA**

BAJO LA DIRECCIÓN DE  
**DR. MARIO ALBERTO GERARDO MAGAÑA MANCILLAS**

**LECTORES:**

Dr. Fabián Bonilla López  
Dr. José Rubén Orantes García  
Dra. Carolina Mata Miranda  
Dr. Alejandro José Peimbert Duarte

Mexicali, Baja California, agosto de 2021

## **Dedicatoria**

A los tseltales

## Agradecimientos

A mi familia, por sobrevivir y dejarme ser.

A mi bisabuela Yoya, que, aunque no pudo ver a la primera doctora de la familia, me bendice desde la diestra de su congo, junto a mis ancestros y al panteón yoruba.

A mis amigos, por ser refugio en medio de la adversidad.

A los tseltales y compañeros de lucha, por permitirme *estar* entre los desafíos.

Al Dr. Mario Alberto Magaña Mancillas, por la eterna paciencia y la certera guía.

A mis lectores el Dr. Fabián Bonilla, el Dr. José Rubén Orantes, la Dra. Carolina Mata y el Dr. Alejandro Peimbert, por el compromiso y el acompañamiento.

Al Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, a la Universidad Autónoma de Baja California, a su personal académico y administrativo, especialmente a la Dra. Susana Gutiérrez y la Dra. Areli Veloz, por la oportunidad de crecer.

A México, al CONACYT y a CLACSO, por brindarme un espacio para hablar.

Al barrio, siempre y eternamente al barrio.

## Índice:

Introducción.....	6
Capítulo 1: Acercamiento teórico-metodológico .....	16
I.    Discusión teórica .....	16
II.   Metodología .....	40
1. Notas acerca de la Verdad y la objetividad .....	43
III.  Reflexiones finales .....	45
Capítulo 2: ¿ <i>Banti</i> ? (¿Dónde?) ¿ <i>Binti</i> ? (¿Qué? ¿Cómo?) ¿ <i>Mach'a</i> ? (¿Quiénes?). Apuntes de la cultura verdadera.....	48
I.    Situación geográfica y breves notas de la historia de San Juan Evangelista Cancuc.....	48
1.    Ubicación .....	50
2.    Apuntes históricos .....	51
II.   De los protagonistas de esta investigación .....	57
III.  Los hijos del maíz: mundo <i>ch'ulel</i> , ritualidad, prácticas culturales y territorio.....	71
1. <i>Ch'ulel, o'tan, k'inal</i> : ser y estar desde el corazón .....	71
2.    La ritualidad.....	77
3.    El pozol, alimento del <i>ch'ulel</i> .....	80
4.    El <i>bats'il k'op</i> : regente de la vida tseltal en territorio .....	81
5.    El pasado y el futuro en el <i>bats'il k'op</i> . Los dos Nosotros.....	84
6.    El amor y la muerte en la cultura tseltal.....	87
IV.   Reflexiones finales .....	90
CAPÍTULO 3: Del <i>komon ya noptik</i> al <i>swenteinej sba stukel</i> . La autonomía desde la pluralidad de voces: significados y prácticas .....	91
I.    El sujeto de la autonomía, ¿la comunidad, el pueblo, el ejido o el paraje? .....	91
1.    Comunidad, pueblo, ejido y paraje .....	92
2.    El trabajo colectivo.....	99
II.   Concepciones de autonomía ¿ <i>Yochelin sba</i> ? ¿ <i>Lekil Kuxlejal</i> ? Autonomía como autocuidado colectivo.....	103
1.    Autonomía es no depender de nadie. Autocuidado colectivo .....	106
2.    Autonomía: <i>Komon ya noptik</i> y <i>Swenteinej sba stukel</i> .....	108
3.    Autonomía: nuestras propias ideas, nuestra cultura, nuestras propias reglas.....	113
4.    Escalas de la autonomía: individual y colectiva .....	115
5.    Autonomía como proyecto colectivo. El respeto al acuerdo comunitario .....	118
III.  Reflexiones finales.....	120
Capítulo 4: Cancuqueros, <i>patuits</i> , campesinos. Construcción de la autonomía en El Triunfo..	123
I.    De San Juan Cancuc a El Triunfo, de la cabecera a la comunidad .....	123
1.    Los espíritus y la identidad .....	126
2.    Comisariado de Servicios Comunales .....	128

3. Presidencia de San Juan Cancuc. Prácticas en la resolución de conflictos .....	131
4. El Juzgado de Paz y Conciliación Indígena. Prácticas en la resolución de conflictos .....	133
5. Subir a comunidad .....	137
II. El Triunfo. Historia y autonomía .....	139
1. Fundación .....	142
2. Cargos comunitarios y autogobierno en El Triunfo. ¿Mujeres en el poder? .....	145
3. Prácticas en la resolución de conflictos en comunidad .....	147
4. El <i>ch'abadal</i> , <i>chavajel</i> o multa como práctica compensatoria. El papel de la Coca-Cola y el <i>pox</i> .....	149
III. Autonomía desde los <i>patuits</i> : lucha y resistencia .....	157
1. Dinero y partidos políticos versus Autonomía .....	163
2. MODEVITE, tierra, religión y megaproyectos .....	167
3. El problema del café .....	171
IV. Reflexiones finales .....	173
Capítulo 5: Hablar desde el corazón en Jovel: identidad, cultura y territorio .....	175
I. San Cristóbal de las Casas, Jovel y tseltales. La negación del ser del otro .....	175
1. Breves notas en torno a la migración interna .....	182
2. <i>Ser tseltal y estar</i> en transición. Experiencias de tseltales desde la ciudad .....	186
3. <i>Jayeb ora ok' tik ta jmamik?</i> (¿Desde qué hora lloran mis nietos?) .....	194
II. La autonomía, ¿un problema de identidades? Comunicación y camino .....	199
1. <i>Ya xwaichejon yu'un swenteinej sba stukel</i> (Sueño con la autonomía). El tiempo, el silencio y la libertad .....	203
III. Reflexiones finales del capítulo .....	207
Conclusiones .....	210
Anexos .....	216
Bibliografía .....	246

## Introducción

Cuando era niña pensaba que vivía en un mundo armonioso donde reinaba la igualdad, la protección estatal y la meritocracia. A los ocho años descubrí que era una mujer negra y esto me hizo comprender, que mi diferencia traía aparejada muchos retos, sobre todo por nacer dentro de una familia humilde y haber socializado en una comunidad rural.

Esta tesis encumbra muchas interrogantes que como persona me definen: mi lucha constante por sobrevivir de forma independiente en un ambiente racista, clasista y machista, mi diferencia como mujer migrante, como extranjera en un país por distinción nacionalista, pero, sobre todo, del intento de responderme a través del *Otro*. En mí, los continentes se abrazan: soy bisnieta de una mujer esclava que desciende de la trata negrera, pero también de un soldado que perdió parte de su brazo en la Segunda Guerra Mundial, mientras se enfrentaba a la invasión de Hitler a la Unión Soviética; soy cubana y rusa, de sangre yoruba-conga-lucumí. Esta investigación está permeada por lo que soy y por lo que he vivido, por mis ansias de vivir de forma autónoma en algún territorio que me permita ser desde mi peculiar identidad cultural.

El camino ha sido largo y lleno de vicisitudes. Nacer en un régimen socialista, vivir con carencias, enorgullecerme del afro, reconocermé en el espejo, soñar una colectividad con agencia, liderar procesos, todo me ha permitido presentar este texto y subsistir, no sin antes llorar amargamente en su proceso de construcción, reírme y sentirme gozosa por los acercamientos en los combates cotidianos ante academias asediadas por prácticas dudosas y discursos anquilosados. Como una forma de combatir lo anterior, alcé mi voz y redacté este manuscrito en primera persona.

La presente investigación es acerca de la construcción de la autonomía en una comunidad concreta, pero también es una llave que conduce a la sala de introspección de una investigadora, a sus fortalezas y debilidades, a sus aspiraciones y flaquezas. De modo que, cuando el panorama no resulte nítido en la explicación es porque el viaje hacia el interior tuvo su alcance, sus límites y sus atrincheramientos, mismos que resultan difícil externar o son demasiados dolorosos para exponer. Ni una pizca de imparcialidad se vislumbra aquí, más allá de la que brinda la reflexión crítica y constante, el apego a los métodos, a la ética y al compromiso social.

Así, lo que se ve como una investigación más, para presentar una candidatura doctoral, en realidad es el esfuerzo de centenares de generaciones silenciadas, de pobres, de excluidos, de negros, de marginados, de pueblos originarios, de mujeres que dieron su

vida para que yo diera un paso más; es la concreción de alguien que hace historia. Esto no lo comprendí sino cuando llegué al final del proceso, hasta que no pensé por años al *Otro*, sin percatarme que nunca me había dedicado esa energía a mí, cuando los interlocutores me hicieron descubrirme, en el momento en que entendí que los tseltales tienen y conservan eso que daría la vida por tener y defender: un territorio que los define, un sentido de identidad fuerte, un pueblo que les respalda, una lucha que los mantiene vivos, una cultura que le da sentido a su vida, una construcción autonómica que les permite pensar y actuar de acuerdo a sus propias ideas.

En el año 2016, con mi llegada a México, fue la primera vez que escuché hablar de la autonomía indígena. En ese tiempo, comprendía la autonomía (en el sentido colectivo), como una facultad atribuida a determinados sujetos de derecho para ejercer jurisdicción en ciertos territorios, teniendo como único referente las comunidades autónomas españolas. Me interesé rápido por el tema porque calmaba, en cierto sentido, mis ansias como lectora marxista de encontrar un sujeto político capaz de revertir el estado de cosas, al observar en la experiencia zapatista una alternativa anticapitalista viable. Con la lectura de José Carlos Mariátegui<sup>1</sup>, romanticé al “indígena”<sup>2</sup>, dotándolo de una fuerte connotación mesiánica y cargándolo de un papel histórico que se alejaba de la realidad. Luego entendí que la especulación filosófica marxista poco me ayudaba a concebir el tema de la autonomía en toda su magnitud.

Con las visitas a las comunidades tseltales de los Altos de Chiapas, como parte de mi tesis de maestría, se suscitaron múltiples preguntas al constatar estrategias reivindicativas que apostaban por una vida digna. Cada pueblo vivía su autonomía de forma diferente: tsotsiles y tseltales se regían por sus propias normas, se autogobernaban y ejercían justicia desde sus instituciones internas, llamadas en ocasiones: usos y costumbres. Escuché que la manera de entender la autonomía entre los integrantes de los pueblos era diferente y observé que cada comunidad llevaba a cabo prácticas específicas

---

<sup>1</sup> Es reconocido como uno de los pensadores más influyentes de la cultura y sociedad de Latinoamérica del siglo XX. Impulsor de un pensamiento político enriquecido, potenciado con aportes culturales universales y cuya puesta en práctica se presentó a través de diferentes entornos, ya sean, académicos o sindicales.

<sup>2</sup> En el texto *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y *El proletariado y su organización*, José Carlos Mariátegui interpreta el marxismo desde una perspectiva situada, realizando una crítica al partido comunista de Perú y reformulando el postulado principal de Marx: si la revolución debía ser llevada a cabo por un sujeto histórico, el proletariado, América Latina se encontraba en una desventaja porque las grandes masas no eran proletarias sino indígenas. Desde el análisis de este autor, el sujeto histórico en Latinoamérica eran los pueblos originarios y no el proletariado, pueblos que, con sus saberes y su sentido religioso de la acción política desde la colectividad, aportaban al socialismo un nuevo sentido, el de la potencia del mito como fuerza espiritual.

que les permitían construirla al margen de otras<sup>3</sup>. Esto me llevó a pensar que la autonomía como fenómeno social era un proceso en el que cada comunidad (y pueblo) se organizaba para establecer sus pautas de acuerdo a sus intereses y peculiaridades.

Hablando de manera específica sobre mi persona, siendo cubana influenciada por el principio del centralismo democrático, resultaba una sorpresa escuchar hablar de regímenes autonómicos al interior del Estado-nación, pero concebir autonomías no anticapitalistas<sup>4</sup> y comunidades que rechazaban los apoyos de ONG porque abogaban por una autogestión en favor del buen vivir, era fascinante. La extrañeza no demoró en suscitar un juicio: si cada pueblo construía una manera diferente de entender la autonomía y de vivirla, ¿cómo se podía realizar la construcción de una autonomía? ¿Por qué cada experiencia era diferente? ¿Qué lo hacía distinto? De manera tentativa, la respuesta se inclinaba por dotar de significado cultural al fenómeno, alejándome de posturas positivistas brindadas por el Derecho o contemplativas ofrecidas por la Filosofía.

Con la ayuda de Ali, una compañera comprometida con la realidad de los pueblos accedí a las comunidades tseltales cancuqueras<sup>5</sup>, las cuales se organizaban a través de un colectivo para plantear una propuesta política de autonomía al Estado. Esto motivó que los actores de la presente investigación fueran los y las integrantes del pueblo maya tselal<sup>6</sup>, aunque en realidad, podría aplicarse las interrogantes de investigación y los objetivos a otras experiencias. Por razones de tiempo sólo tuve la oportunidad de visitar una comunidad rural maya tselal en San Juan Cancuc, Chiapas, por lo que el abordaje de la presente investigación se centra en esta.

---

<sup>3</sup> En aquella ocasión observé cómo funcionaban las Juntas de Buen Gobierno en Oventik (Caracol zapatista), las discusiones y actividades en torno a la justicia en la Universidad de la Tierra (CIDECI) y como en Aldama, se realizaban dos misas, una para zapatistas y otra para las familias no zapatistas. De igual manera, observé como en Tustotel las riñas entre los “bandos” partidistas y zapatistas se manifestaban a través de las fiestas patronales y religiosas, donde cada uno de estos pedía apoyos externos y el grupo que más personas llevara o diera el espectáculo más ostentoso, “ganaba”. En Tustotel me percaté cómo se organizaban bajo la propuesta del *buen comer*, un evento que reunía dos veces al mes a los pobladores del lugar para elaborar alimentos e ingerirlos, pero también para enseñarles a los niños varones a hacer tortillas, convivir y rescatar los alimentos nutritivos (frijol, chile). Por último, en Chenalhó nos indicaron que nos retiráramos, pero como uno de los profesores que me acompañaba era pedrano y hablaba tsotsil, nos permitieron dar un recorrido por el lugar. Todo esto implicaba que las dinámicas en cada comunidad eran diferentes, así como las formas de ver y vivir la autonomía (nota del autor).

<sup>4</sup> La autonomía para algunos autores cumple con una premisa: no estar tutelada por la estructura del sistema estatal, por lo cual ha sido abordada como horizonte emancipatorio anticapitalista.

<sup>5</sup> Cancuqueras (os) es un gentilicio que se utiliza para denominar a las comunidades y personas pertenecientes al municipio de San Juan Cancuc, Chiapas.

<sup>6</sup> Según la Academia Mexicana de la Lengua, hasta hace unos años las formas preferentes eran tzeltal y tzotzil, aunque eran correctas y posibles las formas tselal y tsotsil. En la actualidad, tselal y tsotsil se consideran como formas únicas para nombrar estas lenguas, ya que así se le da mayor uniformidad a su ortografía.

*El Triunfo* se encuentra ubicada en medio de las montañas, a una hora y media de San Juan Cancuc y es una comunidad de reciente creación que surgió a partir de desavenencias en el año 2006 con la comunidad Oniltic, estableciéndose como independiente a partir de las problemáticas interpuestas contra don Diego<sup>7</sup>. El enfrentamiento de El Triunfo a los megaproyectos propuestos por el Estado, como es el caso de las hidroeléctricas, ha conllevado a que los discursos que expresan sus miembros, se concreten no solo en demandas políticas sino también en directrices de las normas internas de convivencia, de autogobierno e impartición de justicia. Es importante mencionar que los proyectos extractivistas, que el gobierno busca implementar en la zona, generan tensiones entre los tseltales y los *kaxlanes* (mestizos) que han permeado la forma en que se conciben las autonomías.

Como ejemplo de esto, la inmersión en campo en 2019 me colocó frente a una realidad convulsa a menos de tres años de mi primera visita a Chiapas. Estando en San Cristóbal de las Casas, fui testigo de cómo el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) creaba siete nuevos Caracoles o Centros de Resistencia Autónoma y Rebeldía Zapatista (CRAREZ)<sup>8</sup>; también del secuestro de dos antropólogos que iban a realizar el estudio cultural en los municipios tseltales de Chilón y Sitalá para el reconocimiento legal de su autonomía<sup>9</sup>, lo cual me colocaba en un contexto de peligro. Por último, como un caso sin precedentes en la historia inmediata de la región, el reconocimiento del municipio tseltal de Oxchuc como el primer territorio autónomo regido por usos y costumbres (INPI, 2019). Como se advierte, tres casos de judicialización de los procesos autonómicos (Oxchuc, Sitalá y Chilón), que se deslindan por la reclamación institucional *de iure* (de derecho) y un resurgimiento de las autonomías *de facto* (de hecho) zapatistas. Ante esta situación, el gobierno implementó medidas separatistas como la identificación de líderes comunitarios, para desarticular los movimientos y el fomento de grupos partidistas al interior de las comunidades para desestabilizar las propuestas autonómicas.

---

<sup>7</sup> Don Diego es el interlocutor clave de esta investigación; en el Capítulo 4 se profundizará en su historia personal y la de El Triunfo (Nota del autor).

<sup>8</sup> Enríquez, R. "La subjetividad interrogada: método biográfico y análisis social contemporáneo". En *M. C. Karla Covarrubias, La historia oral y la interdisciplinariedad. Retos y perspectivas*, 275-292. Colima: Archivo histórico del municipio de Colima, Universidad de Colima, 2013.

<sup>9</sup> M. Gutiérrez, *Identidad, racismo y familia en San Cristóbal de las Casas* (México: CESMECA, UNICACH, 2014).

Por otro lado, las tensiones en la región se agudizaron con la llegada del presidente Andrés Manuel López Obrador<sup>10</sup> a Ocosingo, el anuncio de la construcción del Tren Maya y la súper carretera San Cristóbal-Palenque<sup>11</sup>. Dicha carretera pasaría por territorios tseltales como San Juan Cancuc; los cancuqueros se negaron a aprobar dicha infraestructura<sup>12</sup>, por lo que mostraron su descontento realizando enérgicas reuniones y pronunciamientos ante el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (FRAYBA), para su articulación política con el Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (MODEVITE)<sup>13</sup>. Estos proyectos son portadores de las propuestas de la Teología de la liberación, y bajo la figura de “El pueblo creyente” establecieron alianzas con los oxchuqueros y los tsotsiles; se organizaron para lo que reconocen como el advenimiento de una guerra<sup>14</sup>.

La llamada Cuarta Transformación (como se auto-reconoce el gobierno liderado por Andrés Manuel López Obrador) no solo ha propuesto megaproyectos en territorio tseltal, también ha promulgado una serie de cambios que han afectado directamente a los integrantes de los pueblos, ejemplo de ello es: la eliminación de los apoyos que se ofrecían a las mujeres por cantidad de hijos que tenían, los cuales incentivaban la tasa de natalidad.

Con esta medida la situación de las familias se tornó ahogante, esto porque si con anterioridad se les daba un recurso de mil pesos por cada hijo y algunas familias incluso podían tener siete, al implementar la reforma, las familias grandes que cuentan con un número significativo de hijos y no cuentan con el recurso para darles de comer, la situación se vuelve difícil. Esto también generó que disminuyera el transporte en la cabecera municipal, porque las personas carecen de dinero, por tanto, los tseltales no pueden viajar a San Cristóbal de las Casas, afectando uno de los pocos empleos que

---

<sup>10</sup> Nació el 13 de noviembre de 1953 en Tepetitán, población del municipio de Macuspana, Tabasco; es licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública por la Universidad Nacional Autónoma de México (1973 – 1976). Asumió el cargo de presidente constitucional de los Estados Unidos Mexicanos el 1º de diciembre de 2018, día en el que inició un cambio de régimen, la Cuarta Transformación de México.

<sup>11</sup> G. Coutiño, *Gabriela Coutiño*. “AMLO cancela el proyecto de autopista San Cristóbal – Palenque; anuncia la construcción de súper carretera”, *Periodismo en libertad*, 07 de julio del 2019, acceso 13 de marzo de 2020, <https://gabycoutino.com/2019/07/08/amlo-cancela-el-proyecto-de-autopista-san-cristobal-palenque-anuncia-la-construccion-de-super-carretera/>

<sup>12</sup> I. Mandujano, “Indígenas de 12 municipios de Chiapas exigen frenar la construcción de carretera San Cristóbal-Palenque” *Proceso*. Acceso 13 de marzo de 2020, <https://www.proceso.com.mx/609150/indigenas-de-12-municipios-de-chiapas-exigen-frenar-construccion-de-carretera-san-cristobal-palenque>

<sup>13</sup> MODEVITE es una organización cuyo “principal objetivo de su lucha es unir las palabras de los pueblos en la defensa de la vida y el territorio mediante denuncias y acciones pacíficas para exigir a los gobiernos local, estatal y nacional el respeto y cuidado de las riquezas naturales que los pueblos originarios habitan y que se encuentran en peligro (...) El MODEVITE se consolidó en 2013 y, como parte de sus acciones, ha realizado ruedas de prensa, marchas sociales, mítines y comunicados”.

<sup>14</sup> Esta información fue constatada en campo (Nota del autor).

generan solvencia económica (el transporte público, hablando de manera específica: los taxis), por lo tanto, también a quienes venden sus productos en la ciudad. Se suscitaron además, otras disminuciones: becas para “indígenas” lo cual empeora lo que ya es bien sabido, se cataloga como pobreza extrema en la región<sup>15</sup>, agudizándose el descontento hacia el Estado<sup>16</sup>.

Como puede apreciarse, la investigación que desarrollo se desenvuelve en un momento coyuntural, por un lado, el Estado le pide a los pueblos originarios que puedan demostrar que son indígenas (para respetar su territorio y autonomía), promulgando políticas de recortes y megaproyectos; por otro, los pueblos se reorganizan para apelar por el reconocimiento de su identidad cultural, sus territorios y su derecho a la autonomía. Así, las investigaciones que se suscitaron en otro momento histórico aun cuando reflejaron algunos mecanismos de dominación y control social en Chiapas, no se afrontaron a la misma realidad que pude vivir estando en campo. Las rupturas y continuidades en relación a la autonomía han alcanzado matices puntuales que se buscará desentrañar en este trabajo, colocando a la cultura como elemento central del análisis.

Como pregunta central planteo: ¿De qué manera la comunidad tseltal El Triunfo de San Juan Cancuc en los Altos de Chiapas construye su autonomía? Otras preguntas que permiten la pesquisa son: ¿Qué entienden los tseltales por autonomía? ¿Qué prácticas concretas denotan la construcción de su autonomía? ¿Las prácticas que realizan reflejan lo que entienden por autonomía? ¿Qué buscan con la autonomía? Como objetivo general me propongo analizar los significados y las prácticas que contribuyen a la construcción de autonomía en la comunidad tseltal El Triunfo de San Juan Cancuc en los Altos de Chiapas. Los objetivos específicos son los siguientes:

1. Definir las diferentes formas de entender y ejercer la autonomía desde los tseltales en la comunidad de estudio.
2. Describir las prácticas cotidianas que se vinculan a la construcción de la autonomía en la comunidad de estudio.
3. Comprender la construcción de la autonomía en la comunidad de estudio.

El objeto de estudio son los significados y las prácticas en torno a la autonomía en la comunidad referida, mismos, que se analizarán desde un posicionamiento

---

<sup>15</sup> La zona de los Altos de Chiapas es considerada como una de las más pobres del país.

<sup>16</sup> Martínez, J., & Ocón, H. *La persistencia de la pobreza en los Altos de Chiapas. Factores estructurales y regionales. Pasado, presente y futuro de las regiones en México y su estudio*. México: Asociación Mexicana de Ciencias para el Desarrollo Regional, 2015.

epistemológico comprometido. En este sentido, a mi criterio es conveniente indagar en contextos concretos, para conocer la mirada de los sujetos respecto al tema y poder cuestionar desde una postura crítica las relaciones que se establecen con el Estado. La perspectiva de los actores resulta relevante, para conocer cómo entienden y viven un proceso que tiene implicaciones políticas y jurídicas dentro de la nación; de esta forma entrever el derecho a existir de los pueblos étnicos que son hablando de manera cultural, diferentes. En la presente investigación, busco contribuir a resolver en lo práctico, la generación de un espacio que permita a los sujetos pronunciarse y en tanto, visibilizar las voces que han sido silenciadas a lo largo de la historia.

Desde esta aspiración no pretendo revelar una propuesta teórica para generalizar a principios más amplios la problemática, sino analizar un caso peculiar que contribuye a desarrollar la producción de pensamiento del sur de México, reconociendo la colonialidad del ser y del saber<sup>17</sup>. Por tanto, la perspectiva epistemológica que propongo, es una postura crítica desde una mirada latinoamericana, porque considero importante visibilizar esta producción de conocimientos comprometida con la realidad social. Comenzando con este enfoque, planteo la no neutralidad política de las Ciencias Sociales, apostando por un acercamiento desde lo interepistémico-intercultural<sup>18</sup>, brindando un espacio para que el otro hable por sí mismo mediante la equiparación de saberes y la utilidad del conocimiento situado. Por lo que, considero la investigación como un acto político que tiene en cuenta las relaciones de saber-poder.

En este sentido, cito a los interlocutores con los mismos criterios que a los autores teóricos, pero, recurriendo a sus nombres porque así lo prefirieron “para que en la traducción de un mundo a otro, mediante la escritura, mis marcos de referencia, mis lógicas y conceptos no subsumieran al *otro* dejándolo mudo o necesitado de un portavoz”<sup>19</sup>. También utilizo los vocablos don y doña para aquellos partícipes que así se hacen llamar en la vida cotidiana, es decir, personas de edad avanzada, casados o con ciertas responsabilidades comunitarias que ameritan un trato formal. Debo mencionar que, aun cuando la investigación se centre en El Triunfo, también recabé información de

---

<sup>17</sup> A pesar de ubicarme en una perspectiva de análisis que reconoce la colonialidad del ser y del saber, en estos momentos no desarrollaré el trabajo desde una perspectiva decolonial.

<sup>18</sup> Kaltmeier, O. “Hacia la descolonización de las metodologías: reciprocidad, horizontalidad y poder”. En *Diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, 25-55. Barcelona: Gedisa, 2012.

<sup>19</sup> Tola, F. “Una antropología entre la conceptualización y la equivocación. Reflexiones a partir del Chaco argentino”. En *Malestar en la etnografía. Malestar en la antropología*, 18. Buenos aires: Instituto de Desarrollo Económico y Sociales, 2019.

tseltales de otras comunidades, algunos de ellos viven en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, punto urbano que por su cercanía facilita el acceso a las comunidades de los Altos de Chiapas. Esto me permite tener una visión más amplia de cómo ven la autonomía los actores desde diversas perspectivas.

La postura que planteo, contribuye a seguir con estudios sociales que atiendan las peculiaridades culturales para explicar el fenómeno de la autonomía como un modo de vida, más que como una propuesta jurídica, aunque no deje de ser ni lo uno ni lo otro. En este sentido, el tema pasó de ser una inquietud personal (un pretexto para acompañar la lucha) a una problemática que necesita ser repensada como constructo sociocultural, que da la pauta de una pluralidad heterogénea. La elección del objeto de estudio (los discursos y las prácticas referentes a la autonomía) así como las preguntas, el enfoque, el contexto y los sujetos participantes, surgieron de unificar mis inquietudes personales con las académicas.

En términos generales presento la investigación a través de una narrativa dividida en cinco capítulos. Trabajé con la información en los niveles analítico e interpretativo<sup>20</sup> porque clasifiqué, ordené y doté de sentido a la información. Seguí los criterios diferenciales de recopilación y producción, destacando los elementos más sobresalientes sin perder de vista el contexto cultural y relacional. Mediante la estrategia de delimitación extensiva reduje al máximo los datos, la de determinación extratextual me permitió relacionar cuestiones que los actores no pronuncian<sup>21</sup>, de igual manera, fui conformando categorías definidas por mí, que corresponde a la estrategia intertextual.

La información que se muestra fue extraída de las entrevistas realizadas, observaciones recogidas en notas de campo, apuntes de la clase de maya-tseltal, documentos proporcionados por los sujetos, diario de campo, noticias recabadas, documentos jurídicos (expedientes y normas jurídicas) examinados, material audiovisual, así como material fotográfico recopilado. Intenté manipular lo menos posible las entrevistas, pero en algunos casos resultó necesario, para que se entendiera el mensaje del actor, teniendo en cuenta que su lengua materna no es el castellano. Pretendo con esta narrativa, ser fiel a la experiencia de campo sin utilizar la vida de los interlocutores para “demostrar” un argumento, por el contrario, construirlo desde sus voces sin desplazarlos.

---

<sup>20</sup> Ruiz, A. “Texto, testimonio y metatexto: el análisis de contenido en la investigación en educación”. En *La práctica investigativa en Ciencias Sociales*, 46. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2004.

<sup>21</sup> M. Londoño, J. Atehortúa. “Los pasos en el camino de la sistematización”, *Decisio*, enero-abril (2011): 7, [https://cepalforja.org/sistem/documentos/decisio28\\_saber5.pdf](https://cepalforja.org/sistem/documentos/decisio28_saber5.pdf).

Así, en el capítulo uno, abordo la discusión teórica-metodológica, haciendo un acercamiento a los principales conceptos, perspectivas y líneas de trabajo que analizan la autonomía, la identidad, el territorio y la cultura. También desarrollo la postura epistemológica desde la que parto, comprometida con el otro, así como algunas notas acerca de la verdad y la objetividad en la construcción de conocimiento desde los estudios socioculturales. Por último, explico la metodología del trabajo, enfocada en el análisis de discursos y prácticas desde el paradigma cualitativo, mediante la etnografía participativa.

Con respecto al capítulo dos, introduzco al lector a la situación geográfica de San Juan Cancuc en los Altos de Chiapas y explico de forma general aquellos acontecimientos históricos que han vivido los tseltales. Sin la intención de realizar un análisis histórico, narro cómo se han desarrollado las relaciones entre tseltales y mestizos desde la colonia, mostrando que estas dan cuenta de fricciones en relación al territorio y la identidad cultural. De igual manera, en este apartado presento a los protagonistas de esta investigación, los interlocutores que me acompañaron en mi trabajo de campo, los cuales pertenecen a comunidades diferentes, con rangos de edades que varían y con historias de vida que aportan en demasía a la comprensión del fenómeno. Al concluir el capítulo describo algunos aspectos de la cultura tseltal que considero relevantes para analizar la autonomía, debido a que parto de la idea de que cada experiencia autonómica está relacionada con el sujeto colectivo que la construye, sus aspiraciones, motivaciones y cosmovisión.

Al trabajar en el tercer capítulo, analizo el tema de la autonomía desde los significados que los sujetos le atribuyen al término, problematizando el fenómeno como proceso sociocultural desde los actores. En este apartado defino el término autonomía desde los discursos de los interlocutores, explicando la importancia de la comunidad, pueblo y territorio como referentes de la autonomía tseltal. También examino algunas concepciones como la noción de *komon ya noptik* y *sweiteinej sba stukel* que interpreto como construcciones simbólicas que dan cuenta de la misma. Por último, muestro las escalas de la autonomía y cómo se configura como un proyecto colectivo a partir del acuerdo comunitario, trabajo y autocuidado colectivo.

Para abordar el capítulo cuatro, planteo el caso concreto de San Juan Cancuc y la comunidad El Triunfo, explicando las prácticas culturales que están relacionadas con la construcción de su autonomía; por lo que realizo un recorrido por las distintas autoridades de la cabecera municipal de San Juan Cancuc y cómo resuelven los conflictos sin intervención externa, narrando mi llegada al campo, mis impresiones como mujer negra,

joven, extranjera en la relación etnográfica. Describo además la comunidad El Triunfo, su fundación e historia inmediata, los cargos comunitarios y su autogobierno, haciendo especial hincapié en la práctica cultural del *ch'abadal* o *chavajel*, elemento auto-reconocido como autonómico. Para finalizar este capítulo, presento algunas problemáticas planteadas por los tseltales como la injerencia de partidos políticos, la militancia en organizaciones políticas y la venta del café, las cuales expongo como demandas que deben ser profundizadas en futuros trabajos.

Llegando al quinto y último capítulo, expongo el tema de los tseltales que migran hacia la ciudad de San Cristóbal de las Casas, para mostrar cómo las tensiones entre identidades cruzan los discursos de los sujetos en torno a la autonomía. Desarrollo la idea de que el no reconocimiento de la autonomía está relacionado con prejuicios racistas que anulan a los pueblos originarios, mostrándolos como inferiores, necesitados de representación mestiza y justificando el colonialismo interno como proyecto que tiende a monoculturalizar la sociedad mexicana. Desde los testimonios de los interlocutores, se lee cómo las tensiones entre mestizos y *bats'il winiquetic* (hombres verdaderos) están vigentes en la contemporaneidad y permean los significados asociados a prácticas que los segundos le atribuyen a la autonomía.

En aras de diferenciar mi voz de la de los interlocutores, muestro mis consideraciones acerca de la autonomía como modo de vida en forma de reflexiones al final de cada capítulo. En las conclusiones se muestran los principales resultados de la investigación. *Bame ayex ta apisilik. Ya jk'an wokol ta atojolik. Ya xk'opojon ta swenta kat'el ta comunidad El Triunfo. Beenon ta k'inal, la kil chanbalametic, ts'ibajon, we'on, wayon, la jkuy jba ta jbankil, jwix, kijtsinab sok te yawal nae. La kay ts'ibael.*

## Capítulo 1: Acercamiento teórico-metodológico

El presente apartado tiene el objetivo de desarrollar la discusión teórica sobre la autonomía, así como explicitar las dimensiones metodológicas y epistemológicas que rigen el presente estudio. Con este acercamiento a la teoría pretendo presentar como espacio conceptual aquellos términos que forman parte del argumento central de la investigación que han sido pilares en la construcción y el análisis: autonomía, identidad, cultura, territorio y comunidad. También esclarezco el concepto de etnicidad y práctica cultural para mayor comprensión de la narrativa. Queda explicitada la metodología que se llevó a cabo a partir del análisis de discursos y prácticas desde el paradigma cualitativo, mediante la etnografía participativa y la postura epistemológica comprometida en la cual me ubico.

### I. Discusión teórica

Parto en esta investigación de la premisa etimológica de la palabra autonomía, que ha sido definida desde las enciclopedias como la capacidad de “reglarse por sí mismos”, en tanto: “auto” (uno mismo) y “nomos” (norma, ley). En este sentido, “la ley de uno mismo” ha sido teorizada por juristas, politólogos, sociólogos, filósofos, psicólogos, entre otros, porque en el plano de la abstracción, puede evidenciarse en lo individual y en lo colectivo.

En su sentido político, la autonomía se ha relacionado fundamentalmente con el autogobierno y la democracia directa, erigiéndose como contraria a la heteronomía de la “sociedad nacional” homogénea. “Se considera a las autonomías como formas de resistencia y de conformación de un sujeto autónómico que se constituye en un interlocutor frente a la sociedad y al Estado”<sup>22</sup>. Para este autor, que se declara socialista, el concepto de autonomía se rastrea desde el marxismo clásico y se caracteriza por ser anticapitalista “contribuyendo con ello a la conformación de este sujeto autónómico que toma conciencia *de sí y para sí*”<sup>23</sup>.

Otro autor que comparte esta perspectiva es Massimo Modonesi<sup>24</sup>, para quien la autonomía “tiene entre sus antecedentes y sus orígenes políticos y teóricos una larga tradición de pensamiento marxista de origen kantiano y el desarrollo filosófico del

<sup>22</sup> López y Rivas, G. “Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales”. En *Pensar las autonomías Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, 105. México: Sísifo Ediciones, 2011.

<sup>23</sup> López y Rivas, G. “Autonomías indígenas, poder... 2011.

<sup>24</sup> Historiador y sociólogo. Se desempeña como profesor titular de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y es director de la revista *Memoria del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista*.

concepto, referido a la independencia de la subjetividad individual”<sup>25</sup>. Para este autor el grupo de franceses denominado “Socialismo o Barbarie”, en los años cincuenta del siglo XX, “colocó este concepto en el centro de su reflexión política, buscando asociar y articulando las dos principales acepciones que circulaban en el debate marxista previo: la idea de *autonomía* como emergencia del sujeto socio-político y la de *autonomía* como característica del proceso y del horizonte emancipatorio propiamente dicho, es decir de la construcción del socialismo”<sup>26</sup>.

Como se aprecia, la tradición marxista entiende la autonomía política como una vía alternativa para la toma de conciencia y la transformación de la realidad. Sin demeritar esta postura y para mayor comprensión del tema que me compete, preciso *adjetivar* el término de autonomía, colocándole un calificativo de especie que permita centrar el análisis; de lo contrario, dada la extensa bibliografía al respecto, ahogaría al lector en un sinfín de definiciones que la abordan como proceso psíquico personal producto de un desarrollo cognitivo o facultad meramente territorial. En este caso, la atención está en la autonomía indígena, por lo cual se brindará un acercamiento al abordaje teórico desde un entrecruzamiento entre lo jurídico, político, histórico, social y cultural.

Es menester mencionar que los años ochenta del siglo XX, la discusión en favor de los pueblos indígenas<sup>27</sup> se centraba en la idea de la autodeterminación, las consecuencias de asumirla y su cuestionamiento como un derecho colectivo. A partir de la promulgación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), por la Organización de Naciones Unidas (ONU): “los derechos étnicos (entre ellos los derechos indígenas) se inscriben entonces en el marco de una ampliación y consolidación del núcleo básico de los derechos humanos”<sup>28</sup>, incluyendo como pueblos a los “indígenas”. La discusión versaba en que la libre determinación de los pueblos o la

---

<sup>25</sup> Modonesi, M. *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO, 2010.

<sup>26</sup> Modonesi, M. *Subalternidad, antagonismo...* 2010.

<sup>27</sup> En la investigación utilizo el concepto de pueblo originario o en su defecto, el nombre del pueblo concreto (tseltal, tsotsil), porque considero este concepto más apropiado según mi posicionamiento epistemológico y porque los interlocutores así lo prefieren. No obstante, menciono el concepto de pueblos indígenas porque así aparece en la bibliografía (Burguete, 2010) y en este sentido, se entiende que son aquellos: “pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (Nota del autor).

<sup>28</sup> Stavenhagen, R, “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”. *IIDH*, volumen 15 (1992): 21, <https://museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/170111stavenhagen.pdf>.

autodeterminación, como figuras que aparecen estipuladas en la normativa internacional, eran derechos en abstracto y la autonomía era entendida como la forma práctica de ejercerlos. Puedo observar que hay una amplia discusión relacionada con que la autodeterminación implica soberanía, es decir, cierta independencia del Estado-nación, mientras que la autonomía contiene implícitamente la noción de unidad nacional<sup>29</sup>.

El Convenio de la OIT establece que los pueblos indígenas, tienen derecho a la libre determinación; las legislaciones nacionales y sus respectivos teóricos interpretaron que la forma de operacionalizar este derecho era mediante la regulación de la autonomía; así, las diversas marchas, organizaciones y congresos de los pueblos originarios<sup>30</sup>, incorporan en los noventa del siglo XX el concepto de autonomía con un marcado matiz ideológico (como una demanda política y jurídica). Las ideas en torno a la autonomía existían diluidas entre las concepciones de resistencia, libertad, democracia y emancipación: “resistencia para no dejar de ser pueblos y emancipación para no seguir siendo colonias”<sup>31</sup>.

Un momento decisivo en la discusión fue el levantamiento zapatista en México, donde la autonomía pasó a ser la demanda principal de los pueblos originarios y a su vez, una problemática más “atractiva” para los académicos. En los primeros pronunciamientos del Ejército zapatista no aparece la demanda de autonomía, sin embargo, fue un punto

---

<sup>29</sup> Gutiérrez, N. “La autonomía y la resolución de conflictos étnicos Los acuerdos de San Andrés Larráizar”, *Nueva Antropología*, volumen 19 (2003): 29, <http://www.scielo.org.mx/pdf/na/v19n63/v19n63a2.pdf>.

<sup>30</sup> Diversos movimientos que permitieron la visibilización de la cuestión autonómica, por ejemplo, desde 1957 la Organización de Naciones Unidas (ONU) dicta el Convenio 107 de los pueblos indígenas y tribales, en el cual se reconoce el derecho a la propiedad, educación, empleo, seguridad social de los indígenas, sin embargo no son reconocidos como pueblos ni aparece formulado la libre determinación. En 1966 la ONU reconoce el derecho a la libre determinación en el Pacto internacional de derechos civiles y políticos y en el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales. En 1987, en Nicaragua la Asamblea Nacional aprueba el Estatuto de Autonomía, primigenio en el continente, reorganizando las relaciones entre el Estado nicaragüense y la Costa Atlántica. En 1989 la ONU declara el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales, viene a reconocer que los pueblos indígenas son pueblo, por tanto, tienen derecho a la libre determinación. En 1990 Bolivia “Marcha por el Territorio y la Dignidad” y posteriormente cientos de movilizaciones indígenas que convocaron el Movimiento 500 Años de Resistencia Indígena a nivel continental. En 1990 México ratifica el Convenio 169; ese mismo año, en Ecuador se celebra el “Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios” como resultado de otras “Cumbres Indígenas” y reuniones continentales que termina con la “Declaración de Quito”. Dicha declaración sitúa “el derecho de libre determinación y a su realización mediante la autonomía, como el eje articulador del emergente movimiento indígena continental” (Burguete, 2010). En 1992 México realizó la reforma al artículo 4 y 27 de la Carta Magna; el primero reconoce la pluriculturalidad y en el segundo reconoce la protección de los grupos indígenas. Nótese el retroceso al formular a los indígenas como grupos restándole el contenido político de pueblos y en 1993 ONU, el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (Ecosoc) redacta Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (pero en la versión final aparece en 2006). Estos antecedentes históricos y jurídicos dieron pie al tratamiento teórico de sus respectivos años.

<sup>31</sup> Bárcenas, F. L. “Las autonomías indígenas en América Latina”. En *Autonomía y derechos indígenas en México*, 25. México: Siglo XXI, 2007.

central en los acuerdos de San Andrés. Este diálogo conllevó al reconocimiento constitucional en el año 2001 y al pronunciamiento de decenas de organizaciones indígenas por sus derechos. En los primeros años del siglo actual, varios autores discutieron acerca de la autonomía “de facto” como una vía en esencia beligerante que no requiere negociación sino ejercicio<sup>32</sup>, al ser un camino insurgente<sup>33</sup>, romantizando (desde mi perspectiva) las experiencias zapatistas.

En este sentido, ubico dos macro-dimensiones de la discusión acerca de la autonomía: las posturas institucionales y las posturas no-institucionales<sup>34</sup>. Las posturas institucionales abordan el tema desde el Derecho, sus leyes y el Estado, por lo que la definición de autonomía y sus alcances se abordan desde lo que la normativa jurídica y las políticas públicas establecen. Aquí se encuentran diversas miradas, algunas más críticas que otras, pero en sentido general abogan por la exigencia de demandas dentro del marco jurídico y el correspondiente diálogo con los gobiernos, legitimando el sistema de producción capitalista y el modelo de Estado-nación vigente.

Esta macro-dimensión la divido en tres ramificaciones: en primer lugar, las posturas referidas al derecho, como garantizador de la autonomía, donde se entiende que la “autonomía repite la estructura política del Estado”<sup>35</sup>, donde es “un régimen político formal (es decir, legal)”<sup>36</sup>. En segundo lugar, las posturas que sin hacer demasiado hincapié, parten de la regulación jurídica para teorizar sobre modelos pre-establecidos legalmente, resumiéndose en que “aun cuando serán los habitantes de las comunidades, los municipios y de las regiones los que decidan libremente si establecen o no una región autónoma, todo deberá ser hecho bajo la observancia de una ley previa”<sup>37</sup>. Por último, aquellas posturas críticas que apuestan por una solución dentro del Estado<sup>38</sup>, es decir,

---

<sup>32</sup> Mora, M. “Las experiencias de la autonomía indígena zapatista frente al Estado neoliberal mexicano”. En A. *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, 291-317. Ecuador: FLACSO, 2010.

<sup>33</sup> Ouviaña, H. *Zapatismo del EZLN y el Sub Marcos a la otra campaña*. México: Era Naciente, 2007.

<sup>34</sup> Estas macro dimensiones y sus respectivas posturas quedaron desarrolladas a detalle en otro texto.

<sup>35</sup> Kuppe, R. “Autonomía de los pueblos indígenas-la perspectiva desde la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas”. En *Autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, 98. Ecuador: FLACSO, 2010.

<sup>36</sup> González, M. “Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina”. *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, 40. Ecuador: Rispert Graf FLACSO, 2010.

<sup>37</sup> Cruz, S. V. “La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, volumen 46 (2003): 29, <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2003.188-9.42414>.

<sup>38</sup> Hooker, J. “Supervivencia cultural, relaciones inter-étnicas, autogobierno y el modelo de autonomía en la Costa Atlántica de Nicaragua”. En *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, 177-201. Ecuador: FLACSO, 2010.

ampliando y legitimando al Estado (capitalista) como aparato regulador de la sociedad, planteando reformas constitucionales<sup>39</sup>.

En la segunda macro-dimensión, la no- institucional, los autores entienden la autonomía desde un posicionamiento político y ético diferente, donde estas no requieren autorización del Estado. Esta mirada no enfoca el análisis de las autonomías en función del mecanismo estatal sino como reconstitución del tejido político, económico, cultural y social de los pueblos originarios a su interior. En este espacio teórico se conglomeran trabajos de corte anti-sistémicos que conciben las autonomías como reivindicaciones legítimas que no requieren de diálogo con el estado sino de ejercicio práctico, esto cuestiona la eficacia de las normas jurídicas, argumentando de manera fundamental que las autonomías se construyen desde los actores.

Concibo tres ramificaciones en este último enfoque: en primer lugar, las posturas más radicales que apuestan por las autonomías “de facto” (de hecho) donde se encuentra una vasta producción de las autonomías zapatistas<sup>40</sup>. En segundo lugar, aquellas más moderadas, por decirlo de alguna forma, que surgieron de las autodefensas y que conjugan las autonomías “de iure” (de derecho) y “de facto” como las teorizaciones acerca de la autonomía del municipio de Cherán en Michoacán<sup>41</sup>. Por último, producciones teóricas que conciben cada construcción autonómica a partir de la regeneración de los pueblos originarios como sujetos que construyen<sup>42</sup>. Esta última perspectiva se orienta a tratar las autonomías “varias” desde las comunidades que las articulan, decantándose por comprenderla desde los pueblos concretos, cómo la ejercen, hacia dónde caminan, etc. En lo personal me afilio a esta dimensión de interpretación, específicamente a esta última óptica, donde el imaginario específico de una comunidad conceptualiza su autonomía.

Siguiendo esta línea, en la última década los teóricos han dado un giro interesante al introducir en el debate el posicionamiento de los actores implicados. Desde esta perspectiva, Paoli (2002), Santana (2015) y Schlittler (2012) permiten avizorar desde sus

---

<sup>39</sup> Ospina, P. “Estado plurinacional y autogobierno territorial. Demandas indígenas en Ecuador”. En *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, 201-219. Ecuador: FLACSO, 2010.

<sup>40</sup> Stahler-Sholk, R. “Resistencia, identidad, y autonomía: La transformación de espacios en las comunidades Zapatistas”, *Pueblos y fronteras digital*, volumen 10, (2015): 29, <http://www.scielo.org.mx/pdf/rpfd/v10n19/1870-4115-rpfd-10-19-199.pdf>.

<sup>41</sup> Ventura, M. Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar un derecho, *Espiral*, volumen 19 (2012): 21, <https://www.redalyc.org/pdf/138/13826109006.pdf>.

<sup>42</sup> Ulloa, A. “Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación”. En *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, 149-177. Ecuador: FLACSO, 2010.

trabajos que la autonomía es siempre una experiencia puntual y no puede ser definida bajo rígidos esquemas conceptuales. Esto dio pauta a nuevas formas de entender el fenómeno, situando a la antropología jurídica aplicada como uno de los espacios de reflexión que permiten seguir problematizando el asunto. Son varios los autores que se enmarcan en esta línea de análisis<sup>43</sup>, los cuales no solo se concentran en la implicación jurídica del asunto sino en la historia que antecede cada experiencia, las implicaciones para las comunidades, la reconfiguración de los rasgos identitarios de los pueblos, la visibilización de las estructuras de poder, entre otras cuestiones. En este sentido, la(s) autonomía(s) indígena(s) ocupa(n) actualmente una posición central en el debate intelectual y la lucha política en México.

En definitiva, la conceptualización de la autonomía como término polisémico implica un desafío, sin embargo, para fines de la presente investigación, se abordará el concepto desde tres autores mexicanos: Héctor Díaz-Polanco, Araceli Burguete y Francisco López Bárcenas. Estos autores describen la autonomía de forma diferente, pero existe entre ellos unidad interna, en tanto coherencia argumentativa que me ayuda a concebir el tema como un tejido inconcluso y proponer una propuesta conceptual, misma que enlazo con la noción de cultura que Gilberto Giménez rescata de la antropología simbólica.

Díaz-Polanco<sup>44</sup>, entiende la autonomía como un “sistema mediante el cual los grupos socioculturales ejercen el derecho a la autodeterminación. La autonomía sintetiza y articula políticamente el conjunto de reivindicaciones que plantean los grupos étnicos”<sup>45</sup>. Como se lee, el autor señala que la autonomía es la forma mediante la cual se ejerce la autodeterminación, criterio propio de finales de los noventa, sin embargo, rescato su postulado acerca del ámbito sociocultural aunque no concuerdo con el autor en su noción de “grupos étnicos”<sup>46</sup>. Sin duda, el hecho que proponga la autonomía como un problema asociado a un conjunto de personas socioculturalmente diferentes (en tanto identidad) es un aporte valioso. Teniendo esto en cuenta, el sistema autonómico Díaz-Polanco lo define como:

---

<sup>43</sup> Burguete, A. “Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”. En *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, 63-89. Ecuador: FLACSO, 2010.

<sup>44</sup> Antropólogo de tradición neo marxista.

<sup>45</sup> Díaz-Polanco, H. *El jardín de las identidades*. México: Orfila, 1996.

<sup>46</sup> La noción de grupos en vez de la de pueblos, puede implicar la despolitización del sujeto colectivo, en tanto solo los pueblos pueden exigir libre determinación a través de la autonomía y los grupos son conjuntos de personas que no necesariamente tienen una sujetividad política que los asocie a una lucha (son menos relevantes en tanto carga semántica).

... régimen político-jurídico acordado y no meramente concedido que implica la creación de una verdadera colectividad política en el seno de la sociedad nacional (...) Un régimen especial que configura un gobierno propio (auto-gobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos<sup>47</sup>.

Coincido con el autor en que el autogobierno es un facilitador que permite un re-apropiamiento de competencias, pero estas no necesariamente implican estar legalmente atribuidas para que los pueblos administren sus asuntos. No entiendo la autonomía como un sistema (porque pertenece a uno) pero el autor tributa al concepto señalando un matiz cultural: “carece de sentido la fijación de características singulares que necesariamente sean comunes a cualquier régimen de autonomía con absoluta independencia de las condiciones socioculturales, económicas y políticas en que tal régimen tiene lugar”<sup>48</sup>. En consecuencia, el peso de su argumentación apuesta por una dualidad que se resuelve desde la constatación empírica, la realidad de los pueblos y la realidad del Estado, poniendo sobre la mesa rasgos que no son los eminentemente jurídicos, Polanco menciona,

Los rasgos específicos de la autonomía estarán determinados, de una parte, por la naturaleza histórica de la colectividad que la ejercerá, en tanto éste será el sujeto social que, con su acción, a fin de cuentas la convertirá en realidad histórica y le dará vida cotidiana; y, de otra, por el carácter sociopolítico del régimen estatal-nacional en que cobrará existencia institucional y práctica, por cuanto la profundidad de las conquistas, las facultades asignadas y, en suma, el grado de autogobierno reconocido, en su despliegue concreto, dependerá en gran medida de la orientación política y el sistema democrático vigentes<sup>49</sup>.

Díaz-Polanco relaciona la autonomía dentro del marco de un Estado nacional y le brinda un lugar central al papel del sujeto en la transformación y creación de su autonomía, de manera que los pueblos solo pueden exigir un derecho que ostentan. “En rigor, el régimen de autonomía no es la solución; más bien es un instrumento o un medio para tratar de alcanzar soluciones en condiciones precisas (...) En este sentido, la autonomía es solo posible, no necesaria”<sup>50</sup>. Desde este autor, la autonomía tiene un claro carácter instrumental-funcional pero no descarta lo simbólico y esto es un aspecto que

---

<sup>47</sup> Díaz-Polanco, H. *El jardín de las identidades*. México: Orfila, 1996.

<sup>48</sup> Díaz-Polanco, H. *El jardín de...* 1996.

<sup>49</sup> Díaz-Polanco, H. *El jardín de...* 1996.

<sup>50</sup> Díaz-Polanco, H. *El jardín de...* 1996.

recupero para problematizar qué implicaciones teóricas y metodológicas conllevan asumir este posicionamiento.

Por su parte, Araceli Burguete<sup>51</sup>, concibe la autonomía como un paradigma<sup>52</sup>, no desde las definiciones más positivistas (como camisa de fuerza en tanto “modelo” de algo) sino como proyecto político. Desde su mirada, los paradigmas se “construyen regularmente, en un contexto de disputa y competencias con otros paradigmas y proyectos. Tanto con aquellos a los que pretenden desplazar; así como con otros emergentes y que disputan entre sí hegemonía en el pensamiento social y político (...) alrededor de los paradigmas se identifican actores”<sup>53</sup>. La autonomía es un proyecto político cuyo actor es el sujeto indígena (el pueblo) que rompe con los paradigmas de asimilación y multiculturalismo neoliberal que se han impuesto por años, Burguete comenta,

... Desde la perspectiva de las ciencias sociales, los paradigmas también están presentes en la forma en que una determinada sociedad organiza e interpreta su realidad. El paradigma ofrece una estructura mental para explicar el mundo que está presente en los imaginarios sociales... ofrece una lógica general dominante a partir del cual interpreta todo lo existente; por lo que un “cambio de paradigma”, estaría dando cuenta de modificaciones en el imaginario social (...) En mi opinión, “la autonomía” como paradigma, se encuentra en un proceso de construcción<sup>54</sup>.

Tomando esto en consideración, rescato de su mirada la idea de la autonomía como un proceso de construcción, pero considero que está inmerso en un paradigma un poco más amplio, que es el crítico, del cual se desprenden ideas contra-coloniales y contra-neoliberales. Esta idea la autora no la ha rescatado en otros textos, lo cual me lleva a pensar que la ha descartado, concentrándose más en la idea de proceso. Su lectura me permite pensar la dimensión cultural para cuestionar los cimientos de la autonomía como régimen político-jurídico, ya que: “tanto su construcción discursiva, como su realización en los regímenes autonómicos, tienen la característica de su apropiación culturalmente situada”<sup>55</sup>.

Como se aprecia, la autora recomienda que para estudiar una experiencia autonómica específica hay que tener en cuenta como peculiaridad metodológica, la

---

<sup>51</sup> Socióloga de tradición también neo marxista.

<sup>52</sup> América Latina”. En *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, 63-89. Ecuador: FLACSO, 2010.

<sup>53</sup> América Latina”. En *La autonomía a debate...* 66.

<sup>54</sup> América Latina”. En *La autonomía a debate...* 66-67.

<sup>55</sup> América Latina”. En *La autonomía a debate...* 66.

<sup>55</sup> América Latina”. En *La autonomía a debate...* 65.

apropiación cultural del sujeto que la expresa en su contexto, que puede ser “asumida tanto como discurso, como práctica, así como en su reconocimiento legal”<sup>56</sup>. Esta tríada no la subrayo como sobre-interpretación de lo que la autora quiere decir, la importancia de la especificidad cultural e identitaria (que Díaz-Polanco solo mencionó) pasa del segundo plano a una posición central<sup>57</sup>. En el trabajo de campo tuve la oportunidad de realizarle una pregunta a esta autora, referida a la autonomía como camino al *Lekil Kuxlejal* (buen vivir), a lo que me respondió:

Yo creo que tenemos un problema metodológico, de cómo nombramos a la realidad. Hace como veintitantos años, cuando el tema de la autonomía comenzó, Margarita Nolasco, que en paz descansa, decía: es que eso que dicen de autonomía no más lo dicen a, b, c, y tal, eso no existe y no es cierto. Entonces nosotros tenemos que ver que nosotros los académicos y académicas somos responsables cuando nombramos realidades. Muchas veces lo que hay en esa realidad son prácticas, prácticas sociales que le toca al investigador o a la investigadora nombrar y que cuando nombra entonces ya categorizamos de una manera global. Por ejemplo, el concepto de pueblo indígena, hoy es un concepto universalizado, eso borró el concepto de tribu, como el que se autonombraban los yaquis, las naciones como se autonombraban otros pueblos. ¿Por qué? Porque se produce una universalización de los conceptos como resultado de la globalización de la norma (...) pero si no existe, porque Pepe no preguntó, si hubiera conceptualizado el concepto, ahí lo hubiera encontrado, ese hubiese sido el objetivo de la categoría de análisis, pero como esa no fue el objetivo de la categoría de análisis, no lo encontró, no existe<sup>58</sup>.

Esta acotación metodológica para entender las autonomías resultó indispensable en mi análisis de la autora, porque es cierto que los académicos creamos realidad cuando teorizamos, esto debería ser la excepción y no la regla, para evitar “desfasar lo teórico y las realidades inmediatas”<sup>59</sup>. De lo contrario, no analizo la realidad sino conceptos y forzamos la realidad a que se adecúen a estos, es decir, puedo llegar a inventarme la realidad. En otras palabras, se puede llamar autonomía a un autogobierno o no llamar autonomía a una experiencia que efectivamente lo sea y esto determinaría la forma en que se comprende y se presenta en forma de conocimiento la realidad. Lo menciono porque

<sup>56</sup> América Latina”. En *La autonomía a debate...* 9.

<sup>57</sup> En la presentación del libro “Autonomías, autogobierno y Justicia indígena”, Araceli Burguete estableció que: “El concepto de pueblos originarios que con frecuencia se dice, los pueblos indígenas como sujeto político dicen, eh, yo, qué chido que me llamen pueblo originario, pero yo soy un pueblo indígena por una razón, porque el derecho internacional solo reconoce la categoría de pueblo indígena; y si no me nombras como debe ser, con todas las comillas a significar me estás anulando como sujeto jurídico”.

<sup>58</sup> Araceli Burguete, 2019. (En conversación con el autor).

<sup>59</sup> Zemelman, H. “Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las Ciencias Sociales latinoamericanas” *Instituto pensamiento y cultura en América A.C.*, (2005): 17, <https://repository.unad.edu.co/bitstream/handle/10596/5564/Documento7.pdf;jsessionid=21ED29368671610BBFE2BD32E16E6702.jvm1?sequence=1>.

no me enfoco en la Araceli Burguete, que analiza la autonomía desde la noción de paradigma (estructural) sino en aquella que la ve de forma procesual con características culturales propias.

Por último, un autor que me permite operacionalizar el concepto de autonomía es López Bárcenas<sup>60</sup>, el sugiere ver al fenómeno como un resultado histórico: “los pueblos indígenas en América Latina luchan por su autonomía porque en el siglo XXI siguen siendo colonias”<sup>61</sup>. Desde esta línea argumentativa, la autonomía es un proyecto fruto de la concreción de una lucha anterior, donde los “indígenas” nunca llegaron a ser parte del pacto social, por tanto, la autonomía es resultado del colonialismo interno aún vigente.

Bárcenas plantea que el discurso alrededor de la autonomía es una estrategia del Estado para no reconocer como iguales a los pueblos originarios porque estos siguen sufriendo disminución étnica, dependencia política, inferioridad social, segregación residencial, sujeción económica e incapacidad jurídica, pero también es una disputa que ha sido construida por los pueblos para seguir existiendo.

Desde este autor y de forma descriptiva, las propuestas autonómicas implican la libre determinación, la autoafirmación, la autodefinition, la autodelimitación y la autodisposición externa e interna<sup>62</sup>. Establece que la autonomía de un pueblo originario requiere libertad para definirse como pueblo, afirmarse diferente a otro, delimitar su territorio, sus integrantes, sus costumbres, sus normas y poder decidir al interior y al exterior su futuro.

El énfasis del autor no está en la normativa sino en los actores porque la autonomía se desenvuelve en una realidad política desigual, donde el colonialismo tiende a “monoculturalizar” la sociedad y regular “el problema indígena” mediante estrategias institucionales como la judicialización. Rescato de este autor la sospecha de que, sin sentido de identidad, el actor no puede construir autonomía, por tanto, la autonomía resulta de un enfrentamiento entre identidades en disputa. Es por eso que no comparto que “las autonomías son cuestión de derechos, no de políticas”<sup>63</sup>, porque considero que son más que derechos, conforman la existencia misma.

En resumen, la autonomía (al margen de ser un sistema, un paradigma o un resultado histórico) constituye un proceso siempre puntual que implica el reconocimiento

---

<sup>60</sup> Intelectual y activista de origen mixteco.

<sup>61</sup> Bárcenas, F. L. “Las autonomías indígenas en América Latina”. En *Autonomía y derechos indígenas en México*, 13. México: Siglo XXI, 2007.

<sup>62</sup> Bárcenas, F. L. “Las autonomías indígenas... 25.

<sup>63</sup> Bárcenas, F. L. “Las autonomías indígenas... 41.

entre pueblos, donde las normas de convivencia tienen cierto espacio para autorregularse y permite el desarrollo de relaciones entre actores. Por tanto, es necesario el fortalecimiento de un sujeto político con identidad diferenciada que luche por sus reivindicaciones y que le permita reestructurar políticamente instituciones y adaptarse a la realidad contemporánea. Bajo esta línea, resulta relevante profundizar en estas menciones que los autores realizan teniendo como referente la cultura en un diálogo disciplinario.

Así, propongo como argumento de investigación que la autonomía indígena es un proceso que está imbricado en una dimensión simbólica-expresiva, esta permite a los sujetos materializar en discursos los significados que le atribuyen a determinadas prácticas, concertadas en territorios (espacios apropiados y revalorizados) y que, en este sentido, su estudio permite rastrear tensiones entre identidades.

Entiendo en el plano operativo que la autonomía se concreta en una noción subjetivada y otra objetivada. Desde la primera, los pueblos originarios recrean en el plano subjetivo maneras de entenderla y realizan determinadas acciones dotadas de sentido que reflejan implícita o explícitamente una manera de establecer las normas para regularse a sí mismos (a través de relatos, narrativas, rituales, normas). En este sentido, “por autonomía se puede entender la unión indisoluble de una perspectiva colectiva de emancipación y de modalidades no estatales de lo político”<sup>64</sup>.

Desde una noción más objetivada (y no necesariamente en conflicto con la primera) los pueblos deciden sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural; aplican sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos y eligen, de acuerdo con sus normas y prácticas tradicionales, a las autoridades para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno.

El problema principal en la bibliografía revisada del tema, es que se centran en lo jurídico, sin embargo, mi método de investigación es analizar la autonomía como un problema de identidad que descansa en un territorio situado y marcado históricamente. Dicho esto, y teniendo en cuenta la información capturada en campo, propongo el siguiente concepto: “la autonomía indígena es un proceso sociocultural complejo imbricado en una dimensión simbólica-expresiva, mediante la cual los sujetos

---

<sup>64</sup> Baschet, J. *Podemos goberarnos nosotros mismos. La autonomía, una política sin el Estado*. San Cristóbal de las Casas: CIDECI, 2017.

materializan en sus discursos significados que le atribuyen a determinadas prácticas concertadas en territorios siempre concretos, que generan reconfiguraciones identitarias”.

Para analizar la autonomía, quiero introducir la noción de cultura (tan peliaguda), para reunir las pistas que me conduzcan a la problematización. Esto hace sentido si tenemos en cuenta que la autonomía es una construcción occidental que ha sido apropiada, asimilada, negociada y recreada desde los partícipes, llegando a formar parte del lenguaje político de los mismos. Dichos partícipes no solo están atravesados por su cultura sino que la crean (estructurada) y en esta medida moldean sus propias normas internas que facilitan su supervivencia porque como menciona Giménez, “las acciones colectivas suponen actores colectivos dotados de identidad, porque de lo contrario no se podría explicar cómo adquieren intencionalidad y sentido”<sup>65</sup>.

El esfuerzo por dotar de significado cultural a la autonomía requiere desmenuzar el concepto que propongo. Como se expresó, la interpretación que construyo implica tres elaboraciones conceptuales a su interior: cultura, identidad y territorio. Como proceso, la autonomía requiere que las interacciones sociales estén orientadas a algún fin (muchas veces difuso) que permee de cierto valor añadido las dinámicas que se desarrollan en el plano espacial pero también que estas se relacionen (como enfrentamiento o continuidad) con instituciones y estructuras que se combinan con elementos externos. Un proceso así entendido, es “un número de decisiones y elecciones distintas, hecha por gentes que interactúan vis a vis entre sí”<sup>66</sup>. Los procesos implican fases que los sostienen y los mueven hacia el cambio como estados determinados al interior de un sistema.

Para lograr una articulación coherente me apego a las definiciones que realiza Giménez<sup>67</sup> acerca de cultura, identidad y territorio, por tres razones fundamentales: en primer lugar porque este autor se enmarca en el campo de los estudios socioculturales que es en donde se intenta inscribir esta investigación. En segundo lugar, su propuesta conceptual es flexible y permite entrecruzar los hechos sociales con la abstracción, como si un punto se insertara en un sistema de coordenadas; por último, su visión amplia de estos términos permite entender el fenómeno de una manera pedagógica, otra de las motivaciones que guían este trabajo. El autor define cultura desde Clifford Geertz, la conceptualiza como:

---

<sup>65</sup> Giménez, G. “La cultura como identidad y la identidad como cultura”. *Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM*, (2005): 27, <https://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>.

<sup>66</sup> Barth, F. “Modelos de organización social. Londres”, *Instituto Antropológico de Gran Bretaña e Irlanda*, volumen v (1966): 36, <https://www.redalyc.org/pdf/2110/211014857008.pdf>.

<sup>67</sup> Fechas de las ediciones: 1995, 1996, 1999.

La dimensión simbólico- expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas ("habitus") y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos diríamos que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etcétera, inherentes a la vida social<sup>68</sup>.

A partir de esto, se puede observar que la cultura es entendida como parte concomitante de la producción y de las relaciones sociales, ya que “la producción material no puede desligarse de la producción simbólica que se entretiene con ella. El trabajo humano más simple requiere una actividad mental... El trabajo no existiría sin la materia prima de los símbolos”<sup>69</sup>. No solo es el trabajo el que parte (al mismo tiempo que genera) símbolos culturales, también los objetos y las prácticas, ya que, como Bonomo comenta, “el carácter simbólico de los objetos puede ser inferido a partir del contexto social y material que los delimita (...) Los comportamientos hacia la fauna se fundamentan desde la mitología”<sup>70</sup>. Esto significa que los múltiples niveles de significación simbólica que parecen en este texto (objetos, relación con el territorio, prácticas) justifican el uso de esta acepción conceptual de cultura.

Así, identifico tres dimensiones de la cultura: 1) una comunicativa, 2) como almacenamiento de conocimientos y 3) como visión del mundo, las cuales se sintetizan en una unidad que hace existir a la colectividad<sup>71</sup>. La autonomía como fenómeno está atravesada por un sistema semiótico que devela en forma de representaciones, signos y emblemas, una forma de entender el mundo<sup>72</sup>. En este caso particular, se pueden observar los signos en el uso del *bats'il k'op* (la lengua verdadera, el tselal), en el territorio rural simbolizado (las cuevas sagradas, el espíritu de los cerros), en la alimentación a base de maíz (siendo los hombres de maíz), en el vestido típico (huipil tejido en telar de cintura), en las maneras de producir (trabajo en la milpa, trabajo comunitario).

---

<sup>68</sup> Geertz, C. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa, 1991.

<sup>69</sup> Reygadas, L. “Producción simbólica y producción material: metáforas y conceptos en torno a la cultura del trabajo”. *Nueva Antropología*, volumen xviii (2002): 20, <https://www.redalyc.org/pdf/159/15906007.pdf>.

<sup>70</sup> Bonomo, M. “Un acercamiento a la dimensión simbólica de la cultura material en la región pampeana”, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, volumen xxxi (2006): 27, [https://www.researchgate.net/profile/Mariano-Bonomo/publication/258226437\\_Un\\_acercamiento\\_a\\_la\\_dimension\\_simbolica\\_de\\_la\\_cultura\\_material\\_en\\_la\\_Region\\_Pampeana/links/58aad86458515040200afb8/Un-acercamiento-a-la-dimension-simbolica-de-la-cultura-material-en-la-Region-Pampeana.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Mariano-Bonomo/publication/258226437_Un_acercamiento_a_la_dimension_simbolica_de_la_cultura_material_en_la_Region_Pampeana/links/58aad86458515040200afb8/Un-acercamiento-a-la-dimension-simbolica-de-la-cultura-material-en-la-Region-Pampeana.pdf).

<sup>71</sup> Giménez, G. “La cultura como identidad y la identidad como cultura”. *Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM*, (2005): 27, <https://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>.

<sup>72</sup> Giménez, G. “La cultura como identidad... 46.

Al mismo tiempo, el acercamiento al fenómeno brinda acceso a saberes compartidos en forma de creencias (por ejemplo, subrepticia prohibición entre los tseltales de comer frutos pegados por miedo a tener hijos gemelos), a través de intuiciones (la desconfianza hacia el mestizo por razones históricas), las contemplaciones (especulaciones referidas al *ch'uulel*), que enmarcan desde Giménez, “un universo de sentido (que) expresa a través de símbolos... a través de un sistema de significantes que lo representan y evocan (símbolos de participación, de solidaridad, de jerarquía, de evocación del pasado; símbolos nacionales, étnicos, míticos, religiosos, etcétera)”<sup>73</sup>.

Todo este arsenal se entrelaza con el sentido común, los comportamientos sin aparente explicación práctica, que permiten describir no solo el núcleo de la matriz cultural *distintamente apropiada* por sus sujetos sino el cascarón externo que facilita, en cierta medida, inmiscuirse en estos significantes. Aquí me refiero específicamente a ciertas formas que toman las ideas que se funden con la auto-determinación, como por ejemplo, la influencia marcada de las religiones (en los tseltales de un conservadurismo rígido), las concepciones filosóficas (que en la cultura tseltal se enfocan en discusiones en torno al sentido de la vida y la muerte), las ideologías puntuales (generadas con el enfrentamiento a la modernidad y la castellanización) entre otros factores, que, reflejan los valores “y, por lo mismo, dan sentido a la acción y permiten interpretar el mundo”<sup>74</sup>.

Por lo tanto, examinar las reglas que un pueblo establece sobre sí mismo, es estudiar también las dimensiones simbólicas-expresivas señaladas, porque para que un pueblo ejerza la autonomía, debe tener una cultura diferenciada que le permita regirse a sí mismo, al margen de la cultura hegemónica. Pero, ¿vale la pena pensar la autonomía en términos de cultura e identidad? Sí, porque solo entendiendo “lo que está detrás” puede un observador externo percatarse del asunto que promueve desde la pesquisa social, en tanto “la cultura, tal como la hemos definido, no sólo está socialmente condicionada, sino que constituye también un factor condicionante”<sup>75</sup>. ¿Significa esto que es la cultura de un pueblo la que condiciona la autonomía, las formas de pensarla y vivirla? En principio y después de ir a trabajo de campo, la respuesta es afirmativa.

Para reivindicar una identidad cultural propia y optar por la forma de relacionarse con otras culturas, hace falta establecer un espacio libre de coacción de la cultura dominante, es decir, una autonomía (...) Esa

---

<sup>73</sup> Giménez, G. “La cultura como identidad y la identidad como cultura”. *Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM*, (2005): 27, <https://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>.

<sup>74</sup> Giménez, G. “La cultura como identidad... 46.

<sup>75</sup> Giménez, G. “La cultura como identidad... 47.

búsqueda de autonomías es un proceso heurístico, en donde la autonomía no es un fin sino un proceso que va creando y reinventando identidades<sup>76</sup>.

Esto me lleva a sumir que no se puede pensar en la capacidad de un pueblo para existir y modelar sus formas de vida (al margen de las culturas que lo rodean, en una sociedad que se esfuerza por *asimilar* lo distinto en nombre de una identidad nacional), sin comprender que las propias normas que intentan soportar la existencia étnica, son productos de una resistencia cultural que influye en los ámbitos sociales, económicos y políticos. Las propias instituciones “indígenas”, se legitiman en la medida que desplazan asperezas externas y fortalecen procesos endógenos sobre la base de establecer relaciones de poder asimétricas y jerarquizantes, que son estrategias culturales. Entonces, la autonomía (como veremos enseguida) desde las “gafas gimenianas”, es un constructo cultural atravesado por sistemas de símbolos.

Dicho esto, es importante mencionar que “la cultura solo puede proyectar su eficacia por medio de la identidad, que es su lado subjetivo”<sup>77</sup>, porque la identidad<sup>78</sup> es una representación resultado de los “significados selectivos y distintamente internalizados”<sup>79</sup> de la matriz cultural. Por tanto, la identidad (individual y colectiva) recrea en el plano de lo relacional lo que el mismo autor califica como la “internalización selectiva de los elementos de la cultura”, que preexisten y que generan además nuevas reconfiguraciones en el plano intersubjetivo y en confrontación con otras identidades, es decir, con la diferencia.

---

<sup>76</sup> Stahler-Sholk, R. “Resistencia, identidad, y autonomía: La transformación de espacios en las comunidades Zapatistas”, *Pueblos y fronteras digital*, volumen 10, (2015): 29, <http://www.scielo.org.mx/pdf/rpfd/v10n19/1870-4115-rpfd-10-19-199.pdf>.

<sup>77</sup> cultura-material-en-la-Region-Pampeana.pdf.

<sup>77</sup> Giménez, G. “La cultura como identidad y la identidad como cultura”. *Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM*, (2005): 27, <https://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>.

<sup>78</sup> Concibo la identidad desde la definición del propio autor: “Entendemos por *identidad* la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio. En cuanto representación de un *sí mismo* o de un *nosotros* socialmente situados, la identidad es esencialmente *distintiva*, relativamente *duradera* y tiene que ser socialmente *reconocida*” (Giménez 1995, 45). En un texto más cercano, Giménez define la identidad como: “el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”

**Fuente especificada no válida.** Ambas definiciones hacen referencia a los mismos elementos: la cultura, el espacio, la autopercepción, el heterorreconocimiento y las fronteras.

<sup>79</sup> Giménez, G. “Modernización, cultura e identidad social”, *Espiral*, volumen 18 (1995): 20, <http://sedici.unlp.edu.ar>.

Esta lectura debe ser complementada con las nociones de autorreconocimiento (autopercepción) y heterorreconocimiento de los sujetos porque no son esencia, pero para los fines que aquí se estipulan, es suficiente para entender que la identidad étnica es una herramienta del *ser*. La identidad y la cultura se entrelazan, ya que “la cultura no es sino una forma de describir la conducta humana se podría concluir que existen grupos discretos de individuos, es decir, unidades étnicas correspondientes a cada cultura”<sup>80</sup> “en las relaciones interétnicas (...) con la dinámica del sistema de fricción interétnica, las relaciones se dan en términos de dominación y sujeción”<sup>81</sup>.

Entendemos por identidad étnica una especificación de la identidad social basada en la autopercepción subjetiva que tienen de sí mismos los actores llamados “grupos étnicos”. Se trata de unidades social y culturalmente diferenciadas, constituidas como “grupos involuntarios” que se caracterizan por formas “tradicionales” y no emergentes de solidaridad social, y que interactúan en situación de minorías dentro de sociedades más amplias y envolventes<sup>82</sup>.

También para Barth, “en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización”<sup>83</sup>. Así, la identidad solo se refuerza con la interposición de límites (porosos) y la organización que se visualiza al interior. Son las situaciones sociales y los componentes morales asociados, los que inclusive constriñen la conducta de los individuos, una vez que las convenciones sociales establecen límites, estereotipos y características que enmarcan a los individuos.

El *límite* étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra. Por supuesto, los límites a los cuales debemos dedicar nuestra atención son límites sociales, aunque bien puedan contar con su concomitante territorial. El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión. Los grupos étnicos no están basados simple o necesariamente en la ocupación de territorios exclusivos<sup>84</sup>.

En este sentido, Rachik propone, que al tratar el tema de la etnicidad como identidad colectiva, “lo que es común traduzca diferencias, trace fronteras culturales con

---

<sup>80</sup> Barth, F. “Modelos de organización social. Londres”, *Instituto Antropológico de Gran Bretaña e Irlanda*, volumen v (1966): 36, <https://www.redalyc.org/pdf/2110/211014857008.pdf>.

<sup>81</sup> Barth, F. “Modelos de organización... 60.

<sup>82</sup> Giménez, G. “Modernización, cultura e identidad social”, *Espiral*, volumen 18 (1995): 20, <http://sedici.unlp.edu.ar>.

<sup>83</sup> Barth, F. “Modelos de organización... 6.

<sup>84</sup> Barth, F. “Modelos de organización... 8.

el Otro”<sup>85</sup>. Otro conjunto de autores teoriza al respecto, resaltando el sentido de pertenencia de los grupos ya que “la etnia se encuentra fuera de la dimensión de las relaciones personales concretas. Es por tanto una categoría de adscripción abstracta, que requiere de una voluntad de participación para poder expresarse como forma de agrupación”<sup>86</sup>. Por ello, el tema debe ser analizado teniendo en cuenta que “las relaciones entre distintas etnias, así como su definición y caracterización en la época contemporánea no puede hacerse más que en referencia directa o indirecta a las estructuras estatales”<sup>87</sup>.

En este trabajo se ahonda en la identidad étnica y no en el concepto de etnicidad porque considero que este último es un conjunto de ideas asociadas a las identidades colectivas: “la etnicidad fue ideada como herramienta conceptual en aquel entonces (1970), para abordar de manera distinta la comprensión de los grupos étnicos y sus identidades”<sup>88</sup>. A mi juicio, la etnicidad representa el matiz político de la identidad étnica, en tanto discurso reivindicativo, siendo la identidad la representación que los sujetos tienen de sí mismos, mediados por el repertorio cultural, lo que es de mayor interés para esta investigación. De esta forma, hay quien ubica a la etnicidad como fundamento que sustenta el espacio para que las voces de resistencia y reconocimiento de los sujetos se escuche, como Uribe, para quien la etnicidad es una nueva alternativa estructural para las masas: “aceptamos ahora que la invención o creación de “culturas” o “etnias” y otros tipos de grupos por la acción estructural de los poderes hegemónicos es un camino histórico de formación de identidades y pueblos a lo largo de la historia”<sup>89</sup>.

De la Cadena por su parte, analiza la etnicidad bajo la idea de un *continuum* étnico, para ella los cusqueños indígenas “no tienen una identidad individual fija, sino identidades que son relativas respecto a otras y contingentes al status de las personas envueltas en la interacción”<sup>90</sup>. Esta autora realiza una crítica a la etnicidad como taxonomías evolutivas (raciales, culturales), declarando la rigidez de ciertas posturas

---

<sup>85</sup> Rachik, H. “Identidad dura e identidad blanda”, *CIDOB*, número 73-74 (2006): 13, <https://raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/view/40378/40854>.

<sup>86</sup> Val, J. d. “Identidad: etnia y nación”. *Boletín de Antropología Americana*, número 15 (1987): 10, <https://www.jstor.org/stable/40977201>.

<sup>87</sup> Stavenhagen, R. “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”. IIDH, volumen 15 (1992): 21, <https://museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/170111stavenhagen.pdf>.

<sup>88</sup> Oré, C. “La etnicidad y sus usos. Reflexiones acerca de la difusión de la etnicidad”, *Identidades, ciudadanía e Estado*, número 07 (2010): 16, <file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/eces-423.pdf>.

<sup>89</sup> Uribe, R. “La etnicidad latinoamericana como una nueva clase social global”, *Cultura y representaciones sociales*, volumen 5 (2007): [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-81102011000100007&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102011000100007&lng=es&tlng=es).

<sup>90</sup> De la Cadena, M. *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

antropológicas que intentan atribuir cualidades para que los sujetos gocen de cierto “passage cultural”, esto conlleva a que se vea la etnicidad como una clasificación fija<sup>91</sup>. Desde su postura, las acciones simbólicas pueden alterar las identidades en las interacciones, por lo que la etnicidad como palabra da cuenta de las identidades en disputa. En cierta medida, Barth, había planteado algo similar al enunciar que las relaciones sociales persistentes como *status étnicos* están en relación con procesos sociales de exclusión e incorporación:

Las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia<sup>92</sup>.

Desde el punto de vista discursivo, Oré entiende la etnicidad desde un doble enfoque: como “una noción utilizada para producir un discurso sobre el Otro que refuerza su dominación”<sup>93</sup> y como un discurso apropiado por los propios sujetos, “formando parte de su repertorio de movilización colectiva”<sup>94</sup>. Por su parte Restrepo entiende que la etnicidad hay que analizarla en tanto articulación histórica anudada a “los discursos y las prácticas discursivas fuertemente vinculadas al contexto en el que emergen”<sup>95</sup>. En este sentido la etnicidad requiere ser analizada junto a lo histórico, desde una perspectiva relacional y posicional haciendo hincapié en el aspecto ideológico. Coincido con Oré en que “el interés por la significación social a través de la etnicidad se perfila en los entramados sobre los que se construyen las identidades”<sup>96</sup>, por lo cual prefiero deslindarme por ver la autonomía desde un componente de identidad étnica más que desde un discurso de etnicidad que se presenta confuso.

Barth explica que “son las categorías étnicas ofrecen un recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenido en los diferentes sistemas socioculturales”<sup>97</sup>, entendiendo que en tanto categorías, los sujetos se adscriben, se

---

<sup>91</sup> De la Cadena, M. *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

<sup>92</sup> Barth, F. “Modelos de organización social. Londres”, *Instituto Antropológico de Gran Bretaña e Irlanda*, volumen v (1966): 36, <https://www.redalyc.org/pdf/2110/211014857008.pdf>.

<sup>93</sup> Oré, C. “La etnicidad y sus usos. Reflexiones acerca de la difusión de la etnicidad”, *Identidades, ciudadanía e Estado*, número 07 (2010): 16, file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/eces-423.pdf.

<sup>94</sup> Oré, C. “La etnicidad y sus usos... 4.

<sup>95</sup> Restrepo, E. *Antropología y estudios culturales*. Argentina: Siglo XXI, 2012.

<sup>96</sup> Oré, C. “La etnicidad y sus usos... 6.

<sup>97</sup> Barth, F. “Modelos de organización... 6.

identifican, interactúan, restringen sus conductas, ponen límites. Precisamente los límites físicos (de territorio) y simbólicos, “canalizan la vida social y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conducta. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una coparticipación de criterios de valoración y de juicio”<sup>98</sup>. Sin embargo, para Díaz-Polanco lo étnico y la etnicidad son equiparables, son una y la misma cosa:

En concreto, cabría discernir la "eticidad" (o lo "étnico") de la "etnia" (o los "grupos étnicos", o "grupos indígenas": terminología particular utilizada para referirse a las etnias de América Latina y de otras regiones del mundo) (...) es probable que la mayoría de los autores estén de acuerdo en definir lo "étnico" (o la etnicidad) como un complejo particular que involucra, siguiendo formas específicas de interrelación, ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición histórica”<sup>99</sup>.

Para Díaz-Polanco, la identidad étnica no es inamovible, por el contrario, “la historicidad del fenómeno étnico no puede agotarse en la constatación de que las etnias aparecen y a menudo se extinguen... mientras existen, también están sometidas a los procesos históricos del conjunto de la sociedad”<sup>100</sup>. Esta manera de entender lo étnico como relacional permite entender no solo desde la perspectiva histórica “lo idéntico” de los grupos humanos sino también los diversos contrastes que se manifiestan que no significan que sean los mismos en cada periodo. “Lo que puede ser constante es la existencia de una identidad que funda la diferencia; pero la naturaleza de esa identidad, en cada fase histórica, es impactada por las transformaciones que sufre la estructura social”<sup>101</sup>.

Una vez esclarecido el particular de la etnicidad, concluyo que sin cultura no hay identidad y sin identidad, no hay autonomía. La autonomía en términos culturales y políticos deviene de un conflicto entre intereses que no surge de la pseudo-disyuntiva entre sistemas jurídicos contrapuestos (el legal-estatal y el consuetudinario) sino de las contradicciones generadas ante la imposición de un *nosotros* culturalmente distinto sobre un *ellos* (lo que Hegel explicaría en forma de la metáfora del amo y el esclavo), donde cuesta asumir al otro como igual porque implicaría atentar contra la identidad, que a fin de cuentas es la supervivencia. Giménez lo sintetiza de la siguiente forma:

---

<sup>98</sup> Barth, F. “Modelos de organización social. Londres”, *Instituto Antropológico de Gran Bretaña e Irlanda*, volumen v (1966): 36, <https://www.redalyc.org/pdf/2110/211014857008.pdf>.

<sup>99</sup> Díaz-Polanco, H. *El jardín de las identidades*. México: Orfila, 1996.

<sup>100</sup> Díaz-Polanco, H. *El jardín de las identidades*. México: Orfila, 1996.

<sup>101</sup> Díaz-Polanco, H. *El jardín de las...* 64.

No hay identidad sin autonomía al menos relativa. Una colectividad que no pueda decidir sobre su modo de vida, que no pueda vivir según los valores que considera fundamentales, que no pueda organizar su vida colectiva de acuerdo a sus propias normas, es una colectividad desprovista de identidad. Es, con otros términos, una colectividad moribunda<sup>102</sup>.

Como se expresa, una colectividad, dígame, un pueblo originario, *tiene* que poder decidir sobre sus formas internas de convivencia social-política-económica-cultural, mediante la auto-reglamentación de su modo de vida, es decir, necesita de un espacio de libertad para expresar su identidad. La elaboración en el plano discursivo y práctico de la autonomía, está atravesada indudablemente por una previa confección artesanal en la que interfieren circunstancias (materiales, simbólicas) que median entre la representación (que confiere significados) y la realidad (como referente) que permite una expresión ideológica<sup>103</sup>. Ahora bien, esto no se desenvuelve *en la nada*, la cultura, la identidad, la autonomía requieren de un espacio geofísico en el cual se puedan desarrollar, o sea, un territorio.

Aunque esta investigación recae sobre la noción de comunidad (como territorio sociocultural identitario), es importante esclarecer algunos puntos referidos a tal concepto:

El término "territorio" (del latín "terra") remite a cualquier extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos y delimitada (o delimitable) en diferentes escalas: local, municipal, regional, nacional o supranacional. Se trata del espacio estructurado y objetivo estudiado por la geografía física y representado (o representable) cartográficamente<sup>104</sup>.

Desentrañando esta perspectiva, el territorio en tanto espacio apropiado y valorizado, "constituye por sí mismo un espacio de inscripción de la cultura y, por lo tanto, equivale a una de sus formas de objetivación"<sup>105</sup>. Para este autor "el marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas, aunque no intrínsecamente ligadas a un determinado espacio"<sup>106</sup> y el hecho que "el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio-territorial. En este caso los sujetos

---

<sup>102</sup> Giménez, G. "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, volumen 5 (1999): 33, Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, págs. 25-57.

<sup>103</sup> Entiendo ideología como un conjunto de ideas cuya "destinación es sujetar a los individuos a un ideal social realizado, realizable, irrealizable o por realizarse y capacitarlos para la acción conducente a su afirmación como un valor absoluto".

<sup>104</sup> Giménez, G. "Territorio y cultura", *Estudios sobre culturas contemporáneas*, volumen ii (1996): 23, <https://www.redalyc.org/pdf/316/31600402.pdf>.

<sup>105</sup> Giménez, G. "Territorio y cultura... 14.

<sup>106</sup> Giménez, G. "Territorio y cultura... 15.

(individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural”<sup>107</sup>.

Si bien el concepto de territorio es bastante amplio<sup>108</sup> se asume en este trabajo la perspectiva culturalista, donde lo simbólico se posiciona como núcleo de atención. Desde esta mirada, el énfasis está en la importancia de tener en cuenta el capital cultural y social de los sujetos y la correlación con el Estado, re-significando las ideas naturalistas y funcionalistas de los geógrafos. Por ejemplo, para Haesbart, la cultura mediada por las relaciones sociales genera códigos, símbolos, representaciones asociadas al espacio común, donde la frontera simbólica define también límites territoriales. Desde aquí, las identidades están formadas sobre la base de relaciones histórico-culturales locales que a su vez caracterizan la noción de territorio y fortalece la identidad en tanto la cooperación y solidaridad de los individuos. Desde Durston, es la organización y comportamientos políticos tradicionales que se suceden en el espacio, los que dan fuerza a la idea de lo local como construcción social. De ese modo, el territorio es construido por los sujetos y pasa a ser un espacio de desarrollo multidimensional<sup>109</sup>, donde se debe re-descubrir el sentido de lugar y de la comunidad para entender las construcciones de identidad asociadas, entremezcladas entre el trabajo colectivo y la acción de cooperación.

En México aterrizar estos análisis resulta complicado, sobre todo en los llamados “territorios indígenas” porque fueron vistos por el indigenismo como zonas de *refugio* o regiones interculturales. Con la reforma agraria, se concebía que estos territorios pasarían por un proceso de aculturación que traería consigo la homogenización, lo cual no ocurrió. Es cierto que “las identidades no son simplemente comunitarias, sino que pueden aludir a solidaridades regionales e incluso a territorios étnicos históricamente constituidos”<sup>110</sup>,

---

<sup>107</sup> Giménez, G. “Territorio y cultura... 15.

<sup>108</sup> Para profundizar, consúltese Flores (2007). Este autor realiza un amplio recorrido del concepto de territorio, explicando que para Raffestin (1993) el concepto de espacio se asocia con el patrimonio natural de una región concreta, mientras que para Tizon (1995) territorio es un “ambiente de vida, de acción, y de pensamiento de una comunidad, asociado a procesos de construcción de identidad”. Explica que Abramovay (1998) señala que la historia, la política y el desarrollo económico de la sociedad está influenciado por decisiones político-administrativas, introduciendo la noción de apropiación del espacio por la acción social de diferentes actores (física y simbólica). También refiere que Brunet (1990) introduce la noción del territorio construido como un espacio de relaciones sociales, relacionando el sentimiento de pertenencia y solidaridad entre los sujetos y cómo estos perfilan la identidad, asociada al espacio de acción colectiva y de apropiación. Por otro lado, Cucho (2001) rescata la idea de que el espacio y la identidad se construyen con la diferenciación y el establecimiento de fronteras (simbólicas y físicas). También cita a Santos (2002) para explicar el sentido de cooperación en el trabajo como elemento cohesionador identitario.

<sup>109</sup> Flores, M. “La identidad cultural del territorio como base de una estrategia de desarrollo sostenible”, *Opera*, número 7 (2007): 20, <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/opera/article/view/1183/1122>.

<sup>110</sup> De la Peña, G. “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada”, *Desacatos*, número 1 (1999): 15, <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1271/1119>.

la cuestión territorial para los pueblos originarios ha sido históricamente clave. Los “territorios étnicos” se concebían como tierras de las comunidades, pero esta noción se complejizó al entenderse que son las tierras ocupadas tradicionalmente por los pueblos, porque implica fronteras pero también medios de comunicación, que traen consigo territorios discontinuos<sup>111</sup>, donde las fronteras no son fáciles de establecer y pareciera que se diluyen.

Así, comienza a surgir un concepto de ciudadanía étnica que, en primer lugar y en su expresión más simple, se refiere al reclamo de mantener una identidad cultural y una organización societal diferenciada dentro de un Estado, el cual a su vez debe no solo reconocer, sino proteger y sancionar jurídicamente tales diferencias. Todo ello implica el replanteamiento de lo que hasta ahora llamamos el Estado Nacional<sup>112</sup>.

Así las cosas, entiendo el territorio desde el enfoque cultural, donde los elementos percibidos por los individuos, la forma en que hacen referencia y las prácticas asociadas a este lo transforman, el espacio deja de ser “neutro” para, en palabras que Claval cita de Goffman, dejar que los actores se vean. Para Claval, es importante no distanciar la geografía de la acción cultural ya que los sujetos y grupos sociales inciden en la estructuración del territorio, producen un “paisaje al reconocerse en un sitio, al orientarse, al marcar, nombrar e institucionalizar”<sup>113</sup> el lugar, relacionándose con la naturaleza y las representaciones asociadas a esta. En otro texto, Claval comparte que los sujetos revalorizan, enriquecen y aseguran en el territorio el poder mediante sus experiencias, las cuales tatúan el espacio mediante las representaciones comunicadas y transmitidas, mismas que cobran un sentido compartido. Para este autor, los espacios se hacen territorios en la medida que los sentimientos, los recuerdos ayudan a forjar una memoria colectiva, viendo a los grupos humanos como “sociedades geográficas”. En este sentido, apelo más a la noción de territorio y no a la de paisaje porque los sujetos de investigación así lo expresan, siendo el concepto territorio un núcleo central en sus discursos de autonomía y de vida.

Los intercambios entre los individuos les permiten tomar conciencia de lo que comparten con los socios y aquello que se diferencian. Así es como se forjan los sentimientos de identidad que cimentan los grupos, suelen crear fuertes conciencias de pertenencia y motivan una gran cantidad de comportamientos individuales y colectivos (...) La sociedad está formada por grupos estructurados debido a la visión que tienen las personas de sí mismas y de los demás (...) para demostrarlo, no hay nada como controlar un espacio, por muy pequeño que sea, donde uno se encuentre entre los

<sup>111</sup> De la Peña, G. “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada”, *Desacatos*, número 1 (1999): 15, <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1271/1119>.

<sup>112</sup> De la Peña, G. “Territorio y ciudadanía...11.

<sup>113</sup> Claval, P. *La geografía cultural*. Buenos Aires: Eudeba, 1995.

suyos. De este modo, los lugares están indisolublemente ligados a los sentimientos de identidad, puesto que algunos sirven como puntos de reunión para los que se sienten próximos. Conservan, en su paisaje, símbolos que han aprendido a valorar. Los lugares de identidad, cuando son adyacentes, forman conjuntos coalescentes y constituyen territorios<sup>114</sup>.

Sin territorio que permita los *nichos de pertenencia* no puede darse una apropiación simbólica-expresiva de pautas de significados (cultura), ni la representación de la posición de un individuo o colectividad, ni la materialización de la autonomía. Ahora bien, en lo que compete a esta investigación, desde Giménez el territorio local es la comunidad, misma que es reconocida como *matria o patria chica*. Entiendo que no es el territorio comunitario en sí, sino las construcciones socioculturales a su alrededor la que lo hacen relevante para este trabajo, en tanto es acertado situar el fenómeno en un lugar geográfico-histórico-cultural para dar cuenta de lo que allí sucede (configuración identitaria, procesos).

La autonomía indígena viene presentándose y fundamentándose como una modalidad del ejercicio del derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas consistente en el establecimiento de un tipo de relación entre el Estado nacional y grupos étnicos en la que se propone el reconocimiento de un nuevo orden de gobierno más allá de los existentes actualmente en México, y que implica un reconocimiento jurídico, político y sociocultural de sus derechos a ejercer el autogobierno, controlar su territorio, ejercer su jurisdicción sobre el mismo y participar en las instancias de representación existentes en el país (...) Asimismo, implica también la capacidad de autodeterminación de los individuos, organizaciones o demás sujetos colectivos que decidan asumirse desde este posicionamiento<sup>115</sup>.

Y es que el concepto de comunidad también ha sido abordado desde diversas perspectivas, no siempre de forma armónica, fundamentalmente por sociólogos y antropólogos. Para la antropología, el término hace alusión a “la estructura social básica, suprafamiliar, de los pueblos indígenas”<sup>116</sup> pero esta estructura de base biológica y territorial está enmarcada en una trama cultural determinada, que tiene a la familia como célula fundamental. Para Zolla “en ellas se encuentran los gérmenes de la estructura social de la comunidad que no es otra cosa que una familia extensísima que ocupa un más o menos dilatado territorio”<sup>117</sup>. El debate principal al respecto está enfocado en dos escuelas, la estructuralista-funcionalista y la mesoamericanista<sup>118</sup>.

---

<sup>114</sup> Claval, P. *La geografía cultural*. Buenos Aires: Eudeba, 1995.

<sup>115</sup> Cerda, A. *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. México: Porrúa, UAM, 2011.

<sup>116</sup> Zolla, C. *Los pueblos indígenas de México*. Obtenido de Los pueblos indígenas de México. México, UNAM, 2019.

<sup>117</sup> Zolla, C. *Los pueblos indígenas... 4*.

<sup>118</sup> La comunidad indígena ha suscitado varias discusiones en torno a su significado. Éstas se agrupan en tres preguntas: si la comunidad es fundamentalmente una creación prehispánica o colonial; si su desarrollo

Para los miembros de los pueblos originarios es importante la vinculación con la comunidad a pesar de la migración de la misma. No se deja de ser tseltal si no se vive en comunidad, la comunidad se resignifica, está presente el sentimiento de arraigo a ella, en tanto, *se es* en y por la comunidad. Díaz-Polanco señala al respecto que:

(...) había existido antes del régimen colonial; sin embargo, uno de los resultados más notables del proceso de dominación colonial fue la creación de la *comunidad* como núcleo sociocultural en el que encontraron abrigo las nuevas y múltiples identidades conformadas a lo largo de tres siglos (...) Es indiscutible su estrecha articulación con las sociedades nacionales en las que quedaron incluidas. Pero al mismo tiempo estas comunidades son, frente al entorno nacional, formas de organización alternativa, sustento de unos modos de vida particulares y el santuario en el que las identidades étnicas dinámicas y vivas se desenvuelven, haciendo viable la existencia de millones de seres humanos<sup>119</sup>.

Un pueblo originario puede estar diseminado en diversas comunidades, municipios, incluso regiones o, por el contrario, una comunidad puede ser un pueblo de acuerdo a la disminución de miembros o la disolución de rasgos culturales. La existencia de fuerzas que cohesionan al pueblo originario, varían de acuerdo a las condiciones específicas, ya sea relaciones familiares (ligas referidas a la fratria, el clan), reciprocidad económica, asistencia colectiva, compromiso con el grupo. Al mismo tiempo, el pueblo puede llegar a rechazar (inclusive violentar) a quien no pertenezca al mismo como se verá en el Capítulo cinco. Estas estrategias tienden a mantener y reproducir los rasgos del pueblo, a través de la enseñanza de las creencias que se transmiten de generación en generación. El sujeto político indígena es el pueblo originario, pero este se sustenta en las comunidades.

Por su parte, Bárcenas insiste en la importancia de, en cuestiones de autonomía, reconocer la existencia de la comunidad porque allí es el lugar donde ocurre la (auto) redefinición del sujeto colectivo.

(...) es correcto incluir a las comunidades indígenas como sujetos de derecho junto a los pueblos indígenas, pues entre ambos existe una relación de generalidad a particularidad, donde la comunidad queda incluida dentro del pueblo y éste se estructura basándose en aquélla (...) dotar al primero de la titularidad del derecho y a la segunda como sujeto de derecho público, pero como parte integrante de aquél<sup>120</sup>.

---

representa una evolución humana-social o una dinámica histórica específica, y finalmente si algunas representaciones de la comunidad indígena caen en la esencialización o mitificación de ésta (...) El problema, entonces, es explicar la cohesión de las comunidades indias y su importancia como fuente de identidad étnica sin recurrir a mitos

<sup>119</sup> Díaz-Polanco, H. *El jardín de las identidades*. México: Orfila, 1996.

<sup>120</sup> Bárcenas, F. L. "Las autonomías indígenas en América Latina". En *Autonomía y derechos indígenas en México*, 13. México: Siglo XXI, 2007.

Las autonomías generan subjetividades que atraviesan la noción de identidad y están arraigadas en un territorio, en este caso la comunidad. Se puede referir entonces que la autonomía como ese proceso de construcción múltiple de significados reivindicativos conlleva reestructuras al interior de la propia comunidad, la cual está determinada socialmente. Las identidades que se construyen de forma relacional desde las comunidades permiten entender las interacciones socioculturales (interculturales e interétnicas) en comunión con los procesos que la rodean y las interpelan. La comunidad es la zona de adscripción/diferenciación donde los significados y prácticas constituyen el sostén de la autonomía.

El control del territorio es la base primera sobre la que se construye la autonomía. Pero la autonomía no consiste en una declaración ni representa un objetivo ideológico. La autonomía está vinculada con la diferencia (...) En estos territorios controlados por los zapatistas comenzó a registrarse un proceso autonómico. Y resulta necesario enfatizar el aspecto de «proceso», ya que la autonomía no puede ser fruto de «un acto único» sino que requiere «un lapso relativamente prolongado, cuya duración no es posible determinar de antemano». Esto es así porque la autonomía no es una concesión de una de las partes (el Estado), sino una conquista del sector social que necesita proteger y potenciar su diferencia para poder seguir existiendo como pueblo<sup>121</sup>.

## II. Metodología

La metodología que se sigue en la presente investigación está relacionada con el análisis de discursos y ciertas prácticas (las cuales se señalarán más adelante) bajo una mirada etnográfica situada. El método que se utiliza es el cualitativo porque el interés va dirigido a conocer lo que los tseltales entrevistados entienden por autonomía (subjetividad) y lo que hacen en consecuencia para construirla, lo cual descarta las nociones cuantitativas. Para esto me auxilio de la etnografía como “una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros”<sup>122</sup>.

En los estudios socioculturales la etnografía nunca es unidimensional<sup>123</sup>, si bien se apellidan los trabajos etnográficos, el núcleo central prevalece: la descripción/interpretación que constata el fenómeno social en “el mundo de la experiencia”. Realizo esta salvedad porque la utilizo como una manera de crear conocimientos no monológicos, que me permite analizar la autonomía desde los modos

<sup>121</sup> Zibeche, R. *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. México: Bajo Tierra Ediciones Sísifo, 2008.

<sup>122</sup> Guber, R. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma, 2001.

<sup>123</sup> Denzin, N., & Lincoln, Y. *Manual de investigación cualitativa volumen I: El campo de la investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 2011.

de vida cotidianos de los actores, ya que “la etnografía como enfoque no pretende reproducirse según paradigmas establecidos, sino vincular teoría e investigación favoreciendo nuevos descubrimientos”<sup>124</sup>.

En este sentido, se doy prevalencia a una relación social que se asienta en un dinámico influjo situacional, cuyos desplazamientos, prácticas, habituaciones recrean el sentido de la misma, porque “cada ejercicio etnográfico está marcado en alto grado por las improntas circunstanciales que lo rodean”<sup>125</sup>. En mi experiencia como investigadora en campo, las estrategias y decisiones tomadas se inclinaron por analizar la información captada desde los sentidos sin perder de vista mi posición. Así, entiendo el campo como una relación social donde se intercambian saberes y conocimientos, donde se negocia y donde el investigador está atravesado por el lugar seguro de los sujetos-actores, está situado y sitiado. Eduardo Restrepo desde los estudios socioculturales explica cómo se utiliza esta metodología desde una perspectiva más dialógica sin dejar a un lado el rigor que conlleva:

La etnografía se puede definir como la descripción de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente. Esto quiere decir que a un estudio etnográfico le interesa tanto las prácticas (lo que la gente hace) como los significados que estas prácticas adquieren para quienes las realizan (la perspectiva de la gente sobre estas prácticas... lo que busca un estudio etnográfico es describir contextualmente las relaciones complejas entre prácticas y significados para unas personas concretas sobre algo en particular (sea esto un lugar, un ritual, una actividad económica, una institución, una red social, o un programa gubernamental). La articulación entre las prácticas y los significados de esas prácticas de las que se ocupa la etnografía, permite dar cuenta de algunos aspectos de la vida de unas personas sin perder de vista cómo éstas entienden tales aspectos de su mundo<sup>126</sup>.

Aunque se presenten los resultados como si hubiesen reunido en un solo día, el trabajo de campo constó de cuatro meses y se dividió en dos etapas, una en la ciudad (comprendida del 13 de agosto al 14 de septiembre del 2019) y otra con acceso a la comunidad (del 14 de septiembre al 15 de noviembre del 2019). En la primera realicé el grueso de entrevistas a los tseltales que viven en la ciudad de San Cristóbal, pensando las categorías de indígena, comunidad, pueblo tselal, autonomía, autogobierno indígena. En la segunda etapa visité la comunidad El Triunfo; la inmersión en la comunidad fue muy fructífera para responder a varias de las preguntas formuladas en la investigación. La frecuentación fue la estrategia que me permitió estar, pero también recordarme entre los

---

<sup>124</sup> Guber, R. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma, 2001.

<sup>125</sup> Restrepo, E. *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión Editores, 2016.

<sup>126</sup> Restrepo, E. *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión Editores, 2016.

cerros, en la pobreza de la cual salí de mi comunidad rural de Cuba, recordarme una mujer negra que se relacionaba con otro no tan distante.

Los retos a los que me enfrenté fueron muchos, algunos de los cuales fui manejando sobre la marcha. En primer lugar, mi formación no es como antropóloga, por lo que la descripción, sistematización, proceso de extrañamiento, desplazamiento mental y emocional sumado a la reflexión constante significó una gran proeza que exigió disciplina y perseverancia. Por otra parte, la lengua; para superar este obstáculo, opté por ingresar a clases de maya-tseltal y así poder entender y comunicarme de forma básica con las personas. Otro desafío fue no encuadrar la realidad al aparato conceptual, sino enfocarme en dar cuenta de lo que “salía” en campo, manteniendo una mirada interseccional y transdisciplinaria. Mi incursión en San Cristóbal de las Casas, en la cabecera municipal de San Juan Cancuc y en la comunidad El Triunfo, me permitió ver, reflexionar y describir, teniendo al cuerpo como dispositivo de producción de conocimiento. Las técnicas que utilicé para la recopilación de datos fueron las entrevistas semiestructuradas, las charlas informales, la observación participante (como contexto de interacción) y el Diario de campo.

Pude tener acceso a campo solo “por ser amiga”, sin ostentar esta categoría no hubiese podido desarrollar la recopilación de información y documentar la cotidianidad. La principal facilidad que me permitió el “rapport” fue mi carácter simpático, empático y extrovertido, el compromiso político y los contactos establecidos; esto me catapultó de una mirada teórica (quimérica) a una práctica (bidimensional). Por otro lado, reconozco que en campo también sentí miedo al verme expuesta y en algunos acápites del texto lo señalo, porque entiendo que la nueva escritura etnográfica debe develar la subjetividad de la investigadora. También debo mencionar que algunos aspectos que fueron sistematizados en el Diario de campo no terminaron en este documento porque conllevaría contextualizar un sinnúmero de factores que desviarían al lector del tema central.

Las sorpresas en campo fueron muchas. Mientras pensaba en cómo promover la horizontalidad, los tseltales me vistieron con un huipil para anular mi diferencia y me propusieron ser la madrina de uno de los hijos de la familia que me acogió, llegándose a expresar: “Esta es tu comunidad (...) Gracias por interesarte por nosotros”<sup>127</sup>. Esto implica una serie de consecuencias para la academia y para la comunidad. Respecto a la academia, aun cuando no es menester presentar el trabajo para acumular conocimientos,

---

<sup>127</sup> Don Diego, 2019. (En conversación con el autor).

se corre el riesgo de que se encasille la información que se muestre como *Verdad* absoluta y, en consecuencia, al pueblo originario con el que trabajé; sin embargo, es solo una interpretación puntual. Aquí quiero hacer una aclaración metodológica que es crucial para entender la investigación, por lo que le dedicaré unas notas.

### **1. Notas acerca de la Verdad y la objetividad**

Esta investigación ubicada en los estudios socioculturales no busca una objetividad rígida (propia de posturas positivistas) ni tampoco una Verdad absoluta. Los estudios socioculturales no son una disciplina, por tanto, los análisis que se desprenden de ellos no tienen intención de revolucionar con “descubrimientos” las Ciencias Sociales sino problematizar desde el sentido crítico y el compromiso social algunos fenómenos. En este sentido, Heller planteó que las Ciencias Sociales no son acumulativas, explica que antes de hablar de conocimiento verdadero prefiere los términos de verosimilitud y plausibilidad, ya que estos parten del estudio social y de la interpretación del investigador.

Para esta autora, la verosimilitud y la objetividad aparecen a partir de la observación, la comprensión e interpretación, es decir, devienen de escuchar a los interlocutores y de la traducción que realizan los investigadores, entendiendo que “toda traducibilidad es comprensión adecuada”. Desde aquí, la verosimilitud está en la observancia de las normas (metodológicas) propias de la investigación y la objetividad está en los medios no del resultado.

Otras autoras como Corona y Kaltmeier entienden que “la verdad producida por las etnografías tradicionales fue puesta en jaque, así como el problema de la representación, la autoridad y la autoría colaborativa”<sup>128</sup>. Desde esta perspectiva, como académica no superpongo mi visión sobre las formas de representación de los sujetos, respeto lo que enuncian al mismo tiempo que analizo las causas por las cuales el interlocutor dice y hace algo. Kaltmeier, explica en este sentido que ante los diferentes sistemas de conocimiento es infecundo discutir el problema de la verdad universal que además es colonial, occidental y de conocimiento particular, por ello, quien pretenda juzgar este trabajo sobre esa base, encontrará indóciles argumentos. Esta autora también afirma la necesidad de realizar una autocrítica antropológica que derive no en la autoridad etnográfica sino en la co-presencia, es decir, reflexionar las posibilidades de establecer diálogos en una situación de co-presencia en campo.

---

<sup>128</sup> Kaltmeier, O. & Corona Berkin. “Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales”. *En diálogo*, 11-25. Barcelona: Gedisa, 2012.

Al investigar sin garantías, lo que propongo es relacionar el trabajo académico con el trabajo social o como plantea Mallon acercarme a los indicios que permitan comprender una problemática sociocultural sin violencia epistemológica.

Si ya no estamos buscando la "verdad" como una información irrefutable, claramente conocible, ¿qué estamos buscando? Creo que estamos tratando de mantener la tensión irresoluble que está en el centro del proyecto de Estudios Subalternos: la tensión entre la técnica y el compromiso político, entre un interés literario más estrechamente posmoderno en los documentos como "textos construidos" y el interés específico del historiador de leer documentos como "ventanas," no importa cuán nebulosas e imperfectas, que nos dan entrada a la vida de la gente<sup>129</sup>.

Otros autores que coinciden con esta postura son Denzin, N., & Lincoln, Y. Ellos apuestan por romper con los esquemas tradicionales en la investigación cualitativa y las nociones de verdad coloniales: "la realidad objetiva es inasible, conocemos una cosa solo mediante sus representaciones"<sup>130</sup>. En el texto "Malestar en la etnografía. Malestar en la antropología" también se reflejan en una decena de ensayos los inconvenientes de la investigación etnográfica, indicando que "vuelven a aparecer con una virulencia propia de quien se siente dueño de la verdad"<sup>131</sup> algunos análisis, mostrando la necesidad de criticar los "régimenes de la verdad" porque son espacios de poder estructurales. En este sentido, asumo que no hay un "verdadero otro" u otro "más real o verdadero" y es que aunque despliego una etnografía participativa, este no es un proyecto antropológico, por lo tanto, no se ancla en la legitimidad de una verdad única sino en un diálogo intercultural, una comunicación inter-espitémica que logré establecer por la voluntad de los interlocutores. Reguillo al respecto plantea:

La gravedad del momento que atravesamos exige dos cuestiones: de un lado, abandonar toda pretensión de verdades universales y, de otro lado, atender y estudiar todas aquellas emergencias que apuntando tanto al cambio como a la continuidad, indiquen que las direcciones hacia las que la sociedad se mueve<sup>132</sup>.

De tal manera que es necesario enfatizar de igual manera lo que comenta Szurmuk, "la promesa de los estudios diaspóricos interdisciplinarios estriba en su habilidad para romper con ciertas comprensiones estrechas de ciertas verdades disciplinarias y para

<sup>129</sup> Mallon, F. "Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana". En: *cultura, subalternidad*, 117-164. Ámsterdam: Rodopi, 2001.

<sup>130</sup> Denzin, N., & Lincoln, Y. *Manual de investigación cualitativa*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2005.

<sup>131</sup> Tamagno, L. "Reflexiones sobre el malestar. Pensando la etnografía". *Malestar en la etnografía. Malestar en la antropología*, 48-69. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Sociales, 2019.

<sup>132</sup> Reguillo, R. "Los estudios culturales. El mapa incómodo de un relato inconcluso", *Lecciones básicas*, (2004): 6, [https://incom.uab.cat/portaicom/wp-content/uploads/2020/01/16\\_esp.pdf](https://incom.uab.cat/portaicom/wp-content/uploads/2020/01/16_esp.pdf).

revigorizar el campo de los estudios de áreas”<sup>133</sup>. Al partir de esta premisa, la invitación es superar la parcialidad del enfoque aislado para ver en las historias de los sujetos una plataforma de acción<sup>134</sup>, misma que permite comprender que “muchas historias de vida terminan siendo, así, discursos de verdad o de identidad”<sup>135</sup>. Desde los estudios socioculturales se hace hincapié en la dimensión política de un fenómeno no en la verdad en sí, en la centralidad del sujeto, en la deconstrucción de procesos históricos desiguales y su respectiva valoración desde la subjetividad de los actores, el poder del sistema y lo simbólico de la cultura.

En consecuencia, la discusión arcaica en torno a la verdad y la objetividad tiene más de dos mil años y no es mi intención agotarla, solo dejar claro la postura desde la que parto: estos conceptos son históricos, concretos, circunstanciales y así se verán a lo largo del texto. Marx expone en las “Tesis sobre Feuerbach” una frase que resume excepcionalmente lo planteado:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico<sup>136</sup>.

Por tanto, sobre la noción del respeto al Otro y las ansias de construir en el plano horizontal un espacio de diálogo, presento los hallazgos de campo desde las voces de los protagonistas y los datos recopilados. Si esto es leído como verdad o no, solo se podrá develar a la luz de la *praxis*, misma que se desarrolló de modo armónico y sobre la cual se construyó los relatos y descripciones que se muestran. Los demás debates acerca de que si lo que expresaron los sujetos es verídico, es un problema más que escolástico, estéril y un contrasentido para mi postura epistemológica<sup>137</sup>.

### III. Reflexiones finales

---

<sup>133</sup> Szurmuk, M., & McKee, R. *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores: Instituto Mora, 2009.

<sup>134</sup> Aceves, J. "La Historia Oral, plataforma para una práctica interdisciplinar: una conversación de frente al espejo". En *La Historia Oral y la interdisciplinariedad. Retos y perspectivas*, 118. Colima: Archivo Histórico del municipio de Colima, Universidad de Colima, 2013.

<sup>135</sup> De Miguel, J. *Auto/biografías*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017.

<sup>136</sup> Marx, C. *Obras Escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, 1973.

<sup>137</sup> Me devuelvo a la teoría y a la política, la política de la teoría. No la teoría como la voluntad de verdad sino la teoría como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales que tienen que debatirse en una forma dialógica

De forma general, la discusión teórica acerca de la autonomía indígena es vasta y su conceptualización dependerá de la perspectiva teórica que asuma el investigador. Entendiendo el fenómeno desde el espacio de los estudios socioculturales, el acercamiento estuvo mediado por el compromiso epistemológico y la apertura a discusiones que siguen en debate, específicamente desde una postura no institucional. Propongo un argumento que funciona como hilo conductor de la investigación más no una hipótesis, sobre el entendido que, desde un paradigma cualitativo crítico, es suficiente para generar un diálogo entre la teoría y la realidad. El análisis de discursos y prácticas relacionadas con la construcción de la autonomía en una comunidad tseltal, desde la etnografía participativa, es la propuesta desde la que parto para construir conocimiento *con* el otro, brindando un espacio para que hable por sí.

Las consecuencias de mi actuar en campo, respecto a la comunidad de forma general fueron positivas como lo compartió en una carta uno de los hijos de la familia donde viví. La dificultad más trascendente fue el poco manejo del español de las mujeres en comunidad, que no me permitió un sondeo profundo de sus maneras de entender. Así, la experiencia etnográfica que desarrollé tiene mis características, mis impresiones y mis limitaciones, las cuales me permitieron ver algunas cosas y me ocultó otras, pero en definitiva, estar en campo me permitió la obtención de información valiosa, como ya dijo Malinowski, “la tarea del etnógrafo consiste en integrar todos los detalles observados y extraer la síntesis sociológica a partir de todos los síntomas de diversa índole en que pueda apoyarse”<sup>138</sup>.

Este trabajo presenta cómo la autonomía puede ser estudiada mediante la dimensión cultural en la que se enmarca. Paoli expresa en este sentido que “la autonomía era una de las claves más importantes para comprender a los tseltales, sus movimientos sociales, sus derechos y obligaciones fundamentales al interior de su cultura, sus ámbitos de sentido, sus contextos de legitimidad”<sup>139</sup>. Sin embargo, aquí planteo lo contrario: entender la identidad inmiscuida en la matriz cultural para poder comprender el por qué y el cómo de la autonomía desde el ámbito de vida social, ya que el centro de la problemática autonómica es un conflicto de identidades. La idea es desviar el debate de

---

<sup>138</sup> Malinowski, B. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Planeta-De Agostini: Barcelona, 1972.

<sup>139</sup> Paoli, A. *Educación, autonomía y Lekil Kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: UAM, 2003.

las investigaciones que en la región que se han centrado en las autonomías zapatistas, porque como expresó un interlocutor,

uno dice autonomía en Chiapas pues directamente piensa en el zapatismo, rápido, lo enmarca. Sin embargo, cuando empiezas a desmenuzar los diferentes movimientos, conflictos y coyunturas, te das cuenta que no solo hay una forma de autonomía, sino varias formas y experiencias de autonomía<sup>140</sup>.

---

<sup>140</sup> Delmar, 2019. (En conversación con el autor).

## **Capítulo 2: ¿Banti? (¿Dónde?) ¿Binti? (¿Qué? ¿Cómo?) ¿Mach'a? (¿Quiénes?).**

### **Apuntes de la cultura verdadera**

La reconstrucción narrativa de la realidad a partir de la observación etnográfica y las fuentes orales se vierte en este capítulo para esbozar un aspecto central: ¿Qué significado le atribuyen los tseltales a la autonomía? Con esto no busco responder de una vez la interrogante, sino dar algunos indicios que permitan definir las diferentes formas de entender y ejercer la autonomía desde las voces de los protagonistas. El acercamiento a la problemática, parte de situar a los sujetos en el territorio y en la historia porque es necesario contextualizar el lugar y las dinámicas por las que ha atravesado el pueblo tseltal. Esto permite entender que las tensiones entre mestizos y tseltales devienen de siglos, la importancia de la defensa del territorio y cómo la autonomía no es un fenómeno reciente. En el título de este apartado enuncio la frase “cultura verdadera” como un juego de palabras ya que los tseltales se auto-perciben como hombres y mujeres verdaderos, no es mi intención calificar a una cultura como más verdadera que otra, es solo una estrategia narrativa.

En este capítulo también bosquejo algunas notas acerca de la cultura tseltal para dilucidar que la autonomía como proceso sociocultural está imbricada en una dimensión simbólica-expresiva (cultura) desde la cual los sujetos parten para plasmar, en sus discursos, los significados que le atribuyen y sus respectivas reivindicaciones. De esta forma, el estudio de la lengua y las prácticas culturales ayudan a entender sus concepciones, las cuales están mediadas por el modo de vida que comparten. Por último, realizo algunas reflexiones acerca de cómo la autonomía no se puede concebir sin un consenso comunitario, sin la observancia a la palabra colectiva, sin territorio, sin el trabajo colectivo o sin la construcción de la comunidad.

### **I. Situación geográfica y breves notas de la historia de San Juan Evangelista**

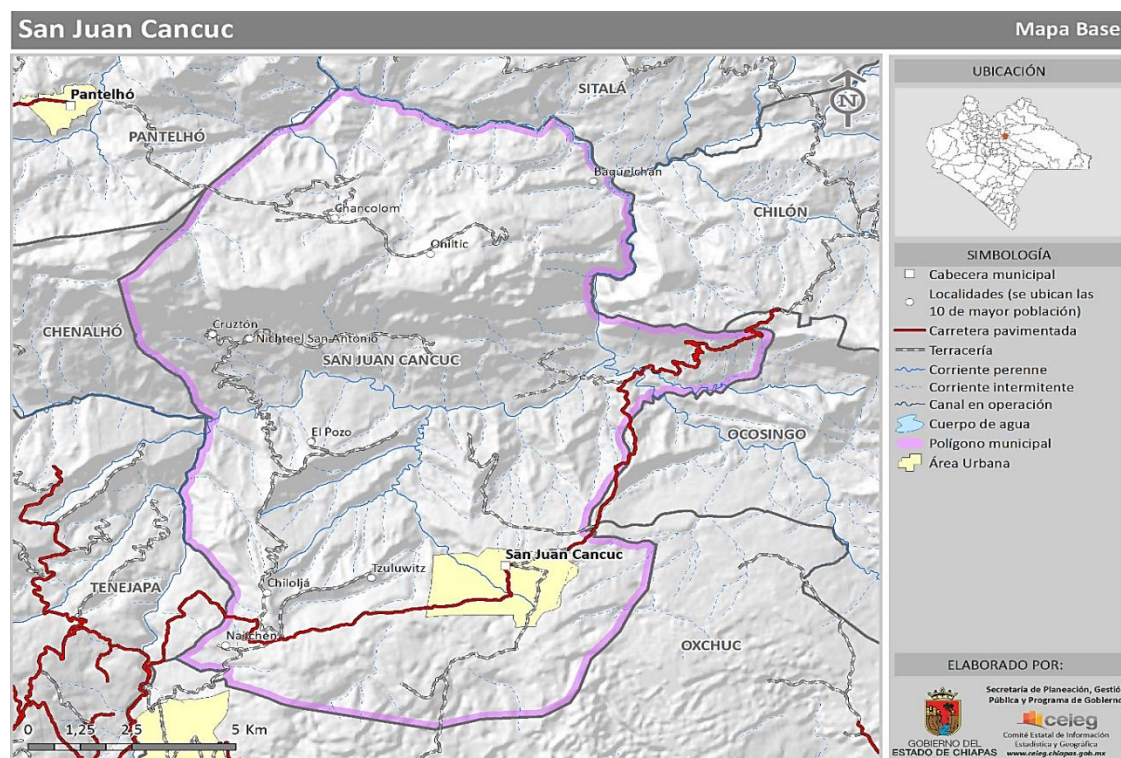
#### **Cancuc**

En esta investigación se hace referencia a tres distintos “niveles” de sociedad: San Juan Cancuc como municipio tseltal, El Triunfo como sociedad específica, objeto de la investigación y San Cristóbal de las Casas como urbe aledaña donde se realizaron entrevistas a los tseltales de la ciudad. Los tseltales cancuqueros, descendientes de los mayas del período pos-clásico (950 a.n.e-1531 n.e) se reconocen como los hijos del maíz

o *bats' il winiquetic* (los hombres verdaderos) herederos de una tradición que ha dialogado hasta la contemporaneidad con diferentes circunstancias.

San Juan Cancuc es uno de los ciento dieciocho municipios del estado de Chiapas; Cancuc como suelen llamarlo los lugareños, significa en nahual “estrella del quetzal”, calificativo impuesto al territorio en el siglo XV. Esponda quien realiza una toponimia del territorio, explica que Cancuc significa “cierto pájaro de plumaje amarillo (...) Esta avecilla suele encontrarse en los huertos y chilares que hay en las riberas del río Chacté”<sup>141</sup>. Sin embargo, en la tradición oral se cuenta que los antepasados de Cancuc salieron de las cuevas y fueron creados por los *tatik-metik* (“madres-padres”); para uno de los interlocutores, la fundación de Cancuc es más enigmática, el mito fundacional es relatado de la siguiente forma:

Tompinzul fue un ángel que defendió Cancuc. Se dice que cuando lo amarraron tres veces y se escapó, se le puso el nombre al lugar Oxchuc, *chuc* significa nudo, amarre, y *Ox* significa tres. Dicen que cuando llegó a Cancuc tenía mucho frío y pidió a las personas que le hicieran una lumbre. Estando cerca de la lumbre, se le quemó su pierna, por eso le puso K'ankub, *K'an* (amarillo), *Kubil* (pierna), pierna amarilla<sup>142</sup>.



Mapa 1. Situación de San Juan Cancuc dentro del Estado de Chiapas, realizado Gobierno del Estado de Chiapas, 2019.

<sup>141</sup> Esponda, V. *Toponimia tzeltal de Cancuc, Chiapas. Mesoamérica*. México: ENAH, 1987.

<sup>142</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

## 1. Ubicación

San Juan Cancuc se encuentra en la zona conocida como los Altos de Chiapas; limita al este con municipios tsotsiles, al noroeste con choles y al sureste con tojolabales. Es un municipio multi-colindante, cercano a Oxchuc, Pantelhó, Chenalhó, Chilón, Tenejapa, Sitalá y Ocosingo. El clima en la región es semicálido húmedo con abundantes lluvias en verano, se percibe frío dada la altura de mil doscientos metros sobre el nivel del mar y se suele observar un paisaje de espesa neblina en las mañanas y madrugadas. Según Muñoz “el clima y el paisaje influyen además en el carácter de la gente de la montaña, de modales desconfiados, mientras que los de la selva son bastante más comunicativos”<sup>143</sup>.

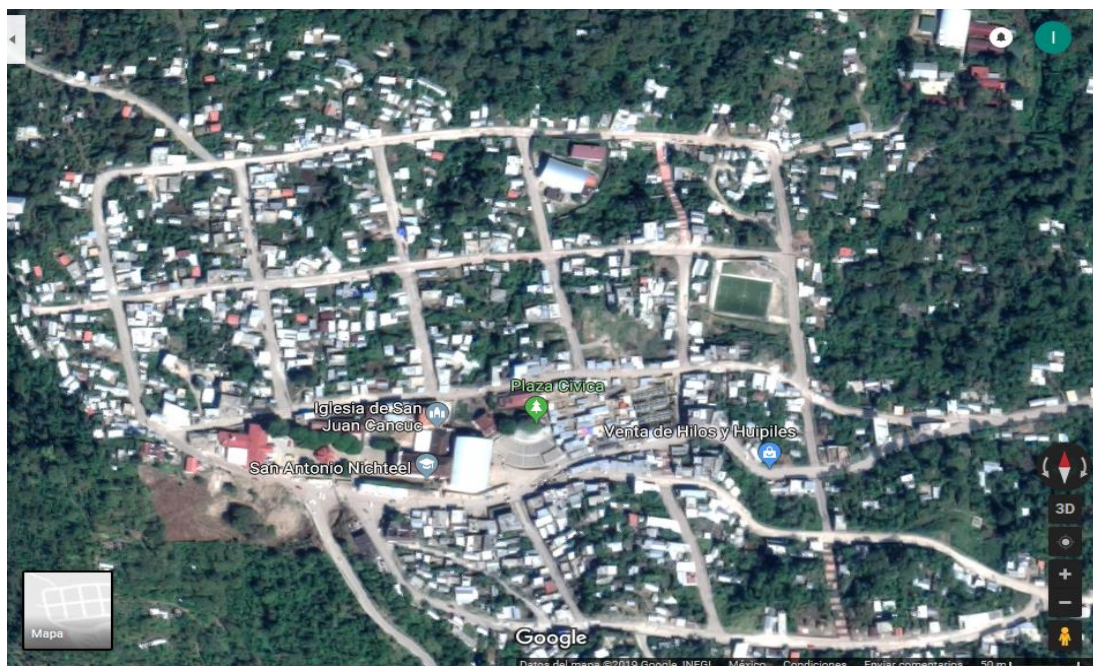
Predomina en la zona el relieve de sierra con gran variedad de mantos acuíferos y ríos; posee abundante vegetación, destacando los bosques de coníferas y grandes árboles de maderas preciosas que albergan una flora y fauna diversa. La flora de la zona es utilizada para la alimentación y para usos medicinales por diferentes afecciones de salud, mientras que la fauna consolida las leyendas de la región y la relación con el territorio: el jaguar (*choj*), la comadreja (*sabin*), el venado (*chij*), el tlacuache (*uch*), el mono (*max*), el tigre (*balam*), la ardilla (*chuch*), el zarate (*bakmul*) entre otros, que además de animales son protagonistas de múltiples historias. Esta riqueza en agua, madera y tierra fértil, ha generado que empresarios y políticos acechen la zona codiciando los recursos durante décadas.

La agricultura es el principal renglón económico y medio de subsistencia en la región, destacándose el cultivo de maíz, frijol, chile y café. San Juan Cancuc cuenta con una población de veintinueve mil habitantes en una superficie de más de ciento setenta y tres mil kilómetros cuadrados y el grado de marginación es considerado muy alto<sup>144</sup>. En el municipio no viven mestizos, las tierras pertenecen a los tseltales. La principal vía de comunicación a los Altos de Chiapas es la carretera Panamericana que proviene del Istmo de Tehuantepec, la cual pasa por la capital del estado Tuxtla Gutiérrez y por San Cristóbal de las Casas, se conecta con Teopisca y se dirige a Comitán; dicha carretera tiene un desvío que conduce a Pichucalco. Existe una carretera que va desde San Cristóbal hasta San Juan Cancuc, misma que es de difícil acceso por la inclinación y las cerradas curvas.

---

<sup>143</sup> Muñoz, M. *Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Tzeltales. México: CDI, 2004.

<sup>144</sup> INEGI, 2010.



Mapa 2. Vista aérea de San Juan Cancuc y comunidades aledañas, (INEGI, 2019).

## 2. Apuntes históricos

La historia de San Juan Cancuc se relaciona con los sucesos acaecidos en Chiapas, por lo que el rastreo de la lucha autonómica del pueblo tseltal deviene de antaño. En el siglo XVI los españoles llegaron a los Altos de Chiapas masacrando a su paso la población *zendal* (tseltal), sometiéndola a una doble aflicción de la encomienda y el repartimiento, apropiándose de sus tierras, obligándoles al pago del tributo, ejerciendo homicidio directo contra quienes se les oponían, hacinándolos en espacios alejados de la selva y provocando el fin de la autoridad tradicional. De Vos afirma que la expedición de 1527 a la zona de los Altos “después de vencer a los chiapa, lograron someter a los cacicazgos tzotzil-tzeltales. Y fue la invasión de Diego de Mazariegos en 1528 la que estableció la colonización definitiva de territorios que habían formado el patrimonio de extensos cacicazgos precolombinos”<sup>145</sup>. Por su parte Castro afirma, que no existían cacicazgos en la forma de gobierno indígena:

(...) en el Chiapas prehispánico no existía un gobierno unipersonal, centralizado o dinástico. Por el contrario, la organización social se habría centrado en el *multepal* (literalmente, gobierno en consejo o en común) y los principios gubernativos se habrían basado en el bienestar de los gobernados y la búsqueda de relaciones recíprocas y armoniosas entre los seres humanos, la naturaleza, los dioses y últimamente el cosmos. Los españoles llamaron despectivamente a estos cuerpos políticos “behetrías”,

<sup>145</sup> De Vos, J. *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona*. México: Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas / Fondo de Cultura Económica, 1993.

término que tenía la connotación de desorden detestable y que aludía a los pueblos que en España no tenían señor<sup>146</sup>.

El siglo XVII se caracterizó por enfrentamientos violentos ante las revueltas “indígenas” y por la instauración del régimen colonial en la selva. Con la introducción de las *repúblicas de indios* en la zona, predominaron los alcaldes y regidores sobre los “gobernadores indígenas” lo cual es leído por algunos como un signo de relativa autonomía ya que adaptaron la conformación de cabildo “a sus propias y familiares maneras de comprender y ejercer la autoridad”<sup>147</sup>. Además de la violenta intervención en Los Altos, con la imposición de la religión católica y la llegada de fray Bartolomé de las Casas al territorio, los “indios” pasaron a tener alma, por tanto, dejaron de ser animales para convertirse en tributarios del rey. “El tributo que pagaban los indios desempeñó un papel central en la consolidación y conservación de los reinos americanos del imperio español (...) Así, en la Nueva España, entre 1561 y 1580 llegó a representar el 21% de los ingresos de la Real Caja de México (...) En el reino de Guatemala, al que pertenecía Chiapas, la importancia del tributo era todavía mayor”<sup>148</sup>. Los españoles obligaron a los indígenas a bautizarse y a concentrarse en pueblos para su mayor control. La llegada de los dominicos trajo consigo la explotación de los tseltales como mano de obra barata para la construcción de templos aumentando tributo que debían pagar y con ello las tensiones entre blancos y tseltales.

Al imponerse el modelo de economía y sociedad colonial, los tseltales de las tierras altas se establecen en caseríos dispersos dentro de un municipio cuya cabecera municipal, además de centro ceremonial, es el centro administrativo; se instala el cabildo y la iglesia, conformándose un nuevo concepto de “centro” en torno a la plaza ceremonial y cívica. El espacio representa el mismo modelo de villa española de la Colonia. El sistema colonial se estableció mediante la encomienda y la reducción. Los principales pueblos fueron dados en encomienda a los conquistadores. A mediados del siglo XVI, se extendió en los Altos la política de Francisco Marroquín, primer obispo de la Diócesis de Guatemala, que impulsó la Congregación; ésta respondía a la disposición de la Corona de controlar efectivamente a los indios obligándoles a habitar en lugares construidos según el modelo español de pueblos asentados alrededor de una iglesia<sup>149</sup>.

Con la “modernización” implementada en el siglo XVIII las formas de producción extractivas asociadas al régimen económico colonial (siembra de caña,

<sup>146</sup> Castro, F. “Reseña de Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XXI”, *Estudios de historia novohispana*, número 29 (2009): 3, <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3602>.

<sup>147</sup> Castro, F. “Reseña de Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XXI”, *Estudios de historia novohispana*, número 19 (2003): 3, <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3602>.

<sup>148</sup> Obara-Saeki, T., & Viqueira, J. *El arte de contar tributarios. Provincia de Chiapas, 1560-1821*. México: Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2017.

<sup>149</sup> Muñoz, M. *Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Tzeltales. México: CDI, 2004.

trabajo en fincas, pago de tributo al rey de España) y la ideología de superioridad que justifica el despojo que la acompaña, se transformó el escenario de las montañas tseltales. En 1712 los tseltales se rebelan contra las autoridades estableciéndose como una de las primeras insurrecciones contra la colonia, producto de las condiciones miserables en las que vivían. Se cuenta que fue el día 8 de agosto de 1712 cuando en Cancuc ocurrió el revuelo que tuvo como detonante el sueño de una niña, en la cual la virgen María le avisó que el rey había muerto, por esto, no debían pagar más tributos, la niña se dirigió al consejo de ancianos y estos organizaron la rebelión que se expandió rápidamente. Para los pobladores de Cancuc, este suceso ha marcado su historia aunque la rebelión fue sofocada.<sup>150</sup>

(...) la batalla de Cancuc fue la última que tuvieron que librar los hombres de Toribio de Cosío porque, ante el avance de los españoles, los indios optaron por abandonar sus pueblos y refugiarse en los montes. Las autoridades tuvieron, entonces, que armarse de paciencia: los soldados salían a recorrer los alrededores de los pueblos con el fin de apresar a algunos de sus habitantes, en general ancianos, mujeres y niños que no podían huir tan rápidamente. Luego, los convencían de que el rey de España estaba dispuesto a perdonarlos si regresaban a sus pueblos y si volvían a someterse a su autoridad. Con esa promesa, liberaban a algunos de ellos para que fueran a traer al resto de los naturales del pueblo...<sup>151</sup>

Al arresto de aquellos que habían sido acusados de haber apoyado activamente la sublevación se sumó al despojo de bienes forzándolos a trabajar sin remuneración y el “acarreo” de los “indios” (en ocasiones llevado a cabo por negros y mulatos capataces, de hecho, en las comunidades contemporáneas aún se sataniza al negro representándolo en el carnaval de San Juan Cancuc y en las leyendas como espíritus malignos). A partir de esta sublevación los tseltales fueron llamados los “mata *kaxlanes*” y sus repercusiones conllevaron a que San Juan Cancuc fuera “negado” durante varios años como territorio independiente de Ocosingo y no fue hasta 1989 cuando fue reconocido como municipio.

En el siglo XIX la zona se encontraba dividida entre ladinos e “indígenas”, siendo los primeros terratenientes que acentuaban la explotación hacia los segundos. Se relatan historias terribles de como las *atajadoras* (mujeres mestizas) esperaban en la madrugada que bajaran las mujeres indígenas y las empujaban, les robaban los canastos de huevos,

---

<sup>150</sup> La rebelión de los tseltales es un hecho histórico de gran relevancia en la historia de Chiapas y Centroamérica, para profundizar consúltense De Vos (2011), Viqueira (1999), y Quezada (1982).

<sup>151</sup> Obara-Saeki, T., & Viqueira, J. *El arte de contar tributarios. Provincia de Chiapas, 1560-1821*. México: Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2017.

las gallinas y las ropas que llevaban a vender a San Cristóbal de las Casas<sup>152</sup>. Los *kaxlanes* se acercaban a las comunidades en busca de la mano de obra barata de los hombres (bajo el sistema de enganche: trabajar por comida e insumos básicos) y de mujeres que trabajaban como criadas. También los mestizos coletos corrían las cercas de sus propiedades para apoderarse de más territorio (conocido como agiotaje), existían diversas atrocidades que mantenían bajo la pobreza extrema y la marginalidad a los tseltales.

Después de la Independencia se decretó el pago de impuesto per cápita lo cual posibilitó el despojo de tierras en la región por parte de la iglesia y los latifundistas coletos que sí podían pagar y hacer producir las mismas. Así, se expandió el latifundio y la obligación de tseltales y tsotsiles de alquilarse ante los terratenientes para poder subsistir. “(...) Los coletos se caracterizaron desde la Colonia por una forma de vida perezosa, basada en la vil explotación de los indios”<sup>153</sup>. En 1824 Chiapas se anexa a México (anteriormente pertenecía a la Capitanía de Guatemala), provocándose una nueva capitalización de la tierra, que era vista como el bien seguro más rentable<sup>154</sup>.

Para la década de los ochenta del siglo XIX, con la introducción de la industria cafetalera en la zona, la explotación se volvió más cruenta: se vendieron grandes lotes de terrenos a productores europeos y producto del despojo, las tierras colectivas de los tseltales fueron quedando en manos de terratenientes. En los albores del siglo XX la situación en los Altos de Chiapas no había cambiado demasiado. La historia relata que, bajo el mandato de Porfirio Díaz, se creó la infraestructura necesaria para acceder a los rincones inhóspitos de Chiapas y desarrollar en ellos la economía liberal. Hacia el 1892 la región chiapaneca se reestructuró, pasándose la capital a Tuxtla Gutiérrez, lo cual motivó el despojo de los poderes centrales de San Cristóbal de las Casas y de las familias que monopolizaban. Aunque disminuyó el poder político de los coletos, la discriminación continuaba, no se implementaron ni centros médicos, ni educativos en la zona. En los años de la Revolución Mexicana, muchos tseltales y tsotsiles se incorporaron al llamado, sin embargo, sus demandas fueron sofocadas por la de los mestizos, ya que eran leídos como campesinos.

---

<sup>152</sup> Llanos, L. *Transformaciones socioculturales en las tierras indias de Chiapas*. México: Programa Universitario México Nación Multicultural-UNAM, Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas Gobierno del Estado de Chiapas, 2012.

<sup>153</sup> Muñoz, M. *Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Tzeltales. México: CDI, 2004.

<sup>154</sup> Reyes, I. *Por la promoción a una cultura de protección civil aplicada al municipio de Tapachula de Córdova y Ordóñez, Chiapas*. Puebla: UDLAP, 2006.

Con la llegada del presidente Lázaro Cárdenas al poder la situación en los Altos se matizó porque en 1934 se funda el Departamento de Acción Social y Cultural y de Protección al Indígena, cuyo objetivo principal era suscitar la organización de las poblaciones indígenas y su visibilización en el país. Un año después se abolió el enganche y se reguló la contratación de los integrantes de los pueblos para el trabajo en fincas y en la extracción maderera. Poco a poco, los tseltales fueron recuperando espacios y los mestizos se fueron replegando a las ciudades, “algunos pueblos lograron reapropiarse de su territorio y fueron reconocidos como los dueños legítimos”<sup>155</sup>. A partir del 1945, se pueden confrontar los documentos históricos de la zona con las notas etnográficas de Guiteras (1997), Rojas (1990) y los demás antropólogos que trabajaron en la región, donde se describe, por ejemplo, cómo los tseltales mataban a los mestizos que vivían en sus tierras y por ello los demás decidían “bajar” a las urbes. En los años sesenta del siglo XX el ambiente colonial-moderno se coloreaba en las montañas y los tseltales, choles y tojolabales se abrieron paso entre la Selva Lacandona, buscando en ella su supervivencia.

En los primeros años de la década 1970 (...) la diócesis de San Cristóbal de Las Casas con el obispo Samuel Ruiz, quien ya había asumido como recurso filosófico la teología de la liberación, organizó el Primer Congreso Indígena “Fray Bartolomé de las Casas” el 13 de octubre de 1974 en San Cristóbal de Las Casas. En el congreso, los pueblos originarios pusieron en discusión cuatro temas principales: tierra, salud, comercio y educación. Los representantes de los pueblos tseltales, tsotsiles, ch’oles y tojolabales coincidieron al expresar su preocupación ante el despojo de su propiedad por los finqueros y ladinos, la falta de hospitales, médicos y medicamentos y la falta de escuelas en las comunidades<sup>156</sup>.

Como consecuencia de este encuentro, se fundaron las primeras organizaciones campesinas que luchaban frente a las políticas extractivas del gobierno mexicano. Desde finales de los años ochenta y principios de los noventa, se prepararon en la selva y región montañosa de los Altos, una guerrilla integrada por indígenas y mestizos que tenía el objetivo de declararle la guerra al estado mexicano, producto de la desigualdad histórica. El primero de enero de 1994 sale a la luz el levantamiento que marcaría un antes y un después en la historia de Chiapas y de México, conocido como neo-zapatismo<sup>157</sup>. Mujeres, niños, hombres y ancianos salieron de madrugada para llegar a San Cristóbal

---

<sup>155</sup> Méndez-Gómez, D. “Prácticas comunicativas otras en defensa de la vida y el territorio en Chiapas (165-195)”. En: *Política y democracia en Centroamérica y México. Ensayos reunidos*. San Cristóbal de las Casas: CESMECA, UNICACH, 2019.

<sup>156</sup> Méndez-Gómez, D. “Prácticas comunicativas ... 168.

<sup>157</sup> Leyva, X. “¿Qué es el neozapatismo?”, *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, número 17 (2000): 21, <https://www.redalyc.org/pdf/138/13861708.pdf>.

con armas para exigir el trato digno, la participación política, el respeto a la identidad cultural y acabar con el mal gobierno. Ante la respuesta violenta del Estado, la sociedad civil tuvo que intervenir para que se respetara las legítimas demandas de los neozapatistas. Con las demandas del EZLN por el respeto a los territorios, a los derechos de los pueblos originarios y a la autonomía, la historia de la región toma un vuelco. “Antes del 1994 los Altos de Chiapas era un territorio agreste, olvidado en el pasado, casi desconocido para el estado y para las políticas públicas, después del levantamiento, Chiapas se convierte en un ‘referente de la etnicidad nacional’<sup>158</sup> y en bastión de resistencia.

Producto de los Acuerdos de San Andrés, diálogo establecido entre insurgentes y políticos, en los dos mil el gobierno federal incluye una reforma al artículo dos de la Constitución de México, que reconoce la pluralidad de los pueblos y derecho a la autonomía. Sin embargo, la norma estipula que existe un solo tipo de municipio, por tanto, se requiere un cambio de otros artículos para que se pueda ejercer la autonomía, esto ocasionó, por ejemplo, el rechazo por improcedente en el 2002, de alrededor de trescientas controversias de municipios indígenas que pidieron autonomía<sup>159</sup>, por la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN). En el 2004 se dicta una reforma en materia electoral que regula la obligación de tener en cuenta ubicación y la integridad de las comunidades para promover la participación política y elegir diputados, sin embargo, esta quedó en manos de los partidos políticos en cada región y en los Altos se desvirtuó por la corrupción que caracteriza las disputas partidistas, situación que se reiteró en 2011 y 2016.<sup>160</sup>

En la experiencia de trabajo de campo en la que se enmarca esta investigación en el 2019, se refleja entre los tseiales tres vertientes de la historia aquí esbozada: el

---

<sup>158</sup> Viqueira y Ruz. *Los rumbos de otra historia*. México: Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Sociales en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, 1998.

<sup>159</sup> Wright, C., Aguirre, V., & Rodríguez, A. *El derecho a la consulta en materia electoral de los pueblos y las comunidades indígenas*. México: IEEM, 2018.

<sup>160</sup> En el 2011 que la SCJN confirma el rango constitucional de los tratados internacionales en México, entre ellos el Convenio 169 a través de la Tesis 293/2011 y se da a lugar el caso del municipio purépecha de Cherán, Michoacán (expediente SUP-JDC-9167/2011). Cherán presentó su petición de autogobierno mediante acción *per saltum*, la cual fue autorizada y sirvió de precedente para que otros municipios como San Luis Acatlán en Guerrero (con las autodefensas), Santiago Jamiltepec en Oaxaca, Oxchuc, Sitalá y Chilón encaminaran sus respectivos procesos hacia ese fin. En el 2016 el Instituto Nacional Electoral (INE) realizó una consulta a pueblos originarios en cuestiones electorales para “garantizar la vigencia de sus derechos y el desarrollo integral de los pueblos y comunidades”, pero la realidad en Chiapas demuestra que las consultas no son fiables, ya que no se cumplen las lógicas y los tiempos de las comunidades. Hasta el momento, los pueblos originarios de Chiapas siguen viviendo en condiciones de vida deplorables, siguen sufriendo discriminación y no son considerados como iguales ni en el plano discursivo ni en el práctico.

resentimiento por parte de los tseltales hacia los *kaxlanes* y la discriminación latente; la defensa del territorio como estandarte de supervivencia ya que “el control del territorio es la base primera sobre la que se construye la autonomía (...) La autonomía está vinculada con la diferencia”<sup>161</sup>. Por último, la conservación del sistema de cargos tradicional y de las formas de establecer las normas internas como ejemplo de autonomía. A continuación, se expondrán aspectos importantes que permiten ver esto con mayor claridad, pero primero presentaré a los interlocutores.

## II. De los protagonistas de esta investigación

Las y los protagonistas de esta investigación son en su mayoría hombres y mujeres tseltales de las comunidades de San Juan Cancuc, también participaron varias compañeras y compañeros no tseltales porque considero que la investigación comprometida, es un espacio de construcción colectiva que se nutre de la multiplicidad de voces. Como he expresado, los no-tseltales son llamados *kaxlanes* o ladinos, términos que se utilizan para nombrar a los mestizos desde hace décadas<sup>162</sup> siendo los coletos, los nacidos en San Cristóbal de las Casas. La identidad coleta ha sido analizada como excluyente por varios autores<sup>163</sup>, quienes analizan las disputas y tensiones<sup>164</sup>. Los “auténticos coletos” subraya Gutiérrez son “un grupo formado en 1994 en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas con personas mestizas nacidas en la ciudad, principalmente empresarios, quienes se manifestaron en contra del movimiento zapatista”<sup>165</sup>. Para esta autora, entre “los pobladores de la sociedad sancristobalense que se identifican como “auténticos coletos”, se percibe una situación de identidades en conflicto”<sup>166</sup> lo cual se analizará en el Capítulo cinco.

---

<sup>161</sup> Zibechi, R. *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. México: Bajo Tierra Ediciones Sísifo, 2008.

<sup>162</sup> Gillin, J. *Mestizo América. Most of the world: the peoples of Africa, Latin América, and the east today*. 1949.

<sup>163</sup> Sulca, E. *Nosotros los coletos. Identidad y cambio en San Cristóbal de las Casas*. Tuxtla Gutiérrez: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Gobierno del Estado de Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 1997.

<sup>164</sup> El término coletos hace alusión a una persona mestiza oriunda de San Cristóbal de las Casas y que cuenta con una "continuidad consanguínea" en la ciudad, es decir, cuya familia ha permanecido durante varias generaciones en la localidad. Con frecuencia, los coletos enfatizan la existencia de algún antepasado europeo en su familia, generalmente español (...) Cabe destacar que existe una distinción entre los coletos del Centro, miembros de familias de origen europeo dominantes económica y políticamente, que por lo general habitan en el centro de la ciudad y se conciben como gente de alcurnia, y los coletos de barrio, en su mayoría mestizos, de una posición económica inferior **Fuente especificada no válida.**

<sup>165</sup> Gutiérrez, M. *Identidad, racismo y familia en San Cristóbal de las Casas*. México: CESMECA, UNICACH, 2014.

<sup>166</sup> Gutiérrez, M. *Identidad, racismo y...* 40.

Los participantes actuaron de manera voluntaria desde el consentimiento informado y las cláusulas de confidencialidad pactadas. Reinó un ambiente de confianza y empatía, aunque con algunos los lazos fueron más fuertes: el compromiso y la amistad que desarrollé trascienden el sentido académico, es decir, van más allá de un pronunciamiento epistemológico o una estrategia metodológica. Fuera de los estrictos cánones de la academia, conservo con ellos comunicación habitual, en la medida de lo posible resuelvo algunos de sus problemas cotidianos (diversos tipos de apoyos, revisión de documentos, intermediaciones, etc.) e intento *estar* presente en la distancia. En forma de “bola de nieve” se desarrollaron las relaciones y la identificación de interlocutores interesados en acompañarme.

El primer contacto lo establecí con Jaime Torres en el 2017, por un profesor de la universidad donde estudiaba la maestría. Jaime, quien es maestro de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) y se auto-percibe como tsotsil, fue un acompañante muy importante en la investigación. Su familia deviene de San Pedro Chenalhó, migró a San Cristóbal de las Casas y vive cerca de un monte de coníferas a las afueras de la ciudad. Él me insertó en las comunidades de Aldama, Chenalhó y San Andrés Larraízar, fungiendo como tutor de estancia y traductor. Jaime me explicó que ser indígena es guiarse por el mundo a través de los sueños, me ayudó a pensar la problemática autonómica desde Aguirre Beltrán y desde su propia experiencia de vida. Las conversaciones con él me permitieron un primer *background* de cómo acercarme a los sujetos y al tema.

Cada intervención de Jaime desde el carácter apacible y preocupación constante que lo caracterizan, marcaba directrices donde prevalecía la diferencia entre *kaxlanes* e indígenas: “Esto es Chiapas, aquí si no hay diálogo, hay muerte”<sup>167</sup>, para expresar cómo el racismo permea los pronunciamientos reivindicativos colectivos e individuales, caracterizando las tensiones entre clases e identidades. Jaime y su esposa Cecilia, mantienen excelentes relaciones con el sacerdote Michel Chateau, uno de los personajes centrales en las luchas de los pueblos originarios en Chiapas, quien fuera una figura clave para el levantamiento del 1994 y el apoyo al EZLN en los primeros años. El padre (como se le suele llamar) fue expulsado del país y amenazado de muerte en varias ocasiones por su accionar político, pero regresó y casi siempre estuvo presente en las conversaciones

---

<sup>167</sup> Jaime, 2017 (En conversación con el autor).

extendidas que tuvimos acerca de la identidad étnica. El padre intervenía y sonreía, aunque se rehusaba, a sus noventa y tantos años, a brindar entrevistas. Jaime me presentó a Pía, quien fuera mi compañera de casa en 2017 y 2019 en la ciudad de San Cristóbal.

Pía, una joven revolucionaria e irreverente que no solo compartió su casa conmigo sino sus sentires y reflexiones, es miembro simpatizante de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Gracias a ella entendí algunas cuestiones que, desde adentro, segada por las categorías de investigación no hubiese visto. Su archivo fotográfico de las comunidades es especular, capta con un lente lo que las palabras no reflejan, apoya a “los compas” de diferentes maneras, fundamentalmente con insumos materiales, trabajo manual y acompañamiento. Ella me puso en contacto con Ali y otros colaboradores que apoyan los movimientos de los pueblos mediante proyectos comunitarios.

Ali fue crucial en este trabajo: mi interlocutora clave, misma que desde 2017 me ha acompañado en la reflexión del fenómeno de la autonomía, dada su experiencia de más de ocho años trabajando en la zona. Ella es una joven española que realizó su doctorado en sociología trabajando el tema de las ONGs y su impacto en las comunidades. Fue coordinadora de varias organizaciones civiles, hasta que se percató que desde lo institucional no podría apoyar la lucha de tseltales y tsotsiles por su autonomía y declinó de estas responsabilidades (denunció la corrupción, alertó a los líderes comunitarios, financió varios proyectos). Ella me llevó Tustotel en el 2017 y me enseñó cómo las comunidades se reunían para buscar su autonomía al margen de las propuestas zapatistas, organizando juntas de buen comer, trabajando en materia de salud y educación. Ali fue quien me presentó a los miembros de las comunidades, entre ellos a don Diego, don Toño y Ji'te'.

Ji'te', sobrenombre que significa roble fuerte en *bats'il k'op*, es una joven tseltal de la comunidad *Unichtee* de San Juan Cancuc, promotora de varios proyectos que están inmersos en más de siete comunidades cancuqueras. Ella se reconoce como migrante en San Cristóbal de las Casas, huyó de su comunidad porque no quería casarse, llegó a la ciudad con once años sola, padeció hambre y frío porque no sabía hablar español. Al no casarse entiende que rompió el reglamento de la comunidad porque quería estudiar y sus papás no la dejaron por ser mujer. Comenta que no sabía las desventajas de viajar a la ciudad, habla de la esclavitud, la discriminación y el racismo, de cómo una coleta la tenía de esclava en su casa, donde no podía sentarse a la mesa, donde comía las sobras del día anterior en un rincón, no podía moverse libremente ya que tenía que hacer todas las

labores domésticas y criar a los hijos de la señora. Trabajó en algunas asociaciones civiles y pudo terminar su licenciatura en Lengua y Cultura en la UNICH. Actualmente es traductora y trabaja en colectivos feministas. Su testimonio de vida es crucial para entender cómo en noción de identidad y de autonomía están entremezclados temas como el racismo, el género, el territorio.

Don Toño es un tselal adulto de la comunidad de *Chicjá* en San Juan Cancuc. A él lo conocí en el 2017 en mi visita a Tustotel con Ali, quien por ese entonces era la coordinadora de las ONGs, mientras don Toño fungía como promotor escolar. Su visión como tselal que viaja a San Cristóbal de las Casas pero que vive en comunidad, es muy interesante para la investigación porque su militancia política es abierta, es parte de varios colectivos que buscan la autonomía de las comunidades a través de la independencia alimentaria, la salud y la educación. Para don Toño la vida ha sido difícil, ya que no conoció a su papá porque falleció antes de que él naciera y como hijo varón, tuvo que apoyar a la familia desde temprana edad. Las vicisitudes atravesadas en su niñez, donde caminaba más de tres horas para ir a la escuela, “bajo el agua, a veces no llevaba zapatos, zapatos costurados y pantalón y camisa, a veces rota. Era muy feo, porque no teníamos dinero. Llevaba mi pozol, solo”<sup>168</sup>, según expresa, lo fueron formando como la persona que es. Sus análisis acerca de “lo indígena”, del *kaxlan* y de la autonomía, son decisivos: ha analizado estas cuestiones durante años, por lo que su discurso es directo y conciso. Para don Toño, pensar y accionar en pos de la autonomía es la única vía de sobrevivir.

Ji'te' me presentó a Francisco, su pareja sentimental. Francisco es un joven tselal de Tenejapa, graduado de la UNICH en Comunicación. También llegó de niño a San Cristóbal y a pesar de llevar años viviendo allí, pasó todo un año en su comunidad porque sentía que debía volver a reencontrarse. Su mirada acerca de la identidad es muy segura, ha pensado mucho al respecto y a veces entre el sarcasmo y la ironía, me hacía sentir que entendería poco del mundo tselal. Para él, ser tselal es lo máximo, acuñando de forma positiva el hecho de reconocerse tal cual, aunque me narra todo el sufrimiento acaecido hacia su persona durante años producto del racismo. Cuenta como siguió a sus hermanos para estudiar y cómo “no fue fácil” lidiar con la discriminación. Por ello, mantiene un discurso de confrontación abierta hacia los *kaxlanes*, misma que emplea para referirse a

---

<sup>168</sup> Don Toño, 2019 (En conversación con el autor).

las cuestiones de autonomía. Su perspectiva me brindó valiosa información para la investigación.

Tomás fue otro interlocutor clave para el trabajo, el cual fungió durante el 2018 como mi “colaborador en la distancia”, ya que lo contacté por las redes sociales para ir conformando el arsenal teórico lo más cercano a la realidad posible. Tomás es un joven de la comunidad San José Chacté, paraje *Tsel’akil* de San Juan Cancuc, vive en San Cristóbal de las Casas desde hace dieciséis años, pero como los demás entrevistados, visita con regularidad su comunidad. Nos vimos una mañana septembrina porque me invitó a una “Ceremonia de rezo”, ritual común que se desarrolla en las comunidades, donde el rezador aleja malos espíritus, pide salud y prosperidad. En dicha ceremonia me invitaron a tocar el *sok* (sonajero), un acto inusual, ya que los que no pertenecemos al pueblo no formamos parte de la dinámica.

Tomás se reconoce orgullosamente tselal, llegó con diez años a la ciudad por motivos económicos, por educación, ya “que al estar en una comunidad muchas veces no progresas y la manera de ver los padres”. Desde su perspectiva, el mundo *kaxlan* es muy diferente del mundo tselal, en su discurso refleja el racismo que vivió, como una señora coleta lo puso a trabajar en las labores más detestables dándole comida como paga. Su rencor hacia los mestizos todavía está latente: me cuenta cómo su abuelo cargaba a la esposa del finquero de Cancuc a sus espaldas por horas hasta San Cristóbal de las Casas sin comer; también me cuenta cómo el gobierno quemó las casas en Chacté con los tselales adentro en el 2003 ya que se negaban a que un megaproyecto se realizara en la zona. Él es graduado de la UNICH, su mirada es muy crítica hacia el EZLN y hacia los *kaxlanes* e intenta actuar y pensar desde las enseñanzas de su comunidad. Sus intervenciones me ayudaron a entender cómo los tselales ven el territorio, su identidad, su cultura y cómo entienden la autonomía.

Una de las entrevistas más fructíferas, pero interrumpida por la urgencia de los tiempos, fue el encuentro con la líder comunitaria Manuela de Chilón y sus compañeros de lucha. Manuela es una mujer adulta de *Coquilteel*, una comunidad de la primera sección de Chilón, municipio que desde hace años exige al gobierno el reconocimiento de la autonomía por usos y costumbres. Con Manuela me ocurrió algo muy interesante: la función de la sonrisa como estrategia metodológica. A ella la conocí por medio de una compañera que me pasó su contacto del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), misma que me presentó Alain Basail, quien fue mi tutor de

estancia de investigación en el 2019. Quedamos de vernos en el kiosco del parque central, un referente que significó para mi trabajo el punto más importante en la ciudad. Confundida porque varias mujeres vestían del color que Manuela me indicaba que iría, al percatarnos del incidente y compartir miradas, lo primero que hicimos fue sonreír. Nos inundó de inmediato un ambiente de confianza y serenidad como si nos conociéramos de hace tiempo, a pesar de que estaba su vida en peligro por su labor militante como negociadora comunitaria ante el gobierno.

Manuela llegó con Rosa y Nicolás a San Cristóbal de las Casas porque andaban “buscando radios portátiles para los compañeros”, para comunicarse en medio de la insurgencia. Manuela consultó con la junta de la comunidad la posibilidad de mi visita, pero por temor a que me pasara algo, ya que allí secuestraron a los antropólogos, desistió. Para ellos, los grupos financiados por el gobierno al interior del municipio hacen daño a los que se afilien a la lucha por la autonomía. Su visión y la de sus compañeros es un ejemplo de cómo se reestructura la organización como principal estrategia de lucha política para la exigencia de la autonomía, qué exigen y cómo quieren vivir su libre determinación. Manuela lidera más de trescientas comunidades tseltales que están en pie de lucha, apoyadas por la iglesia católica que media entre el gobierno y las comunidades.

Como parte de mi compromiso con el otro, tomé clases de maya tseltal o *bats'il k'op*, a las cuales ingresé con el objetivo de entender la lengua y a los sujetos. Allí conocí a varios jóvenes tseltales que, si bien no me brindaron entrevistas “formales”, me ayudaron con sus opiniones a conocer la cultura tseltal. Aquí quiero realizar una acotación muy importante: no utilizo el concepto de jóvenes como una categoría de análisis, recurro a él porque funcionalmente me permite diferenciar las opiniones entre generaciones. Esto lo aclaro porque los juicios de un tseltal cercano a los cincuenta años discrepan de los de un tseltal de veintisiete, sin embargo, en la lógica de los pueblos originarios el concepto de juventud es casi inexistente: normalmente se pasa de la niñez a la adultez. Dentro de las comunidades, los factores para definir la edad no están en datos demográficos o aspectos legales, sino en la valoración social, la llegada del *ch'u'el* (alma, conciencia, espíritu) o el matrimonio; así, una persona de trece años casada ya es considerada un adulto. Kropff y Stella desarrollan de manera puntual las definiciones de juventud en relación a la etnicidad, sin embargo, aquí solo se utilizará el término de forma instrumental.

Los jóvenes tseltales que viven en la ciudad acuden a la escuela de Lenguas para aprender a escribir en *bats'il k'op*, ya que lo hablan, pero no saben de su gramática “somos analfabetos en nuestra propia lengua”. Las charlas en clase con Óscar, Juan y Pao, me dieron un sondeo de cómo es vivir en la ciudad, cómo pensar en tseltal y las maniobras que llevan a cabo para sobrevivir, entre ellas aprender “bien” el tseltal porque les permite acceder a las becas del gobierno y aspirar a posgrados. También vi en ellos una especie de “termómetro juvenil”, ya que cuestionan algunas prácticas que se realizan en comunidad y explican la desigualdad que viven. Otros diálogos con tseltales de San Juan Cancuc que se llevaron a cabo en momentos informales y me brindaron seductoras conjeturas, fue con Julio, a quien conocí por medio de Tomás. Julio me explica que la autonomía en los Altos de Chiapas ha cambiado mucho, que las cosas no son como antes.

Fernando, el profesor de *bats'il k'op*, es un adulto tseltal que imparte también docencia en la UNICH. Él es de la comunidad *Tsonte'alja'* en Oxchuc a la cual viaja a diario en su moto desde San Cristóbal de las Casas. Llegó desde niño a dicha ciudad, pero se regresó por falta de recursos, luego de pasar hambre y enfrentarse a situaciones muy adversas. Fernando me cuenta que hace muy poco pudo estudiar, “ya de grande”, fue traductor de los Acuerdos de San Andrés del español a las nueve lenguas que se hablan en Chiapas, por lo que su visión es crucial para entender la autonomía. Trabajó con los zapatistas y sus asesores durante meses, también en el Centro Estatal de Lenguas (CELALI) que fue fundado el 19 de julio de 1997, un año después de la firma de los Acuerdos de San Andrés. A pesar de que hace poco que domina el castellano, sus perspectivas enriquecieron mucho este trabajo porque vivió varios procesos en primera persona, desde la fundación del programa CONAFE que funciona para los jóvenes de los pueblos originarios sigan estudiando hasta la autonomía reciente de Oxchuc, pasando por las “aperturas” hacia lo intercultural en Chiapas.

Durante a las clases de *bats'il k'op*, conocí a Elmar por medio de Ele, una compañera feminista que había conocido en una marcha y que estudiaba con él un posgrado en la escuela de Desarrollo Indígena. Elmar es un joven tseltal de Tila, municipio del norte que colinda con Tabasco y el último en donde se habla *bats'il k'op*. Él es estudiante de la maestría en Estudios indígenas, estudió la licenciatura en Sociología en la Facultad de Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). En su discurso hace referencia constante al proceso de castellanización de su municipio, la asimilación y el etnocidio, al mismo tiempo que cita a autores como Jan de Vos. En

reiteradas ocasiones hace alusión a lo interesante de mis preguntas, me dice que no había pensado muchas de las cosas que le pregunté, por lo que considera muy pertinente mi investigación. Realiza comparaciones entre Petalcingo, Cancuc y Oxchuc, hablando con cierta nostalgia de cómo en estos últimos pueblos ve algo que ya no se vislumbra en su comunidad.

Desde una mirada más diluida, Elmar se refiere a la relación con su pueblo por el vínculo familiar, misma que media su aspiración de pasar desapercibido. Se considera tseltal solo como hablante porque prefiere ser conocido en tanto persona, ya que le parece peyorativo la categoría de indígena. Para él, la construcción de la autonomía tiene varios problemas: los partidos políticos, la asimilación, el etnocidio. Su discurso realista, desde su situación de “joven de comunidad”, no romantiza los aspectos que comentamos, por el contrario, relata las violencias y vicisitudes que le han tocado vivir, “un contexto complicado” de carencias, por lo que prefiere enfocarse en trascender de su mundo al otro (el de la ciudad, el de la academia). Sus consideraciones son muy importantes para entender el cuadrinomio cultura-identidad-autonomía-territorio.

Estando en San Cristóbal participé en algunos eventos que me complementaron la labor de campo, entre ellos la presentación del libro Palabra Jaguar en el Centro maya-zoque y las mesas redondas “Temas emergentes en la bibliografía sobre Chiapas y Centroamérica”; en el marco de este último evento se presentó el libro “Justicia indígena, derecho de consulta, autonomías y resistencias” donde los compiladores José Rubén Orantes García (CIMSUR-UNAM) y Araceli Burguete Cal y Mayor (CIESAS-Sureste) me invitaron a pensar la autonomía desde las estrategias metodológicas que formulaba. Allí conocí a José Orantes, quien me presentaría a Félix para que me apoyara en el recabo de la información en San Juan Cancuc. En el encuentro también conocí a Delmar, un interlocutor central en esta investigación.

Félix es un joven tseltal de Tenejapa, graduado de antropología por la UNACH. La entrevista con Félix fue muy cómoda, una especie de conversación que me brindó elementos importantes en relación con el zapatismo porque sus padres fueron zapatistas y vivió en carne propia sus postulados (al igual que Ji'te' y Tomás). Félix migró a San Cristóbal para estudiar, ha militado en los partidos de izquierda ya que se identifica con el marxismo clásico y sus argumentos visibilizaron las prácticas en cuestiones de gobierno en comunidades cancuqueras, pero, sobre todo, me brindó los contactos necesarios para obtener información en el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena (JPCI)

de Cancuc. Félix se interesa por la participación ciudadana y la cultura política, visita su comunidad con regularidad y aunque no brindó mucha información de su proceso de migración, sus intervenciones explicitan cómo se resuelven los conflictos, se eligen gobernantes y se ejerce la autonomía en la cabecera de San Juan Cancuc y Tenejapa. A través de él conocí al licenciado Sebastián Vázquez, juez tseltal de San Juan Cancuc.

Las entrevistas a Sebastián Vázquez fueron extremadamente difíciles. Aunque intenté que no se sintiera presionado, vio en mí una amenaza ya que era la primera vez que lo entrevistaban para un trabajo de tesis. Me concedió la primera entrevista en la sala de juicios orales del Juzgado, sentado en su silla y yo, literalmente en uno de los bancos de los querellantes o acusados. Aunque esto rompía las dinámicas de horizontalidad, fue una estrategia del partícipe colocarse en un sitio cómodo, en su lugar de poder. Su lenguaje corporal me indicaba que estaba a la defensiva, tragaba en seco con cada pregunta que le realizaba (algunas tan básicas como en dónde estudió), por lo que me percaté que sería difícil establecer el diálogo. Ante esta situación, intenté relajar el ambiente con unos chistes, expliqué un poco de dónde venía y lo que andaba haciendo. En principio funcionó, su sonrisa y ojos cambiaron de expresión, sin embargo, cuando realicé la primera pregunta se volvió a tensar el ambiente. Para Sebastián yo era una “evaluadora”, por lo que no me permitió grabar audio; en mis visitas posteriores cambié un poco la dinámica, tramité el oficio correspondiente ante el Poder Judicial para revisar los documentos y pude captar información importante desde su voz y desde los expedientes jurídicos.

Todo lo contrario pasó con Delmar. Él es un joven intelectual tseltal nacido en la ciudad de San Cristóbal, cuyos padres son de Tenejapa y fueron a estudiar su secundaria a la ciudad y allí se conocieron. Estudió comunicación en la UNACH, la maestría en la UAM-Xochimilco y trabaja en el Observatorio de democracias en el CESMECA. Ha escrito varios artículos y secciones de libros relacionados con la autonomía y el papel de la comunicación en las luchas por la defensa del territorio, algunos de los cuales se citarán en esta investigación. Se reconoció como indígena en la preparatoria y comenzó a buscarse en la comunidad, a practicar la lengua y a re-encontrarse. Ha pensado mucho los conceptos de identidad étnica, comunidad, pueblo, territorio y autonomía. Su mirada enriquece en demasía el trabajo en la medida que maneja el vocabulario de la academia y narra desde su experiencia el racismo, cómo se reconoció como tseltal y cómo la autonomía se construye desde el repertorio cultural de los propios sujetos. Mi vínculo con

Delmar fue sorprendente porque hemos tenido vidas muy parecidas, coincidimos en aficiones, gustos y trabajamos los mismos temas en la academia. Me resultó muy interesante este fenómeno de compatibilidad y empatía con un joven tseltal, porque a pesar de las diferencias de género y de historia particular, compartimos muchas cosas en común: salir de una comunidad rural con el peso de poseer rasgos fenotípicos que son rechazados y buscar un espacio teórico para hablar.

Mientras estaba en la ciudad, Ali me puso en contacto con don Diego de la comunidad El Triunfo de San Juan Cancuc. Don Diego es el interlocutor principal de esta investigación, gracias a su apoyo pude acceder a la comunidad y vivir en su casa durante el trabajo de campo, compartió su comida, su espacio y sus conocimientos. Él es un adulto tseltal que funge como agente municipal del Comisariado de Servicios Comunales de San Juan Cancuc, cargo importante en el municipio que se ocupa de dirimir las controversias acerca de las tierras. Tuve la oportunidad de ayudarlo en sus labores redactando documentos algunos sábados, lo cual hizo que los cancuqueros me reconocieran como “la licenciada que apoya en el trabajo del comisariado.” Desde los lugareños, si eres cubana y estás yendo a comunidad es porque eres médico o maestra, esto era una ventaja, ya que en San Juan Cancuc los antropólogos y académicos de espacios como el Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) no son bienvenidos por las malas experiencias extractivistas que realizan con sus proyectos.

Don Diego tiene una gran trayectoria activista y militante en varias organizaciones como el MODEVITE y El pueblo creyente, ha pronunciado enérgicos discursos y ha organizado a sus coterráneos contra los megaproyectos<sup>169</sup>. En gran medida, el trabajo de campo se desarrolló porque él mostró interés al dejarme entrar a la comunidad y me apoyó con conversaciones largas y reiteradas, compartiendo conmigo sus perspectivas acerca de diversos temas. Para él es muy importante que se visibilice la historia de El Triunfo, en una ocasión me dijo que había invitado a otra persona a escribirla, pero al parecer no publicó nada. Su historia de vida, como se verá en el Capítulo 3, es decisiva para entender cómo al interior de los pueblos las disputas generan quiebres, mismos que conllevan a la independización de partes de la comunidad. Los padres de don Diego de avanzada edad me recibieron bien, siendo su padre (que es quien habla español) con el que más pude interactuar y del que aprendí más de verle que de escucharle.

---

<sup>169</sup> Don Diego aparece en varios videos que se encuentran en la plataforma de YouTube, para profundizar consúltese en: [https://youtu.be/4u\\_fc52tU24](https://youtu.be/4u_fc52tU24), : <https://youtu.be/vvEdxvHZr6E>.

De igual manera, la esposa de don Diego, doña María, fue de vital importancia para poder realizar mi trabajo de campo. Me enseñó a hacer tortillas, a cocinar con leña, me hacía pozol con sus manos mientras me indicaba sus principios de vida desde otra perspectiva, siempre procurando mi bienestar. Doña María cuando pasaba por mi lado y estaba conversando con don Diego, acariciaba con su mano mi cabeza y me sonreía, como gesto de cariño poco usual entre tseltales. El segundo día de mi estancia, regresó de la habitación donde dormíamos a la cocina (lugar central de las conversaciones) con uno de sus huipiles tejidos a mano y me lo puso, entendí que para anular mi diferencia. En otra ocasión, planeábamos ir al cafetal que quedaba a un kilómetro cerro abajo, pero luego que se dio cuenta de mi poca preparación física, después de regresar de casa de sus padres, quienes viven en la comunidad vecina de La Palma (a treinta minutos), desistió riendo: “no vas a aguantar Irenita”<sup>170</sup>.

Nuestras vivencias, muchas, pero una que me marcó fue el día de la independencia de México: doña María gritaba en la marcha: “¡Viva Zapata! ¡Viva Irene! ¡Viva Cuba!” Y todos respondían: “¡Viva!” Esto me conmovió. Antes de la elección de autoridades ese dieciséis de septiembre, doña María era la presidenta del comité educativo de El Triunfo, vi en ella a una *bats'il ants* (mujer verdadera) que refleja en su vida las historias de miles de mujeres en su misma condición. Aunque no conversáramos tanto ya que la operaron de cáncer en la garganta y sus cuerdas vocales quedaron dañadas, nuestra comunicación con la mirada, con los afectos, bailando, riendo, llorando, nos unió mucho.

Los hijos de don Diego y doña María que aún viven con ellos, Royer y Guillermo, fueron de gran ayuda para entender lo que veía. Royer fue el más apegado a mí, estudiaba su bachillerato y estaba a punto de graduarse, me pidió que fuera su madrina de graduación. Él me enseñaba *bats'il k'op* y yo le ayudaba a estudiar, un día llegó contento porque obtuvo su primer “nueve” en una exposición que le ayudé a conformar. Como agradecimiento, me escribió una carta antes de regresarme donde explica por qué me considera como su propia sangre, como una hermana, por qué debe seguir mis pasos y me encargó que siguiera con mi lucha.

Guillermo por su parte, tenía catorce años de eddas, es un joven más rebelde, me ayudó a traducir algunas cuestiones al español. Ambos me apoyaron mucho con el idioma, pero también con identificar los rasgos culturales distintos. Por ejemplo: una noche

---

<sup>170</sup> Doña María, 2019 (En conversación con el autor).

mientras jugábamos a las películas en la mesa de la cocina, me resultó sumamente curioso que no tuviesen las películas de Disney como referencia cultural a pesar de tener computadoras. Ahí me percaté de la influencia de esto porque cuando les quería hacer entender la película de “La sirenita”, haciendo la “típica” silueta de mujer con gestos que asemejaban el cuerpo de guitarra, para ellos mis gestos no tenían sentido: no relacionan que el cuerpo de una mujer a la forma de una guitarra, porque las mujeres reales no tienen ese cuerpo. También me explicaban cosas interesantes como historias de espíritus y cómo vienen personas de Guatemala, que pasan por la selva y les cortan el cabello, cómo hablan tseltal como si el norte de Guatemala y el sur de Chiapas nunca hayan dejado de ser un mismo territorio.

En El Triunfo también tuve el enorme placer de conversar con doña Sebastiana y con Juana, una de sus nueve hijas; con doña Victoria, con Miguel (el policía rural) y la esposa de este. Con los demás de la comunidad solo mantuve contacto al saludar y despedirnos, bailar en la fiesta de la comunidad y alguna que otra pregunta que me hicieron. Doña Sebastiana es una mujer tseltal adulta que funge como tesorera de la comunidad, aunque lleva poco tiempo adscribiéndose a El Triunfo. Siempre sonriente, con olor a perfume y con un peinado muy bonito, destaca por su aura coqueta, es madre soltera y trabaja en el pedacito de tierra de su exmarido, como dictan los usos y costumbres. Siempre me pedía fotos, posaba con su huipil limpio y su sonrisa que luce coronas dentales de plata. De hecho, esta es una de las cuestiones que más me llamó la atención entre los tseltales, el uso de casquillos de plata en sus dientes porque no es común entre los mexicanos esta práctica, fundamentalmente influenciada por la cultura del *hip hop*, puede ver esto en una veintena de tseltales, pensé que respondía a cuestiones odontológicas, pero pronto comprendí que era un símbolo de *status* social, de belleza y que “significa dinero”, me confirmó luego Ji'te’.

Conocí a tres de las hijas de doña Sebastiana, pero solo conversé con una de nombre Juana. Ella estudia en el bachillerato y quiere salirse de la comunidad e irse a estudiar la universidad, en el diálogo con Juana pude entender mucho de la realidad de la mujer joven en las comunidades. Por su parte, el policía rural Miguel, quien lleva tres años de servicio para su comunidad (no recibe sueldo por su cargo solo el reconocimiento social) me enseñó cómo se desenvuelven las relaciones entre mujeres y hombres en la comunidad, cómo se “escoge mujer”, cuáles son los criterios y los respectivos roles de cada uno. Miguel estuvo presente en algunas entrevistas, asintiendo la narración de don

Diego por ejemplo y explicándome porqué abandonó el zapatismo tempranamente: “los problemas de familia coinciden con los sociales. Mejor solo”<sup>171</sup>. Él fue a escuela zapatista toda su vida, le enseñaron prepararse para la guerra, temas relacionados con los derechos y la autonomía, pero decidió retirarse porque no tenía el tiempo ni los recursos para proporcionarle, bajo la propuesta zapatista, una vida a su familia.

Doña Victoria por su lado, es todo un personaje histórico. Es una mujer adulta tseltal que nunca se casó, un hecho insólito en las comunidades, por tanto, trabaja en las tierras de su padre para poder comer. Su huipil siempre está pulcro, tiene sus zapatos lustrados y sus ojos pícaros. Desde septiembre del 2019 doña Victoria es presidenta del comité educativo de El Triunfo, fue junto a doña María, quien acompañó a don Diego en los años más duros de la lucha por una comunidad, estuvo en prisión y milita activamente en el MODEVITE y otros movimientos en defensa de la vida y el territorio. Doña Victoria vive en la comunidad Oniltic aunque pertenece a El Triunfo, vive sin fluido eléctrico porque los vecinos le cortaron el suministro al estar con los de El Triunfo, en palabras de don Diego: “vive en resistencia”.

Otros interlocutores que invitaron a pensar la autonomía fueron Ivette Galván, una abogada activista que litiga las cuestiones jurídicas en Sitalá y Chilón; León Solar, un ex alumno del Dr. Alain Basail también abogado, que trabaja en Tuxtla Gutiérrez en el Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana (IEPC) y ha estado atendiendo el proceso de autonomía tseltal en Chilón, Sitalá y Oxchuc. Con Ivette no tuve contacto seguido, me mandaba información periodística de lo que ocurría, pero temía que si viajaba a las comunidades mi vida estuviese en riesgo. León, quien desarrolló una tesis doctoral también sobre autonomía, entiende que hay tres formas de visualizarla: como la vemos, como la identificamos y las de facto. A pesar de que ambos juristas mestizos apoyan a los pueblos, consideran que cuando hay una demanda autonómica ante la institución se pierde parte de la autonomía porque la lucha obtiene su fuerza de la reclamación de derechos fuera de las instituciones, lo cual es interesante.

Otras fuentes indirectas de la investigación fueron las charlas informales que tuve en los taxis y con los taxistas (nótese la diferencia), las cuales fueron otra especie de termómetro de la realidad. Los taxistas en San Cristóbal de las Casas constituyen una pieza clave para entender muchos procesos porque muchos de ellos son de origen

---

<sup>171</sup> Miguel, 2019 (En conversación con el autor).

indígena y apoyaron (en el levantamiento zapatista del 94), a los compañeros que bajaron de las comunidades a la ciudad. Por otra parte, es sabida su militancia en forma de sindicato, de los más fuertes del estado, lo que los llevan a organizarse y ejecutar acciones para sobrevivir: incendiar los autos de los usuarios de Uber para que la plataforma no se instale, golpear o amenazar de muerte a quien intente trabajar y no posea su licencia, etc. En el clima político en la ciudad, los taxistas tienen datos, se relacionan con cientos de personas, recuerdan con nitidez momentos históricos y te dan su opinión desde la experiencia vivida. Así conocí a Juan Benjamín García Curcio, Manuel, Agustín y Diego.

En resumen, los partícipes están tatuados por sus historias particulares y del contexto donde viven; sus testimonios serán ventilados con mayor profundidad en el capítulo cinco. Como se puede observar, gran parte de los interlocutores son intelectuales y quiero hacer referencia a las implicaciones que tiene para este trabajo. El hecho que tengan licenciatura o posgrado, no significa que los sujetos no vivan la discriminación o “hayan perdido” la capacidad como tseltales para pensar desde su comunidad. Una de las cuestiones que me percaté es que sus voces no son visibilizadas en casi ningún sitio: para los intelectuales blancos o mestizos son “indígenas” que saben poco y para los de la comunidad saben demasiado y se están mestizando, esto los coloca en un hoyo que ahoga sus demandas.

Como mujer negra que está en la academia, también he vivido esta disyuntiva, ya que no soy leída como una subalterna racializada sino como una mestiza con un ingreso cercano a la clase media, lo cual provoca, por un lado, que se me trate como una persona no-negra por los académicos y por otro, que las mujeres negras no me vean como tal ya que no comparto todas las opresiones. Por ello, si una implicación debe ser subrayada es que los sujetos se apropian del conocimiento “occidental” para discutir, cuestionar y exigir un trato digno, construyen desde dos mundos un arsenal argumentativo, a mi criterio, totalmente válido.

Desde aquí, el lector puede apreciar que los tseltales que me acompañaron son diversos: intelectuales y no intelectuales, hombres y mujeres, jóvenes y adultos, algunos viven en la ciudad y otros en la comunidad, por ello, no existe una “muestra” homogénea, son personas. En esta medida, su diversidad los posiciona compartiendo, al margen de sus trayectorias vitales, una identidad y una cultura, mismas que son resultado de una historia particular que les da una visión política análoga. Con esta presentación no pretendo expresar que los sujetos en tanto subalternos son los “buenos”, pero sí visibilizar

que la estructura del sistema y las tensiones culturales los han subyugado a una situación vulnerable donde viven discriminación, misma que se traspa a nivel macro a las relaciones entre Estado y pueblos, donde se les minimiza y se les resta el reconocimiento como sujetos de derecho.

### III. Los hijos del maíz: mundo *ch'ulel*, ritualidad, prácticas culturales y territorio

Como propongo que para analizar una experiencia autonómica hay que conocer la matriz cultural en la cual está imbricado el sujeto que la construye, me referiré en este apartado a aquellos aspectos que considero conforman un repertorio simbólico compartido y que sirven de plataforma para analizar los significados y las prácticas de los tseltales. Entre los aspectos que abordaré, se encuentra el trabajo comunitario como base cultural que influye en las percepciones morales, el *ch'ulel* como elemento identitario y los conocimientos con los que interpretan el mundo a través del lenguaje, mismos que permean los significados que le atribuyen a la autonomía. Lo que denomino cultura tseltal es un conjunto de símbolos, significantes y significados mediante los cuales los *bats'il winiquetic* representan sus ideas, conocimientos, percepciones de la realidad, que influyen y dotan de sentido su comportamiento, bajo el umbral de la tradición, los cuales se transmiten de generación en generación. Desde mis observaciones en el contexto puntual y sin el afán de generalizar u homogenizar, puedo concluir que en la cultura tseltal:

Todo es complementario: hay una luna y un sol, hay frío y hay calor, hay arriba y hay abajo, hay (pausa), el infierno digamos y el cielo, hay raíces y hay copa, todo es dos, dual, hay dioses buenos y dioses malos también. Esto significa que son una cultura que se vincula a la dualidad y complementariedad, todo es corazón y cabeza (...) ven el mundo diferente en ese sentido<sup>172</sup>.

Los tseltales reconocen que “tenemos un pensamiento diferente: pensamos en dos estaciones: agua y sequía, sol y luna”. Desde esta perspectiva, lo que se describirá inmediatamente está relacionado con las formas en que clasifican y estructuran su interpretación del mundo.

#### 1. *Ch'ulel, o'tan, k'inal*: ser y estar desde el corazón

Luego de indagar durante varios meses y estudiar su lengua, me percaté que muchas de las cuestiones que los tseltales entienden como importantes son dos: dos mundos que coexisten (un mundo solar palpable y un otro lado *chalamal*), dos cuerpos (cuerpo-carne

---

<sup>172</sup> Ali, 2019 (En conversación con el autor).

*bak'etal* y cuerpo fenoménico *winkilel*), dos *nosotros*. Los tseltales entienden que este mundo solar es continuación del mundo no visible, por tanto, lo que hacen en este tiene repercusión en aquel. El mundo de lo sagrado (*chul*) se traspone al mundo corpóreo, así, ejercer justicia, tomar decisiones en asamblea, elegir gobernantes y cuidar el territorio, tienen una doble dimensión: social y espiritual, donde ninguna es excluyente de la otra.

No profundizaré mucho en esta obra acerca de la dimensión *ch'ulel* porque Pitarch le dedica una tesis doctoral a este universo cancuquero, pero sí debo referir algunas cuestiones. Una de las más significativas es el papel de los espíritus y del corazón como corolarios de la cultura tselal, “el tselal es más del corazón actúa de formas que no vemos, es muy abstracto, pero que ves y no ves, no entiendes”<sup>173</sup>. Y es que, el escenario en el que se desenvuelven los sujetos, lo lleva a recrear una serie de aspectos intangibles para los extraños y que en cierta medida los caracteriza: “es otro mundo, donde todo es sentir por el corazón”<sup>174</sup>.

El corazón (*ot'an*) como prisma desde donde ven el mundo permea las formas en que se establecen las relaciones sociales en tanto conforma un juicio generalmente aceptado para la contemplación de su existencia. Esto significa que, si bien los tseltales apelan al raciocinio, las formas y las justificaciones de sus acciones conllevan una fuerte carga emocional, siendo, por ejemplo, su pueblo hermano el tsotsil (también *bats'il winiketik* con *bats'il k'op*), más del alma<sup>175</sup>. La presencia del corazón como regidor de la existencia tselal se puede percibir en varias expresiones del lenguaje cotidiano: ¿*bixi' awot'an?* (saludo que se traduce como ¿cómo está tu corazón?); *sbujts' ot'anil* (sabor del corazón, traducible como me siento bien); *ma x'amel awot'an* (traducible como: que no se ponga triste tu corazón, no te preocupes); *mel' ot'an* (mal de corazón, traducible como tristeza), entre otras. El *ot'an* se alegra o se entristece con la presencia o ausencia de un semejante, se engrandece cuando se cumplen las normas de la comunidad, se acongoja cuando hay algún conflicto con los demás y se puede “perder” con la migración de la comunidad.

Según los tseltales entrevistados, el *ch'ulel* como corazón o conciencia llega con el embarazo de la mujer tselal, aunque solo con la madurez de la persona se consolida<sup>176</sup>.

---

<sup>173</sup> Alicia, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>174</sup> Fernando, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>175</sup> Pía, 2019; Ali, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>176</sup> Fernando, 2019 (en conversación con el autor).

Para Muñoz se adquieren los primeros signos de identidad y se trae memoria arcaica, antes de nacer, desde el instante en que el espíritu o *ch'ulel* ingresa al cuerpo del feto, en el vientre de la madre<sup>177</sup>. Es decir, el tselal nace de una mujer tselal y los espíritus ancestrales lo acompañan desde su formación intrauterina, espíritus que están en el *k'inal* (territorio, cerro). Esto significa que nacer en el territorio comprendido dentro del pueblo originario tiene una importancia sustancial para determinar la pertenencia o no a este. Y es que los tseltales tienden a humanizar los elementos que los rodean, no solo el cerro, el cual tiene espalda (*pat*) y cabeza (*jolil*) también la milpa o la casa, esta última también tiene cabeza, manos (*k'abil*) y boca (*eil*).

El *k'inal* representa en el mundo físico, el cerro<sup>178</sup> y en el no físico el *ch'iibal*, una especie de espíritu de la montaña piramidal que en su interior alberga a espíritus jueces, maestros, gobernantes, mismos que se reúnen a sancionar las malas acciones y viven diversas experiencias<sup>179</sup>. Por esto, la naturaleza asentada y enmarcada en el territorio en el que viven también los define identitariamente, ya que pueden poseer espíritus animales o meteoros que los protegen o castigan. En el *ch'iibal* el espíritu del tselal es juzgado si rompió la norma interna de la comunidad, si se ha teniendo malos hábitos o irrespetó la palabra colectiva. Los tseltales suponen que, si alguien se enfermó en este mundo solar es porque su *ch'ulel* ha sido sancionado a muerte, ha sido robado, encarcelado o comido<sup>180</sup>. En este sentido, tener un comportamiento no afín a la costumbre tiene connotaciones múltiples, entre ellas una doble sanción co-presente: la del mundo material y la del mundo no material.

El *k'inal* no sólo es territorio, ya que el *Ch'ul Chan* (la santa serpiente, que se traduce como cielo) también forma parte del *k'inal*, es toda la vida que fluye por tierra y aire. El *k'inal* es también la dimensión donde encarna o deja el cuerpo el *ch'ulel* (el alma) y está conectado con otros mundos y otros niveles del *Ch'ul Chan*; también es el espacio-tiempo que puede definirse por amor o por odio, por felicidad o dolor, así a la semana santa se le llama *k'uxul/ k'inal* (el espacio-tiempo del amor y del dolor) (...) El *k'inal* se marca por las prácticas de la vida cotidiana, las riquezas naturales, las avenencias y las desavenencias sociales, el *k'inal* es paisaje configurado por multitud de formas, de referencias, de límites geográficos, biológicos y rituales; definido por las articulaciones míticas y comerciales entre los pueblos, por las conformaciones del tiempo antiguo; roturado por

<sup>177</sup> Muñoz, M. *Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Tzeltales. México: CDI, 2004

<sup>178</sup> Fernando, 2019 (en conversación con el autor).

<sup>179</sup> Pitarch, P. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>180</sup> Jaime, 2019 (En conversación con el autor).

asentamientos, caminos, cultivos e historias; definido por sistemas productivos y comerciales, migraciones internas<sup>181</sup>.

Fernando explica que el *lab* o *nagual* (espíritus malignos y animales) de alguien se puede definir por la personalidad, de manera que “la entidad anímica perfilará la manera de ser del sujeto, su carácter, y determinará su futura historia personal”<sup>182</sup>. De esta forma, el tipo de *ch’ulel* afianzará el lugar de la persona en la comunidad, por ejemplo, si tienes muchos *lab* serás considerado una persona completa y puedes ser rezador en San Juan Cancuc. Una vez que el tselal crece, adquirirá según el *ch’ulel* del linaje o el clan valores como la valentía, la sabiduría, la longevidad. De la misma forma, el *ch’ulel* puede estar en un sitio distinto al del cuerpo de la persona: “Tú estás aquí, pero tu *ch’ulel* está en las comunidades”<sup>183</sup>, me decía un interlocutor cuando me percibía angustiada por no poder visitar la comunidad, ya que aún no me habían dado acceso.

Resulta muy raro que los tseltales hablen de los *kaxlanes* y el *ch’ulel*, como si los mestizos carecieran del mismo, por tanto, que los interlocutores se refirieran de esta forma hacia mí, es un privilegio. Fernando, por ejemplo, no sabe si los *kaxlanes* poseen *ch’ulel* u *o’tan*, al menos no desde la connotación que tienen para los tseltales, lo mismo pasa con el maíz, ya que solo el maíz criollo tiene *ch’ulel*, el transgénico no. El siguiente relato refleja cómo esta noción del mundo se relaciona con lo cotidiano.

El fin de semana en mi pueblo Oxchuc, por *Tsonte’alja’*, un vecino mío cayó en un hueco de unos noventa metros, yo alcancé a saludarlo un día antes. Fueron las personas de la comunidad a sacar el cadáver, pero no pudieron, porque vieron dos leones custodiando, así que fueron a buscar a los de Cancuc, porque son más fuertes, los de Cancuc tienen su *lab*. Llegaron dos cancuqueros y bajaron, pero tomaron su *pox*<sup>184</sup> antes de bajar porque las cuevas son sagradas, bajaron y lo amarraron a la sogá y lo subieron. Pero cuando los de arriba empezaron a jalar, la sogá no traía el cuerpo, así que tuvieron los cancuqueros que volver a bajar. Otra vez amarraron el cuerpo, pero esta vez junto a una tabla, y se subieron. Que cuando los de arriba empezaron a jalar, estaba la tabla sola. En ese momento, solo bajó uno de los cancuqueros, pero antes de bajar, se despidió de todos, porque al parecer sabía que iba a morir, dio su mano y se despidió. Bajó y se desmayó allá abajo. Los demás fueron a auxiliarle y lo revivieron de milagro. Decidieron ya no bajar más por temor. Dos días después llegaron los bomberos, los cuales deben ir caminando porque no hay transporte en la comunidad. Llegaron e hicieron un cerco, que ellos se

<sup>181</sup> Paoli, A. *Educación, autonomía y Lekil Kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: UAM, 2003.

<sup>182</sup> Muñoz, M. *Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Tzeltales. México: CDI, 2004

<sup>183</sup> Don Toño, 2019 (En conversación con el autor)

<sup>184</sup> Bebida alcohólica.

encargaban. Hicieron una oración, porque son cristianos y bajaron con sus arneses y camilla, colocaron al cadáver y ya lo subieron<sup>185</sup>.

Fernando cuenta este suceso que a mi criterio lo catalogo como “real maravilloso”, desde una frontera muy delgada entre lo acaecido y la explicación atravesada por el imaginario: el cadáver con personalidad propia, se rehusaba a salir de la cueva, que es el sitio donde se supone que los dioses viven. Al mismo tiempo, los cancuqueros que son leídos como “más fuertes” espiritualmente que los oxchuqueros, aseguran haber visto leones en un lugar donde claramente no es su hábitat. Resulta muy interesante que la dimensión espiritual defina la pertenencia al pueblo, siendo la entidad anímica el principal rasgo identitario que caracteriza a los hombres de la palabra originaria y a su vez, a su dimensión cultural<sup>186</sup>.

Como si el *ente* ontológico trascendiera al cuerpo físico, el *ch'ulel* a través de los sueños transmite saberes a raíz de las experiencias que vive y la interpretación de estas conjuntamente con un actuar en consecuencia, definen a los tseltales<sup>187</sup>. “Llevo trece años en San Cristóbal y todavía sueño en tselta”<sup>188</sup>, me explica una interlocutora, por lo que en su cultura, los sueños pasan a ser una especie de oráculo del que extraen explicaciones terrenales y certezas que les permiten moverse en el mundo. Un ejemplo de esto en la historia se puede ver con la sublevación de 1712, la cual tuvo como detonante el sueño de una niña; en la actualidad, si alguien sueña con un rayo rojo eso significa catástrofes para San Juan Cancuc<sup>189</sup>. A este respecto, me sucedió cuando estaba en El Triunfo, que soñé que cargaba en brazos a un niño que sabía que no era hijo mío, el sueño fue recurrente y se lo conté a don Diego, el cual me respondió:

Quando una mujer sueña que tiene un niño o amamanta a un bebé, es porque es madre de un niño que vive en la esquina del mundo. El mundo está dividido en cuatro familias, es como que el mundo tiene cuatro horcones que lo sostienen: *Chic, Ijka, Chejeb y Boj*<sup>190</sup>. Dicen que en uno de ellos todos son viejos, tienen su cabello blanco. Cuando lo sueña uno así, es que se es madre de una familia, que como ya están viejitos y no pueden cuidar su niño, te lo dan a ti para que los cuides. Cuando eso se

<sup>185</sup> Fernando, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>186</sup> Tomás, 2019; Juan, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>187</sup> Jaime, 2017 (En conversación con el autor).

<sup>188</sup> Ji'te', 2019 (En conversación con el autor).

<sup>189</sup> Fernando (2019) cuenta que San Juan Cancuc es zona de muchos rayos (esto lo había leído en Pitarch), que caen en el ocote principalmente porque están demostrando su valía. Los *lab* rayo intentan matar a otros cuyo *ch'ulel* sea también rayo, por eso buscan lugares como las matas de pino: allí también hay *lab* vientos y como el viento es difícil de matar, se queda enredado en las hojas de los pinos. Los rayos de Oxchuc son azules, mientras los de Cancuc son rojos y a veces chocan unos con otros en el cielo.

<sup>190</sup> Clanes de San Juan Cancuc. Para profundizar consúltese en Rojas (1990, pág. 209).

sabe hay que quemar su vela para que se proteja y no se aleje su vida, quemar vela porque puedes morir<sup>191</sup>.

También las explicaciones del mundo *ch'ulel* repercuten en las leyendas que explican las formas de pensar y actuar. Las historias que organizan el pasado y dirigen la acción en el presente del mundo tseltal son tan variadas como interesantes, ejemplo de esto es el caso de Juan López como símbolo de los cancuqueros.

Juan López cuando era hombre se puso a enfrentar a los soldados de Guatemala porque iban a atacar a Cancuc. Entonces Juan López digamos que tiene poder, cuando empiezan a disparar baja su sombrero y lo pone así (delante en forma de escudo), como su protector... Nació en San Juan Cancuc, su madre fue a bañarse a un río y se regresó y empezó a sentirse mal la mujer, y entonces empezaron a ver por qué se sentía mal. Entonces buscó a un pulsador para que sepa que tiene la muchacha pues, y cuando llegó le dijo, no, es que estás embarazada. Pero, ¿cómo? ¿Cómo? (dijo ella). No es que así no más apareció en tu vientre, lo que tienes, bueno ya tú lo vas a conocer lo que tienes... Dicen que cuando nació, buscaron su nombre, soñaron cómo le iban a llamar, así todo, por los sueños... poco a poco empezó a acercarse a casa de su mamá, los otros niños se asustaban: hay un niño que aparece pero está vestido de blanco, no se mancha, no tiene zapatos, no es un niño como nosotros, desaparece y no sabemos... Dice que luego aparece y dice: dónde está mi abuela tal, mi abuelo tal. Dice sus nombres. Un día llegó con su mamá y le dijo: hola mamá, pero que tardó en contestar, porque no lo conocen, se había olvidado que había tenido un hijo. Ya vine, estoy acá, ¿dónde están mis abuelos? Yo soy Juan, que tenía dos meses. Cuando empezó a crecer más a los 18 o 19 años le dieron un cargo, de policía. Así fue hasta que se enfrentó con ese grupo (guatemalteco). Juan regresó a defender el pueblo, no era persona como nosotros<sup>192</sup>.

Dicen que Juan López sostiene el mundo, por eso cuando tiembla, es que Juan López se movió porque está cansado. Este personaje comparte peripecias y aventuras con Jesús de Nazaret<sup>193</sup>, fue concebido sin mantener relaciones sexuales, a los doce años se presentó de blanco a conocer a su madre, realizó milagros. Que los cancuqueros tengan su propio relato de Jesús, donde se funden pasajes bíblicos con parte de la historia del pueblo, puede ser leído como un aspecto egocéntrico, pero en mi consideración, es la forma que han utilizado los sujetos para dotar de sentido su existencia, articulando relatos religiosos y propios de la tradición oral. Stavenhagen hace referencia a esto cuando indica que la religión, las creencias míticas, el territorio y los ritos son cuestiones que fortalecen el vínculo entre los individuos, de manera que mientras más fuertes sean estas cuestiones,

<sup>191</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>192</sup> Fernando, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>193</sup> Para profundizar en la significación de Juan López para los tseltales ver en: Romero (2016, págs. 193-194).

más fuertes será la identidad étnica de un grupo<sup>194</sup>. Como se verá más adelante, esta apropiación también se vislumbra con lo relativo a la autonomía, los tseltales toman el término y lo adecúan a sus intereses, tatuándolo con un cuño propio.

## 2. La ritualidad

Otro aspecto de la espiritualidad que vi en los tseltales partícipes, es la ritualidad que acompaña sus creencias, por ejemplo, los rezos “en lengua” ante los ojos de agua, el silencio como acto de respeto cuando se atraviesa un cerro y las curaciones alternativas. Mediante los ritos, los tseltales invocan la espiritualidad ancestral que solo ellos (y no todos los miembros) pueden clamar, diciendo frases específicas en *bats'il k'op*. Los ritos regulan el comportamiento con el otro y con *lo* otro y también las maneras de actuar, mostrar emociones, caminar. Desde la perspectiva de la antropología simbólica, se entiende al rito como una conducta formal sacra<sup>195</sup> misma que transforma el estado de cosas, “especialmente del *ser* y del conocimiento de los participantes del ritual”<sup>196</sup>. A mi criterio, una práctica que refleja la adaptación y negociación de la identidad cultural es la de vestir a los santos católicos con la ropa verdadera (traje tradicional) y lo que esto implica, una mayordomía que recae en una familia (*uts' alalalil*) y que se procura cumplir con celo por el periodo de tiempo que dure.

---

<sup>194</sup> Stavenhagen, R, “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”. IIDH, volumen 15 (1992): 21, <https://museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/170111stavenhagen.pdf>.

<sup>195</sup> Turner, V. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Nueva York: Taurus, 1969.

<sup>196</sup> Solís, M. “El sosiego ritual. Tópicos del seminario”, *Formas de la lentitud II*, número 27 (2012): 19, <http://www.topicosdelseminario.buap.mx/index.php/topsem/article/view/89>.



Fotografía 1. Don Diego “quemando vela” el día 2 de noviembre en El Triunfo. Tomada por la tesista, 2019.

En San Juan Cancuc, los tseltales pasan sus manos con devoción por los cristales que protegen a los santos en su iglesia mientras elevan sus plegarias, a este acto se le llama *ta mach'el* que significa palpando. En ocasiones se acompaña con una confesión frente a las imágenes que son vistas como semejantes, lo cual sucede porque no es común que los sacerdotes estén en las cabeceras municipales, más bien realizan misa en ocasiones esporádicas y por esto los santos sirven de consuelo y guía para la toma de decisiones importantes en la cotidianidad, de ahí la acción de aproximarse a ellos para tocarlos, confesarse y ofrecerles ofrendas. Sin embargo, los santos son *cancuquerizados* cuando se les reclama auxilio en *bats'il k'op* y están *bajados* a su realidad cuando son vestidos a imagen y semejanza de los tseltales, tratados como miembros de la comunidad.



Fotografía 2. A la izquierda, San Antonio (San Juan Chiquito) sin ropa típica, tomada por Esponda (1984). A la derecha, Virgen del Rosario vestida con traje típico de San Juan Cancuc, tomada por la tesista, 2019.

Los cristales de las imágenes hacen el papel de espejos, como si fueran intencionalmente diseñados para que los *tzeltales* vean su reflejo en los santos y se esfuerzen por parecerse a ellos. Pitarch hace referencia a una interpretación parecida cuando explica el modelo cosmológico mesoamericano<sup>197</sup>, mencionando el papel de los espejos en los santos de la iglesia de San Juan Cancuc. Hacer que los santos sean cancuqueros vistiéndolos con su traje tradicional parece ser un acto reciente, porque no hay constatación etnográfica al respecto ni aparece en las fotos que Víctor Esponda y Calixta Guiteras publicaron en sus investigaciones en la zona. La apropiación de estos símbolos es relativamente nueva, lo cual me lleva a concluir que a pesar de los augurios que preveían una asimilación total, las identidades persistentes han implementado creativamente espacios de existencia simbólicos. Esta práctica de reinterpretar cosas bajándolas a su visión cultural es un aspecto fundamental en esta investigación.

<sup>197</sup> Pitarch, P. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

### 3. El pozol, alimento del *ch'ulel*

Por otro lado, un elemento de la cultura material tseltal interesante y que define a los tseltales es el pozol. El pozol se obtiene de disolver la masa (*mats*) del maíz en agua. Hagen explica que esta práctica ha estado presente desde hace al menos seiscientos años: “(...) los mayas solo en raras ocasiones bebían agua pura. Preferían tomarla mezclada con maíz molido, lo cual le daba un color blanco lechoso; a este preparado se le llamaba pozol”<sup>198</sup>. El pozol se consume varias veces al día y representa en ocasiones, la única alimentación durante horas. Se dice que tiene contiene penicilina, por esto previene a los niños de diversas enfermedades<sup>199</sup>. El pozol de San Juan Cancuc es blanco, a diferencia del de Oxchuc que es amarillo, pero también puede ser rojo o negro, varía el color y la forma de preparación de acuerdo a la región.

El consumo de pozol es una práctica cultural distintiva entre tseltales y tsotsiles. Por ejemplo, para algunos de los tseltales de ciudad que participaron en la presente investigación, la ingestión de esta bebida era una “prueba” de seguir siendo tseltal. En una ocasión, Ji'te' le ofreció a Tomás el pozol que traía en su frasco, diciéndole: “A ver si te acuerdas, ¿sigues siendo tseltal?”, de manera que tomar pozol era una forma de comprobar la identidad. *Ergo*, el rechazo al mismo constituye una especie de negación de la identidad o, dicho de una mejor manera, un signo de no-identidad tseltal, por esto es común que cuando los tseltales salen de la comunidad, dejen de ingerir pozol aspirando “mestizarse” o por el contrario, insistan en hacerlo como acto de reafirmación: “sigo siendo tseltal, tomo mi pozol”<sup>200</sup>. Este elemento permite ver cómo para los tseltales, un acto tan sutil como tomar pozol constituye parte de lo que son y en cierta medida, los diferencia en el espacio cultural e identitario en el que se desenvuelven.

El papel simbólico de esta bebida se puede rastrear desde el diario de campo de Calixta Guiteras: “la madre dice que tiene dolores por todo el cuerpo y me alarga el brazo para que le tome el pulso, primero el izquierdo, luego el derecho, y preguntan después de un rato si tiene hora, porque ya cree que va a morir porque no tiene deseos de tomar su pozol”<sup>201</sup>. Esto es importante porque para quienes son considerados hijos de maíz, el alejamiento de este grano y sus derivados constituye el alejamiento del propio ser-tseltal.

<sup>198</sup> Hagen, V. *Los mayas*. La Habana: Gente Nueva, 2010.

<sup>199</sup> Tomás, 2019 (En conversación con el autor)

<sup>200</sup> Tomás, 2019 (En conversación con el autor)

<sup>201</sup> Guiteras, C. *Diario de Cancuc*, 1946. San Cristóbal de las Casas: Instituto Nacional Indeginista, 1997.

En comunidad, el pozol lo sirve la mujer de la casa, lo amasa y mientras lo disuelve va entregando parte de su energía en el agua misma, de manera que, en lo personal, cuando tomaba el pozol de doña María en El Triunfo, mi estado de ánimo era diferente que cuando lo compraba en el mercado en San Cristóbal de las Casas. Esto se explica desde los tseltales porque el pozol es el alimento del *ch'ulel* que vive en la garganta, la cabeza y el corazón. “Si tomas tu pozol es tu *Lekil Kuxlejal*”<sup>202</sup>.



Fotografía 3. Maíz de la milpa don Diego con el que se hace el pozol, El Triunfo. Tomada por la tesista, 2019.

#### **4. El *bats'il k'op*: regente de la vida tselal en territorio**

Para entender estos elementos culturales, se debe hacer referencia al sentido de la vida de los tseltales, que está mediado por su lengua, su relación con la naturaleza y con el otro. La cuestión lingüística define las interacciones porque no se puede pensar una cultura sin su lengua: “Me pueden calificar como hablo, yo definido desde mi propia cultura”<sup>203</sup>. Para los tseltales que se llaman a sí mismos como los que poseen la palabra verdadera (*bats'il k'op*), verse como los verdaderos los diferencia de los otros, en la medida en que todo aquel que no hable la lengua, no haya nacido o no se haya socializado como tselal, es un no-verdadero que habla una lengua no-verdadera. Esto tiene muchas lecturas, sin

<sup>202</sup> Tomás, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>203</sup> Fernando, 2019 (En conversación con el autor).

embargo, me decanto por entender que ante la otredad (mestiza), tiene más valor ser el verdadero ya que legitima un estilo de vida, leyéndose entre líneas una valoración más positiva hacia aquellos que pertenecen al pueblo.

El apropiarse de la categoría “verdadera” para reconocerse, implica restarle a los demás el acceso a aquello que constituye lo válido, lo justo, lo bueno, lo seguro. El *bats'il k'op* le permite a los tseltales introducirse en un sistema de símbolos exclusivo y a la vez diferenciador, que modela las representaciones sociales que tienen de sí mismos y de los demás. Las implicaciones culturales que esto conlleva, permite entender que el abordaje interpretativo con que ven la realidad se aleja de la producción de sentido occidental, reforzando el pensamiento tseltal y, por tanto, organizando el mundo desde su lenguaje, mismo que como mencioné, parte en su imaginario de la garganta y el *ot'an*. Al respecto un autor menciona:

En gran medida son (y son lo que son) en función del uso que hacen de ella (...) se cree que las palabras brotan del interior del corazón y antes de ser dichas con el habla hacen un recorrido corporal pasando, en primer término, por la cabeza para ser elaboradas después en la boca y moduladas posteriormente en los labios, elemento que les proporciona su forma (tseltal) conveniente<sup>204</sup>.

Hablar tseltal duele, esto significa que llega a “raspar” físicamente, porque la pronunciación de la glotal (ʔ) requiere un gran esfuerzo. Fernando se refiere a esto como “lastima la glotal, o sea, después de una conversación en tseltal larga, la campanilla duele porque hay que forzar el sonido”<sup>205</sup>. Ser los portadores de las palabras que duelen en la garganta, donde está el *ch'ulel* que porta el lenguaje, es asociado no solo como un signo de identidad sino también como un componente del territorio: “(...) el territorio donde habitan muchas comunidades y parajes y donde también están los grupos etnolingüísticos (...) hay una relación identitaria macro, constituida por muchos parajes y que se relaciona con otros pueblos, por ejemplo el pueblo de San Juan Cancuc, de Oxchuc”<sup>206</sup>.

La pertenencia lingüística está asociada a un espacio (comunitario, de pueblo) que influye en la pertenencia y en los niveles de seguridad percibidos por los sujetos, porque el tseltal cancuquero se diferencia del tseltal de Tenejapa o Chilón. Esto ha sido abarcado

---

<sup>204</sup> Boyer, I. (2015). Gente de palabras. Subjetividades indígenas en transformación en el Chiapas contemporáneo. *Dialectología y tradiciones populares*, págs. 77-100.

<sup>205</sup> Fernando 2019 (En conversación con el autor)

<sup>206</sup> Delmar, 2019 (En conversación con el autor)

por otros autores<sup>207</sup>, que explican cómo *el habla* está asociado a la forma de comprender el territorio, los cerros, las cuevas, los ríos, con una connotación mágico-religiosa entre los tseltales. Por ejemplo, los números en tseltal tienen un significado ligado al ambiente, a la fauna del territorio, así, *chanlajuneb* que es catorce, significa *chan* (culebra), *jun* (uno), una culebra. En mi experiencia en campo también pude percatarme de que para los tseltales *eres* en relación a de *dónde* vienes. Por ejemplo, la pregunta más común que suele hacer un tseltal después del nombre y el pueblo al que pertenece un interlocutor es: *¿banti ay jme' ta?* (¿dónde está tu mamá?). Es decir, la tercera interrogante que reviste importancia para los tseltales es el lugar en donde está la madre del interlocutor, lo cual les permite ubicarlo en un territorio determinado y además, conocer los valores familiares de la persona.

Esto indica que las nociones de los sujetos en tanto espacios-territorios, están imbricadas con los vínculos afectivos que los sujetan al lugar materno o *matria*. La idea de *matria* está conectada con el respeto a la tradición que viene de la madre, encargada de dar vida y enseñar la lengua. La *matria* en tanto tierra que da vida y de la cual se aprende a vivir, deviene en territorio al impregnarle historias, significados y creencias. “La *tierra* representa un elemento imprescindible para la producción, pero a la vez significa *territorio* en el sentido de la autogestión del espacio, así como el *terruño* que es el repositorio de la memoria colectiva y el hábitat de la comunidad”<sup>208</sup>. Aunque el respeto a la madre tierra no es un tema novedoso, aquí lo menciono porque los sujetos fueron reiterativos en la idea.

El territorio tseltal es repositorio de la memoria que los sujetos *halan* del pasado, pero también lo personalizan. Por ejemplo, en noviembre del 2019 mientras estaba en El Triunfo se realizó una reunión para la construcción de la carretera San Cristóbal-Palenque. En la reunión donde estuvo don Diego, los políticos explicaron los beneficios que generaría la carretera: “sacar más rápido a los enfermos, hacer baños en la carretera, hacer escuelas, llegar más pronto a Ocosingo”, recalando que solo faltaba San Juan Cancuc por dar la autorización porque los demás municipios ya habían dado su visto bueno. Sin embargo, don Diego pregunta: “¿por qué no se ha hecho todo eso con la carreta

---

<sup>207</sup> Paoli, A. *Educación, autonomía y Lekil Kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: UAM, 2003.

<sup>208</sup> Aubry, A. “Tierra, territorio, terruño”, *La Jornada*, (2007), 12, <http://www.jornada.unam.mx/2007/06/01/index.php?section=politica&arti-cle=024a1pol>, <http://www.jornada.unam.mx/2007/06/04/index.php?section=o-pinion&article=022a1pol> (Consulta: 25 de noviembre de 2020).

que hay? Me dice que ese proyecto solo beneficia a los empresarios que se encargan del turismo, pero que para ellos no es ningún beneficio: “Dicen que no van a tumbar árboles, pero van a abrir la madre Tierra”. Me dice que le dijeron en la reunión: “Tú vienes de MODEVITE”, como una forma de aislarlo, murmuraron: “No más Diego como Diego”.

La estrategia del gobierno es comprar las tierras a cada persona individualmente para luego construir, ya que las comunidades no están de acuerdo y no pueden contra la propiedad colectiva, se lo propusieron individualizando a las personas,

El pinche gobierno está intentando hacer los megaproyectos, pero mientras estemos aquí, no lo permitiremos, porque tenemos que dejarle un recuerdo a la gente, si no hacemos nuestro trabajo sabrá que nos puede hacer la gente. Para los ricos somos objetos no sujetos. Ellos nos tratan como animal, nosotros también razonamos, también pensamos... Si vinieran a irrespetar a tu madre, ¿les darías permiso? (...) ¿Qué necesidad tiene uno de que pase carretera? ¿Cuándo un indígena o una persona de la comunidad va a estar pasando ahí en la carretera? Nunca vamos a pasar ahí, nunca. ¿Quiénes van a pasar ahí?... Pero por qué quieren que vengan, porque la persona que viene lejos deja dinero. Y ese dinero a dónde va el dinero, en la bolsa de ese cabrón... Por eso a nosotros no nos beneficia para nada la carreta, cualquier otro proyecto que venga, no nos beneficia para nada, al contrario, nos acaba...<sup>209</sup>

El territorio en tanto *matria* para el *tsealt*, se define lingüística y culturalmente, no solo desde una noción espacial o cartográfica, por ello definir la procedencia del otro es algo importante. En este sentido, enfrentar los megaproyectos, las decisiones que afectan el territorio o las formas interna de convivencia es leído como una forma de hacer autonomía desde el respeto a la madre tierra. Esta visión no es exclusiva de los *tsealt*es participantes, es compartida por otros grupos y organizaciones sociales que ven en la tierra a la madre, también trabajada como la *Pachamama*<sup>210</sup>.

## 5. El pasado y el futuro en el *bats'il k'op*. Los dos Nosotros

Por otro lado, una cuestión cultural peculiar es que en el *bats'il k'op*, el *antes* tiene una connotación diferente a la que se utiliza, por ejemplo, en el castellano. Mientras que para muchos mestizos *lo* de antes es una fuente de conservadurismo tradicionalista que hay que cambiar, remediar, actualizar, para los *tsealt*es es la maquinaria que sostiene su *ahora*. En el idioma *tsealt* es difícil pensar en un futuro (*pajel cha'wej* traducible como mañana-pasado mañana) si no es como continuidad del presente-hoy (*yotik*). Esto indica

<sup>209</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>210</sup> Zaffaroni, E. *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, Ediciones Madres de la Plaza de Mayo, 2011.

que hablar de las acciones futuras conlleva implícito algo ocurrido, o sea, en tseltal el futuro al que se le agrega la marca de persona “*yato*” funciona como *todavía* o lo que es lo mismo, no se puede decir que se hará algo (con *yato*) si no se ha hecho con anterioridad.

Esto es interesante porque muestra que el futuro es, en cierta medida, una repetición. Por ejemplo, se puede decir *Yato xwe'on ta jna pajel* (comerás en mi casa mañana como hoy) pero no se puede decir que el sujeto irá al espacio, porque no existe una referencia directa en el presente o pasado<sup>211</sup>. Esto posee un marcado interés en la reproducción de la costumbre que los identifica, misma que legitima aquello que los ha traído hasta el presente, con la que resuelven sus conflictos, escogen sus gobernantes y establecen sus normas internas. Relacionado con la autonomía “siempre lo hemos hecho así”<sup>212</sup> me responden los interlocutores ante la duda o para justificar alguna práctica.

Un último aspecto a resaltar del idioma tseltal es que para que algo exista en él, no solo tiene que haber acaecido anteriormente, sino que tiene que ser relevante, porque el *bats'il k'op* es extremadamente específico. La inexistencia o existencia de ciertos términos (como autonomía) es de gran relevancia para entender a los actores y, en consecuencia, el fenómeno. Buscar el significado (*jnabeysk'oplal*) sin forzar el entendimiento del Otro sobre temas o términos que no son parte del arsenal léxico de los participantes, más que una desventaja, se mostró como un elemento de la practicidad del idioma, en este caso, siendo irrelevante el género (inexistente en el lenguaje lo femenino o masculino) y muy notable el Nosotros.

Quiero hacer alusión a la noción de nosotros del idioma tseltal. Cuando se habla de identidad se suele realizar una dicotomía entre Nosotros y Ellos, en tanto forma simbólica de representarnos. El todos-nosotros (por ejemplo: mestizos, latinos) es la encarnación en el plano colectivo de una identidad que ha sido conformada en lo individual y que universaliza un sistema de códigos compartidos. El nosotros conlleva cierto pacto en el cual se sobrevive ante las adversidades y se pertenece a un grupo. Sin embargo, esta no es la única manera de pensarlo, bajo una fórmula con cierto *mysterium tremendum*, los tseltales tienen dos “nosotros”, un nosotros incluyente (cuya marca de

---

<sup>211</sup> Esto me provocó algunas dudas en el estudio del *bats'il k'op*, porque en ocasiones se utiliza la marca *Ya* (del presente) para indicar acciones futuras y se suprime la marca *Yato*. Ante la idea del futuro como todavía, el profesor Fernando explica que en Guatemala se le llama al *yato* “incompletivo” porque no se ha terminado de completar la acción que se nombra pero que en México ha sido poco estudiado. De esta manera se refuerza la idea de que para hablar del futuro se debe anclar la expresión al presente no completado.

<sup>212</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

persona en plural es *-otik* para los verbos intransitivos) y un nosotros excluyente (*-onjo'tik* para los verbos transitivos); del mismo modo que un *-tik* y *-jo'tik* para los verbos transitivos<sup>213</sup>. Esto dice mucho de la importancia de lo colectivo, que lingüísticamente exista una diferenciación del plural Nosotros refiere al valor que le atribuyen, ya que:

La lengua es como es a causa de las funciones que ha desarrollado para servir en la vida de la gente; es de esperar que las estructuras lingüísticas se puedan entender en términos funcionales; pero, a fin de entenderlas de ese modo, debemos proceder desde el exterior hacia el interior, interpretando el lenguaje por referencia a su lugar en el proceso social<sup>214</sup>.

En este sentido, se puede hablar de un nosotros excluyendo a interlocutores presentes y se puede hablar del nosotros-todos, como si esta particularidad distinguiera al mismo tiempo que excluyera a los otros, que siendo parte del nosotros no comparten lo que se esté debatiendo (opiniones, comportamientos). El *sujeto-todo excluyente* polariza el análisis del actor social y su funcionalidad es clara, porque en el plano más abstracto, nunca somos un-todo-incluyente, nos atraviesan pautas de comportamiento, experiencias raciales, preferencias sexuales, intereses de clase que nos distinguen y separan de ciertos espacios, personas o nos unen a otras. De esta forma, deducir a qué nosotros está haciendo referencia el interlocutor es imprescindible para comprenderlo, cuando el nosotros (¿étnico?) se utiliza como arma política identitaria.

La existencia de dos nosotros supone formas de inclusión-exclusión frente al otro o los otros, desde lo que consideran otro-dentro y otro-fuera. Un nosotros-nosotros sin todos-nosotros implica resaltar tolerancia-intolerancia. Hablando dentro del campo filosófico, esto puede ser analizado desde varias aristas al existir un ser colectivo *en sí* que difiere de sí mismo en tanto singulariza una substancia móvil y volátil. Pero como aquí interesa lo que significa para los sujetos esa peculiaridad lingüística (en el plano práctico) para fines de explicar la identidad, no me detendré a elucidar especulaciones abstractas: para los tseltales sobrevivir implica estar de acuerdo en colectividad, ser parte de un nosotros que excluye a quienes no asumen las normas internas.

---

<sup>213</sup> Los verbos intransitivos en tseltal son aquellos en que la acción recae en la persona que la realiza (*beenel-caminar, wayel-dormir*), mientras que en los transitivos la acción recae en otra persona (*pasel-hacer, ilel-ver*). El nosotros conjugado funcionaría, por ejemplo, con *beenel*, de la siguiente forma: *Ya xbeenonotik* (nosotros incluyéndonos-todos caminamos) y *Ya xbeenonjo'tik* (nosotros sin incluirnos a todos caminamos), luego un ustedes: *Ya xbeenatik o xbeenex*; y por último un ellos: *Ya xbeenik*.

<sup>214</sup> Halliday, F. *El lenguaje como semiótica social, la interpretación social: la interpretación social del lenguaje del significado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Bajo esta estela las implicaciones para la vida política y organizativa de una comunidad generan tensiones. Por poner un ejemplo, la idea de autonomía no se piensa en términos del nosotros-todos incluyente, ya que al interior las comunidades y municipios, las familias difieren de ciertas decisiones y formas de vivir. Algunas se radicalizan con propuestas zapatistas y otras se acercan a las invitaciones partidistas, conviviendo todas en forma de una unidad que “protege” a un *Nosotros* impersonal. Pero, ¿qué implica construir una autonomía sin el consenso del nosotros-todo? Esto quedará esclarecido en el capítulo cuatro, en el caso concreto de la comunidad El Triunfo, donde “existe si se quiere ver de esa manera, una comunidad dentro de la comunidad”<sup>215</sup>

## 6. El amor y la muerte en la cultura tseltal

Por último, hay dos concepciones de la cultura tseltal que son icónicas para entender los significados que le atribuyen a sus prácticas y discursos: el amor y la muerte. Los tseltales utilizan *k'uxul ot'anil* (dolor en el corazón) como un símil que expresa el amor, ya que “si no duele el corazón no hay amor”<sup>216</sup>, evidenciando que en tseltal no existe el verbo amar. Al principio intenté ignorar esto, pero siguiendo a los antropólogos como Benedict o Malinowski lo que “a primera vista pueden parecer incoherente y sin correlación, tiene un significado”<sup>217</sup>. Cuando comencé a indagar me percaté que efectivamente la omisión en el idioma tseltal del verbo amar dice mucho de las formas en que se relacionan entre ellos.

En su defecto, se utilizan expresiones como *ya jk'angat* (te quiero), *ya jmulanat* (me gustas) o *ya jna'at* (te extraño) para expresar muestras de afecto. Los tseltales no justifican acciones de sacrificio o de alabanza por amor, a diferencia del mundo occidental, donde casi todo se explica por amor: el matrimonio, la reproducción, el cuidado, la legitimación de la violencia. En el mundo occidental el amor es el fundamento de la familia, de la relación con Dios, del altruismo, el amor es el móvil que justifica, alienta y da sentido a la mayoría de las acciones cotidianas. Sin embargo, a los tseltales los mueven motivaciones de otra índole y aunque el término aparece en las comunidades como producto de la interacción con los mestizos, su ausencia en la lengua verdadera es interesante. Por tanto, las instituciones como la familia se conforman no necesariamente

<sup>215</sup> Ali, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>216</sup> Fernando, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>217</sup> Malinowski, B. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Planeta-De Agostini: Barcelona, 1972.

por amor y esto repercute también en las formas en que se organizan para vivir la autonomía.

Con respecto a la muerte, los tseltales entrevistados la entienden de manera natural, como un paso hacia el otro lado. En Occidente la sociedad está organizada para retardar o inclusive tratar de olvidar la muerte: los hábitos de alimentación, los productos farmacéuticos, la búsqueda de una eterna juventud están destinados a ello; pero para los tseltales eso no tiene sentido. La tierra da la vida y a ella se deben, por esto, morir como resultado de luchar por la autonomía territorial es transitar del plano tangible al plano intangible. Por ejemplo, en la narración de Fernando que se presentó con anterioridad, el cancuquero se despidió resignadamente cuando supo que iba a morir y aceptó su destino sin evitarlo. En la historia de vida de don Diego que se presentará en el capítulo cuatro, también se percibe como al estar cerca de la muerte, este asumió su final sin dramatismo.

Si amas a tu prójimo, vives bien, vives bien con tu esposa, con tu familia, con la sociedad, no estás peleando con nadie, estás en la gloria. Tienes tu casita, tienes tu comida, tienes todo, esa es la gloria, digo yo. Estás en el infierno, estás en la cárcel, estás con hambre, no tienes calzado, no tienes pantalón, no tienes nada, vives en la calle, ese es el infierno, digo yo. Pero ¿por qué estamos en el infierno? Uno mismo lo buscamos. A lo mejor no es nuestro destino, no es nuestro, no es porque Dios quiere porque así es, porque a veces nosotros mismos no sabemos cómo llegar en esa gloria donde viven varios. Aunque no tanto, tanto digamos que estamos en la gloria, pero por lo menos que no haya pues guerra, dentro de nosotros. Esa es la gloria. No hasta que morimos, quién sabe, quizás sí porque, así como ahorita que estamos hablando, es el espíritu el que está hablando. Porque si sale ese espíritu el cuerpo queda ahí tirado, el cuerpo ya no habla, pero dónde irá ese espíritu. (¿A dónde cree que va?) Bueno por mi persona creo que quede aquí como aire, porque es un espíritu que no se ve pues. No lo ves, pero él te está viendo, pero yo digo pues que quizás está en el viento, está en la nube, está en el agua, está en todas partes. No lo ves, no lo ves, eso es lo que digo yo<sup>218</sup>.

La muerte en los tseltales no conlleva ropas negras o funerales, la muerte no representa un estruendo porque el *ser* sigue presente en el territorio de una u otra forma, de hecho, se afianza el sentido de comunidad. Ante un suceso como la muerte, los miembros de la comunidad se solidarizan de tal forma que se refuerzan los vínculos dentro del grupo. En lo familiar se vive en el recuerdo: en el patio de la casa de los padres de doña María, hay una tumba de cemento donde yace su hermano, cuando lo extrañan salen al patio y pasan sus manos por ella. También en las festividades como las del primero y dos de noviembre, adornan su nicho con flores y ofrendas, como también lo

---

<sup>218</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

hace doña Victoria, quien enterró a su hermano cerca del camino a su casa porque allí lo mató un rayo. Como práctica, ante la muerte, la comunidad tselal acompaña a los familiares:

En la comunidad también hay fiestas, hay muerte. En términos de cuando alguien se muere y es de la comunidad, pienso en mi paraje, pues toda la gente llega, llega a darte el pésame o llega a darte una bola de pozol o llega a ayudarte a preparar la comida o simplemente a hacerte compañía. Sobre todo, si es un paraje pequeño como el mío. Esa es una forma de hacer la comunidad también. En los días de luto, trabajan para hacer la fosa, eso<sup>219</sup>

Este rasgo cultural también Calixta lo describió en su momento: “A las 12 del día vamos la mamá de la maestra y yo a la casa de Viviana. Nos dice que la tía viejecita que yo veía allí ya murió. No la enterraron aquí en el pueblo porque ella pidió que la enterraran en la milpa para que con las rozaduras su tumba estuviera siempre limpia sin matorrales” Esta nota de campo nos reafirma la idea de que no solo el *ch’ulel* en tanto alma queda en la comunidad, sino que el cuerpo de la persona también.

Si se muere alguien se entierra en el propio terreno, no tenemos panteón. Cuando alguien está enfermo él dice, aquí quiero que me entierren, se debe cumplir, porque así quiso la persona. Porque si se va uno a otro terreno el dueño no lo va a permitir, se entierra cerca (...) Ya es pensamiento propio, no es que están viviendo así, haciendo así la gente. Porque lo que está haciendo ahorita la gente es así como te lo estoy contando, si se muere alguien se entierra, pero no es que se va lejos, sino que se busca un lugarcito donde el difunto dijo mientras estaba vivo: aquí quiero que me entierren. Ahí se entierra. Pero bueno, puede que así llegue a suceder más después porque vemos que se va a ir cambiando, cambiando<sup>220</sup>.

Esto tiene gran relevancia para el trabajo en cuestión porque la tierra no solo es el medio que mantiene vivos a los tselales, sino que es el espacio que los cubrirá al morir. La lucha por el territorio es la lucha también por mantener un espacio donde enterrar a los muertos y por honrar a los familiares que yacen en los terrenos. Por tanto, el carácter simbólico de la tierra escala a otro nivel, no solo viven en ella y de ella, sino que a ella se entregan con el último suspiro, en ella encuentran a sus antepasados. Estas cuestiones deben tenerse en cuenta para comprender por qué los participantes de esta investigación asocian la autonomía a la lucha por el territorio.

---

<sup>219</sup> Delmar, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>220</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

#### IV. Reflexiones finales

La historia de San Juan Cancuc aunada a la riqueza territorial que protegen en Los Altos de Chiapas, muestra que la noción de autonomía se puede rastrear desde antaño y los ha mantenido con un modo de vida que rompe con la propuesta del régimen neoliberal capitalista y colonial. La historiografía explica las peripecias por las que ha pasado el pueblo tseltal en la zona desde la colonización y cómo se han recreado dinámicas culturales que han negociado con las circunstancias. La imposición de la lengua castellana, la religión católica, entre otros aspectos, han moldeado las relaciones que se establecen en la contemporaneidad, donde la tradición intenta imponerse ante los cambios que trajo consigo la globalización y la modernización. Así, la autonomía como modo de vida ha brindado un espacio para que las demandas históricas se recreen a pesar de las lagunas en la normativa jurídica, que les permite “decidir su propio futuro y desarrollo (...) han valorado la necesidad de volver a las comunidades para construir la autonomía en los hechos, en su vida cotidiana, manteniendo su exigencia de cumplimiento de sus demandas históricas. Se trata de una construcción legítima, a contracorriente del discurso y de las políticas gubernamentales<sup>221</sup>.

La cultura tseltal vive la autonomía articulando y construyendo desde abajo, aquello que consideran imprescindible para seguir existiendo: privilegiando sus prácticas desde el corazón sobre las ideas injerencistas abstractas que vienen de la cabeza. Para los tseltales el aquí y el ahora, el hacer lo que se debe de hacer, representan expresiones de rebeldía, en tanto, se rompe la dinámica del “indio obediente” para pensar en su lengua las políticas y realidades, desde su entorno, consumiendo su pozol, cerca de su milpa, explicando el pasado y dotando de sentido el presente. Para analizar entonces el fenómeno, no solo hay que entender a los sujetos, sino analizar la problemática desde una nueva configuración donde el reconocimiento entre identidades permita establecer puentes y diálogos que aúnen las lógicas de mestizos y tseltales. A continuación, se reflejan las demandas de los sujetos en sus discursos desde la pluralidad de voces que encarnan.

---

<sup>221</sup> López y Rivas, G. “Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales”. En *Pensar las autonomías Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, 105. México: Sísifo Ediciones, 2011.

### **CAPÍTULO 3: Del *komon ya noptik* al *swenteinej sba stukel*. La autonomía desde la pluralidad de voces: significados y prácticas**

El presente capítulo tiene el objetivo de visibilizar desde las voces de los protagonistas de la investigación aquellos significados que le atribuyen a la autonomía y algunas prácticas asociadas a su construcción. En la medida en que describo, realizo algunos análisis pertinentes para conducir al lector hacia una idea central: los sujetos-actores verbalizan en sus discursos maneras de entender la vida en comunidad, destacando la cotidianidad (donde se desenvuelve la autonomía) como un elemento central. Pongo a discusión algunos conceptos como comunidad y pueblo, acentúo el papel del trabajo colectivo y el respeto a las ideas otras como factores que se deben tener en cuenta para pensar el tema en cuestión. Por último, señalo las “escalas” de la autonomía y la noción de proyecto colectivo para redondear la argumentación.

#### **I. El sujeto de la autonomía, ¿la comunidad, el pueblo, el ejido o el paraje?**

Comenzaré esclareciendo qué entienden los sujetos por comunidad y pueblo, cómo el trabajo colectivo adquiere una importancia vital y porqué es interpretado como una manera de construir la autonomía. El sujeto de la autonomía según la legislación (Convenio 169 de la OIT, la Constitución mexicana) y la producción teórica, es el pueblo indígena asentado en un lugar, “la autonomía requiere de un espacio para ejercer la jurisdicción”<sup>222</sup>. Pero ¿qué se entiende por pueblo indígena? ¿Hay un pueblo tseltal? Según los interlocutores: “Para nada, hay tseltales. Empieza a hablar uno y yo no lo entiendo. Cada zona determina la forma de ser de cada pueblo.”<sup>223</sup>. Para Francisco, “no, existen pueblos, somos diferentes, en forma de hablar y de hacer las cosas (...) Nos llegamos a entender pero es muy diferente (...) Si hay guerra, vamos todos”<sup>224</sup>.

Como se lee, no se puede hablar de la existencia de un pueblo tseltal abstracto, sino de muchos pueblos, hasta se llegó a referir que “el sujeto de la autonomía no es el pueblo sino los integrantes de los pueblos”<sup>225</sup>. Así el derecho a la autonomía descansa en el pueblo tseltal de Cancuc, el pueblo tseltal de Chilón, el pueblo tseltal de Oxchuc,

<sup>222</sup> Cerda, A. *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. México: Porrúa, UAM, 2011.

<sup>223</sup> Elmar, 2019 (Conversación con el autor).

<sup>224</sup> Francisco, 2019 (Conversación con el autor).

<sup>225</sup> Alicia, 2019 (Conversación con el autor).

siempre indicando en concreto a cuál se hace referencia. Quienes son los protagonistas de las luchas autonómicas son las personas al interior de los pueblos, por lo que la noción de pueblo llega a diluirse con la de cabecera municipal y la noción de paraje con la de comunidad, aunque para Elmar la palabra paraje le es ajena, prefiere llamar ejido a su lugar de nacimiento. ¿Acaso el pueblo y la comunidad son una misma cosa? ¿Quién es el sujeto de la autonomía, el pueblo, el ejido o la comunidad?

### **1. Comunidad, pueblo, ejido y paraje**

Al hablar de autonomía los tseltales inmediatamente la asocian con un espacio: la comunidad y no el pueblo. La comunidad representa para los entrevistados un territorio desde donde se piensan y se reencuentran, el lugar donde desarrollaron su *ser* y, por tanto, el punto de referencia de sus discursos. Los tseltales que viven en la ciudad se refieren a esta con sentimientos encontrados, con nostalgia y distanciamiento, la personalizan, la ven como quien garantiza el alimento, el vestido, como familia extendida, cuyos contrastes la hacen un patrimonio celosamente protegido. Por esto, llegar a una comunidad es una tarea difícil para el *kaxlan* porque rompe las dinámicas del paisaje y el sentido, debe autorizar la entrada una familia o persona, misma que debió consultarlo con los demás.

Mientras en la cabecera del municipio de San Juan Cancuc, por ejemplo, las personas están a la defensiva frente al extraño, indicando sorpresa e incomodidad con sus miradas y opiniones, en la comunidad El Triunfo, la situación es radicalmente diferente, allí el ambiente es relajado y acogedor, como si la cabecera fuera una capa gruesa de contención que da paso a una zona blanda, a un refugio. Esta conclusión es compartida por Pía “el problema es Cancuc”<sup>226</sup> y por Ali. Esto lo viví “en carne propia” el 25 de septiembre del 2019, mientras me disponía a ir a San Juan Cancuc sola, el taxista de nombre Diego se mostró a la defensiva y al ver que saludaba a Doña Sebastiana que pasó por la terminal, cambió radicalmente su actitud hacia mí, mostrándose amable y conversador, preguntándome acerca de la comunidad Oniltic (donde él nació).

Como se vio en apartados anteriores, la historiografía demuestra que producto de las violencias a las que han sido sometidos los tseltales tales como el saqueo de sus recursos y la apropiación de sus tierras, han hecho de los pueblos una especie de caracol que se contrae en sí mismo, para encapsular la comunidad y mantener sus aspectos

---

<sup>226</sup> Pía, 2019; Ali, 2019 (En conversación con el autor).

fundamentales como hace cientos de años. Sin embargo, no todos los pueblos tseltales y no todas las comunidades conservan sus usos y costumbres. Elmar explica, por ejemplo, cómo no existe el sentido de comunidad ni los usos y costumbres en Petalcingo como en San Juan Cancuc, producto de una serie de procesos “modernos” entre ellos la categorización de ejido (forma en que se organiza ese municipio). Expresa que los ejidatarios influenciados por partidos políticos no tienen conciencia de los usos y costumbres, que la noción de ejido desarticuló la de comunidad y que no existe, desde su perspectiva, la pertenencia comunitaria,

Por el mismo proceso político y social que ha vivido Petalcingo. Petalcingo ha vivido un proceso complejo, bueno, yo lo puedo ver en tres etapas: uno es con la llegada de los *kaxlanes* o mestizos; el otro después que son expulsados, digamos que hay un proceso político ahí y tercero, la presencia de los partidos políticos. El segundo que tiene que ver con la expulsión de los *kaxlanes*, tiene mucho que ver con la teología de la liberación; desde la iglesia hubo un proceso de politización y otro, estamos ya en la zona norte, ya muy cercana a Tabasco y muchos migraban hacia Tabasco. Así que digamos que los valores, los usos y costumbres ya cuando me di cuenta no estaban ya se había ido diluyendo en el proceso, había otras formas de concebir ya no a la comunidad, sino de concebirse a sí mismo como familia, como individuo, que como comunidad o grupo. Entonces en esa comunidad, quizás por eso no, bueno Petalcingo, digamos que queda solo ese vínculo nada más por el lugar donde naciste, donde estudiaste y todo, pero no es ese sentido de ser tseltal. Sí, bueno, yo así lo vivo. Mi vínculo es más familiar principalmente, porque es el espacio principalmente, sí, en el sentido de nostalgia, yo siento que estoy de tránsito y eso se lo he dicho aquí. Pero que, si algún día quiero regresar, sí, allí nací y allí voy a morir. Como que hay un sentido de pertenencia quizás por el proceso que viví ahí, se generó un lazo afectivo, más por mi círculo de la familia, que de la comunidad. Sí como que ya conozco, es difícil explicar ese vínculo afectivo que hay. Estoy de tránsito, vine aquí a estudiar y me regresan. Y cuando me vaya me regresan, así siento. Sí me lo paso chido, conozco y aprendo y está bastante bueno, pero regresar también es un motivo más allá a la larga<sup>227</sup>.

Elmar asume un sentido de “pertenencia débil”, sin embargo, está presente la problemática de la comunidad encarnada en su familia: querer morir en el mismo territorio en el que nació, lo cual significa que el arraigo sigue motivando un anclaje al lugar de nacimiento y a lo que allí sucede. Esta paradoja que en cierta medida se compone de una negación del terruño y al mismo tiempo la espera por el inevitable regreso, me lleva a pensar que en realidad el tránsito entre los mundos tseltal y *kaxlan* no es más que un flujo de impersonalidad aparente, donde el actor se esfuerza por despojarse de ciertos “atributos” externos sin tocar lo que está detrás. Profundizaré en estas ideas más adelante,

---

<sup>227</sup> Elmar, 2019; Ali, 2019 (En conversación con el autor).

cuando se analice las tensiones entre identidades. La implicación emocional de pensarse en relación a la comunidad, les permite a los tseltales entrevistados generar una apreciación de valor no como *quantum* sino en tanto *imagen de* aquello que refuerza, la capacidad para comprenderse desde un *sí* mismos en los mundos.

(Comunidad es) La unión, la unidad, la convivencia. Siempre conviven. Creo que siempre va a haber ese, el conflicto interno, aunque una familia esté bien unida, siempre va a ver ese conflicto ¿Cómo vamos a resolver ese conflicto? Ahí viene ya la manera de la organización, entonces la organización de un pueblo que se basa en eso, que no lleguen a matarse. Puede ser que ahorita haya un problema en mi comunidad entre hermanos, ¿cómo lo resuelve la comunidad? Pues a través de la asamblea, entre todos, como dijeran, entre la raza, entre tú y el otro, se resuelve de la mejor manera. El conflicto siempre va a existir, pero en cada comunidad hay un agente, un comisariado que va a atenderlo muy bien, va a seguir esa convivencia, sino va a dividir. Si no ya tendríamos cinco o cuatro Cancuc ahorita. Porque esto no me gusta, esto no me gusta, siempre va a ver el conflicto, pero buscan la manera<sup>228</sup>.

Por su parte, Tomás compara la comunidad con la familia, siendo estos los marcos de referencia sobre los cuales se piensa el actor y desde donde se posiciona para hablar. La comunidad adquiere doble significado, por un lado, encadena al tselal sujetándolo a sus lógicas y por otro, lo acompaña en la vida. Esto reviste gran importancia para la investigación porque la comunidad como entramado identitario de los sujetos donde se desarrolla la autonomía, requiere de la “cultura comunitaria” para su desenvolvimiento o en palabras de Paoli, “la autonomía de la comunidad será la estructura clave que permite la reproducción cultural (...) Atentar contra la autonomía es atentar contra la cultura”<sup>229</sup>.

La comunidad constituye una familia extendida porque es el medio inmediato donde los individuos socializan. A diferencia de las ciudades, donde la niñez se encuentra fundamentalmente en el interior de los hogares y la educación se privatiza al ámbito familiar, en comunidad literalmente se vive y se aprende dentro y fuera de la casa. Esto porque los hogares constan de dos espacios generalmente separados el uno del otro, la habitación de descanso y la cocina, siendo este último el lugar donde se pasa la mayor parte del tiempo. Esto motiva a que los niños tseltales pasen sus ratos fuera del hogar, caminando solos sin percepción de peligro a la escuela, jugando en la milpa, correteando entre los cerros. Cuando veía a las niñas de unos siete años caminando solas largos tramos totalmente expuestas para buscar leña, cargando a algún bebé a sus espaldas (hermano o

<sup>228</sup> Tomás, 2019; Ali, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>229</sup> Paoli, A. *Educación, autonomía y Lekil Kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: UAM, 2003.

primo), me sorprendía la confianza y la tranquilidad con que lo hacían y es que perciben un ambiente de seguridad (aunque para mí fuera inquietante). El testimonio de don Toño refleja este sentido de cuidado comunitario sobre sus miembros, de refugio y consejo, ya que gracias a la comunidad es “un hombre de bien”:

Ahí nací, pues ya no conocí a mi papá. Me contó mi mamá que faltaba un mes para que yo naciera cuando se murió mi papá. Solo mi mamá me cuidó, de hecho nadie me dio consejo. ¿Sabes? Pero otras personas me dieron consejo, trabaja, busca trabajo, estudia, y me decían, no hay que robar, no andes con gente a veces que hacen muchas malas cosas. Así siempre me aconsejaron... tengo milpa, mi café. Tengo cinco hijos... Junto con mis niños salimos a campo, también mi esposa sale al campo, ahorita se fue al milpa, se fue a doblar milpa, una hora de caminata... La gente de las comunidades son muy pocas, algunas cuentan con cincuenta habitantes, otros con cien, otros que doscientos, que cuatrocientos hasta mil habitantes de la cada comunidad. El pueblo pues ya es mucho, ya es mucho<sup>230</sup>.

El consejo comunitario y el acompañamiento hacen que los individuos forjen valores que, sostenidos en la noción de trabajo, los mantiene a salvo. La comunidad significa para los interlocutores la fuente perenne de enseñanza y de vida, donde se transmite la memoria de generación en generación, misma que llena de contenido las representaciones sociales que los actores portan. Lo colectivo es asociado con “la reunión de individuos que toman conciencia de lo conveniente de una co-presencia y asumen como medio para obtener un fin que puede ser el de simplemente sobrevivir (...) la comunidad se funda en la comunión, la colectividad, en cambio, se organiza a partir de la comunicación”<sup>231</sup> (Delgado, 2005, pág. 53). Ser conscientes mediante la comunicación en colectivo es el quid del asunto:

Para mí es el espacio donde podemos conectarnos el bien común para todos y todas donde podemos estar conscientes del uso de la tierra, conectarnos con la madre naturaleza, con los pájaros y donde podemos expresar nuestra sexualidad libremente en los espacios que nos corresponden. Podemos conectarnos entre todos como buen vivir (...) Comunidad es un pequeño espacio, un ente donde podemos estar aislados de la cabecera municipal. Pueblo para mí es como si fuera cabecera donde hay todo más modernizado, están conectadas varias cosas de la organización. La comunidad está más cercana a la naturaleza, están un poco aisladas de la modernización y las tecnologías. Están más juntas las unas a las otras, están

<sup>230</sup> Don Toño, 2019; Ali, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>231</sup> Delgado, M. “Espacio público y comunidad”. En *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, 53. Tuxtla: El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005.

más unidas en el bien común. Para mí el pueblo es más aislado, cada quien con su onda, es un poco más individualista<sup>232</sup>.

Comunidad en tanto conjunto de personas que la conforman y que reconocen el valor de la vida para el mantenimiento de la colectividad misma, es más que un concepto. Mientras para Ji'te' la comunidad es la unidad para la búsqueda del bien común, para Delmar y don Diego, la comunidad es el paraje. Este concepto se ha manejado durante años en los Altos, para Rojas (1990) está constituido de quince a cuarenta y seis familias, siendo para Guiteras (1997) la unidad social basada en residencia y para Viqueira “el conjunto de casas agrupadas en general cerca de un ojo de agua, es habitado por una o varias familias patrilocales”<sup>233</sup>. Explica Fernando que “la comunidad le llamamos paraje” mientras que para otros interlocutores la relación de pueblo y paraje se establece de acuerdo al tamaño: “el paraje es como más chiquitico, la comunidad es cuando tiene mayor población, comunidad indígena, comunidad tseltal. El pueblo es más amplio como pueblo tseltal, tsotsil. Eso es ya, entre todos, no nada más Cancuc”<sup>234</sup>.

La comunidad o el paraje es “la relación y la conexión entre todos, aceptar como es cada uno. La comunidad es el todo, es como plantas, donde están todos, animales, casa, todo eso. Un pueblo es un grupo de personas que tienen ahí asentados en un lugar”<sup>235</sup>. El paraje es el todo para quienes allí nacieron y viven o como diría Giménez, es la *prisión* creada por ellos mismos, porque hacen del territorio la totalidad, esto es, la extensión de una superficie que dotan de significado y valor. Por esto la comunidad influye en el sentido de identidad en tanto la forma y salirse de ella, es trascender el todo del actor social para ingresar en lo desconocido. Se puede entender que, aunque se refieran en la práctica con estos términos, comunidad y paraje son las formas de enunciación fundamentales en torno al mismo espacio producido por las personas en sus interacciones socioculturales.

Si vemos este concepto de pueblo y comunidad ya en otro concepto pues nos va a decir que una comunidad es más pequeña y el pueblo más grande. Así más o menos lo entienden en cada pueblo, cuando digo pueblo es que abarca muchas comunidades. Por ejemplo, cuando digo: vengo del pueblo de Oxchuc, pero solo estoy diciendo su nombre, por ejemplo, Chiapas es Chiapas, todos somos chiapanecos, hasta donde abarca, pero tiene sus municipios. Es así también el municipio, o sea, pueblo son los municipios,

<sup>232</sup> Ji'te', 2019; Ali, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>233</sup> Viqueira y Ruz. *Los rumbos de otra historia*. México: Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Sociales en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, 1998.

<sup>234</sup> Tomás, 2019; Ali, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>235</sup> Francisco, 2019; Ali, 2019 (En conversación con el autor).

así es como lo veo yo, así lo conocemos en la comunidad. Entonces el pueblo decimos en tselal: *lum*<sup>236</sup>.

Cuando se hace referencia a pueblo tselal no se está hablando de algo con contenido propio, más bien son las comunidades las que conforman un pueblo específico, el cual no puede ser pensado como homogeneidad. En la cotidianidad se pregunta *¿Banti alumal?* (¿Cuál es tu pueblo o dónde está tu pueblo?), la interrogante se responde de forma específica, *Ja' jlumal Cancuc* (Mi pueblo es Cancuc), de forma que se refiere a la cabecera municipal en la que se encuentra la comunidad de donde se es. Como expliqué, lo que diferencia fundamentalmente a los pueblos es la forma en que se habla el *bats'il k'op*, a pesar de que tiene un núcleo más o menos compartido, también el cómo se usa la ropa, las formas de consumir el pozol y los santos patronos, no concibiéndose la existencia de un pueblo tselal.

No se puede (hablar de un solo pueblo). Cada quien tiene su forma de organización. Hubo una época en Cancuc que hubo terratenientes ahí y los sacaron y se fueron para Ocosingo, ahorita no hay ningún mestizo, puro cancuquero vive ahí. A diferencia de Tenejapa que es un pueblo tselal y en la cabecera tiene mestizos porque algunos ya están viviendo aquí, son mestizos y mestizas. Igual Oxchuc tenía también mestizos y creo que es igual en Chilón que en la cabecera hay mestizos, Bachajón puro tselal, ya cerca de Guaquitepec hay mestizos. De lo que he visto solo en Cancuc hay puro tselal nada más. Entonces no podemos hablar de que sea puro un pueblo tselal porque hay otros factores que predominan como son los mestizos y las costumbres. Eso es igual que en Yajalón dice que es pueblo tselal, pero en la cabecera no es tselal, en Ocosingo también, igual que Huixtán, tiene variante, no es difícil<sup>237</sup>.

La comunicación a través de la lengua en los discursos de los partícipes una de las maneras de interponer límites y puentes a la otredad. Las propias maneras de normarse, resolver sus conflictos y también de transmitir los elementos culturales entre sus miembros marcan los *Lumetik* (pueblos). Para Tomás, la existencia de mestizos en el territorio y la tolerancia hacia ellos, diferencia a Yajalón de San Juan Cancuc, de manera que cuando se habla de un pueblo tselal, ya no se puede tomar la exclusividad étnica como un componente que los define.

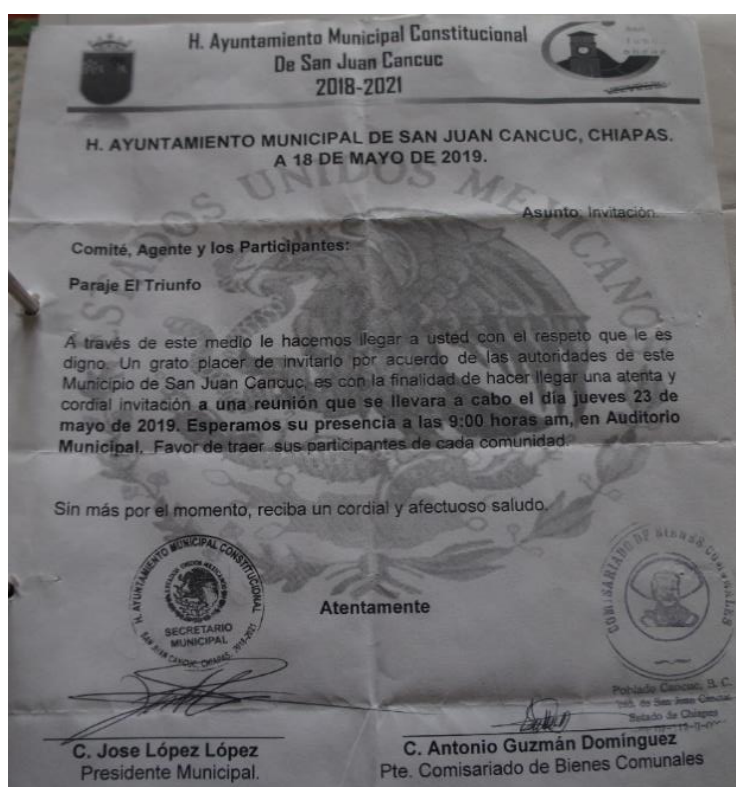
No, son muy diferentes, hasta en la forma de hablar y cómo ven las cosas. Cada quien tiene su visión, no sé si durante este camino que has hecho creo que te has encontrado con muchas cosas que son muy diferentes, nunca vamos a hablar igual, en nuestro barrio hay algo que le llamamos en tselal las variantes y en tselal es como mínimo insertar como diez variantes, no es lo mismo. Hay muchas comunidades tseltales Tenejapa, Oxchuc, Chilón, Sitalá, entonces hay muchos, Bachajón, y si tienes la oportunidad

<sup>236</sup> Fernando, 2019; Ali, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>237</sup> Tomás, 2019; Ali, 2019 (En conversación con el autor).

de Bachajón es muy diferente al de Tenejapa y eso también de Bachajón es muy diferente a todos los tseltales, tienen otra onda y en cómo ven las cosas, o sea lo ven diferente y los de Oxchuc también, entonces hasta nuestra forma de hablar son muy diferentes. A veces intentamos platicar en tseltal con Ji'te', pero a veces ella me está diciendo una cosa y yo estoy interpretando otra cosa, entonces pero creo que nos llegamos a entender y eso es lo bueno, hasta con los tsotsiles nos entendemos. Pero sin entablar como una comunicación, así, bien, bien, sí es muy difícil, hasta que tú lo conozcas, si tú vives ahí tú ves como ellos viven, entonces tú, como que ves cuál es la relación, cómo se conectan, cómo viven es sus hogares (...) Existen varios. No es uno nada más, son varios<sup>238</sup>.

Ahora bien, el paraje se diferencia del pueblo, como se puede sospechar a partir de las intervenciones de los sujetos. El pueblo pasaría a ser un macro espacio que se caracteriza por su dimensión y la cantidad de personas que lo componen. El Triunfo, por ejemplo, era considerado barrio o paraje, antes de llamarse comunidad, pero se usan en la cotidianidad estos términos sin que resulten distantes. Desde la cabecera, para fines políticos se reconoce estos términos también indistintamente, por ejemplo, en el siguiente documento que don Diego me muestra, se aprecia este particular.



Fotografía 4. Documento de invitación oficial donde aparece el término paraje El Triunfo y comunidad. Tomada por la tesista, 2019.

<sup>238</sup> Francisco, 2019; Ali, 2019 (En conversación con el autor).

El paraje podría llamarse como sinónimo de comunidad. *¿Banti ayat paraje?*, por ejemplo, *Ta paraje Matsan*. Ah, pues es de la comunidad Matsan, ya en términos traducidos al español, es la comunidad. Pero yo creo que pueblo es como lo macro donde hay muchos parajes, para mí es el territorio amplio, donde están coexistiendo y cohabitando muchos parajes... En término, digamos, pragmáticos, la comunidad es el paraje, la comunidad pragmáticamente es un espacio donde hay familias, hay casas, hay escuelas, hay milpas, hay carreteras, hay trabajo, hay formas de participación, ¿no?, hay niños, hay niñas. Así pienso, eso sería una comunidad... Hay problemas de que alguien se robó algo, dependiendo, ahí si va a depender qué tan grave sea lo que te robaste. Si el hijo de no sé quién se robó dos gallinas, va a la comunidad, pues lo platican en la asamblea y llegan a un acuerdo, como se robó dos gallinas van a ser dos semanas de servicios comunitarios, tiene que ir a limpiar los mojones del terreno de la familia afectada y de los que quieran, ¿no? Esa es una forma de hacer la comunidad, es una forma de llegar a acuerdos. Este, ¿qué más?... Y también cuando hay problemas políticos ahí si se ve de qué lado masca la iguana, los que legitiman el PRI o los que legitiman el PRD, te das cuenta de que hay tensiones y que pueden derivar mayores problemas como por ejemplo cortarles la luz o el agua, eso también implica la comunidad. Entonces, en términos de relaciones sociales implica eso. Tiene que ver son eso. Para mí la comunidad es eso: quiénes la conforman y cómo la viven, las tensiones, la armonía<sup>239</sup>.

Para Delmar la comunidad hay que hacerla, o sea, que no está preestablecida. Hacer comunidad implica una serie de acciones cotidianas de apoyo solidario y cooperación. La convivencia en un espacio reducido hace que las dinámicas sean más o menos uniformes, es decir, que los días y los problemas se vuelvan cíclicos, de forma que la sabiduría comunitaria traza estrategias para armonizar y resolver contradicciones al interior. La comunidad está en constante construcción porque se sustenta en el trabajo colectivo de la cotidianidad, se basa en una voluntad colectiva de hacer cosas para todos, poniendo los intereses comunes por encima de los individuales, esta es la garantía de su propia existencia. “Si no nos reunimos, se pierde la comunidad”<sup>240</sup>, hacer comunidad mediante el trabajo colectivo es también hacer autonomía.

## 2. El trabajo colectivo

La comunidad no es solo un espacio geográfico compuesto por personas, es sobre todo, trabajo colectivo. Desde los actores, el trabajo colectivo tiene una connotación ética muy importante porque define su valía como integrante del grupo, de modo que mirando la milpa de un hombre se puede conocer al mismo: “Nada es más importante para los

<sup>239</sup> Delmar, 2019; Ali, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>240</sup> Don Diego, 2019; Ali, 2019 (En conversación con el autor).

indígenas que tener una buena milpa”<sup>241</sup>; observando el tejido de una mujer también se emiten juicios de valor. En este sentido, el trabajo encarna *la medida del ser*, una fuerza que impulsa a la comunidad despojada de la enajenación mercantilista, para afianzar las relaciones al interior.

El trabajo colectivo se convierte en una de las prácticas comunitarias que constituyen elemento central para definir su significado. “El apoyo que hacen es limpia de carretera, de caminos, de tuberías si se va el agua, todos saben si se echó a perder es que lo hizo tal persona, tal familia, todos van ahí a montoncitos”<sup>242</sup>. El trabajo además de la connotación moral también constituye un origen supra-terrenal, ya que como se explicó, para los tseltales entrevistados cuando la persona trabaja es porque le ha llegado su *ch’ulel*, esto es, la conciencia, el fundamento, la seriedad.

Algunos hombres tienen *ch’ulel* y otros no. Los que ocupan sí tienen *ch’ulel*, es como cuando eres joven empiezan a ver que puro relajo, que algunos somos así que no tomamos en serio las cosas, un anciano va a decir: es que no tiene *ch’ulel* todavía, aunque tengas veintisiete o treinta años, no tiene *ch’ulel*. No tiene. Cuando ya respetas, captas las ideas, ya razones bien, ese hombre sí, aunque tengas quince o veinte años si ya tiene *ch’ulel*, es vivo como dirían<sup>243</sup>.

No trabajar es mal visto, de modo que difícilmente alguien con esa fama puede ocupar cargos políticos, sus posibilidades de matrimonio disminuyen y en sentido general, su reputación queda ultrajada. Por el contrario, quien trabaja es respetado. Para el tselal que vive del trabajo diario no asalariado, sin trabajo no hay comida, por eso el trabajo es fuente de vida y de respeto social. Esta conclusión que el capitalismo ha intentado borrar (porque algunos viven del trabajo de otros), en la comunidad es una realidad acorde con el modo de vida. “Para las sociedades occidentales individualistas que explícitamente relacionan riqueza con prestigio, esta compensación puede parecer meramente simbólica; sin embargo, dentro de las comunidades indígenas el prestigio y el respeto tienen un valor real y reconocido”<sup>244</sup>. El respeto se puede traducir como *yiche’el jbantik ta muk’*, que significa dar grandeza, saber vivir sin dañar manteniendo el equilibrio de la vida. Así, el trabajo determina el prestigio social, existiendo entre los tseltales de

---

<sup>241</sup> Rojas, V. *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México: Gobierno del estado de Chiapas, Miguel Ángel Porrúa, 1990.

<sup>242</sup> Tomás, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>243</sup> Tomás, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>244</sup> Carlsen, L. “Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición”, *Chiapas*, número 7, (1999): 23, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No7-PDF/ch7carlsen.pdf>.

El Triunfo, por ejemplo, un término que te despoja del mismo: *tsa'il at*, que significa flojo. Don Diego explica que:

Como no tenemos sueldo, tenemos que trabajar la tierra. Si el hombre trabaja ya tuvo suerte la mujer, ahora, si el hombre no quiere trabajar y quiere andar ahí paseando, tomando trago o saber qué es lo que quiere hacer el muchacho, ahí sí que se chingó ya la mujer. La mujer que me dejó ahorita vive sola, sin nada, en vez de salir bien, sales peor, porque no gana uno de su sueldo. Dice ella que soy un haragán, un *tsa'il at*<sup>245</sup>.

Cuando me manifiestan don Diego, Royer y doña María qué significa este término, lo hacen entre risas nerviosas porque esta palabra es una ofensa. Me cuentan que un muchacho francés que vino a la comunidad El Triunfo, se fue a la selva con los lacandones y allí le llamaron así, cambiando su nombre de Vicente por *Tsa'il at* para burlarse de él. Cuando regresó y decía orgulloso su nuevo nombre, veía que todos se reían, hasta que don Diego le refirió: “esas personas que te hicieron eso, son malas personas”. De modo que una broma de ese tipo, califica directamente a quien la haga como una persona irrespetuosa que le niega la dignidad al otro. En la comunidad el respeto es determinante para construir instituciones como el matrimonio y la familia, la posibilidad de ejercer cargo y en fin, de ser valorado positivamente por la comunidad. “Hablando del respeto es muy amplio”<sup>246</sup>.

Para los tseltales entrevistados el trabajo en el campo trasciende la necesidad de satisfacer las necesidades básicas. Esto lo había constatado en Muñoz quien explica que: “después de años de convivir con ellos y de observar su forma de vida, descubrí que el trabajo de la milpa ejerce un impacto cultural “dialéctico” en la elaboración de la persona, la tarea les constituye y en el acto hombre y mujer adquieren una connotación ética, social y económica, ya que en tanto cultivan, se cultivan, de acuerdo con valores humanos de solidaridad, humildad, paciencia”<sup>247</sup>. Sin romantizar la cuestión del trabajo y la sabiduría como “marcadores identitarios”, la solemnidad de las costumbres asociadas a estos factores constituye elementos que sujetan al tselal con su comunidad.

Los tseltales trabajan la tierra cuidándola de no envenenarla, su interés no es la productividad sino la calidad del alimento y la protección de la milpa; no desvían los ríos por una cuestión económica, sino que les piden a los espíritus del agua que esta no se termine; no matan más animales de los que van a consumir, de manera que respetan la

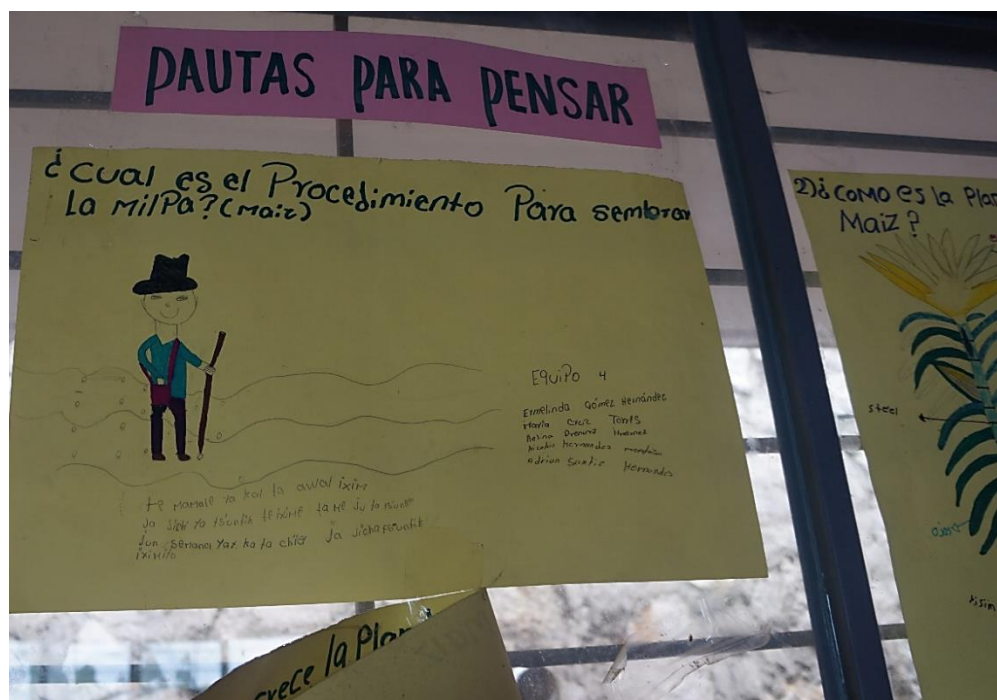
<sup>245</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>246</sup> Francisco, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>247</sup> Muñoz, M. *Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Tzeltales. México: CDI, 2004

vida desde sus diferentes manifestaciones (en una ocasión doña María y don Diego prefirieron comprar una gallina a un vecino que matar una de las suyas porque les daba lástima). Los saberes asociados al trabajo hacen que los interlocutores se vean a sí mismos como parte de un mismo todo, por esto desconocen aquellos trabajos *kaxlanes* que afectan la naturaleza y que carecen de entendimiento emocional. “Cuando era niño y uno iba a cargar leña mi papá o mamá me decían: ve a traer leña, pero solo la que necesitamos, no vayas a cortar otro árbol porque tiene vida, tiene su ch’ulel, no lo lastimes. Y así iba yo (...) También los animales avisan de cosas, buenas o malas. Es como vemos el mundo, lo percibimos, el contacto con la naturaleza”<sup>248</sup>. Don Diego explica al respecto que:

...Igual le sucede a nuestra madre tierra, igual le sucede a los árboles, igual le sucede a los animales, igual le sucede a todas las cosas que vemos aquí. Porque no es otro más que nosotros como dije hace rato, todos somos hechos como los demás. Pero si no sabes cómo es la relación entre hombre y con la naturaleza, con la tierra, con el árbol, con los animales no lo sabemos defender. Si no sabe uno qué relación tiene uno con el árbol, si no sabe uno eso, no vas a defender el árbol. Porque el árbol tenemos relación con él, porque del árbol vivimos, de su oxígeno, si no hubiera árbol, no sabemos si hay vida. Y el árbol nos necesita también, porque de nuestra contaminación vive también el árbol<sup>249</sup>.



<sup>248</sup> Fernando, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>249</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

Fotografía 5. Carteles que muestran la educación en torno al maíz en la secundaria de El Triunfo. Tomada por la tesista, 2019.

Para don Diego y Fernando, la naturaleza tiene una repercusión definitiva en la vida del tseltal. Así, “la comunidad es impensable sin ese compartir con los animales y las plantas, sin la asociación para la caza y la recolección, sin ese cohabitar en los territorios de la naturaleza”<sup>250</sup>, por lo que hacer autonomía requiere la observancia a las maneras en las que se trabaja y se obtiene conocimiento, desde la naturaleza, en comunidad. Por esto el trabajo en la milpa es un aspecto central que da cuenta de la importancia del maíz para la vida de los tseltales, los cuales ubican su mundo alrededor de este. El maíz representa la medida de las cosas, por ejemplo, solo existen en tseltal cinco colores: *sak* (blanco), *ijk* (negro), *tsaj* (rojo), *k'an* (amarillo) y *yax* (verde) que corresponden a los colores de este grano; la actividad de cosecha es tarea de toda la familia, la educación de los hijos también está centrada en este. Desde pequeños se les enseña a los niños y niñas tseltales cómo se cultiva, pero también cómo se debe respetar y pensar desde él.

La siembra y cosecha del maíz es importante no solo para la supervivencia (sin la cual no se puede construir una autonomía) sino en el plano del significado, una buena cosecha, es bien vista en la comunidad. Una cosecha abundante es símbolo de prestigio porque significa que le alcanzará a la familia el maíz para comer todo el año y esto le permite seguir siendo independiente, es decir, autónoma. La recogida de la milpa es el medio expresivo de esa reputación, ya que pasa por las enseñanzas en comunidad. La autonomía se hace cuando se tiene maíz, cuando se trabaja sin químicos, cuando se es independiente porque no se compra *maseca*. Sin maíz no hay autonomía.

## **II. Concepciones de autonomía ¿*Yochelin sba?* ¿*Lekil Kuxlejal?* Autonomía como autocuidado colectivo**

Como mencioné, los tseltales son, ante todo, hombres y mujeres de palabras. Cuando en campo dialogaba con los interlocutores de esta investigación, uno de los aspectos más interesantes era que utilizaban en sus discursos la palabra autonomía en castellano. Esto podría deberse a que mi lengua materna es el español y por tanto querían darse a entender,

---

<sup>250</sup> Prada, R. *Subversiones indígenas*. Bolivia: CLACSO, Muela del Diablo Editores, Comuna, 2008.

sin embargo, en ocasiones la reiteración en el término me llevó a concluir que no era “inocente” este acto, percibía una marcada intención de ser entendidos e interpretados bajo mis propias lógicas: “hay que utilizar razón, si la palabra es bien dicha la persona que lo va a oír lo va a entender claramente”<sup>251</sup>.

En tseltal no existe la palabra autonomía pero no significa que no esté modelada la idea de autonomía que se explora en la reivindicación de su derecho a una existencia otra, como una demanda política desde las “armas” mestizas. En este sentido, algunas de las nociones más destacadas que permiten inferir a qué se refieren los tseltales entrevistados cuando hablan de autonomía y qué concepciones existen en tseltal, serán analizadas en este apartado.

Desde el punto de vista del lenguaje, en la primera etapa de trabajo intenté conectar la noción de *yochelin sba* que propone Paoli, en su trabajo con los tseltales, como una posible explicación de autonomía pero no dudé en descartarla. Para este autor, la autonomía se traduce como uno mismo y sus expresiones varían:

Por siglos los *tseltales* se han mantenido relativamente aislados y en muchas de sus comarcas han podido mantener relativamente constante su autonomía, nombrada de diversas maneras: *stukelin sbahik* (su gobernarse ellos solos), o bien su *stukel o'tantay sbahik* (su autodeterminación colectiva para dedicarse de corazón a la realización de algo), su *yochelin sbahik* (su autogestión por derecho propio), su *yu'elin sbahik* (su capacidad o poder independiente para gobernarse)<sup>252</sup>.

Ahora bien, *yochelin sba* es una expresión del sentido común que está relacionada con el “allá tú, estás solo, eres autónomo porque lo que pase es tu responsabilidad”<sup>253</sup>. Para los interlocutores, esta expresión no posee la carga política que el autor refiere, por el contrario, se utiliza poco y para denotar tozudez de una persona. En este sentido, asociar *yochelin sba* (que es una expresión de la selva y no de los Altos de Chiapas) con la autonomía política tseltal es un acto deliberadamente académico, porque para los sujetos no tiene sentido: “No lo asocio con eso, se usa *yochelin sba* en la vida cotidiana, no como palabras académicas, por eso la gente no le importa ese concepto”<sup>254</sup>.

<sup>251</sup> Tomás, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>252</sup> Paoli, A. *Educación, autonomía y Lekil Kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: UAM, 2003.

<sup>253</sup> Fernando, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>254</sup> Elmar, 2019 (En conversación con el autor).

Afirmar que la autonomía se traduce como *yochelin sba* conlleva asumir un componente metodológico que tuve que precisar, ya que los partícipes no conectaban esta expresión con lo que entendían como autonomía. Por otra parte, tampoco vislumbré la idea *tal cual* de la autonomía como una parada en el camino hacia el *Lekil Kuxlejal* como lo plantea Schlittler. Aunque varios trabajos relativos a la autonomía en la zona comparten la preponderancia de las ideas asociadas a la autonomía, su noción es escurridiza. La autonomía como la búsqueda del buen vivir también fue catalogada como un producto de la invención académica: “eso es un concepto académico, aunque lo manejen en las comunidades, lo viven, es armonía y buen acuerdo, los académicos lo ven como algo florido”<sup>255</sup>. Inclusive algunos interlocutores cuestionaron hasta su existencia: “hay que ver si todavía existe eso del *Lekil Kuxlejal*, yo no lo veo”<sup>256</sup>; “para mí el *Lekil Kuxlejal* no existe es un asunto histórico y utópico”<sup>257</sup>.

La correlación de la noción de autonomía con el *Lekil Kuxlejal* tiene muchos detractores en la experiencia concreta de campo en la que se enmarca esta investigación porque el término *Lekil Kuxlejal* tuvo su auge hace años, cuando se utilizaba para casi cualquier cosa referida al modo de vida de los “indígenas”, lo cual conllevó a que se aborreciera. La popularidad de la expresión contribuyó a la “moda” académica que se decantaba porque todo era buen vivir (comer tortillas hechas a mano, comprar ropa hecha a mano) y esto se enseñaba en las propias escuelas a los profesionistas de origen tsotsil y tseltal:

El lenguaje y las tradiciones tienen que cambiar. Yo nunca había escuchado del *Lekil Kuxlejal* antes de llegar a la escuela (UNICH). Cuando los maestros decían eso yo les ponía contraejemplos como las discusiones familiares, si dentro de la comunidad nos estamos matando, ¿eso es *Lekil Kuxlejal*? y el profesor callaba. Somos una comunidad, más solo que somos tseltales (...) Autonomía no existe, el *Lekil Kuxlejal* tampoco<sup>258</sup>.

Para Tomás el término carece de la importancia que le atribuyen los académicos, sin embargo, en cuanto a lo comunitario refiere: “Que nos llevemos bien, que participemos con todo nuestro corazón, eso es *Lekil Kuxlejal*”<sup>259</sup>. Como se aprecia, no es que no exista para él la autonomía o *Lekil Kuxlejal*, sino que las interpretaciones externas de los académicos, que luego se convierten en dogma y son enseñadas en castellano,

---

<sup>255</sup> Fernando, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>256</sup> Tomás, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>257</sup> Jaime, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>258</sup> Tomás, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>259</sup> Tomás, 2019 (En conversación con el autor).

“contaminan” el significado primigenio de los términos. Si no existieran estas cuestiones, ni siquiera fueran enunciadas por los actores, discutidas, negadas o reivindicadas. Aquí el *vir eruditus* del observador debe inclinarse hacia la concepción más apegada a la matriz cultural de quien piensa y hace referencia al tema, para de esta forma comprender su núcleo.

### **1. Autonomía es no depender de nadie. Autocuidado colectivo**

La autonomía es que no dependemos de nadie. Que nosotros mismos podemos construir nuestra forma de vida sin depender de algo... Podría ser que cierta comunidad sea autónoma porque produce algo que es de ellos y puede gestionar muchas cosas sin el apoyo de nadie... Y ya en las comunidades tienen esa idea todavía de que no depende, me da gusto que algunas familias todavía si piensan de esa manera, pero como siempre los que están arriba, los líderes, son los que le echan. Si vas a esa familia que tú dices, sí aquí estamos, no recibimos apoyo de ellos, ellos tienen ese pensamiento, más las mujeres, más las mamás porque mi papá fue integrante del zapatismo y no reciben ningún apoyo ahorita, nosotros no tenemos ni beca<sup>260</sup>.

Para Tomás la autonomía es una palabra que describe la independencia en materia de supervivencia, o sea, las estrategias que utiliza la comunidad para seguir existiendo: trabajar en común, sembrar, gestionar entre ellos los problemas y llegar a un arreglo interno sin recibir becas ni dinero externo. De esta manera, la producción de la tierra y el autoabastecimiento son los pilares sobre los cuales se sustenta la noción de autonomía. Una cuestión muy relevante y que es preciso destacar es la idea del comer juntos en la comunidad como una práctica que fortalece el grupo. Tomás menciona que para comer carne de res todos se reúnen y están implicados en el proceso, esto también lo expresó otro interlocutor, que lo interpreta como una forma colectiva de cuidado:

Algo que se me hace muy distintivo de las autonomías es la forma colectiva del cuidado, y lo digo porque en el paraje de mi papá, en Matsan, hay un letrero en la entrada que dice: *Prohibido la venta de carne de res que no sea de esta comunidad*. Porque mucha gente dice que la res que llegan a vender es robada o que no saben cómo fue criada, alimentada. Y en Matsan hay una familia que se compró una vaquita, la alimenta y después de grande la mata y lo anuncia en la comunidad, vamos a vender carne en la cancha de basquetbol<sup>261</sup>, entonces ya la gente llega a comprar carne. Y luego otra familia dice: nosotros también tenemos una y la mataremos en un mes. Eso es una forma de cuidado porque saben que la vaca está bien alimentada del

<sup>260</sup> Tomás, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>261</sup> La cancha de básquet, en aquellas comunidades que la tienen, es el principal lugar destinado a actividades, festividades, venta de alimentos en la comunidad, celebración de bailes, cambio de autoridades. La cancha deja de ser un mero espacio deportivo para convertirse en el centro donde se desarrollan todo tipo de eventos políticos y religiosos, es un espacio socialmente significativo.

campo, del pasto, del maíz, con ejote. Entonces yo creo que tiene que ver con una forma de cuidado<sup>262</sup>.



Fotografía 6. Cartel donde se prohíbe la venta de carne externa, práctica de autocuidado comunitario. Tomada por Delmar Méndez, 2019.

Lo que no hubiese interpretado como una práctica de autonomía, para los partícipes es un claro ejemplo de ella: autonomía es cuidarse colectivamente, criando la res en la comunidad, reuniéndose para sacrificarla y apoyando a la familia que la engordó durante meses o años, con la compra de un pedacito de carne. Esto es además significativo porque en las comunidades comer carne es algo extraordinario que es reservado para momentos de festividad, “como es muy cara, se come una vez al mes. Si hay carne es porque estás en otro mundo”<sup>263</sup>. El autocuidado comunitario como idea de autonomía es también un acto político que implica la necesidad de una protección colectiva, misma que implica el actuar de los individuos desde la organización para su concreción.

Esta cuestión la observé en El Triunfo también en mis reiteradas visitas a la comunidad. Cuando había festividad, me percaté que quien se encarga de cortar la carne son los hombres, aunque hayan sido las mujeres las que realizaron el caldo donde se

<sup>262</sup> Delmar, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>263</sup> Fernando, 2019 (En conversación con el autor).

consumirá (también en algunos videos mostrados por don Diego me percato de este particular). Doña Sebastiana junto a Miguel y otro hombre cortan un pedazo que sirve de medida y con él, los hombres cortan las tiras de carne hervida, para que alcance para todos. Esto es curioso porque los hombres no cocinan, ni elaboran los alimentos, sin embargo, pican la carne en pedazos. Aunque puede ser una sobre-explicación personal, considero que la carne es tan importante que son los hombres los que realizan esta actividad, de hecho el *bats'il k'op* tiene un verbo específico para indicar que se comerá carne (*ti'el*) distinto a los que indican que se comerá otros alimentos.

La comunidad se preocupa que la carne sea de buena calidad para que nutra a sus miembros y al mismo tiempo apoya a la familia, misma que retribuye el apoyo regalando algunas partes. En casa de don Diego, por ejemplo, me percaté que habían pedazos de grasa de vaca encima del fogón ahumándose, me explica que compraron un pedazo de carne y el señor les regaló la grasa de la res, “con eso se hace un caldo luego y se le echa verdura y es como pensar que comemos caldo con carne, le da sabor”<sup>264</sup>. La carne también es importante para “la compra” de la novia en las comunidades, se ofrece en forma de regalo a los padres, si la aceptan, se entiende que dieron la aprobación para la relación y posteriormente se hace otro regalo mayor conocido como *ja mil ti' il* (pedir, abrir la boca). Esta práctica cada vez es menos común y en mi incursión en campo no la constaté.

En este sentido, el autocuidado comunitario es una dinámica auto-percibida por los partícipes como una práctica asociada a la autonomía. La búsqueda de la autoprotección de los individuos al interior del pueblo originario como elemento central permite el *lekil kuxlejal* y no viceversa. Así, las ideas que se asocian a la autonomía como modo de vida y accionar político, están emparejadas a esta y otras prácticas, como se verá a continuación.

## **2. Autonomía: Komon ya noptik y Swenteinej sba stukel**

La autonomía se asocia en el *bats'il k'op* con dos nociones muy particulares: *Swenteinej sba stukel* (autonomía en el ámbito político) traducible como solito se mantiene, solito está independizado, que nadie viene a mandar en su territorio o en su vida (Fernando, 2019) y la noción de *Komon ya noptik*, traducible como aprender en común, conocer todos en común<sup>265</sup>. Estas nociones tienen que ver con las maneras en que se piensa en tselal la

---

<sup>264</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>265</sup> Ji'te', 2019 (En conversación con el autor).

autonomía, donde confluyen ideas, acciones y sentires en común, donde la gobernanza es crucial para el reconocimiento de las *normas de uno mismo*.

Hay que recuperar cómo se tomaban acuerdos antes, no sé si se llame gobernanza, es en común, *ya noptik*. Es como ideas de manera conjunta en la toma de acuerdo, *komon ya noptik*, como que debemos estar en una asamblea todos diciendo qué nos parece y qué no. Debemos estar de acuerdo todos en lo que decimos, hacerlo en asamblea, decir (...) porque si uno solo piensa, no sirve de nada, no hay autonomía, pero si todos pensamos, todos damos la idea, hay autonomía. Por eso la autonomía es de que tenemos que participar todos y aportar la idea (...) Llegar a un acuerdo es lo que hace<sup>266</sup>.

Para Ji'te' la autonomía está asociada a la conformación independiente de una idea, misma que debe ser expresada, discutida y aprobada para poder imponerse como norma interna. La autonomía nace del pensar individual y su posterior acuerdo colectivo, por tanto, surge de la proyección subjetiva en forma de pensamiento que posteriormente es consensuada. Así, las *normas de uno mismo* no solo deben ser aprobadas por la comunidad sino que deben surgir de ella. Bajo esta lógica la comunidad produce sus ideas y acuerdos; entonces la autonomía refiere al acuerdo común que necesariamente deviene de la palabra colectiva mediante la participación (en tanto ser-parte) de sus miembros. "Yo entiendo que la autonomía es que no depende de nadie, ahí no más que surge y surge como una espiral, entre la comunidad surgen las ideas y entre la comunidad se apoyan a ellos mismos, la idea es de uno mismo"<sup>267</sup>.

En este sentido, se puede hablar de una autonomía cuando los sujetos siendo-parte de la formulación del pensamiento común, llegan a un consenso con sus semejantes en la forma de hacer las cosas. "Es el mismo objetivo, es el mismo objetivo. *Komon ya noptik* pensemos en conjunto qué queremos, es eso"<sup>268</sup>. El *komon* sustenta así el autogobierno, la impartición de justicia y la manera de regir la vida interna de la comunidad (económica, cultural y social). Cuando se llega al acuerdo comunitario se entiende que se está haciendo lo posible (y a veces lo imposible), por rechazar la heteronomía externa y en tanto, las normas propias que regirán la comunidad pasan a constreñir a sus miembros, leyéndose como una falta grave fallar a la palabra colectiva.

Porque *komon ya noptik*, toda la gente que tenemos, tenemos que pedir la idea de unos y a otros. Por eso entre todos, pensamos las cosas, qué vamos a hacer antes de llegar porque si solo uno piensa entonces no sirvió nada. Haz de cuenta que entonces no hay una autonomía, porque si entre todos

<sup>266</sup> Ji'te', 2019 (En conversación con el autor).

<sup>267</sup> Tomás, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>268</sup> Tomás, 2019 (En conversación con el autor).

pensamos y entre todos damos la idea, pedimos la idea, hay autonomía. Porque si tú no sabes nada, no, tú no puedes hablar, entonces no hay autonomía. Por eso que la autonomía es, todos participar, tenemos que participar todos y aportar ideas, qué es lo que queremos hacer, qué es lo que se va a hacer, para llegar a un acuerdo, entonces eso es lo que se hace<sup>269</sup>.

Para don Toño el *komon* es la expresión de la autonomía en tanto diálogo colectivo que permite que las personas guíen el propio accionar de la comunidad: “tenemos que caminar mucho, caminar mucho, hablar mucho con la gente para que nos llegue a entender y también dar un ejemplo de cómo podemos trabajar, cómo nos organizamos y la gente va guiando”<sup>270</sup>. En este sentido, el *komon* es parte de una agenda política que posiciona la organización como herramienta de supervivencia y enfrentamiento a lo externo. *Ya xbeenotik yu'un komon ya noptik* (caminamos hacia la toma de decisiones conjuntas) expresan los interlocutores, desde una mirada que centra lo comunitario como un modelo social, político y económico, donde “la autonomía inscribe lo político en las singularidades concretas de las experiencias y en la procesualidad del hacer”<sup>271</sup>.

El papel de la asamblea es crucial porque permite el consenso (*chap k'op*), la palabra que busca el equilibrio, la vida y la armonía en los corazones. Hacer autonomía implica que la comunidad actúe como unidad, velando por su existencia y la de sus integrantes, para los cuales pensar desde el corazón y hacer (*pasel*) en consecuencia constituye la base de la misma. La común-unidad se aferra desde lo funcional y lo simbólico a la observancia de sus propios principios, por ello, la connotación espiritual que expliqué en apartados anteriores tiene una doble evocación: contradecir la voz colectiva es interpretado como un acto que atenta contra los miembros, contra la comunidad y contra la cultura que los envuelve. Esta noción de *komon*, ha sido abordada por Leyva, quien explica que:

El “comon” se basaba en los sentimientos de pertenencia a una comunidad política solidaria y consensual, en consensos alcanzados a través de las asambleas comunales, regionales y generales de la Unión de Uniones. En la vida diaria, los colonos de la Selva, antes de 1994, utilizaban la palabra “comon”, primero, para evocar la voz colectiva creada en las asambleas<sup>272</sup>.

<sup>269</sup> Don Toño, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>270</sup> Don Toño, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>271</sup> Baschet, J. *Podemos gobernarnos nosotros mismos. La autonomía, una política sin el Estado*. San Cristóbal de las Casas: CIDECI, 2017.

<sup>272</sup> Leyva, X. “¿Qué es el neozapatismo?”, *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, número 17 (2000): 21, <https://www.redalyc.org/pdf/138/13861708.pdf>.

Por otra parte, una noción que fue verbalizada por los partícipes fue la idea del *swenteinej sba stukel*, expresión que fue utilizada para la traducción de la autonomía al tseltal en los Acuerdos de San Andrés. Como una “palabra de sangre (que) son aquellas que por el enfrentamiento tenían sangre, se habían muerto personas para defenderlas”<sup>273</sup>, esta expresión es *sui generis* porque tiene una carga ideológica importante. Fernando relata que como traductor tuvo que hacer un ejercicio de comprensión muy profundo porque trabajaba con “conceptos mayores”, los cuales hay que pensarlos desde la comunidad y para que la comunidad los entienda. Explica que se tradujo autonomía en principio, bajo la noción de *stukeltayoj sba*, traducible como por ti mismo, pero que fue la de *sba stukel* la que atendía en mayor sentido lo que se quería expresar porque significa “apropiarse a sí mismo o importarse a sí mismo”, de manera que *swenteinej* es hacerse cargo, *sba* conector, *stukel* solo, mi.

Cuando Fernando traduce los Acuerdos de San Andrés, lo hace teniendo en cuenta que “una autonomía debiera tener un *komon yilel*, ver en común, un *komon snopel*, pensar en común y un *komon spasel*, hacer en común”<sup>274</sup>. De manera que la noción del *komon* permitiera a un sujeto-común (Nosotros-todos) actuar haciéndose cargo de sí mismo. Ahora bien, la traducción del término autonomía como *swenteinej sba stukel* basado en la idea del *komon* fue un proceso que se dio por la intervención de los asesores del EZLN<sup>275</sup> para pensar desde la interioridad de la colectividad de los pueblos originarios. En aquél entonces (y todavía hay rasgos de esto) el gobierno era considerado un Dios y los pueblos, sus hijos obedientes, mismos que no podían existir sin aquél. Esto significa que el *swenteinej sba stukel* como autonomía tiene una historicidad y su formulación fue en un contexto concreto, influenciado por la postura política del propio traductor,

Entonces en el año 2003 empezamos a hacer esta traducción pero hacíamos traducciones tal como decían en la comunidad, por ejemplo, el gobierno. Hay un punto principal ahí que encontramos en la traducción del Acuerdo de San Andrés porque el gobierno le decíamos *Ajwalil* (Dios, dueño) en tseltal que quiere decir: usted es Dios o es el dueño de todo. Entonces así empezamos a traducir esta palabra, pero como tres meses después llegaron los asesores que participaron en la mesa de diálogo. Entonces saben todo el

---

<sup>273</sup> Fernando, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>274</sup> Fernando, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>275</sup> Los asesores que recuerda el traductor “ya se murieron, un tal Dr. Auri, José Matamoros, solo queda el maestro Arturo que da clases en la Facultad de Sociales aunque este no se metió mucho, los otros dos sí estuvieron todo el tiempo” (Fernando, 2019).

proceso de diálogo entre el EZLN y el gobierno federal, entonces nos empezaron a cuestionar, en la primera entrada aparece este *Ajwalil* porque dice: el gobierno federal estatal y municipal y con el EZLN, aparece en primer momento el gobierno federal.. Entonces llegaron los asesores y ¿por qué? ¿Es Dios? Pues no. Y es que así dicen en la comunidad, pues yo no tenía muy claro todavía este concepto. Hasta ahorita ya sé qué se dice, por qué lo dice, porque lo tienen bien sembrado en el corazón, yo digo corazón porque así hablamos, en la cabeza sembrado porque en las comunidades no solo las tseltales, en todas las comunidades mayenses, de pueblos originarios, han sufrido la discriminación, el maltrato, el no tomar en cuenta por eso quedó muy sembrado en cada persona y cada pueblo que el gobierno es el que manda todo y se tiene que obedecer<sup>276</sup>.

Como se aprecia en este testimonio, Fernando explica cómo está sembrado en el corazón de las comunidades tseltales que el gobierno manda en tanto Dios y ellas deben obedecer o serán castigadas mediante la discriminación, el maltrato y el sufrimiento. En este sentido, es importante aclarar que a pesar que en los Acuerdos de San Andrés traducidos al *bats'il k'op* se maneja la idea de servidor público, en las comunidades se les sigue llamando Dueño al gobierno y lo contrario con autonomía: aunque se maneje el *swenteinej sba stukel*, se le seguirá diciendo autonomía en castellano, porque es una palabra que está sembrada también en el *ot'an*. ‘‘Hacerse cargo uno mismo’’<sup>277</sup> es autonomía en el aspecto político comunitario.

A pesar que en los Acuerdos de San Andrés se haya tipificado de una forma la noción de autonomía y gobierno, no significa que en las comunidades se utilice en la cotidianidad y viceversa. Esto lo subrayo porque, aunque la totalidad de los interlocutores que me acompañaron en el trabajo entienden y defienden la idea de autonomía como *swenteinej sba stukel*, no quisiera caer en la paradoja de convertir este concepto en una camisa de fuerza o en una invención personal, sino más bien contribuir a interpretar aquellos significados asociados. Independientemente del concepto, para don Toño, por ejemplo, la autonomía está más asociada a cómo son capaces solos de generar las ideas que rijan su vida: ‘‘sí porque es una comunidad *swenteinej sba stukel* y eso significa la autonomía, *stukel*, uno solo’’Toño<sup>278</sup>.

El *komon ya noptik* y el *swenteinej sba stukel* son referentes lingüísticos que emplean los partícipes con el fin de referirse a su propia realidad social y política. Más

---

<sup>276</sup> Fernando, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>277</sup> Elmar, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>278</sup> Toño, 2019 (En conversación con el autor).

que definiciones, estas interpretaciones son significados que justifican y describen las intencionalidades compartidas de los sujetos y se desdibujan en los discursos. Para don Toño estas ideas son parte de la riqueza cultural de su pueblo, por tanto, deben ser protegidas en tanto sabiduría comunal.

### **3. Autonomía: nuestras propias ideas, nuestra cultura, nuestras propias reglas**

Nuestra autonomía es que nuestras propias ideas, todo lo que sabemos, todo lo que queremos hacer, que nadie nos lo quite, porque a veces la cultura se está perdiendo. Porque hay algunos de los gobiernos que nos vienen a quitar, también hay algunos investigadores que vienen a preguntar cuál es nuestro objetivo, cómo vivimos, cómo sembramos, nada más vienen a levantar esa idea y después se van, luego ya no se asoman, pero toda esa riqueza entonces se lo llevan. Entonces eso es lo que no queremos, queremos protegernos, queremos tenerlo bien claro nuestra cultura, que nadie nos sofoque y también no queremos de que si alguien viene de otro país u otro estado nos vienen a obligar qué es lo que queremos hacer, sino que nosotros decidimos cómo queremos vivir y como queremos trabajar, esa es nuestra idea.

Porque ya hay varios municipios y comunidades que a veces ya lo están perdiendo, vienen de otros estados, se les viene a obligar por eso queremos que se haga esta cosa pero no es bueno. ¿Por qué? Porque nos quieren quitar todo lo que teníamos antes como la sabiduría, cómo vivieron nuestros antepasados, pero nosotros no queremos eso, así como estamos trabajando en el huerto, pero queremos trabajar orgánicamente no con químico, porque ahorita es puro químico, insecticidas, todo eso, pero nosotros no queremos eso, porque ahí vienen las enfermedades y nos contaminamos, todo eso. Es nuestra idea. Queremos vivir con dignidad<sup>279</sup>.

Además de la crítica a los investigadores presente en el discurso de don Toño, se puede leer cómo la autonomía es entendida como una decisión colectiva que no es compatible con la imposición externa. Para él, las decisiones comunitarias relativas al trabajo, a la vida y a la alimentación, conforman maneras de ejercer la autonomía en la práctica. La autonomía como acuerdo que refleja lo que quieren, vivir con dignidad, es una coraza que protege de la “extracción” cultural, del despojo de saberes y conocimientos, pero también de las enfermedades generadas por una inadecuada alimentación, como se vio en el apartado anterior. De esta manera, los tseltales se mueven al mundo socio-lingüístico *kaxlan* para desde las palabras castellanas expresar sus

---

<sup>279</sup> Don Toño, 2019 (En conversación con el autor).

postulaciones políticas, las cuales están intrínsecamente relacionadas con la autonomía como un acuerdo común pero también con el rechazo:

Cada comunidad es autónoma, tienen sus propias reglas, no están en la radiografía del sistema. Si algo no les gusta, ellos lo rechazan (...) Lo más raro es que nadie conoce las leyes, nadie lo ha difundido, no es tan importante. Tú eres libre, toda acción trae su consecuencia, cada comunidad tiene sus reglamentos internos, sus sanciones<sup>280</sup>.

La autonomía es valorizada como un propósito común encaminada a preservar muchas de las cosas como están y al mismo tiempo, adaptar como *ventaja* aquellos significados y prácticas que les convienen como pueblo originario, como puede ser el discurso de los derechos humanos. De esta manera, la autonomía toma formas creativas que apuestan por la primacía del consenso sobre la heteronomía del sistema, de lo contrario no prevalecería porque ningún grupo social generaría un proceso que lo autodestruyera. La autonomía es justificada por los tseltales de conformidad a un proyecto de vida cuyos propósitos comunes están enmarcados en la comunidad. Manuela refuerza esta idea al expresar la decisión de una mayoría que decide sobre su vida:

La autonomía que estamos nosotros con el gobierno comunitario es de que las comunidades indígenas o las comunidades del municipio decidan que quieren hacer con los terrenos, trabajarlo, pero que ellos tomen la decisión no el gobierno, esa es la autonomía de los pueblos indígenas. Y que ellos determinen, pues, realmente como quieren gobernarse, porque, así como digo, los partidos políticos son lineamientos que vienen desde arriba hasta abajo, pero al pueblo no le ayuda en nada, porque no es política del pueblo, entonces eso es lo que estamos viendo con la construcción del gobierno comunitario<sup>281</sup>.

La intervención de partidos políticos como lineamientos desde arriba que no se encargan de las problemáticas de los pueblos será analizado en el Capítulo 4 por su relevancia. Para Manuela, Rosa y Nicolás la autonomía requiere de la cohesión entre comunidades y del reconocimiento de sus derechos:

Tenemos derecho, pero ahora el gobierno ahorita no respeta nuestros derechos. Por eso empezamos a organizarnos para que, este, lo que necesitamos hacer, el gobierno comunitario haga un trabajo de bien a todas las comunidades, que respeten sus derechos, que no a la violencia que no a todo tipo que no se debe de hacer. Eso es lo que estamos buscando para mejorar nuestro pueblo. Ese lo principal lo que estamos haciendo ahorita con los del gobierno comunitario<sup>282</sup>.

---

<sup>280</sup> Francisco, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>281</sup> Manuela, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>282</sup> Nicolás, 2019 (En conversación con el autor).

Con la autonomía se busca la mejora de la situación de las comunidades mediante el autogobierno o gobernanza, entendiendo un gobierno comunitario como una tutela colectiva que reconoce a la comunidad como autoridad. En este sentido, la vida digna que se ansía es el motor impulsor de la idea de autonomía cuya praxis política es el *komon*.

#### 4. Escalas de la autonomía: individual y colectiva

Una de las principales nociones que los actores pronunciaron desde diferentes voces es la concreción de la autonomía en el plano individual. Esto parte, como se refirió en capítulos anteriores, de que los partícipes aterrizan siempre a su experiencia de vida lo que acontece en el plano colectivo. Cuando se habla de autonomía, el tselal lo asocia al autoconsumo e independencia como elementos indispensables en el plano individual y luego lo extrapola a la política comunitaria. “Yo creo que autogobernarse saldría ahí esa palabra de la autonomía, creo que desde la misma persona tiene esa autoridad, que puede pensar y hacer lo que quiera. No puede venir otra persona que lo obliga o que lo detenga, que lo prohíba entonces esa persona va a hacer lo que va a pensar, esa es su autonomía personal”<sup>283</sup>.

Mientras que para Fernando la autonomía personal precede a la autonomía como proceso político, para Tomás no se puede deslindar una noción de la otra.

La verdad si es bonito, pero creo que la autonomía está en uno mismo y tener claro que es lo que quieres realmente, depender de muchas cosas, sí podemos depender, si la autonomía es tener lo básico, es poder tener tus propios cultivos, no depender del maíz comprado... Entonces creo que, si quiero ser autónomo, debo de pensar desde mi siembra cómo quiero, cómo va a ser mi proceso de alimentación, luego para pensar a lo grande de la cuestión política, si no puedo hacer eso, ni puedo hacer un huerto familiar para mí, sin consumir lo que tenga que comprar como tomates y cebollas, entonces ya estoy asumiendo que puedo tener mis propios alimentos, pero si no puedo hacer eso, creo que estamos muy lejos de pensar a lo grande. Y sí agregado a eso estoy peleado con mi familia, lejos de que estamos unidos está otro aquí, otro aquí y yo solo estoy pensando yo, pues no se va a hacer nada. Es como me dicen a mí, es que no depende de tus familiares, soy una persona independiente, qué bueno, me da gusto, ¿será que soy autónomo así? La verdad, no lo sé<sup>284</sup>.

Para Tomás en el aspecto personal la autonomía primero parte de tener maíz, de sembrar lo suficiente para comer y así no depender de la *maseca* industrial. El cultivo en

<sup>283</sup> Fernando, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>284</sup> Tomás, 2019 (En conversación con el autor).

la milpa familiar adquiere una connotación fundamental para los hijos del maíz que dependen de lo que siembran para subsistir. Desde su discurso, la autonomía política es una escala más impersonal y para llegar a ella se debe partir de la práctica cotidiana: del trabajo en el huerto, de la independencia de los padres.

Por su parte, para Ji'te' la autonomía en tanto *komon* deviene de una participación que incluya a las mujeres: "Para mí la autonomía, persona que sea autónoma, más por su propia cuenta, que no necesita de proyectos de gobierno, que sea algo que lo gestionan desde el pueblo para el beneficio de todos y todas y que sean independientes de manera, solos y solas. Que no necesites de afuera, que sea muy interno de la comunidad, ya sea de manera individual o colectiva. Autonomía: mujer y hombre"<sup>285</sup>. Esta idea se subraya porque en las comunidades tseltales las mujeres no participan en la política, los roles asociados a su condición de mujer las excluye del escenario público, quedando reservada a la labor exclusivamente al trabajo doméstico<sup>286</sup> y crianza de los hijos.

Estos "niveles" o escalas de la autonomía, en el trabajo diario individual o en la participación de las mujeres en la política comunitaria se encuentran relacionados. Desde mi perspectiva los niveles son concomitantes: no se puede hablar de autonomía política si las ideas y el acuerdo comunal es un pacto exclusivo de los hombres o si la alimentación familiar depende de una beca del gobierno. Para Julio es importante "velar por la autonomía de la mujer, que hay cosas que se deben llevar a la comunidad como el análisis del machismo y su relación con el catolicismo"<sup>287</sup>.

El tema del género emergió desde las primeras entrevistas, bajo la idea de que existe una necesidad de analizar la autonomía desde una perspectiva de género para luego pensar la autonomía colectiva, esto podrá ser abordado en futuros trabajos<sup>288</sup>. El concepto de *batsilants* o mujer verdadera, mujer única que se enfrenta a los "abusos y costumbres" irrumpe como una noción que cobró sentido para mí en la medida que me empapé de las violencias cotidianas a las que las mujeres se enfrentan. Ji'te' critica el feminismo de las mestizas y que se esfuerza por pensar su empoderamiento desde ser *batsilants*: "Cuando mis padres eran zapatistas me gustaba, pero cuando me dijeron que como mujer no podía,

---

<sup>285</sup> Ji'te', 2019 (En conversación con el autor).

<sup>286</sup> Julio, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>287</sup> Julio, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>288</sup> En este trabajo aparecen varios testimonios y alusiones a los conflictos que se dan a partir de los roles de género. A pesar de las menciones que se realizan, no se abordará un análisis en estos momentos desde una perspectiva de género o desde un enfoque feminista, en otros trabajos se recuperarán estas discusiones que si bien no son centrales en el tema de investigación, sí la atravesaron.

ya no me gustaba. Quienes decían son hombres. La autonomía: mujer y hombre”<sup>289</sup>. Para ubicar un poco en contexto, la situación de las niñas y mujeres en las comunidades es muy vulnerable. En comunidad el hombre escoge su mujer alrededor de los catorce años de edad y se junta “lo más importante es que haga lo que le mando, que cocine, que haya amor”<sup>290</sup>.

En el imaginario de algunos hombres, las mujeres son inferiores, no saben de política. Aún persisten prácticas como el matrimonio forzado, las violaciones, los abusos incestuosos y el maltrato doméstico, que en la cotidianidad exigen el silencio de las mujeres, las cuales son culpadas por estos actos. En los meses que estuve en campo conocí de dos presuntas violaciones y entrevisté a una compañera que fue víctima, la cual me habló de otros dos casos. La sexualidad y temas relacionados aún son tabú, de hecho, según Fernando no existe una distinción en el lenguaje para los genitales, solo *skunul*, parte blanda, la cual se utiliza para mujer y hombre, indistintamente. En la comunidad El Triunfo se pudo ver que a pesar que las autoridades son mujeres, “la presidenta es mujer pero la ley es Diego”<sup>291</sup>. En otras comunidades, la mujer tiene prohibido hablar en las reuniones y en caso de que su esposo no pueda asistir, ella debe pagar una multa por la ausencia del marido como en Guatiquepec. Por esto para Ji'te' cuando se habla de autonomía “hay que meter la perspectiva de género”.

Respecto a la situación de la mujer, hay que seguir avanzando: observé los cuerpos femeninos modificados, torceduras y callos producto del extenuante trabajo que las mujeres llevan a cabo día a día. Las enfermedades respiratorias producto del cocinar con leña es una de las principales causas de muerte femenina en comunidad, por ejemplo, doña María ya se operó de cáncer, pero seguirá cocinando hasta que muera, porque, “¿quién lo va a hacer?” En dos ocasiones, estando en la escuela secundaria de El Triunfo, conversando con don Diego, las madres fueron a pedir los papeles de sus hijas, alegando que no iban a estudiar más “por ser mujeres”.

La mujer no tiene derecho a heredar la tierra. Cuando se “junta”, la mujer pasa a trabajar la tierra de su marido, si el hombre deja a su primera mujer por otra, este pierde el derecho sobre los bienes porque para la comunidad, la “verdadera” mujer es la primera. Si una mujer deja a un hombre, pierde los derechos del primero a no ser que tenga un hijo

---

<sup>289</sup> Ji'te', 2019 (En conversación con el autor).

<sup>290</sup> Miguel, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>291</sup> Miguel, 2019 (En conversación con el autor).

varón, en dado caso, esta puede acceder a los bienes del segundo hombre (siempre y cuando sea su primera mujer). Para poder trabajar en la tierra de su familia, la mujer debe renunciar a juntarse porque si lo hace “pierde” el derecho a trabajar la tierra de su padre. Si muere el marido, heredará la tierra el hijo varón pero ningún hombre puede entrar a las tierras del difunto, por tanto, la mujer no se puede volver a juntar *so pesa* de trabajar la tierra del esposo sucesor. En El Triunfo, por ejemplo, es común el matrimonio entre menores de edad, donde la “obligación” o la mayor parte de la responsabilidad asociada al trabajo, es de la mujer:

Las generaciones como Guillermo (de catorce años) se va a quedar si no busca su mujer. Por eso, de su generación pues. Muchacha también ahorita que tenga catorce años, va a tener su quince, así va uno subiendo, pero si Guillermo tiene sus treinta años y la muchacha tiene quince, ya nadie lo va a aceptar, ya está grande (...) Como no tenemos sueldo, tenemos que trabajar la tierra. Si el hombre trabaja ya tuvo suerte la mujer, ahora, si el hombre no quiere trabajar y quiere andar ahí paseando, tomando trago o saber qué es lo que quiere hacer el muchacho, ahí sí que se chingó ya la mujer<sup>292</sup>.

##### **5. Autonomía como proyecto colectivo. El respeto al acuerdo comunitario**

Así, de lo particular a lo universal, la autonomía personal como la capacidad del individuo para regirse a sí mismo se engrana con el proyecto colectivo. Para Elmar la autonomía absoluta no existe porque hay aspectos que las comunidades han asimilado y otros en los que se rehúsan a trabajar como en los derechos de las mujeres. Para él, la autonomía implica una politización de la vida cotidiana que cuestione el poder hegemónico estructural que subordina a unos sobre otros.

Pero si hablamos de usos y costumbres, si lo que me ofrecen sí me conviene va pa dentro, pero si no, lo repelo. Entonces hay cosas que sí van a hacer aceptadas, pero otras que no. Pero sí ¿qué tipo de autonomía estamos hablando? ¿Qué tipo de autonomía se está gestando en estos pueblos? Y sí, la línea es muy difícil, porque sí, soy autónomo y estoy haciendo esto, pero teoría y práctica no cuajan. Entonces en ese sentido, ¿cómo podemos leer este asunto? Sí no me había detenido a analizar estas cosas. Entonces hablamos de una autonomía que se hace cargo de algunos aspectos, mas no en la vida doméstica o en la vida como tal... porque sí, surge, pero al final de cuenta tiene que tener una metodología, un proyecto a mediano o largo plazo que articule hombres y mujeres y no solo a los hombres (...) Sí, y en todo caso no podemos hablar de una autonomía absoluta. Hablamos de autonomía a escalas, porque autonomía absoluta, no, ahí sí, porque hay deslinde total. Si hablamos de autonomía a escalas o por aspectos ahí sí se van a poder identificar estos espacios donde sí se

---

<sup>292</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

reproducen, pero no en otros espacios... al fin de cuenta, hablar de autonomía es hablar de algo contrahegemónico<sup>293</sup>.

La autonomía en un nivel macro está relacionada con el respeto que se debe tener a la comunidad que es la autoridad. El comportamiento individual de los sujetos debe acatarse por las normas comunitarias del lugar en que se esté, de lo contrario, las sanciones son indiscutibles e inapelables. Por su parte, para Fernando el respeto a las normas internas de cada comunidad y pueblo es la observancia de la autonomía, ya que la constricción del comportamiento está regulada por la palabra colectiva, misma que autoriza o desaprueba una conducta. Se reitera en su discurso que la injerencia externa es un acto de no-autonomía que rompe la tradición, la cultura y las normas; mientras que la sujeción del proceder individual al acuerdo comunitario es leída como un signo de respeto.

Lo que vamos viendo como autonomía tseltal, sí tiene su autonomía porque cada pueblo tiene su cultura, su tradición, su lengua, su propia norma. Aunque es el mismo tseltal tiene sus cambios, como es sus normas, por ejemplo, el pueblo de Oxchuc no puede venir de este municipio de Ocosingo y decir esto es lo que van a hacer y cumplir porque así es nuestra norma, no. Aquí somos Oxchuqueros o Oxchuquenses y esto es lo que vamos a hacer porque así es nuestra vida, así es nuestro ser, así es nuestra cultura y así lo vamos a hacer, no viene otro pueblo para manipular o decir qué se va hacer. Entonces yo veo ahí su autonomía, no pueden entrar otra persona, lo que dicen se va a hacer y así está en cada pueblo (...) yo soy tseltal solo por la lengua que hablo, me voy en Bachajón, yo voy a hablar así, así me tienen que responder, o lo tienen que entender lo que traigo, no, yo tengo que estar sujeto a órdenes de su propia lengua como manejan y su propia norma como tienen ellos, yo no puedo ir a hacer lo que quiero. Yo tengo que estar sujeto a todo lo que hacen y dicen ellos<sup>294</sup>.

Para Fernando las normas de cada comunidad y pueblo tienen sus especificidades culturales y es que la vida comunitaria es *tse'el o'tanil*, o sea, busca el sentido de sus integrantes mediante la sonrisa del corazón. Las prácticas de autocuidado colectivo y acuerdo en común no son las únicas maneras de construir la autonomía para los tseltales, se requiere estar y aportar en comunidad. De esta forma, si la comunidad abandona al sujeto, este queda desamparado. El “no puede entrar otra persona” y el “yo soy porque hablo” son elementos que sustentan la autonomía como construcción en el plano de una aparente igualdad que como se verá en el próximo capítulo, engendra también disputas internas.

---

<sup>293</sup> Elmar, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>294</sup> Fernando, 2019 (En conversación con el autor).

### III. Reflexiones finales

Para los tseltales partícipes, la autonomía está asociada con caminar solos, con el respeto de sus ideas, prácticas de gobernanza, trabajo, derecho y cultura. La autonomía se construye desde el *komon ya noptik* y apuesta por el acuerdo colectivo que debe regir las normas internas de las comunidades. Desde este principio, la autonomía en tanto *swenteinej sba stukel* se utiliza como construcción de la agenda política comunitaria que apuesta por el autocuidado colectivo como práctica esencial. En consecuencia, estas nociones en lengua las mantengo porque si bien el idioma ha sido un vehículo para castellanizar a los tseltales, hablar y pensar en *bats'il k'op* es una manera también de respetar las ideas de los sujetos en torno al tema.

La autonomía se construye con el trabajo colectivo y las decisiones individuales, ya que es entendida en el plano vivencial personal, familiar y se traspone luego como un proyecto colectivo. Para los tseltales, la injerencia externa en sus asuntos (ya sea por los partidos políticos o instituciones) es un símbolo de no-autonomía, por ello, la lucha por la supervivencia está asociada al mantenimiento de la dimensión simbólica que los une al territorio. En este sentido, la economía comunitaria solidaria se basa en la calidad del alimento por sobre su cantidad, en el cuidado de la salud colectiva, en el trabajo sin remuneración (*te j'a' teletik*), en el poder del acuerdo comunal de la mayoría. Así, se conforma un sujeto actuante que no comparte las lógicas mercantiles en toda su extensión y que exige un trato digno en su diversidad, lo cual implica cuestionar las estructuras económicas capitalistas y racistas sobre las cuales se alza el sistema.

Las prácticas en comunidad responden a la palabra colectiva y su no cumplimiento trae consigo sanciones, ya que la libertad es entendida bajo la mirada de la tradición. De esta forma, la voluntad comunal nace de la decisión y el esfuerzo de los tseltales, los cuales entienden por autonomía la capacidad de organizar y dirigir su vida interna, que se traduce en hacer en el territorio aquello que ha sido acordado en consecuencia con sus valores éticos y morales. Alejándose de las instituciones y mecanismos del Estado, los tseltales entienden la autonomía como una manera de vivir, donde las reglas se establecen para buscar una buena vida, hacer justicia, mantener el orden, sobrevivir y expresar su ser. En este sentido, la centralidad de la comunidad que es donde se desenvuelve la lengua, la cultura y la autonomía, deja entrever una visión política que la representa como familia extendida. Las dinámicas de lo comunitario están enmarcadas dentro de una totalidad social de la cual forma parte y pretende diferenciarse, por lo que pensar la

autonomía desde los sujetos implica tener en cuenta los rasgos socioculturales globales, como se verá en el próximo capítulo, eliminar la visión folclorista y dejar de idealizar a los pueblos.

Para ello, propongo comprender que la política recae en los cuerpos de las personas, en este caso, en las vidas de cientos de tseltales para quienes comer diariamente del fruto de su milpa sin ayuda del gobierno es autonomía. Desde los lugares concretos, el problema de la autonomía viene a introducirse en el arsenal léxico de los actores para enfrentarse a las injusticias que soportan: el hambre, la falta de agua, la insalubridad, el no acceso a educación o a un centro de salud, la discriminación. Cuerpos discriminados por su color de piel, lengua, condición económica, que se alzan para morir por la dignidad. “Su rollo es el día a día, algunos se preguntan: resistir ¿para qué? Algunas comunidades quedan tan intrincadas, que ahí ni siquiera llega nadie, por ejemplo El Triunfo tiene veinte familias”<sup>295</sup>.

Las ideas vertidas en relación a la *autogestión* y autoconsumo, vienen a reforzar una especie de soberanía comunal, por lo que no hay una acepción específica de autonomía, pero sí un uso social y político como expresara Modonesi, donde lo que en realidad es relevante es la expresión del poder autónomo de la comunidad. En este sentido, la autonomía se hace en lo rutinario, no es la comunidad la que la construye, sino que se construyen a la par, por ello, leo la autonomía como una ruptura política que implica una democracia comunitaria que apuesta por los intereses colectivos sobre los individuales. De esta forma, también el reconocimiento del sujeto político está sujeto a la vida cotidiana, de manera que para que exista una interacción libre y en el plano de igualdad con el Estado, se requiere salir de las lógicas de subordinación y políticas colonialistas que mantienen a los pueblos en desventaja.

Como planteó Díaz-Polanco, se puede apreciar una colectividad política que define la autonomía desde un espacio donde ejercen competencias para definir su vida interna y para la administración de sus asuntos. La sociedad comunal genera procesos de subjetivación política (conscientes o no) que pueden ser leídos como una emergencia de clase, pero, sobre todo, en sentido semiótico, como subjetividades anticapitalistas expresadas en discursos donde las normas de uno mismo se aplican bajo premisas no mercantilistas. Esta sociedad comunal está estructurada políticamente y da cuenta de una

---

<sup>295</sup> Alí, 2019 (En conversación con el autor).

memoria histórica en el sistema de cargos, en prácticas políticas comunitarias. Siguiendo a Thwaites la autonomía se puede ver aquí frente al trabajo y el capital en forma de autogestión; también desde el sujeto social (comunitario) frente a los partidos políticos y el Estado; y, por último, la autonomía individual como premisa de la colectiva. Así, la autonomía se entreteje en un escenario territorial y cultural que permite al pueblo originario concreto ejercer su autodeterminación, como se verá en El Triunfo.

## **Capítulo 4: Cancuqueros, *patuits*, campesinos. Construcción de la autonomía en El Triunfo**

El presente capítulo tiene el objetivo de describir las prácticas cotidianas que se vinculan a la construcción de la autonomía en la comunidad El Triunfo de San Juan Cancuc y los significados que se le atribuyen. También explico cómo se resuelven conflictos en las comunidades cancuqueras y en la cabecera municipal como segunda instancia desde las normas internas. Detallo qué entienden por autonomía los tseltales en la comunidad de estudio y qué hacen para construirla con el propósito de responder a las interrogantes planteadas en la investigación. Para ello relato mi experiencia en campo apoyada en la historia de vida de don Diego, los análisis a expedientes jurídicos y la etnografía.

Siguiendo el argumento central de la investigación, pretendo profundizar en las complejidades que se dan al interior de una comunidad, las rupturas y continuidades, de manera que se pueda ver cómo el sujeto que construye la autonomía lo hace desde sus peculiaridades e intereses. En este sentido, mostraré que la autonomía asentada en un territorio situado y marcado históricamente genera también tensiones al interior del grupo y resaltaré el papel de la cultura como elemento cohesionador.

### **I. De San Juan Cancuc a El Triunfo, de la cabecera a la comunidad**

El otoño del 2019 me sorprendió subiendo a la comunidad tseltal El Triunfo, a la cual se llega a través de San Juan Cancuc o Pantelhó. El paisaje compuesto por pinos, grandes árboles y arbustos muestra un verdor impactante. El territorio de Los Altos temprano en la mañana es encantador: el contraste de los abismos y los altos cerros deslumbran de una manera especial, no sorprende que, ante la pequeñez del humano, represente un espacio sagrado que invita a que las manos se extiendan para intentar abrazarlo. Los oídos pitan como si una locomotora de vapor viviera dentro de ellos, una inequívoca señal de que la altitud causa estragos físicos: la boca se reseca y la cabeza duele, “por la altura”, pensaba yo, “por los *lab*” me refirió el taxista Diego. La neblina arremete contra el camino, de manera que avanzar es la única forma de restarle supremacía al entorno.

El camino hacia San Juan Cancuc está repleto de pequeños puestos que venden gasolina, “¿huachico!”, pregunto al interlocutor que asiente, los precios muestran números que fluctúan entre los quince pesos hasta los diecinueve. Además de las cruces verdes pintadas de colores y forradas de hierbas, que indican la entrada a territorio

“indígena”<sup>296</sup>, se puede ver puestecitos de cuatro palos y un techo que indican: “Se vende trago”. El olor a monte embriaga ante las peligrosas curvas de la carretera, que es como de cemento con líneas que permiten el agarre del auto ante la inclinación. En cada metro se puede ver cómo la maleza rompe la calle, como si quisiera imponerse ante la “urbanización”. Antes de llegar a la cabecera municipal, se aprecian las milpas que se alzan rumbo al cielo como un elemento característico de la escenografía espacial; su existencia a un costado de la carretera revela que el tránsito no es demasiado, de lo contrario, el humo de los autos arruinaría el maíz. Me siento como llegando a mi casa en Cuba, ubicada en un batey azucarero que le extirpa un hogar a la selva.



Fotografía 7. Camino que conduce a San Juan Cancuc. Tomada por la tesista, 2019.

Para mi sorpresa, antes de llegar a la cabecera de San Juan Cancuc el taxista lleva a cada pasajero a su comunidad. Esto lo vería en reiteradas ocasiones y es que los choferes saben dónde tienen que dejar a cada persona sin preguntarles, transportándolos hasta la puerta de sus casas por el mismo coste. Esta práctica denota que en comunidad todos se conocen y en consecuencia, saben dónde vive cada persona, a qué se dedica y su

---

<sup>296</sup> Las tres cruces es símbolo de lo “indígena”, me cuenta Ji'te' que representan los cuatro puntos cardinales, aunque las explicaciones al respecto no son muy claras, dando pauta de la marca del catolicismo y el sincretismo religioso en la zona.

itinerario. Para decirlo de forma apresurada, no se concibe la noción de privacidad como en la ciudad. Cuando se llega en taxi o redila, medios de transporte más comunes, se estacionan en una especie de lugar abierto frente a la plaza principal, donde las señoras venden a tres por cinco pesos sus tamales de frijol en hoja de plátano y memelitas (una especie de gordita de frijol).



Fotografía 8. Entrada a San Juan Cancuc. Tomada por la tesista, 2019.

Junto a la plazoleta, se puede ver los mototaxis que son los medios de transporte entre la cabecera y las comunidades. Las escaleras conducen rumbo a la plaza, la iglesia y el ayuntamiento, los principales puntos de referencia, aunque también hay una Casa de la cultura y un mercadito que, de un extremo a otro, delimitan todo lo que corresponde al “centro” del pueblo. La cabecera ostenta un paisaje peculiar, distinto a las fotos y notas de los antropólogos que estuve consultando, como si en algunos aspectos siguiera estancada en el tiempo pero en otros, como si la modernidad cambiara edificios, modos de usar el traje tradicional y formas de hacer las cosas. Esto lo medito mientras entro con Ji'te' a la iglesia, una parada obligada cuando se llega a San Juan Cancuc.

## 1. Los espíritus y la identidad



Fotografía 9. A la izquierda, la iglesia de San Juan Cancuc, tomada por Esponda (1984). A la derecha, la misma iglesia, tomada por la tesista, 2019.

El ambiente al interior de la iglesia es solemne, los tseltales realizan sus ritos quemando vela por la enfermedad de un miembro de la familia y rezan. Se acerca un joven que brinda *pox* y refresco, a este se le llama *anciador*, cuyo papel es fundamental para las actividades religiosas. Su deber es repartir entre los presentes las bebidas, ronda por ronda, independientemente de que alguien no esté participando del ritual. Desde mi interpretación, es una manera de hacer común-unidad para que los presentes se conecten con la petición que se está haciendo. Me explicaría Jaime que cuando se hace esto, ya sea para que se le devuelva el *ch'ulel* a una persona que está enferma o algo parecido, se suele acompañar a la familia haciendo acto de presencia. Se es parte en el ritual aunque sea indirectamente cuando se acepta el *pox* y/o el refresco, porque se conforma una red espiritual que se conecta con el ruego. Se pide que si algún espíritu está atormentando al *ch'ulel* del convaleciente, lo deje en paz, o sea, se revierta el accionar del ánimo.



Fotografía 10. A la izquierda, altar de la iglesia de San Juan Cancuc, tomada por Esponda (1984). A la derecha, mismo altar, tomada por la tesista, 2019.

Entre los *lab* que dan la enfermedad o la muerte se encuentran el *Pale*, el *Kaxlan xi*, el *Antax* y el *Tensun*. El *Pale*, suele ser un espíritu que busca hacer el mal, trae enfermedad; tiene forma de sacerdote, un hombre blanco, gordito, con túnica. Como se explicó en capítulos anteriores, los *kaxlanes* son ubicados a veces en el imaginario colectivo como espíritus malignos, ya sean los negros o los blancos, o sea, todo aquel no *bats'il winiquetic*. El *Kaxlan xi* (perro mestizo) es otro *lab* que trae también enfermedad, tiene forma de perro de peluche y acaba con la vida de la persona.

Por su parte, el *Antanax* se puede escuchar en las comunidades, dice don Diego que se siente como un cascabel, pero no de víbora sino de metal, como si trajera muchos cascabeles ese espíritu, “pareciera que arrastra algo”; este aparece como tres u ocho días antes de que alguien muera. Cando se escucha al *Antanax* en la comunidad, ya saben que un miembro fallecerá en unos días. El *Tensun* es como una cabra, es un *nagual* que puede hacer mal:

Si una persona me cae mal, la otra va a ir a pasear a visitar a la persona, pero la visita no es para bien sino para que muera. Se pueden ver cuando la luna está bien reflejada. Cuando es inteligente no se deja atrapar. La persona lleva su nagual allí para que mate a la persona de la casa que visita, si la persona de la casa se percata de ello, puede intentar atraparlo. Cuando el *Tensun* empieza a oler (inspira de manera fuerte) significa que te vas a morir. No se agarra con lazo, tienes que sacar la enagua de tu mujer y lleva ajo y con eso se atrapa al *Tensun*. Si lo dejas bajo la enagua, ya que lo vas a ver desaparece, se muere, se convierte en hoja, en papel. Se escucha luego, se enfermó fulano porque le mataron su *ch'uul*<sup>297</sup>.

Por último, un espíritu contradictorio es la *Pajk' inte*, representado como una mujer que se desnuda y que está en el camino y que quizás es premonición de muerte. También se reza para quitarle a la persona su presencia por si se le apareció. “Es como el rayo que aparece en un lugar específico. Cuando aparece y no vas donde viene si se acerca, pellizca la tierra, es su cuerpo”<sup>298</sup>. De esta manera, la *Pajk' inte* que representa a una mujer cuyo cuerpo es la tierra misma, también es leída como un hombre-mujer porque en ocasiones a los homosexuales se les llama de esta forma. Para Fernando significa una mujer con pene: “mujer que se quita la ropa en medio del camino y sale a molestar a las personas”, que cuando un hombre intenta tener sexo con ella, se convierte en un árbol o ceniza. Fernando explica también que hay que diferenciarla de otra mujer que da miedo

<sup>297</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>298</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

y es la *yalem bak'et*, “mujer que deja su carne en el cruce de camino hasta el puro hueso para asustar a los hombres”. Según Pía, esta última es como *Balun canan*, un personaje que representa “la calaca” (la muerte) y que aparece cuando alguien va a morir.

Como se aprecia, los *kaxlanes* y aquellas prácticas u objetos asociados a ellos, son leídos por los tseltales como los que traen la enfermedad, la muerte o la desdicha. Esto lo interpreto como una manera en que los sujetos ven al otro y se relacionan con él, donde el otro puede ser portador de desgracia y por ello, se requiere rezar para pedir el amparo de los espíritus. El hecho de colocar a un sacerdote o a un peluche como espíritus malignos es una estrategia simbólica que diferencia al extraño pero que también lo sataniza, atribuyéndole características que deben ser sanadas con los rezos en *bats'il k'op*. Después de unos minutos aceptando las invitaciones del *anciador*, siendo aproximadamente las diez de la mañana, decidimos retirarnos.

## 2. Comisariado de Servicios Comunales

Salimos de la iglesia rumbo a la presidencia y el Comisariado de Servicios Comunales. Me doy unos minutos para contemplar el lugar: un híbrido entre naturaleza y semi-urbanidad. Los señores de edad avanzada usan su traje típico que consta de un huipil blanco, largo hasta las rodillas, con el embrocado en la parte superior, la ropa verdadera (*bats'il chil*), sin pantalones y andan descalzos. Los hombres jóvenes no usan la ropa tradicional, se visten con camisa, pantalón y zapatos; muchas personas andan descalzas, también mujeres e infantes. A pesar de ser la cabecera, el ambiente es bastante rural, se puede apreciar a hombres haciendo sus necesidades básicas en los rincones, a la vista y también en estado de ebriedad temprano en la mañana. Para los tseltales soy un espectáculo andante, hasta Ji'te' se sorprende de que las personas me vean de “esa forma”, se rían y susurren.

En materia política-jurídica las autoridades en San Juan Cancuc se dividen en cuatro sectores o cuatro “principales”: el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena, el Comisariado de Servicios Comunales, las Autoridades Tradicionales y los Regidores. Al llegar al Comisariado de Servicios Comunales, don Diego nos esperaba trabajando con algunos oficios que debía tramitar, ya que la labor de esta autoridad es dirimir las controversias surgidas en relación a la tierra. Por ejemplo, cuando visitamos la comunidad La Palma, donde viven los padres de doña María, se le ventiló a don Diego un caso mientras estábamos sentados en unos taburetes pequeños de madera, en el portal de la casita de techo de zacate, suelo de tierra y las paredes de madera.

Resulta que la viuda del fallecido hermano de María (cuyo cuerpo yace en el patio de la casa), quiere expulsar a su suegro de sus propias tierras. Dicen que ella se comporta así porque quiere un nuevo marido, la nuera dijo que: “si no llega a ser por mis hijos ya me hubiese ido a casa de mi hermano” lo cual indica que ese supuesto hermano es un hombre con el cual quiere desposarse. Como se explicó en el Capítulo 3 dicho hombre no tiene derecho de ir a vivir a las tierras del difunto, por tanto, si la señora quiere juntarse con otro hombre, debe irse y renunciar a las tierras del hermano de María. “El hombre no puede ir a donde está la tierra de otra persona, la mujer tiene derecho a trabajar a donde va. La mujer va a casa del hombre siempre”<sup>299</sup>. Este caso se resolvió cuando llegaron los hijos mayores de su suegro y acordaron el asunto, explica don Diego que lo mejor fue resolver allí en la comunidad y no ir con él a la cabecera municipal, al Comisariado de Servicios Comunales.



Fotografía 11. Uso de la ropa tradicional (*Bats'il chil*). Padres de doña María, Guillermo, tesista y don Diego. En La Palma. Tomada por la tesista, 2019.

---

<sup>299</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

Si el asunto no se hubiese resuelto en la comunidad, el conflicto se ventila ante el Comisariado que resuelve por usos y costumbres del lugar. En este caso, aunque la nuera de María hubiese ido a presentar el caso al Comisariado, la resolución sería la misma porque la costumbre dicta que ninguna mujer puede trabajar dos terrenos: o permanece sola con sus hijos en casa del difunto marido o si se junta otra vez, pierde los derechos sobre el terreno del fallecido. El papel del Comisariado es resolver problemas como este sobre la mirada de la tradición, para ello tienen un juez tselal no profesional y a los agentes como don Diego.



Fotografía 12. Oficina del Comisariado de Servicios Comunales. Tomada por la tesista, 2019.

Otro caso, el cual apoyé con el trámite de acta de posesión de tierra, fue el de un señor que le debía dinero a otro y fueron al Comisariado a acordar que en caso de no conseguir el monto para devolverlo, se quedaría con una parte de su terreno. Para que esto surta efecto se realizan algunos oficios que quedan archivados en el Comisariado, que datan desde el 1998. El trabajo que se desarrolla no conlleva remuneración, pero sí prestigio social, por lo que las peripecias para desarrollarlo corren por parte de los sujetos. En el caso de don Diego, él tiene dificultades para trabajar con la computadora, es lento, dice que es un servicio a la comunidad, que no tiene sueldo y que en ocasiones se pregunta por qué lo pusieron a hacer eso. Don Diego desarrolla estas actividades todos los sábados: se levanta a las cuatro de la mañana para llegar hasta San Juan Cancuc, trabaja todo el día

y se regresa entrada la noche a su casa. En una ocasión que lo acompañé, bajamos a las cuatro de la madrugada en una redila, mojándonos por la lluvia y la brizna, con el frío que caracteriza a los Altos. En el camino sube doña Sebastiana y unas cuantas personas más con sus sacos de aguacates y dos mujeres con bebés en brazos. La redila se estremecía por lo empinado del cerro y las condiciones del camino.

Habíamos avanzado poco cuando uno de los niños comienza a llorar, me pongo a pensar en la situación en la que estoy: en un transporte para ganado, a punto de resfriarme por la lluvia y el frío, en una posición que afecta mi columna, con sueño y hambre, totalmente expuesta. Pensé en si valía la pena el esfuerzo, para que luego la academia cuestione la recopilación de datos o peor aún, las horizontalidades desde un lugar acogedor, calentito, con un té en la mano y escuchando música retro. En ese momento, entendí por qué los académicos no quieren ir a campo, pero también el sacrificio que significa el trabajo comunitario, el esfuerzo de entregar parte de la vida a servir a la comunidad.

### **3. Presidencia de San Juan Cancuc. Prácticas en la resolución de conflictos**

La presidencia en la cabecera municipal de San Juan Cancuc es el edificio político más importante, al que se suma el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena (JPCI) y el Comisariado. En la presidencia (también conocida como ayuntamiento) trabaja el presidente municipal, el secretario, el síndico que es un asesor jurídico que “trata de dar soluciones a los problemas” y los regidores “quienes gestionan y atienden a las personas para solicitar obras”. Estas autoridades, todas tseltales, acuden a reuniones con el gobierno y dialogan políticas comunes.



Fotografía 13. A la izquierda, presidencia de San Juan Cancuc, tomada por Esponda (1984) cuando era Cabildo. A la derecha, misma presidencia tomada por la tesista, 2019.

En la presidencia hay mucha presencia masculina ya que los hombres son los que hacen los trámites. Me siento en unas escaleritas que bajan hasta el espacio donde se están haciendo la entrega de unos documentos. Los hombres pasan en grupos para verme y murmurar; Ji'te' me traduce: "Dicen que si fueras su mujer estaría bien porque todos se te quedan mirando." Me sonrojé un poco, pensé que las conversaciones solo giraban alrededor de mi cabello, tan distinto al de ellos. Como me sabía diferente, me vestí con pantalón poco llamativo y blusa holgada, para ocultar de cierta forma el contorno de mi cuerpo, pero no funcionó.<sup>300</sup>

San Juan Cancuc ha gozado durante siglos de cierta independencia, en el imaginario colectivo de sus habitantes, Cancuc es visto como una zona de refugio, un lugar seguro donde se hacen las cosas por medio de los acuerdos internos. En este sentido, el modo en que se resuelven los conflictos en San Juan Cancuc varía de acuerdo a la naturaleza porque las normas que establecen *por sí* mismos y son casuísticas. Si el asunto es de naturaleza civil, los tseltales intentarán resolverlo en su comunidad y en su defecto, se dirigirán al Juzgado. Si la conducta tiene tipificación penal (si no es grave), al perpetrador se le conduce al calabozo de la cabecera, donde estará unas horas y luego se le pondrá en libertad, "cuando es leve, pleito callejero, se ocupa su multa o treinta y seis horas preso. Así también es en San Cristóbal, si estás tomando trago en la calle o a altas horas de la noche, te internan treinta y seis horas"<sup>301</sup>.

Por otro lado, si el asunto es agrario o tiene que ver con la construcción de obras en las comunidades, interviene el Comisariado de Servicios Comunales para establecer un veredicto. Estas formas de proceder tienen un componente autonómico muy fuerte porque las autoridades deciden bajo sus preceptos y estos suelen ser irrevocables ante los tribunales en San Cristóbal de las Casas. Comenta el juez Sebastián y don Diego, que siempre que hay un problema y los tseltales quieren ir directo con las autoridades

---

<sup>300</sup> Debo referir que mi intromisión en Cancuc fenotípicamente provoca disturbios por características muy puntuales. El color de mi piel es irrelevante para los cancuqueros, los cuales tienen una piel oscura como la mía, pero mi cabello es un escándalo, no pueden concebir que sea natural, todos me preguntan acerca de que si es peluca o si lo llevé a arreglar de esa forma. Un afro en los Altos de Chiapas es un fenómeno paranormal, allí todas las personas tienen su cabello lacio y teniendo en cuenta que muchas de los habitantes de Cancuc ni siquiera han salido a la ciudad, ver un cabello tan distinto es un acontecimiento: extrañados, me lo jalaban. Don Diego me refirió en una ocasión ya estando en confianza: "Si me sales en la noche, sí me da miedo". Otro rasgo que llama la atención es mi altura, mido 1.74 por lo cual represento una persona muy alta, cuando los cancuqueros miden aproximadamente 1.60. Lo demás, está relacionado con las características de mi cuerpo, que al usar pantalón se acentúa la figura del cuerpo. Resulta que el traje típico que usan las mujeres les oculta la "forma de su cuerpo" porque el huipil es extremadamente ancho, así que, los hombres en su cotidianidad no ven el cuerpo de una mujer.

<sup>301</sup> Sebastián, 2019 (En conversación con el autor).

mestizas, aquéllas remiten el asunto a San Juan Cancuc: “no se meten porque es usos y costumbres”. En caso de inconformidad evidente después de un reclamo, pueden interponer una demanda por la normativa externa para dirimir los asuntos, aunque esto no es común que ocurra. “Cuando hay problemas que no podemos resolver, invitamos a las autoridades tradicionales, por ejemplo, un asunto agrario”<sup>302</sup>.

Las autoridades de la presidencia (los regidores, síndicos, los jueces del Comisariado y del Juzgado) se escogen por voto directo en asamblea, reciben un salario como trabajadores del municipio, quedando fuera de esta lógica los agentes auxiliares y autoridades tradicionales. Más adelante analizaremos este particular que ha representado quiebres en la manera de entender y ejercer la política: “Se acerca una Revolución, se acerca la independencia porque seguimos siendo esclavos, ahora del dinero”<sup>303</sup>. Pero, ¿cuándo se pronuncia la presidencia? Félix explica que:

Primeramente, cuando surge un problema en una comunidad tratan de resolverlo entre las familias, más que nada dentro del hogar y en caso de no resolverse, llegan a las autoridades de dicha comunidad que son los comités o el agente municipal. Ellos se encargan de resolver el problema y el que resulte culpable puede pagar una cantidad de dinero o paga una multa con base de refrescos que son la Coca-Cola, que a veces piden diez o veinte cajas de refresco para toda la comunidad<sup>304</sup>. En caso de problemas más mayores que la gente o los comités de dicha comunidad no llegan a resolverlos y es cuando toman otras instancias y llegan al juez municipal en la cabecera de San Juan Cancuc y el juez trata de determinar y resolver el problema. En caso de que el problema sea muy grande e involucre a otras comunidades ya el juez municipal pide el apoyo del síndico y cuando este no los puede resolver entonces se toman instancias con el presidente municipal de Cancuc que es la máxima autoridad. Y esa es la manera que he visto que resuelven los problemas ahí en San Juan<sup>305</sup>.

#### **4. El Juzgado de Paz y Conciliación Indígena. Prácticas en la resolución de conflictos**

Por su parte, los juzgados fueron una medida implementada por el Estado mexicano hace unas décadas para que los “indígenas” tuvieran una institución propia en la cual pudieran resolver sus asuntos de forma alternativa, en su lengua y de acuerdo a sus tradiciones<sup>306</sup>. En San Juan Cancuc desde el año 1999 funge esta institución porque en palabras de

<sup>302</sup> Sebastián, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>303</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>304</sup> Esta práctica de pagar refrescos para resolver conflictos la analizaré en el apartado III.

<sup>305</sup> Félix, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>306</sup> Orantes, R. *Derecho tenejapaneco. Procedimientos legales híbridos entre los tseltales de Chiapas*. México: CIMSUR, UNAM, 2016.

Sebastián, antes eran las autoridades tradicionales las que resolvían los asuntos: “Es la primera vez que hay un juez con estudios, este es el primer mandato, los demás no eran así y quién sabe después”<sup>307</sup>. Los casos que se ventilan ante el Juzgado están relacionados con la cotidianidad: “Somos juez conciliador, lo que hacemos es que cuando hay asuntos familiares, separación o pensión actuamos, solo aplica si ellos quieren, si ellos niegan, lo dejamos salvo los derechos para que acudan a primera instancia, para que acudan a San Cristóbal. Entrarían a pleito legal”<sup>308</sup>.



Fotografía 14. A la izquierda, Juzgado de Paz y Conciliación Indígena de San Juan Cancuc. A la derecha, información de la normativa en *bats'il k'op* al interior del juzgado. Tomada por la tesista, 2019.

El Juzgado en San Juan Cancuc imparte justicia en *tseltal*, lo cual es una garantía para los integrantes de las comunidades porque el poco acceso al idioma castellano es un impedimento central. Los jueces tienen jurisdicción sobre cuarenta y dos parajes y cada paraje consta con su agente municipal (entre ellos don Diego), que ventila las problemáticas al juzgado. Esto indica que los criterios de justicia (políticos y culturales) son los del territorio, por tanto, las lógicas sobre las cuales se atienden los asuntos parten de la tradición. Al interior del juzgado se observa la normativa en *bats'il k'op* y su distribución espacial coincide con la de un tribunal ciudadano, sin embargo, a la misma altura que los jueces, las autoridades tradicionales tienen un lugar para escuchar y pronunciarse en caso de ser requeridos. Los asuntos que se concilian son civiles:

Don Diego es mi agente en su comunidad, yo les digo que son mis ojos en las comunidades porque no puedo estar allá. Si pasa algo grave, por ejemplo, si hay un muertito, le hablo al agente municipal, si es cierto, llamo al Ministerio Público de San Cristóbal, para que vayan, lo levanten,

<sup>307</sup> Sebastián, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>308</sup> Sebastián, 2019 (En conversación con el autor).

investiguen qué pasó. Soy conciliador, cuando es delito grave, no es competencia, si hay violencia, tampoco<sup>309</sup>.

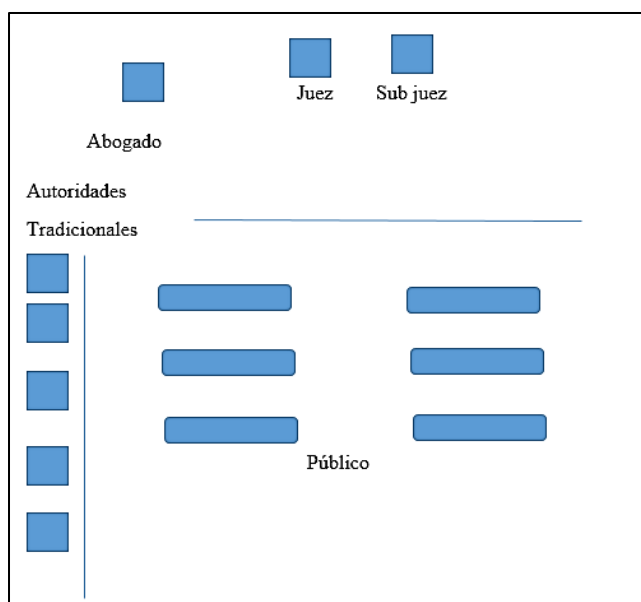


Imagen 1. Croquis del Juzgado de Paz y Conciliación Indígena, San Juan Cancun, 2019.

Elaborado por la tesista.

En materia familiar explica el juez que cuando llega un quejoso o quejosa, se invita a la contraparte y se hace comparecencia. En caso de que la contraparte no responda, se le vuelve a invitar, pero nunca se le presiona para que comparezca. “Da declaración la mujer, explica y pedimos aclaración de la otra parte”<sup>310</sup>. Expone el juez que siempre quieren hablar los padres o los familiares de las personas, que él no se desespera y les deja hablar porque ese es su trabajo. “Es como un juicio oral, donde están presentes las dos partes. La audiencia familiar puede durar de tres a cuatro horas, para aclarar las cosas con la mujer y que la suegra que participe. La zona indígena no es ajena al juicio oral”<sup>311</sup>. En estas comparecencias, el papel de los padres y de la familia es crucial para que el acuerdo que se tome sea acorde a la costumbre. Explica el juez que cuando hay menores de edad implicados, el fiscal (mestizo) viene de la ciudad de San Cristóbal de las Casas a observar el asunto, pero que se aburre porque no entiende tseltal y son demasiado largas las conversaciones para llegar a la palabra común; que se retira dejando en manos de Sebastián el caso.

<sup>309</sup> Sebastián, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>310</sup> Sebastián, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>311</sup> Sebastián, 2019 (En conversación con el autor).

Después de revisar dos expedientes, uno familiar y otro civil, puedo subrayar una práctica cultural basada en los usos y costumbres propias de los tseltales: cuando un hijo adquiere la mayoría de edad o antes de esta (según sea el caso), el padre le proporciona un pedazo de tierra para que se case, le ayuda a construir una vivienda y apoya en la “compra” de la novia, ofreciendo a los suegros maíz, carne, frijol, refresco. Si los padres de un menor se separan siendo el hijo varón, la problemática de la tierra se resuelve cuando, una vez ventilado el asunto ante el Juzgado, el padre se compromete a ejecutar esta norma interna, misma que garantiza la posesión territorial exclusiva de los tseltales. Una vez que queda en el expediente el acuerdo, se le da a conocer al Comisariado para que se haga constar que cuando el joven cumpla los dieciocho años, se le dará posesión de un pedazo de terreno.

Otro rasgo interesante que vi es el papel de la difamación de la mujer en casos familiares, es decir, el chisme como elemento regulador de las relaciones al interior de la localidad. En uno de los casos, la mujer hace que se explicita ante el juez conciliador el acuerdo de que su nombre no sea mancillado en la comunidad producto de la separación. Esto tiene que ver (como se mencionó en el capítulo dos), con el papel que cumple el respeto para el reconocimiento social. También me llamó la atención el “analfabetismo” de las mujeres, quienes no firman los documentos, sino que ponen su huella dactilar (a pesar de poseer estudios primarios). Esto garantiza, en cierta medida, que las mujeres puedan acceder a estas instituciones jurídicas ya que en espacios “occidentales” la situación se complica porque la mayoría de las mujeres no saben español.

En el Juzgado también se atienden conflictos asociados al reconocimiento de deudas: “Si la persona reconoce, hacemos un convenio pactado para ver cómo van a liquidar la deuda. Usted sabe que aquí somos pobres, sabemos que no puede pagar y hacemos una programación de pagos mensual, pagos por cuotas”<sup>312</sup>. Cuando la persona liquida la deuda se vuelven a reunir para dar por terminado el asunto y se cierra el expediente. Se puede observar en estos casos la importancia del papel de la palabra dada entre los tseltales, misma que tiene un valor superior a los pactos documentales. Es una práctica común que entre los integrantes del mismo pueblo se presten dinero solo de palabra porque existe la confianza para ello, luego si el deudor no paga se le embarga su terreno o su casa de bloque, los cuales constituyen los bienes más preciados.

---

<sup>312</sup> Sebastián, 2019 (En conversación con el autor).

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando en el juzgado se ventila un caso donde los usos y costumbres contradicen las normas jurídicas? Explica Sebastián que en ese caso él no se pronuncia. Por ejemplo, si en una comunidad se ha realizado una tortura, como esta no es legal, el Juzgado no puede admitir el asunto. Otro ejemplo, es que si una pareja decide separarse y el hombre niega la pensión, no hay conciliación tampoco y se debe ir al Juzgado Civil en San Cristóbal de las Casas. En el JPCI se resuelve el asunto siempre y cuando no se viole los derechos humanos, reitera: “No presionamos, por ejemplo, no nos alejamos de las normas, si no, violamos los derechos humanos, no nos metemos, cuando es grave tiene que intervenir el Ministerio Público. En casos graves no nos metemos porque no sabemos”.<sup>313</sup>

Sebastián verbaliza otro ejemplo de un caso en el cual no intervendría. Narra que en una ocasión un mototaxi se fue al barranco y se accidentaron varias personas, que se necesitaban las “valoraciones de médicos, radiografías. El detenido fue llevado con el Ministerio Público”<sup>314</sup>. En ese caso él no actúa, “tenemos un jefe en Chiapas que nos explica qué es lo que nos compete y que es lo que no. No trabajamos solitos, tenemos un jefe de paz y conciliación”. Esta dependencia de la ciudad permite concluir que el juzgado se subordina a la estructura estatal de justicia, apegándose a la normativa mexicana, aunque se le imprime un componente intercultural. Los jueces de los juzgados no dictan sentencia, solo abren expedientes, con un promedio de cuatro a seis casos al mes, “en once meses he cerrado veintiocho expedientes relacionados con asuntos familiares, de separación y pensión alimenticia”<sup>315</sup>. Los jueces se renuevan cada tres años cuando cambia la administración de la cabecera municipal.

## 5. Subir a comunidad

Oscureció, termina el trabajo. Al cerrar la oficina, me vi rodeada de once hombres que esperaban a don Diego para caminar hasta la presidencia. Apagan las luces, está lloviendo. Pienso que hay que ser muy valiente para hacer trabajo de campo en las condiciones en las que me encuentro: estoy en medio de la nada en los Altos de Chiapas, rodeada de desconocidos, con una lluvia copiosa sin condiciones de abrigarme o resguardarme, con los zapatos mojados, a punto de menstruar. Siento miedo, las mujeres no salen de noche en San Juan Cancuc. Don Diego preguntó a una moto taxi que cobra

---

<sup>313</sup> Sebastián, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>314</sup> Sebastián, 2019 (En conversación con el autor).

<sup>315</sup> Sebastián, 2019 (En conversación con el autor).

doscientos cincuenta pesos para que nos lleve a El Triunfo, pero como está lloviendo mucho, es peligroso y no accede.

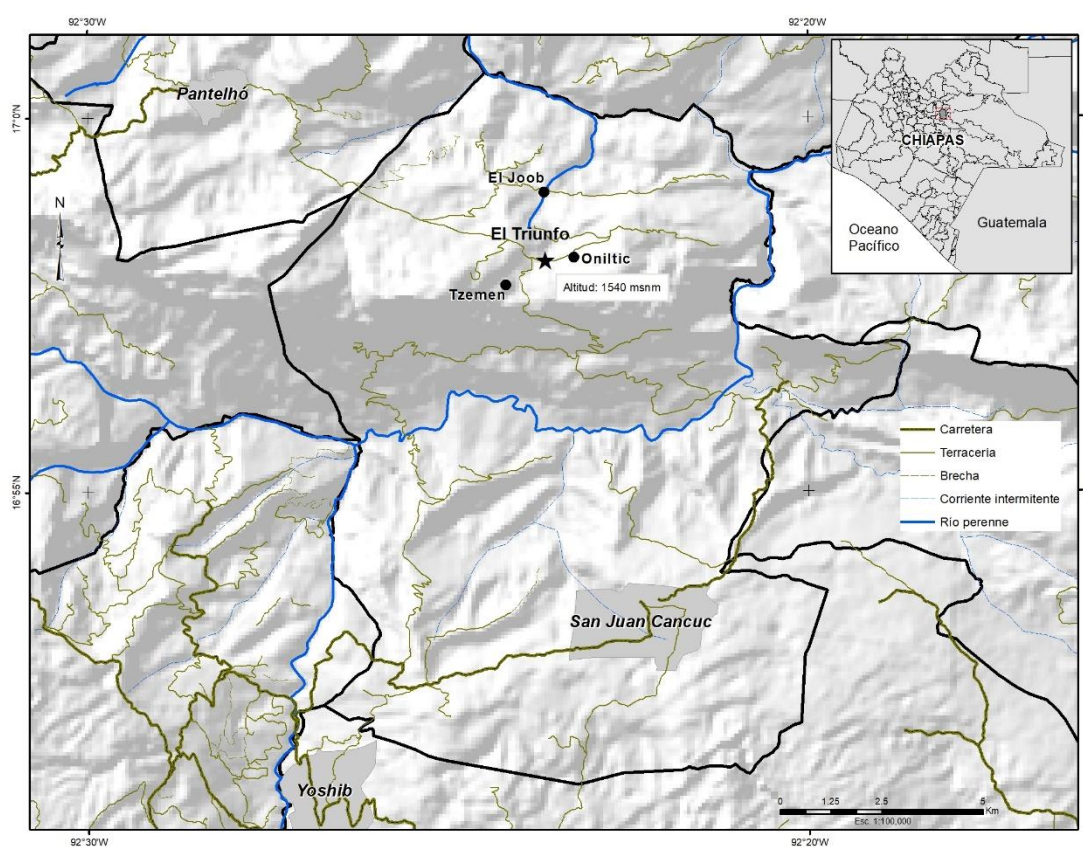
Hace frío. Esperamos en el portal de la presidencia que termine una reunión para que el comisario nos lleve a la comunidad en el transporte del ayuntamiento. Un chico que habla español me saca conversación, desde que supo que era de Cuba me ubicó como un médico que está yendo a comunidad. Son las diez y media de la noche, me preocupo por la hora, El Triunfo queda retirado de la cabecera. Me sorprende la intensidad de los tseltales, pienso que en mi país nadie se reúne hasta estas horas de la noche después de un día entero de trabajo sin pausas. Nos subimos en una camioneta que dice *Protección civil*, don Diego, otro compañero y yo detrás, delante va un comisario y el chofer. Cuando pensé que todo iba tomando su cauce, resulta que llamaron por teléfono al comisario, así que se hizo otra parada de al menos treinta minutos, para que pudiera resolverle el problema a la persona que llegó. Es sorprende el nivel de compromiso. El comisario regresa al auto con un *six* de cerveza, lo cual me pone en tensión porque don Diego acepta una. Salimos.

La niebla no permite que se vea mucho, lo comento y me dicen que el chofer tiene experiencia. Un poco más adelante, veo que hubo un accidente. Nos paramos para auxiliar y llamar a la policía del municipio para que se presente. Fuimos platicando en el camino. De repente, después de unos veinte minutos de viaje cuesta arriba, me percaté de lo lejos que estábamos de Cancuc, no pude evitar decir: “miren donde estoy metida.” Efectivamente, estaba en medio de la selva con cuatro hombres que no conocía tres de ellos tomando una cerveza (incluido el chofer). Ahí caí en cuenta del peligro al que me estaba exponiendo, podría pasar cualquier cosa y la ley federal mexicana no se aplica en ese territorio. Pensé, por enésima vez, si valía la pena exponerme de esa manera. Cuando íbamos entrando a El Triunfo quedé impactada. Hacía unos días había soñado que llegaba a un lugar muy parecido, con dos carteles en blanco, en medio de la maleza, con unos niños desfigurados y alguien decía: de aquí no podrás salir. Resulta que el paisaje que vi, era muy parecido al que había soñado. Inquietante. Pensé en el mundo *ch'ulel*, lo real-maravilloso y la espiritualidad.

Cuando llegamos a El Triunfo, don Diego me dice que me dejará en la escuela, lo cual me aterroriza, le pregunto por qué y me dice que porque mis zapatos no aguantarán la bajada hasta su casa. Le digo que no importa. Luego entendería que en la escuela había unos colchones y era normal que quien visitara la comunidad se quedara allí. La bajada

ciertamente fue difícil: el suelo pantanoso, el terreno casi vertical. Me caí de espaldas, pero no pasó mayores, me alegró no haberme partido ningún hueso en esas condiciones. En realidad, no había camino, los pasos se dan entre el maíz, las matas de guayabas y de café, mientras el fango te consume. Don Diego alumbraba con su celular, mientras ponía música de marimba; cuando iba llegando comenzó a chiflar, al parecer para avisar su llegada. Nos recibió su esposa doña María, caminamos hacia la cocina, ella prendió el fuego para calentarle las tortillas y el *kapej* (café) a don Diego.

## II. El Triunfo. Historia y autonomía



Mapa 3. Situación geográfica de El Triunfo, realizado por Julio César Llanes Monsreal (LAIGE) a partir de la información proporcionada por la tesista, 2019.

La comunidad El Triunfo se encuentra a dos mil metros sobre el nivel del mar, en medio de un paisaje boscoso donde predominan las coníferas y los árboles de aguacates. Situada entre cerros y más de dos horas y media de la cabecera municipal de San Juan Cancuc, no cuenta con servicios de salud, ni alcantarillado, ni transporte, solo con dos escuelas (una primaria y una secundaria), las cuales son el motivo de su fundación. También hay

una pequeña tiendita que atienden los padres de don Diego, donde se vende Coca-Cola, sabritas y papel sanitario. A los que viven allí se les llama *patuits* que significa “los de atrás del cerro” o “los que viven en las espaldas del cerro”, *pat* (espalda) y se caracterizan por estar en umbral de pobreza preocupante.

El clima en la región es semicálido húmedo y las tierras son fértiles, aunque se han enfrentado los tseltales de la región a la pérdida de dicha fertilidad por la utilización de químicos artificiales. La compra de estos productos vendidos por el Estado en ocasiones es forzada,<sup>316</sup> lo cual conlleva a que las cosechas sean pobrísimas y esto provoca que cada año, se incremente la hambruna. Como se mencionó, el principal cultivo es el maíz, pero también se siembra frijol y chile, siendo esta la base de su alimentación. El único ingreso que perciben los *patuits* es producto de la venta del café, el cual no puede ser “bajado” porque los tseltales no cuentan con los medios ni con lugar en el mercado, así que se ven obligados a venderlo a precios exageradamente bajos a los coyotes mestizos.

Los *patuits* de El Triunfo son quince *cooperantes*, forma en que se establece derechos y obligaciones en la comunidad, excluyendo a los niños o a los jóvenes no casados, agrupados en quince casitas la mayoría de madera, techo de guano y piso de tierra. Sin embargo, las escuelas de El Triunfo albergan a más de cincuenta y cuatro alumnos porque algunas personas no se reconocen como pertenecientes a la comunidad, pero envían a sus hijos a estudiar allí. A escasos metros queda la comunidad de Oniltic (que significa lugar de muchos aguacates) y la de Iviltik; a unos veinte minutos cerro abajo se encuentra el municipio tsotsil de Pantelhó, convirtiendo a El Triunfo en una comunidad-frontera cuyo único modo de acceso es mediante un solo camino de terracería.

Como comunidad pequeña no cuenta con carreteras, solo con las casas de quienes la conforman, las escuelas y la tiendita. En la fotografía 15 se muestra una vista “panorámica” de la comunidad, detrás de la escuela primaria, cerro abajo, vive la familia de don Diego. El camino que atraviesa el paraje conduce a Oniltic. Al menos la mitad de

---

<sup>316</sup> Don Diego me comenta que, si algún tseltal se rehúsa a comprar los fertilizantes artificiales, los funcionarios contratan a personas para que “tiren la roya”, un hongo que arruina las cosechas y que solo puede ser combatido con los químicos. De esta forma, fuerzan a que los tseltales se conviertan en consumidores del producto. Esta información también fue referida por Ali y Pía, la primera trabaja en la zona como maestra desde hace ocho años, la segunda realiza actividades de apoyo en las comunidades tseltales y tsotsiles.

las casas cuenta con servicio de corriente eléctrica, la cual se rehúsan a pagar como una forma de resistencia “porque aquí se genera esa electricidad”<sup>317</sup>.

Alrededor de las casas suele ubicarse la milpa de cada familia, aunque también hay terrenos lejanos de la vivienda que pertenecen a los miembros de la comunidad. Las mujeres visten ropa tradicional, huipil blanco tejido en telar de cintura y faldilla negra. Los hombres usan pantalón, camisa y sombrero, aunque los ancianos sí suelen usar la ropa tradicional, un huipil blanco con un cinturón rojo. El calzado suele ser económico y también andan descalzos.



Fotografía 15. Vista panorámica de la comunidad El Triunfo. Tomada por don Diego, 2020. (En el 2020 la presidencia autorizó que se construyera una cancha de básquet, por ello se ve el camino remodelado).

Alrededor del fogón de leña y el comal, transcurren las horas de conversación, mismas que sirven como lección de vida. Aunque la mayor parte del tiempo las mujeres se encuentran ocupadas realizando diversas labores, las intervenciones oportunas de estas, denotan que su participación en la construcción de la comunidad y la autonomía ha sido y es, fundamental.

---

<sup>317</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).



Fotografía 16. Doña María calentando tortillas en El Triunfo. Tomada por la tesista, 2019.

Cuando amanece, el ajetreo mañanero demuestra que el día se acorta. Doña María muele el maíz, mismo que cosechó hace unos días en la milpa, puso a remojar en agua con cal y lo hirvió (proceso de nixtamalización del maíz) para hacer de la masa pozol y tortillas. Ella se despierta a las tres o cuatro de la mañana cada día: “a las seis, comida; a las ocho, ir al cafetal. Por hora un canasto de café, a las dos de la tarde tengo un costal, una hora para llegar aquí. A las cinco hacer comida, ir por leña para comer a las siete u ocho, café, frijol con chile, verdura”<sup>318</sup>. Cuando le pregunto cuánto duerme y se pone a contar, “once, doce, una, dos, tres, cinco horas”, me responde. ¿No se cansa? “No”, aclara. La división social del trabajo por género coloca los roles definidos en la comunidad. Después del desayuno, la familia explica sus posicionamientos sobre diversos temas. A las diez de la mañana, don Diego me lleva a la escuela donde doña Sebastiana y Miguel preparan la celebración del Día de la Independencia de México. Allí me cuenta cómo se funda El Triunfo.

### 1. Fundación

A principios de este siglo, don Diego ejercía labor en la comunidad Oniltic como agente y médico tradicional, en el centro de parteras (escuela primaria) pero las personas de la comunidad comenzaron a enfadarse con su trabajo. Don Diego “era como *multiplicador*

<sup>318</sup> Doña María, 2019 (En conversación con el autor).

de ideas” por lo que comenzó a tener problemas con algunas personas de la comunidad Oniltic porque él “decía muchas cosas” y no permitía que los *kaxlanes* ofrecieran dinero por el conocimiento de las plantas. A raíz de que le autorizaron a don Diego la suma de diecisiete mil pesos para realizar artesanías y conformar un fondo para las parteras, la comunidad le refirió que ese dinero debería ser repartido en la comunidad (en aquel entonces Oniltic) y no reservado para las parteras.

La historia de vida de don Diego está asociada a la propia constitución de la comunidad y de la escuela primaria, por ello su centralidad como protagonista en este texto. A continuación se refleja su testimonio porque “toda autobiografía es en el fondo la historia de un grupo social”<sup>319</sup> y en tanto, también refleja en su discurso cuestiones de identidad<sup>320</sup>. En aras de “devolver al individuo a su papel en la historia”<sup>321</sup>, dejaré que el lector interprete desde su subjetividad, las estrategias que el interlocutor empleó para narrar, no para “simplemente hacer una relación sistemática de la vida y la experiencia de los otros”<sup>322</sup> sino para ilustrar una construcción autonómica, por tanto la siguiente cita que es necesaria para el siguiente apartado, se incluirá en el anexo 1, debido a su extensión.

Aprecio en el discurso la noción del nosotros excluyente, como expliqué en el capítulo dos, un *todo menos ellos*, lo cual recalca la idea que la comunidad autónoma no existe como un todo homogéneo indiferenciado. Esta noción de exclusión al interior de la comunidad, inclusive en las zonas más intrincadas, constituye cierta válvula de escape ya que el no cumplir con las normas internas separa al individuo de la voluntad colectiva, lo estigmatiza y trae consigo un arriesgo incluso para la vida o la permanencia en la comunidad. Don Diego y su “grupito” no respetaron el acuerdo colectivo comunitario que decretaba la entrega de una multa equiparable a los recursos gestionados por las parteras, ni aquél que estipulaba que sus hijos tenían prohibido estudiar. Al dirigirse a la capital de Chiapas frente a las autoridades mestizas, rompieron la costumbre, lo cual motivó el descontento de la comunidad que reaccionó de forma violenta.

---

<sup>319</sup> De Miguel, J. *Auto/biografías*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017.

<sup>320</sup> De Miguel, J. *Auto/biografías*... 99.

<sup>321</sup> De Garay, G. “La entrevista de historia de vida: construcción y lecturas”. En *Cuéntame tu vida. Historia oral: Historias de vida*, 18. México: Instituto Mora, 1997.

<sup>322</sup> Aceves, J. “La Historia Oral, plataforma para una práctica interdisciplinaria: una conversación de frente al espejo”. En *La Historia Oral y la interdisciplinaria. Retos y perspectivas*, 118. Colima: Archivo Histórico del municipio de Colima, Universidad de Colima, 2013.

Mientras don Diego narraba, reflexioné acerca de cómo superar la parcialidad de este suceso en el análisis para no ver su testimonio desde un enfoque aislado, sino desde lo plural<sup>323</sup>. La construcción de la autonomía, no aparece en la realidad como un sendero primaveral, sino que también perpetúa injusticias al interior, ya sean por posiciones machistas asociadas a los roles de género o porque a la comunidad no le conviene que se toquen ciertos temas, se tengan ciertas actitudes o se piense de cierta forma. Escucho entre líneas lo que está contando el participe para ver el “significado de la historia dentro de la historia”<sup>324</sup>. Don Diego continúa (Anexo 2).

Para don Diego y la comunidad, es muy relevante que se explique el proceso de construcción de El Triunfo como comunidad autónoma de Oniltic y del gobierno mexicano a pesar del apoyo gubernamental de la INEGI y construcción de obras. Por ello, el Mapa 3 que se muestra es tan importante porque los coloca como personas que existen en este mundo. Para los *patuits* de El Triunfo, que les nieguen la existencia porque la comunidad no es conocida, después de tantas peripecias vividas, es detestable. En el relato se puede apreciar cómo se construye colectivamente un paraje desde cero (nombre, integrantes, normas), cómo el hecho de que los hijos de una familia no estudien es visto por los integrantes como un suceso que no afecta a la comunidad (en tanto supervivencia) y cómo prevalece las ansias de armonizar y apaciguar las relaciones por sobre la venganza. La historia de El Triunfo es en realidad la del triunfo de una fracción de tseltales que defendieron los derechos individuales de los niños por encima de la palabra comunitaria porque consideraron injusto el actuar y pronunciamiento de las autoridades.

Sin embargo, también se pueden ver continuidades de heteronomía en la narración: si no llega a ventilarse el asunto frente a las “autoridades mestizas”, los niños se hubiesen quedado sin escuela y quizás don Diego estuviera muerto por desafiar los usos y costumbres. De esta forma, la autonomía se construye no cortando los “lazos” con la lógica de la “unidad nacional” sino complejizando el asunto desde una clave intercultural. Por ello don Diego explica que la fiscalía es buena persona y deciden ponerle Andrés Manuel López Obrador a su escuela primaria, aunque en el 2019

---

<sup>323</sup> Aceves, J. "La Historia Oral, plataforma para una práctica interdisciplinar: una conversación de frente al espejo". En *La Historia Oral y la interdisciplinariedad. Retos y perspectivas*, 118. Colima: Archivo Histórico del municipio de Colima, Universidad de Colima, 2013.

<sup>324</sup> Niethammer, L. *¿Para qué sirve La Historia Oral? Memoria y Biografía*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1989.

estuvieran preparándose para una guerra cuando este mandatario anunció el Tren Maya o la Mega carretera Ocosingo-Palenque. En este sentido, López critica la idea de la unidad nacional desde la lógica de la autonomía y menciona cómo las políticas y las normativas pueden relacionarse sin necesidad de crear abismos entre los pueblos. Así son las prácticas y significados asociados a la autonomía en la realidad: ambivalentes, contradictorias, flexibles, adaptables a las circunstancias, estratégicas con relación a las alianzas y enriquecedoras.

## **2. Cargos comunitarios y autogobierno en El Triunfo. ¿Mujeres en el poder?**

En El Triunfo las Autoridades Educativas son las que ostentan el “poder” porque constituyen el comité de la misma, siendo la escuela primaria el centro donde se desarrollan las reuniones y principales actividades. El comité se rige por el acuerdo de sus quince cooperantes, los cuales escogen los cargos a mano alzada en la Asamblea. Estos planifican las cuestiones que se deben hacer, preparan las fiestas, acuerdan los derechos y obligaciones, se comunican con las autoridades del municipio de San Juan Cancuc o las de las comunidades vecinas, etc. El quince de septiembre explica don Diego que:

Mañana es cambio de autoridades. María pasó un año, por lo que está enferma, tiene cáncer, un cáncer en la garganta que le llaman linfoma tipo nasal. Pero va a volver a quedar Victoria, mujer. Aquí en la comunidad sigo siendo agente auxiliar. Porque cuando fuimos a la cabecera me nombran allá como Secretario de Bienes Comunales. Así que en la comunidad, hasta ahorita, soy agente municipal y mi policía el grandote” (señala a Miguel)<sup>325</sup>.

De manera que la estructura de autoridad en El Triunfo se conforma de la siguiente forma: Presidente, doña Victoria; Secretario, Juan Elías; Tesorero, doña Sebastiana; Primer vocal, doña María, y Segundo vocal, Mateo Santiz.

---

<sup>325</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).



Fotografía 27. Parte del Comité Educativo de El Triunfo recién electo. De derecha a izquierda: doña Victoria, doña María, doña Sebastiana y mujeres de la comunidad. Tomada por la tesista, 2019.

A parte de este comité de autoridades, se encuentran los agentes auxiliares municipales: el policía rural (*kanan*) que es Miguel y agente auxiliar que es don Diego. Llama la atención que en El Triunfo su comité esté compuesto por mujeres, lo cual es algo muy peculiar. Entre los tseltales es común que las mujeres no se inmiscuyan mucho en la política, ni en la toma de decisiones, sin embargo, pareciera que cada vez participan más. Como se mencionó en el Capítulo 3, mayormente el poder económico y político recae en los hombres mientras las mujeres se dedican a las labores domésticas y productivas, considero que esto responde a que los hombres son los propietarios de la tierra. “Los que deciden son hombres y aunque hacen ver la participación de las compañeras mujeres, pero la neta es que no deciden, los que toman decisiones son los hombres”<sup>326</sup>.

En El Triunfo la participación de las mujeres está relacionada con la propia historia de la comunidad, donde fueron estas las que apoyaron a don Diego.

Aquí estamos enseñando a que conozcan sus derechos las mujeres. Todos debemos tener derecho a opinar, de toma de decisión. Nosotros los pinches hombres qué, nuestras mujeres tienen mayor fuerza, son como la madre tierra, sin tierra ni madre, no hay vida (...) De que se va a cambiar se va a cambiar, comunidad por comunidad, pero necesitamos una autoridad que lo decirlo, no los políticos. Debe a valer unos mismo, no sirvo, eso no se

---

<sup>326</sup> Ji'te', 2019 (En comunicación con el autor).

dice, yo también puedo opinar. Por eso en El Triunfo su Comité es mujer ¿Dónde se ve eso en el municipio de Cancuc? Solo aquí<sup>327</sup>.

Cuenta don Diego que cuando iban a inaugurar la secundaria, estaban esperando al presidente municipal pero no llegaba y que reflexionaron acerca de esto, llegando a la conclusión de que: “Victoria inaugura ¿Por qué esperar al presidente municipal? La mamá de Victoria fue la que me dijo: sigue tu camino Diego, sigue tu lucha”, y fue así como comenzaron a entender que la mujer tenía derecho. Desde mi perspectiva, en El Triunfo se hace un esfuerzo por visibilizar a la mujer como un ser humano capaz de desarrollar proyectos y liderar procesos, aunque esto no quita, como mencioné, que falte mucho por caminar. Por esta razón, cuando llegaban varias madres a pedir los certificados de primaria de sus hijas, indicándole a don Diego que ya no estudiarían más por ser mujeres, él se molestaba y me refería: “Tanto que se ha luchado y ahora no quieren que las niñas sigan estudiando”<sup>328</sup>. Sin embargo, esta idea de que las mujeres lideren, en realidad es una doble carga para ellas, como se verá a continuación.

### **3. Prácticas en la resolución de conflictos en comunidad**

El dieciséis de septiembre observé en El Triunfo la presentación de autoridades en el acto cívico de “Honosres a la bandera”. En dicha actividad, después de una marcha de varias horas atravesando los cerros y gritando consignas, doña Victoria y don Diego pronunciaron un discurso en la cancha de la escuela primaria y se procedió a la investidura de cargos. Los cargos se renuevan cada tres años aproximadamente, aunque su revocación dependerá de la calidad con que lo desarrollen.

En El Triunfo, la Asamblea se reúne cuando hay problemas: “se convoca asamblea si hay algo que informar, pero te digo no somos muchos, somos bien poquitos, pero puestos a defender el territorio”<sup>329</sup>. Nótese que en el discurso de don Diego, la defensa del territorio es un tema recurrente, aunque se esté hablando de otra cuestión. De esta forma, el Comité resuelve los conflictos al interior de la comunidad, con respecto a otras y siempre con anterioridad al pronunciamiento de la cabecera municipal.

Estamos nosotros las autoridades, nosotros lo resolvemos. Si hay algún problema con mi gente de aquí del Triunfo y gente de la comunidad Oniltic, entonces el agente viene conmigo y yo me pongo de acuerdo con el agente para resolver ese problema. Pero si son personas de aquí del Triunfo que tienen problema con otro del Triunfo, nosotros mismos aquí tenemos que resolver ese problema. No tiene que ir en otra comunidad (...) cuando hay

<sup>327</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>328</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>329</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

problema entre dos, ambas comunidades, uno de aquí, otro de allá, nos tenemos que poner de acuerdo porque no te lo puede venir a llevar tu gente para que lo resuelva el solo. Igual nosotros, si hay un problema con su gente que venga a quejarse aquí no tengo derecho de ir a traer a su gente también, sino primero se le tiene que decirle al agente de ellos ¿Sí me doy de entender?<sup>330</sup>.

Un ejemplo de cómo se resuelven los conflictos por normas internas, lo observé ese mismo día, cuando en la noche, después de las danzas representadas por los estudiantes, mientras el grupo musical (que canta en español y tseltal) amenizaba el festejo ocurrió un suceso. Producto del trago, cinco jóvenes de la comunidad de Oniltic que tenían fama de drogarse porque regularmente viajaban a trabajar a Sonora, lanzaron piedras hacia donde nos encontrábamos bailando. Este acto ocasionó dos lesionados. En ese momento, se paró la música y se tensó el ambiente. Don Diego, doña Victoria, doña Sebastiana y doña María corrieron tras los jóvenes, pudiendo alcanzar a dos perpetradores. Los hicieron entrar al aula de la escuela primaria bajo el uso de la fuerza y cerraron la puerta. El resto de la comunidad quedó fuera del edificio. Los jóvenes muy agresivos, lastimaron a los presentes. Doña Victoria salió a buscar unas sogas porque entre los cinco intentaban rebajarlos a la obediencia y no cedían.

De repente, mientras los amarraban, uno de los jóvenes golpea a Royer, el cual comenzó a retorcerse de dolor. Don Diego pide *pox* y limón, le frota en el estómago a Royer mientras reza, pero el dolor no desaparece. En ese momento, entré en el aula para hablar con don Diego, indicándole que debía llevarlo al médico, temiendo que resultara ser una hemorragia interna. Entonces don Diego y doña María tomaron una camioneta de alguien que se encontraba allí y bajaron a San Juan Cancuc para llevar al calabozo a los dos jóvenes y al médico a Royer. Doña Sebastiana y doña Victoria quedaron cuidando la comunidad y la actividad, indicando que la música siguiera. Esto me puso a pensar hasta qué punto el hecho de liderar una comunidad implica un peligro para las mujeres que se sobrecargan de trabajo: no solo deben hacer de comer, hacer y lavar la ropa, trabajar en la milpa, recoger café, criar a los niños, “cuidar” al marido, sino que encima, deben golpear a quienes intenten romper el orden interno de la comunidad (y exponerse a ser golpeadas), moverse solas de madrugada para resolver algún asunto, entre otras cuestiones. De esta forma, no se equilibra las responsabilidades, sino que los hombres ni

---

<sup>330</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

siquiera hacen lo que se suponen que “deben hacer” de acuerdo a los roles de género de la comunidad.

Antes del amanecer regresaron doña María y don Diego con Royer, aún adolorido. Los jóvenes quedaron en el calabozo (la comandancia) de la cabecera de San Juan Cancuc. El problema se resolvió después que estuvieron presos treinta y ocho horas privados de libertad y decidieron pagar una multa. Esta multa a base de refrescos se le pagó al comité de El Triunfo, luego de expresar arrepentimiento y pedir el perdón de la comunidad. Pero, ¿por qué se paga una multa con refrescos o *pox*? ¿Por qué se utiliza el *pox* para sanar? ¿Qué sentido les atribuyen los interlocutores a estas bebidas? He remitido al lector varias veces al siguiente apartado porque en realidad la multa entre los tseltales, no se concibe de la misma forma que en “el mundo occidental”.

#### **4. El *ch'abadal*, *chavajel* o multa como práctica compensatoria. El papel de la Coca-Cola y el *pox***

Debo comenzar explicando que el *pox* (o *posh*, *poch*) como bebida alcohólica es un elemento trascendente de la cultura tseltal, base de la ritualidad y el festejo. Su raíz *poxil* significa medicamento, lo cual hace referencia a que es la medicina del *ch'u'lel* y lo conecta con lo metafísico. El *pox* está presente en la cotidianidad, por ejemplo, los músicos escupen *pox* en los instrumentos para que puedan afinar: “cuando compran el arpa, si no le echan *pox* no toca”<sup>331</sup>. Al *pox* se le atribuyen cualidades de *médium*, en Tenejapa y Ocosingo, la mujer encargada de tejer el manto de la virgen (en telar de cintura) tiene que beber *pox* mientras lo hace para conectarse con el mundo no visible y guiar su trabajo desde allí<sup>332</sup>. Desde 1944 Calixta explica el problema del alcoholismo como una práctica común en San Juan Cancuc, pero aquí me referiré al simbolismo que encierra.

El “trago” como también se le llama, tiene una importancia vital en la resolución de conflictos, es medio de cambio y también influye en cómo se valora las situaciones puntuales. En los matrimonios forzados (uniones tradicionales), se cierra el “trato” con *pox*<sup>333</sup> al igual que durante la celebración de la fiesta tradicional<sup>334</sup> o los rituales, como se mencionó en el capítulo anterior. Si una persona comete falta en la comunidad debe pagar

<sup>331</sup> Tomás, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>332</sup> Estos particulares fueron constatados en un documental que presentó Fernando en la clase de tseltal en conmemoración del día de muertos.

<sup>333</sup> Chandomí, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>334</sup> Guzmán, 2019 (En comunicación con el autor).

con *pox* y al acceder a la justicia, la autoridad también valora si la persona toma o no trago para emitir una resolución. Esto último lo vi en el Juzgado de San Juan Cancuc, donde al parecer se valora de forma negativa su uso continuo y recreativo. El consumo de *pox* determina la moralidad de los individuos frente a la comunidad, sin embargo, no se reprocha si la persona es rezador, este último ingiere una cantidad excesiva diariamente y también su esposa, quien lo “asiste” (y en este caso ella no es juzgada moralmente). Utilizarlo de manera “mundana” rompe con una especie de pacto ético que afecta la veracidad de las declaraciones, el respeto de la persona y la integridad de la familia. Inclusive está presente en las leyendas cancuqueras: “El negrito tiene muchos piojos y se lleva las cabezas de los bolos (borrachos) para que los puentes y los edificios no se caigan, porque hay que darle de comer a la madre tierra”<sup>335</sup>.

Ahora bien, cuando algún *tseltal* rompe la norma interna de la comunidad tiene que pagar “la multa”, en *bats’il k’op* conocida como *chavajel* o *ch’abadal* de acuerdo a la variante. Las multas se suelen pagar con *pox* y refresco Coca-Cola; esta es una práctica por excelencia en la resolución de conflictos al interior de las comunidades que responde a la idea de autonomía como “nosotros mismos bajo nuestras propias ideas”. El *chavajel* o *ch’abadal* se basa en una noción de justicia reparativa y no retributiva, esto significa, que la importancia recae en reparar el daño a la víctima (o a sus familiares) y no en “ajustar cuentas” en perjuicio del implicado.

Contrario a esto, el sistema romano-francés (sistema de Derecho que rige en Latinoamérica), entiende la justicia como retributiva (en raras ocasiones muestra tintes educativos) donde el Estado juzga una conducta contraria a derecho y aplica una sanción penal o administrativa. En las comunidades, la justicia se ejerce por la propia comunidad bajo el criterio de que la víctima tiene que ser compensada y la armonía reestablecida.

Si tu marido te pega una paliza lo primero que tú vas a hacer y eso está muy cabrón, es ir con las autoridades de tu comunidad, siempre. Entonces, las autoridades de la comunidad, ellos tienen un rollo como de agencia, es como una especie de perdón, y tú das algo como muestra de que te arrepientes. Ya en (nombre de una comunidad), ya se pasaron de verga con lo que pagan (...) Una especie de fianza. Entonces te ponen ahí, ponen a la mujer y ponen al hombre y traen a la familia de la mujer y a la familia del hombre, y están las autoridades, cuatro o cinco autoridades con su bastón de mando y todo este pedo. Entonces dicen, a ver, ¿qué pasó? Le preguntan a uno, le preguntan a otro, no sé qué, no sé cuándo, y sacan la sopa, le dicen al hombre que en este caso ha golpeado a su mujer: “¿Lo vas a volver a hacer?” “No, no lo voy a volver hacer”. “¿Seguro?” “Seguro”. Entonces el

---

<sup>335</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

hombre después trae pues Coca-Cola, lo que sea... (Interrumpe Pía “una caja de refresco, que es típico”). Entonces con esto pide perdón y su palabra se supone que tiene..., no tienes que firmar nada. Si tú dices que no lo vas a volver a hacer y que lo sientes y te perdona la mujer, hasta ahí. Ellos ya no se meten en eso. Si lo vuelves a hacer (pausa), depende. En este caso es más complicado porque son súper machistas, porque a veces te meten en el calabozo y tal<sup>336</sup>.

A *contrario sensu*, Sebastián explica que se intenta siempre resolver los problemas en la comunidad, porque “si hay violencia familiar, por ejemplo. Nos apegamos a la norma jurídica para evitar la violación de derechos humanos”<sup>337</sup>. Sin embargo, según lo observado y los testimonios de algunos interlocutores, no es común que trasciendan casos de violencia doméstica a la cabecera, generalmente se paga la multa en comunidad al comité. Ahora bien, en casos más graves como la violación, es más difícil acceder a dicha restauración:

.. Solo es con el golpe porque si una niña es violada por su papá, eso no se toca. Solo si la mujer ha sido golpeada por su esposo. Antes sí se tomaban en cuenta estas cosas de la familia que si no entiende pues se va a la cabecera, pero actualmente no funciona así porque si ese hombre paga queda libre. Actualmente hay mujeres que son violadas por su padre, todavía hay mujeres que fueron violadas por su papá y eso el sistema no lo toca, ni aunque quede embarazada. No llevan el caso pues, nadie lo va a decir, si es así pues se lo buscó y nadie va a decir que es un hijo de su mismo padre, no lo dirá ... Por mi experiencia que trabajaba en una organización sobre derechos, en mi caso me tocó acompañar a una chica que fue violada, la misma chica fue la que dijo que necesitaba apoyo y yo la acompañé en el proceso. La misma organización me dijo que no se metían en ese tema porque es usos y costumbres y la dejamos así. Entonces sigue pasando eso, nosotras mismas no lo decimos, nadie lo dice ... A estas alturas que ya he luchado por mis derechos, ya lo puedo decir libremente, pero cuando era niña no podía decirlo, quise decirlo, pero no me dejaron, mis papás tampoco me defendieron, no me llevaron a que hiciera justicia ni nada, entonces es como la muerte, ni modo te pasó<sup>338</sup>

Este desgarrador testimonio, no fue el único que se vertió en este sentido en campo; sin embargo, considero que es lo suficientemente ilustrativo para dar cuenta que las prácticas de resolución de conflictos bajo los usos y costumbres, o “abusos y costumbres” como dice Ji'te', son perfectibles. En este sentido, las mujeres están en desventaja cuando son violentadas ya que la comunidad no facilita un diálogo en temas como la violación o el incesto, las autoridades comunitarias prefieren ignorar y culpabilizar a la víctima. Debo aclarar que no significa esto que en todas las comunidades

<sup>336</sup> Ali, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>337</sup> Sebastián, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>338</sup> Ji'te', 2019 (En comunicación con el autor).

los asuntos se resuelvan de la misma forma, por ejemplo, en un caso de violación en El Triunfo, la comunidad se pronunció, aunque de manera discutible.

Hace unos años llegaron las personas de Oniltic a llevarse al maestro de la escuela. Yo pregunté: ¿Por qué? Que no tienen derecho y me dijeron que le faltó el respeto a una muchacha. Llamé a la muchacha y que ambos habían tenido culpa, por lo que decreté una multa a cada uno. El muchacho pagó su reja de refrescos y la muchacha no. Que no estuvieron conformes los de la comunidad de Oniltic y que llevaron el caso al Juzgado de Chenalhó porque el muchacho era de allá<sup>339</sup>.

Como se aprecia, la forma de reparar el daño ocasionado es pagando con refresco Coca-Cola y con *pox*. Quiero destacar que no fue la imposición de la multa lo que llamó mi atención sino el hecho que se pagara con estos elementos, ya que sin despreciar que ambos productos son muy cotizados en las comunidades, percibía que había algo que no estaba entendiendo y es que “incluso los fragmentos más aislados de comportamiento tienen alguna relación sistemática entre sí”<sup>340</sup>. ¿Por qué utilizan productos que no salen del trabajo en la milpa? ¿Desde cuándo se realiza esta práctica? ¿Acaso la multa surgió con la entrada de Coca-Cola a las comunidades? Fueron algunas preguntas que fui respondiendo sobre la marcha.

A la práctica de la multa se unía el hecho de que también con Coca-Cola y *pox* se conforma la ofrenda a la tierra y a los santos en las ceremonias. Por ejemplo: “cuando la persona limpia donde va a trabajar, tiene que ir a hacer un rezo, tiene que ofrecer el refresco, el trago, tiene que rezar, que la va a desnudar a la tierra, porque los árboles son su ropa”<sup>341</sup>. Don Diego reafirma que: “cuando se inaugura una escuela, edificio o un centro grande, se debe hacer rezo y danzar con música tradicional”<sup>342</sup>.

El ritual de inauguración de un edificio, se desarrolla de la siguiente forma: un joven lleva en su espalda la cabeza de un toro aún sangrante, mientras danza al ritmo del arpa y las guitarras. Otro joven lleva las cuatro patas del animal y su cola. Cuando se llega al lugar donde se inaugurará el edificio, se deben cavar cinco hoyos en la tierra: uno al frente, que es donde irá enterrada la cabeza, otros cuatro en cada esquina y uno en la parte trasera donde irá la cola. Antes de enterrarlas, se le da *pox* y Coca-Cola a la “madre tierra”, porque la abrieron. Quien entierra los restos del animal es alguien de cargo político alto o admirado, en ese caso, fue una autoridad del ayuntamiento. Este ritual se hace para que

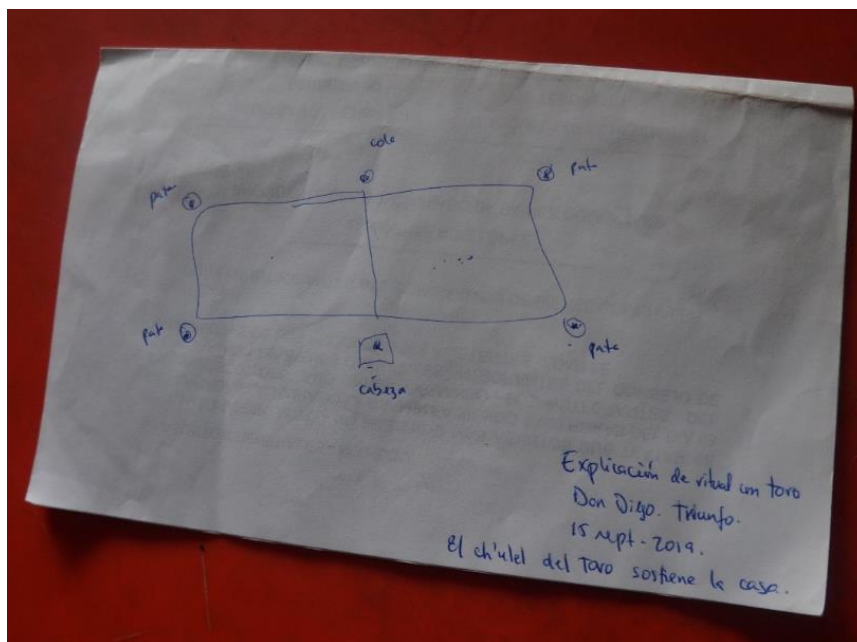
<sup>339</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>340</sup> Arana, M. *Estudio sobre los desplazados por el conflicto armado en Chiapas*. México: Danda Diseño, 2012.

<sup>341</sup> Fernando, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>342</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

“el *ch'ulel* del toro sostenga el edificio y a todos los que en él entren”<sup>343</sup>. Si es una casa, el *ch'ulel* que se invoca es el del gallo, se entierra dentro de la casa la cabeza y ambas patas.



Fotografía 28. Dibujo realizado por Don Diego, ritual *ch'ulel* del toro. Tomada por la tesista, 2019.

Don Diego expone que ellos heredaron esta práctica de los *verdaderos* lacandones, porque, “los lacandones de ahora son caribes”<sup>344</sup>, dudando de su “verdadera” línea directa con los antiguos mayas de la selva. Pero, ¿por qué la Coca-Cola y *pox*? Esta cuestión la empecé a esclarecer cuando conocí que en la lengua tseltal existen cinco maneras de decir el verbo comer<sup>345</sup>, existiendo uno, *ts'u'el* que se utiliza para comer caña de azúcar. Como se mencionó el tseltal es un idioma muy específico, por lo que la existencia del verbo *ts'u'el* solo para la caña, me indicó que había algo interesante siguiendo esta pista. ¿En qué momento entró la caña de azúcar a los Altos de Chiapas? ¿Qué importancia tuvo para que los tseltales le dedicaran un verbo en su palabra verdadera?

Resulta que anterior al uso de la Coca-Cola, se utilizaba el jugo de caña (*chi'ilja*) conocido como *chicha* para los rituales y para el pago de multas. La *chicha* se obtenía de

<sup>343</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>344</sup> Al parecer, llamar a alguien caribe es como decirle caníbal, salvaje. Esto resulta interesante porque es otra manera en que se diferencian unos pueblos mayenses de otros.

<sup>345</sup> Los verbos son *ti'el*: comer todo tipo de carne y chile, *k'uxel*: comer cosas duras (maíz, frijol, cacahuates), *lo'el*: comer frutas y verduras cocidas, pastas, arroz y cosas molidas, *we'el*: comer cosas hechas de maíz y de trigo y por último, *ts'u'el*: comer caña de azúcar.

moler la caña de azúcar y extraer su jugo, el cual en ocasiones fermentaban y “podías quedar borracho”<sup>346</sup>. Así mismo, el *pox* se hacía de un destilado de maíz y caña de azúcar. La chicha la producían los mismos tseltales pero con el paso del tiempo, se sustituyó por las bebidas gaseosas, por lo que la práctica del *chavajel* es anterior a la entrada de bebidas comerciales a las comunidades. Es decir, la caña fue traída a América por los españoles, específicamente en Chiapas fue introducida en el siglo XVI y ya existía, al parecer, la práctica. Fernando explica que “antes de la colonización no había religiones. Hacían sus rezos los ancestros con la naturaleza, en los ojos de agua, las cuevas, los cerros. No habían veladoras solo *chi'ilja*”<sup>347</sup>. Calixta hace referencia a la chicha en su Diario de campo: “Voy a comer a la garita. Ya vienen muchos borrachones y golpeados, resultados de la chicha y el trago por todas partes”<sup>348</sup>.

La introducción de la Coca-Cola como medio de cambio para la resolución de conflictos por usos y costumbres, sin abogar por el pronunciamiento de las autoridades de la cabecera de San Juan Cancuc, tiene su eficacia demostrada por la fuerza de la tradición. El uso de la Coca-Cola partió de la producción de chicha con la llegada de la caña de azúcar, posicionándose como un elemento central en las ritualidades y en política comunitaria. Entiendo que las bebidas (*pox* y Coca-Cola) no son solo utilizadas por sus efectos al organismo (subidón y embriaguez), o sea, por su valor de uso, sino como un vehículo mediante el cual se obtiene varios resultados, entre ellos el perdón (de las deidades y/o de la comunidad) de modo que adquieren un valor sobre-funcional.

Antes se pagaba la multa con trago, pero era caro. Luego se pasó a la *graciosa*, que era gaseosa, pero así se le decía, graciosa, luego a Pepsi y luego a Coca-Cola. Es la costumbre que en comunidad no se va arriba porque allá aplican la ley y aquí es usos y costumbres (...) Ya me lo pasó (mi papá) pues como fue. Porque cuando lo dejaron, bueno, todavía vi la chicha, pero cuando entró el refresco, como en el año cincuenta por ahí, 1950. Y también en las músicas utilizaban vitrola, pero ellos dicen vitrorora<sup>349</sup>.

Como verbaliza don Diego, la multa es una práctica de autonomía porque no tienen que ir con los de afuera para decidir sobre los asuntos de la comunidad, lo resuelven por su costumbre, sin el pronunciamiento de leyes externas. Pero la comunidad tiene su propia disciplina y enseña a los miembros a conducir su comportamiento de acuerdo a los

---

<sup>346</sup> Fernando, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>347</sup> Fernando, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>348</sup> Guiteras, C. *Diario de Cancuc*, 1946. San Cristóbal de las Casas: Instituto Nacional Indeginista, 1997.

<sup>349</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

finés de la colectividad. Por esto, “si la comunidad te escoge para un cargo y si no quieres o no aceptas, tienes que pagar con *rajas* de refresco multa, cárcel por estar desobedeciendo y a cumplir, esa es la ley de la comunidad. Tienen su propia norma que no la rompen”<sup>350</sup>.

Romper la disciplina establecida por la comunidad misma, requiere de un acto que reestablezca la legitimación del orden, acto que implica, por norma también interna, el resarcimiento mediante las bebidas nombradas. Las normas, que han sido elegidas conscientes o inconscientemente por los miembros de la comunidad, se reafirman con el pago, lo que comprueba que no existe nada en los grupos humanos que no tenga un sentido y responda a una necesidad social. También es común estrechar las manos como signo de cierre, es decir, una vez reconocida la acción transgresora, el sujeto reconoce el error, paga, se compromete a no hacerlo otra vez y estrecha sus manos con las autoridades comunitarias.

El perdón por la falta realizada se pide luego de “enjuagar” el mal ocasionado y con él se obtiene también: permiso (para abrir la madre tierra), salud (a través del rezo que aleja la enfermedad), bendiciones (cosecha abundante), protección (de edificios), etc. La ingestión de estas sustancias mantiene la común-unidad mediante el contacto porque genera una recompensa (de azúcar y simbólica) que brinda la sensación de felicidad y de concordia. Le pregunté a don Diego acerca de este argumento que aquí esbozo, a lo que respondió:

Quién sabe, según que cuando no había refresco es así como estás diciendo, era con chicha. Pero con la chicha también se emborracha uno, pero es con caña de azúcar. Antes no existía la azúcar, se hacía la panela, ya después dejaron de hacer y compraron en la tienda la azúcar. Pero igual decían pues que cuando se arreglaban problemas, cuando se hacía ritual que dices, rezo. Porque al hacer el rezo no es así como se está haciendo ahorita, ahorita todo se perdió... Pero ellos no le dicen ayuno, en tseltal se dice *sukti' il*. *Sukti' il*, es que dejas de comer ahorita y vas a comer mañana en estas horas, no vas a comer todo el día. Y también si tienes mujer o tienes marido, no te vas a juntar con tu mujer, con tu marido. Tiene que estar lejos la mujer, lejos el hombre, eso se le llama *sukti' il*, porque si estás comiendo o estás con tu mujer, que según dicen pues que Diosito no nos va a escuchar, nuestras palabras. En cambio, si estás limpio, te va a escuchar Dios, dicen. Así dicen pues, pero no es porque vayan a la iglesia, van en una cueva, en una cueva sagrada, en un ojo de agua, en un cerro, se haría pues. Pero van con su arpa, guitarra, cohete, su chicha. Es que es muy difícil saber, es más, nadie nos cuenta, nadie nos pregunta<sup>351</sup>.

<sup>350</sup> Fernando, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>351</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

Esto significa que la Coca-Cola es un símbolo, tanto así que cuando pregunté si las comunidades tuviesen que escoger entre ser autónomos (con el reconocimiento legal que implica) sin Coca-Cola o seguir como están bebiendo refresco, la respuesta fue contundente y sin vacilaciones: “Seguir así. Y es que cuando uno les dice no hacen caso porque uno también toma”<sup>352</sup>. Esto es crucial, el refresco representa algo tan importante que pueden sacrificar su derecho a la autonomía por tal de no perder la ingestión del mismo. No se puede pensar una autonomía sin Coca-Cola y sin *pox*, ya que suponen *status*, absolución y encarnación de la misericordia divina y terrenal, misma que se le concedió con anterioridad a la gaseosa y a la chicha. No existe una contradicción como se pudiera suponer, entre la comercialización de estos productos que marcan al capitalismo y la lucha por la autonomía, porque se re significan.

La multa como práctica fortalece una “identidad legal propia, crítica, cambiante y alejada del positivismo imperante en el derecho mexicano”<sup>353</sup>. Esta viene acompañada con un acceso a la justicia en el idioma tselal, con la participación de la familia y las autoridades comunitarias e implica que los casos se ventilen al calor de las costumbres del lugar concreto. Por otro lado, es importante decir que aparte de la multa, no se suele pagar el pronunciamiento de las autoridades a la hora de resolver los conflictos, contrario al sistema occidental, que, sin tener seguridad del fallo, el acceso a la justicia está mediado por sumas elevadas de dinero. La multa con estas características constituye una práctica esencial para entender las maneras en que la identidad moldea y se apropia de elementos materiales de la cultura (símbolos) y cómo estos configuran la manera de realizar normas propias y regirse por ellas.

Días después de lo ocurrido el dieciséis de septiembre, vimos en el camino a uno de los jóvenes que habían tirado las piedras, don Diego y doña María lo saludaron sin rencores. Esto me llamó la atención porque ya me habían explicado en la ciudad algo parecido: “Creo que no es la manera de tratarnos y de golpearlos. Creo que la mejor gobernanza es dialogando y tomando acuerdos de manera común y habrá apaciguamiento, como decían los abuelos, el papel de la palabra, nos damos la mano y ya estamos

---

<sup>352</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>353</sup> Orantes, R. *Derecho tenejapaneco. Procedimientos legales híbridos entre los tseltales de Chiapas*. México: CIMSUR, UNAM, 2016.

apaciguados”<sup>354</sup>. Para la comunidad una vez que se paga la multa, se “borra” el comportamiento trasgresor, se apacigua la situación, esto sobre la noción de *suhtesel o’tanil* o *ich’ o’tanil*, traducible como cambio de sentimientos para resolver la armonía social, que hace alusiel sujeto que transgredió no conoce el mundo donde vive, las normas, no tiene corazón.

(...) muchas veces (están los que) no participan en el trabajo comunitario y es cuando la gente se molesta, pero cuando se ven en la vereda se saludan, o sea que, como estás, todo eso. O sea, que no tenemos ese famoso resentimiento que muchas veces lo veo yo aquí. Aquí si nos peleamos podemos estar resentidos dos o tres semanas o hasta se rompe la amistad, pero en el pueblo no, hay ese tipo de perdón<sup>355</sup>.

En cierta medida, esto confirma la importancia del perdón para la supervivencia no solo del individuo sino de la comunidad. El perdón da paso al equilibrio, la convivencia y la unidad, de esta forma, toda autoridad que resuelva conflictos en territorio tseltal debe abogar por una salida que apueste por mantener la cohesión del sujeto social colectivo a pesar de las diferencias que se susciten a su interior. Esta manera de entender la justicia y de ejercerla, trasciende los límites de comprensión de lo que catalogamos como político en el mundo occidental para extrapolarlo al ámbito sociocultural.

El perdón de la colectividad es un mecanismo de autoprotección con una carga ética importante para que el sujeto pueda hacer una autorreflexión en relación a lo colectivo, al pueblo culturalmente diferenciado que produce la norma. El *ch’abadal* o *chavajel* representa la forma en la que se vive la autonomía en tanto es la expresión concreta de cómo deciden los tseltales sus maneras de vivir y de regirse, pero esta no es la única práctica.

### III. Autonomía desde los *patuits*: lucha y resistencia

En la comunidad El Triunfo se utiliza la palabra autonomía como una manera de indicar la independencia de la comunidad de Oniltic y del Estado mexicano. Su connotación está relacionada con “quedarnos solos” y “no depender de nadie”, inclusive de no depender de aquellas fracciones del pueblo que no están de acuerdo con ciertas cuestiones, el nosotros excluyente. Para los *patuits* realizar una marcha entre los cerros como conmemoración del día de la independencia u honrar a los mártires nacionales no se contradice con sus ideas de autonomía: se sienten parte de una nación mexicana, aunque

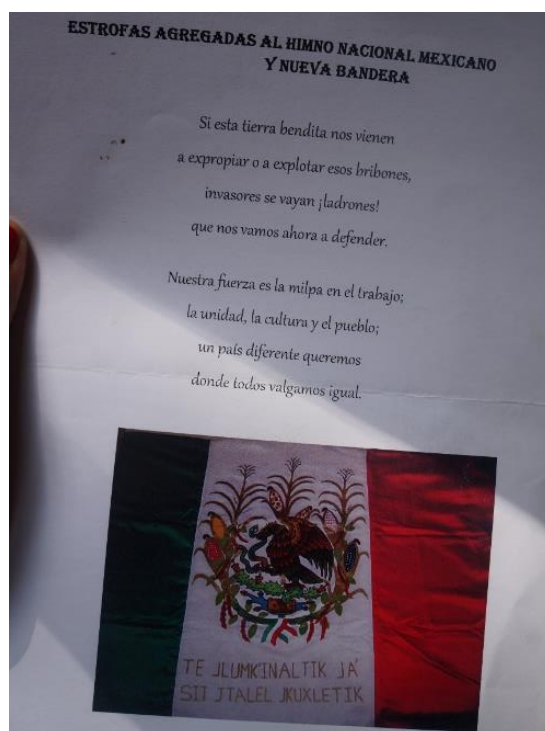
<sup>354</sup> Jí’té’ Orantes, R. *Derecho tenejapaneco. Procedimientos legales híbridos entre los tseltales de Chiapas*. México: CIMSUR, UNAM, 2016.

<sup>355</sup> Tomás, 2019 (En comunicación con el autor).

ponen sus límites en materia territorial y cultural. Entre las prácticas que denotan esta “hibridez” se destacan la composición de “símbolos patrios tseltales”.

Como se muestra en la fotografía 29, don Diego modificó el himno nacional de México y la bandera con una frase que se traduce como: “Nuestro pueblo es el fruto de nuestra vida”, según Guillermo. Esta enigmática expresión es un llamado a visibilizar que sin el modo de vida de los tseltales no hay existencia del pueblo originario. También incluye el interlocutor en el himno las demandas principales: la defensa del territorio, el reclamo por la igualdad y la fuerza de la milpa. En bandera modificada incluye el maíz con los colores principales que se ven en las milpas de los *patuits*, lo cual lo interpreto como una tensión entre la integración y el aislamiento o atrincheramiento identitario ante la propuesta del Estado-nación.

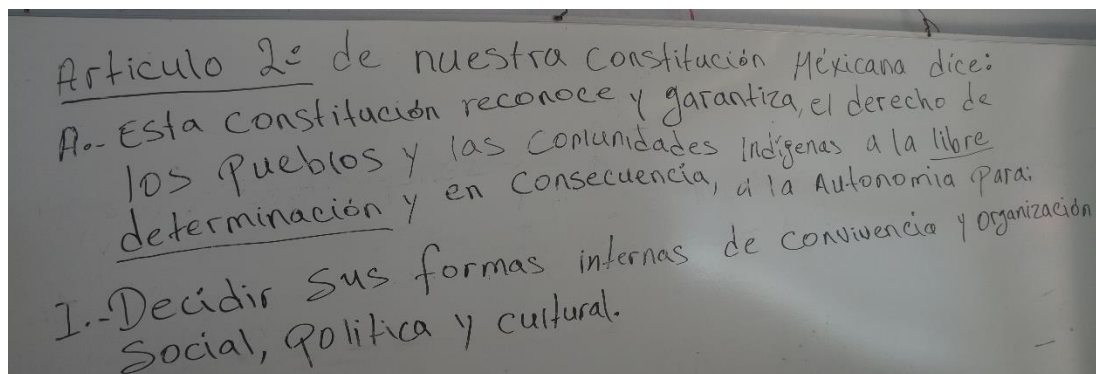
Sin demeritar que existe una ley en México que prohíbe la modificación de los signos patrios, resulta interesante que se muestre la bandera mexicana como aquella que los representa al mismo tiempo que la transforman y la acercan a lo que ellos son: pueblos, maíz, territorio, vida. Como se aprecia, esta estrategia que también se vio en lo relativo a la vestimenta de los santos o a la idea de Juan López como un Jesús de Nazaret tselal, es una manera en que los interlocutores representan su mundo, transformando lo externo y adaptándolo a su imagen y semejanza, es decir, bajan lo abstracto o lejano a su “terreno” de comprensión y lucha.



Fotografía 29. Estrofas arregladas al himno nacional mexicano y nueva bandera, realizado por don Diego. Tomada por la tesista, 2019.

En El Triunfo, la palabra autonomía también aparece en sellos oficiales y en la pizarra de la escuela primaria, donde está escrito de forma permanente el derecho a la libre determinación regulado en el artículo dos constitucional. Esto resulta muy revelador teniendo en cuenta la importancia que tiene la escuela para la comunidad. “Pues sí, somos autónomo porque nosotros no dependemos pues de todas las cosas que nosotros vemos ahí<sup>356</sup>. Estas maneras de expresar el sentir por la lucha autonómica, es en realidad una postulación reflexiva de los actores, mismos que se apropian de palabras y explicaciones para incorporarlas en un horizonte de comprensión donde quede claro, para los otros, la postura y las reivindicaciones que exigen.

<sup>356</sup> Don Diego 2019 (En comunicación con el autor).



Fotografía 30. Pizarrón de la escuela primaria de El Triunfo que muestra el artículo 2 de la Constitución.

Tomada por la tesista, 2019.

Yo lo dije, yo lo hice, así va a quedar. Puse autonomía, bueno, yo lo veo así, porque no dependemos de nadie. ¿O tú recibes dinero de alguien? ¿Te está pagando el presidente? ¿Te paga el gobierno? No, entonces somos como autónomos. Porque no recibimos dinero. Pero también aguas, cuidado, que no venga el presidente municipal, el de la secretaría agraria con sus convenios, para que le entres a sus convenios, algún convenio que venga, hay que ver las cosas como están, porque si no te está pagando ¿por qué te viene a obligar con su convenio? ¿Por qué tienes que firmar ese documento que traen hecho? Hacemos también nosotros aunque no está bien redactado, pero son nuestras palabras. No son palabras de aquellos que ponen palabras que ni entendemos, porque hay palabras que no entendemos. Mejor ponemos las palabras donde entendemos<sup>357</sup>.



Fotografía 31. Logo realizado por don Diego que aparece como membrete del Comisariado de Bienes Comunales de San Juan Cancuc. Tomada por la tesista, 2019.

<sup>357</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

Para considerar algo como autónomo, los *patuits* refieren que les permitan hacer las cosas por ellos mismos, o sea, que no haya influencia de los mestizos en su territorio o en su vida. Esta conclusión alberga diversas interpretaciones de acuerdo al sentido que le dé y hace que las cosas “por uno mismo” sean la salvaguarda de su existencia. Para vivir su autonomía, reclaman el reconocimiento de su existencia sin la cual no hay corpus que sostenga y reivindique.

El problema con Oniltic por la secundaria sigue latente, que no hacíamos caso hasta que el otro día escuchamos que puede que tengan problemas más después porque así le sucedió ya a los de, no sé cómo se llama este lugar, Pozo. Hay un barrio, no sé cómo se llama el barrio. Había una escuela CONAFE ahí también, pero que el gobierno ya lo desapareció y todos los niños que estaban en esa escuela, lo pasaron para escuela grande a la SECH, Secretaría de Educación para Chiapas, algo así, lo juntó y desapareció el otro, porque no estaba registrado, no tenía clave la escuela. Y entonces empiezo a decir: no vaya a ser que nos suceda eso a nosotros, si nos mandan allá (a Oniltic) no nos van a recibir. Entonces dije, voy a ver. Y fue así que empezamos a redactar, fuimos a la cabecera, y ya luego en la cabecera no acompaña pues el regidor, Y ahora lo que estamos haciendo, bueno hace poco pues, que vino aquí el INE, no está dentro del municipio El Triunfo y no podemos sacar credencial a nombre de El Triunfo, porque no estamos dentro del municipio. Entonces dijimos, también hay que verlo. Y fue este viernes que fui a entregar, bueno, este lunes que fui a entregar mi solicitud. Pero regresé rápido entonces le dejé a cargo de mi hija. Luego me dijeron que estaba mal, que no tenía membrete, que querían una hoja membretada. Pues ya. Lo que quería el INE era un oficio que lo hace el presidente municipal, pero ya conseguí”<sup>358</sup>.

“¿Ya le hablaste a tu maestro? ¿Que sí existe El Triunfo? Existe”, me repite una y otra vez don Diego, con la intención de que se recalque su existencia, no como sujeto individual sino social. Que exista la comunidad es imprescindible para que existan las vidas de los integrantes de los pueblos que construyen su autonomía. Esto lo entiendo cuando Royer expresa:

No niego lo que soy, de dónde vengo, mi lengua, pero que no me gusta usar ropa tradicional, me da calor. Cuando estuvimos en México (en la ciudad de México) por la enfermedad de mamá nos acostumbramos a usar pantalón, le tomamos el gusto, por eso no me gusta usarla. Pero no voy a negar que aquí soy en el mundo”<sup>359</sup>.

Esta última idea de *ser* a través del lugar en el que se *habita* y donde se desarrolla la vida, encierra a mi consideración, los esfuerzos que desde El Triunfo se realizan para darse a conocer como una comunidad que respalda y protege su territorio, su cultura, su autonomía. Estar en el mundo más que una situación espacial mediante la cual se desdobra el ser, constituye el propio *ser* que *está*, por ello cobra sentido la frase que aparece en la

<sup>358</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>359</sup> Royer, 2019 (En comunicación con el autor).

bandera modificada y las incluidas en el himno nacional. Para Royer, sin comunidad *no es* y sin tierra *no está*. En donde habitas, luchas:

Pero es que luchar no es de un año, sino cuando alguien lucha tiene que tardar. No se logra de un año a dos años luchando, sino tarda pues. Si no lo logramos nosotros los viejitos, continuarán los niños (...) Es lucha y resistencia, nadie te da financiamiento, hay que aguantar el lodo, la lluvia, la distancia (...) Resistencia es muchas cosas, no te bañas, no recibes dinero del gobierno, mostrar el problema de la infinidad, de caminar ¿para qué voy a ir a la iglesia?<sup>360</sup>.

Desde la perspectiva de don Diego, la lucha por la autonomía es la lucha por sobrevivir sin financiamiento, soportando adversidades del clima y de la realidad desigual a la que se enfrentan. La lucha es resistencia que se traduce en no recibir apoyos, no pagar la corriente eléctrica ni el agua, porque estas se generan con los recursos naturales de sus territorios. Esto se puede corroborar también en las decenas de carteles que aparecen en las entradas de las comunidades tseltales cerca de la carretera, que enuncian “No pagues la luz, únete a la resistencia”. Resistir se materializa en actos cotidianos poco exóticos pero que conllevan un sacrificio personal, familiar y comunitario. La resistencia pasa por hacer padecer al cuerpo, mediante el esfuerzo de caminar durante muchas horas o de alimentarlo solo con maíz y agua. Así, hacer política comunitaria implica que esta atraviese los cuerpos que padecen; la autonomía se sostiene sobre las vidas de miles de personas que en su día a día, soportan injusticias, hambre, entre otras penurias.

Para los tseltales entrevistados, el padecimiento es parte del fuero privado, esto es, no se visibiliza en la lucha política, está, por decirlo de forma rápida, implícito en el discurso y en las prácticas cotidianas. De esta forma, resistir tiene que ver con renunciar a las comodidades por mantener principios asociados a la dignidad y a la conservación de la comunidad: vivir la resistencia es sacrificarse por un bien colectivo al que se aspira, un bien que debe ser heredado a futuras generaciones. No intento romantizar aquí la idea de que la miseria genera una resistencia en sí misma, por el contrario, las vidas de los tseltales ejercen una fuerza de reacción frente a las relaciones de poder materiales y simbólicas, que hacen de los actores unos sujetos que constantemente recrean estrategias para la existencia. “El coraje de la comunidad es envidia”, concluye don Diego, porque “El Triunfo es una resistencia”<sup>361</sup>.

---

<sup>360</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>361</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

## 1. Dinero y partidos políticos versus Autonomía

Una problemática identificada por los actores en mi trabajo de campo fue la influencia creciente del dinero en las comunidades tseltales y con él, una serie de prácticas que rompen las dinámicas que históricamente han caracterizado a las mismas. En relación a la gobernanza, el dinero ha traído la corrupción de algunos integrantes y comportamientos “viciados” para elección de autoridades que luego impartirán justicia en nombre de la comunidad. Cuando media dinero, los acuerdos no responden a la palabra colectiva y por tanto, no siguen la lógica de la colectividad independizada que acuerda el trabajo colectivo, la manera de sembrar, las decisiones, el *komon ya noptik*.

El problema lo reconocen fundamentalmente en la cabecera municipal, donde los funcionarios han replicado “malas prácticas” que se ven en el mundo *kaxlan* como la compra de votos, las campañas políticas y el desvío de recursos: “cuando empezamos a ver toda la injusticia del ayuntamiento, los malgastos de toda la administración del ayuntamiento, se desviaba, no había mejoramiento de las comunidades, no hay mejoramiento de las comunidades y entonces ese fue lo que nos empezó a dar la idea de qué hacer, de cómo le vamos a hacer”<sup>362</sup>. En San Juan Cancuc varios de los funcionarios públicos habían comprado su voto y esto era una ofensa para las formas tradicionales de pensar la política. Antes era diferente:

Los ancianos se reunían toda la noche, allí decidían quiénes podrían ser los representantes. Se proponían hombres que tuvieran respeto, por ejemplo, si iba a ser un viejo que fuera un viejo con alma plena, que no tuviese dos mujeres, que fuera bueno. Si eran tres propuestas, estas se llevaban a las comunidades. Si las comunidades decían que no, se volvían a reunir los ancianos<sup>363</sup>.

Así, hasta que todas las comunidades aceptaran o propusieran a un representante y posteriormente se realizaba la votación. En la actualidad los intereses monetarios han cambiado esta dinámica:

Ahí en las comunidades sí, eligen a sus propios gobernantes, pero ya a nivel municipal no. En mi comunidad sí eligen agente, comités por usos y costumbres en una asamblea y el que tiene mayor conocimiento y es razonable y respetuoso pues es bien visto en la comunidad y no se mete agentes que sean problemáticas porque ya se ha visto. (Pero) Es que nunca se va a quedar contento una persona, si fuéramos todos iguales, pensáramos, todos fuéramos felices y creo que no, siempre va a haber alguno que no es feliz, uno que va a estar de acuerdo y uno que no, siempre va a ser así (...) los beneficios también, económicos, a veces eso es lo más

---

<sup>362</sup> Manuela, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>363</sup> Jaime, 2019 (En comunicación con el autor).

general que la economía en las comunidades ya llegó hasta eso, dinero. Te doy cincuenta o cien pesos por tu credencial<sup>364</sup>.

Los tseltales entrevistados reconocen las diferencias entre las autoridades comunitarias y las del municipio. Los municipios que exigen el reconocimiento de su autonomía por usos y costumbres como Chilón, Sitalá y Oxchuc, buscan palear algunos de los problemas que han generado los desvíos de recursos y la compra de votos. En cierta medida, buscan que, en la cabecera municipal, la elección, la revocación y el mandato se asemejen a lo que ocurre en las comunidades, pero con el salario correspondiente. Esto es difícil de concebir porque precisamente la política en las comunidades funciona porque es un trabajo comunitario sin remuneración.

Si sale de una comunidad... esas comunidades buscan sus propias autoridades, pero es elegido por la misma comunidad, no viene otra persona. Hay una gran diferencia entre autoridad de la comunidad y autoridad del municipio porque la del municipio recibe sus apoyos, sus sueldos, pero la autoridad de la comunidad no, por eso digo, es elegido por los mismos miembros de la comunidad y esa autoridad tiene que cumplir porque si no asume su cargo cuando lo nombran recibe el castigo, hay un castigo... Un ejemplo muy puntual, en mi municipio se les llama ahorita autoridad tradicional, o sea, el ejido está manejando ese concepto, pero no está funcionando así, anteriormente era así como está en la comunidad... Pero como se cambió, ya en el municipio todos quieren entrar, ya no es nombrado, ya se autonombran y empiezan a buscar su gente, y ya sale esa palabra, partido político. Eso es lo que hay en la comunidad, funcionando sin goce de sueldo, puede ser que más adelante hasta en la comunidad reciban sueldo. Ya todo está cambiando, por ejemplo, ahorita más o menos como que está entrando así en la comunidad porque el mismo presidente municipal quiere quedar no sé en qué cargo después de su trienio... Viéndolo ahorita, aunque quieran regresar eso no se va a hacer. Aunque se quiera regresar a lo de antes, nunca se va a hacer porque la gente ni siquiera lo va a entender (...) Por eso digo que ya nunca va a regresar, y está bien pues si el gobierno en la cabecera municipal recibe su salario, pero debe deberse a su pueblo y su comunidad, pero los que entran solo nada más quieren ver su beneficio<sup>365</sup>.

La intervención de los partidos políticos como elemento que divide y atenta contra las prácticas autonómicas de la comunidad fue un tema también recurrente entre las observaciones que los tseltales hacen de su realidad social. Los tseltales entrevistados piensan y construyen un *deber ser* político desde la práctica, identificando problemáticas que dificultan la concreción de lo que ellos consideran como autonomía política, como si existiese una social y una política. Por un lado, identifican que las lógicas de los partidos políticos atentan contra la idea del *komon*, las decisiones de la Asamblea y la participación

---

<sup>364</sup>Tomás, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>365</sup>Fernando, 2019 (En comunicación con el autor).

de la mayoría con voto directo y por otro, denuncian a la religión como otra manera de dominación que divide a la comunidad y no permite que todos aporten y piensen las normas que los regirán. “La imposición de todas las cosas de afuera es lo que ocurre”<sup>366</sup>.

El pragmatismo del pensamiento político tselal cuestiona las bases de la propia Filosofía Política, mientras los *kaxlanes* no cuestionamos la existencia de los partidos en el modelo de democracia (participativa o representativa), los interlocutores entienden que solo expulsando a los partidos políticos pueden reconstruir las dinámicas ancestrales de gobernanza. Pero ¿cómo pensar un gobierno sin partidos? Ese es el llamado que los actores hacen a una organización que favorezca al colectivo sin artimañas partidistas. Aunque no todos los tselales comparten esta perspectiva, porque algunos se asocian a los partidos, en los discursos de los entrevistados se muestra dicha conclusión ya repensada.

Primero quitaría todos los partidos políticos, arriba, nadie. Y ¿cómo se elige? Ahí va la pregunta, ahí como dicen, a mano alzada, comunitariamente. Quién quiere que la rija esa persona, así podría ser, cómo se eligen los agentes, los comités, porque en las comunidades pequeñas se elige así todavía. Ah, quién es tu agente, tal persona, ¿y cómo lo elegiste?, no lo elegí por su antigüedad, porque ha hecho el trabajo bien en las comunidades. El problema es que cuando llegan a tener un cargo comunitario no se maneja dinero, al manejarse dinero entonces se corrompe todo... Ahora sí que se haya elegido por una persona, no que se autonombre porque el comandante Marcos, quieras o no, se autonombró, que yo sepa no hubo una asamblea para elegirlo como representante de todas las comunidades, y pum, levanten las mano, pues no... Yo veo difícil que sea algún gobierno, se tendría que redactar todo eso, la política. Para las comunidades todavía sigue<sup>367</sup>.

Como se aprecia, la manera de pensar en política como intrínsecamente determinada a satisfacer los intereses comunitarios, es una peculiaridad de una concepción ética que se inclina por lo colectivo. Desde esta perspectiva, la supremacía del *pasel* (hacer), genera que se reconozca la falsedad y la descomposición del sistema de producción capitalista que impera, el cual impone la decisión de unos pocos por sobre la mayoría.

Lo que he visto es esto, de cómo los partidos políticos están insertando en la vida comunitaria de los diferentes pueblos y hablamos de pueblos que sí tienen usos y costumbres. Cuando los partidos políticos se van insertando, entonces hay una mezcla en el modo tradicional y la política nacional. Esa

---

<sup>366</sup> Jaime, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>367</sup> Tomás, 2019 (En comunicación con el autor).

mezcla es lo que va llevando a juegos de intereses, quiera o no, entonces empiezan los juegos de intereses. Entonces, empiezan a pelear esos espacios que al final de cuenta van a generarles algo... Chamula, por ejemplo, eran PRI<sup>368</sup> al cien por ciento y otro partido no era aceptado, ahorita ganó el verde. Sí se rigen bajo usos y costumbres, pero qué está demostrando eso, que al final de cuenta los mismos están siendo usados como instrumentos, como el estado mismo para apoderarse de política, se han sabido meter en estos tipos de organizaciones sociales y comunitarias de estos pueblos... Entonces si hablamos de autonomía, ¿qué tipo de autonomía? ¿No? Se llaman autonomía o se hacen autónomos cuando quizás los intereses no son respetados, pero están en peligro a final de cuentas<sup>369</sup>.

Las críticas de los pueblos que son silenciadas, representan “eso” que los *kaxlanes* poco cuestionan, que es un sentido de reflexión que des-edifique el pensar político y por tanto, el actuar en sociedad. ¿Acaso las reflexiones poco sistematizadas de los pueblos tseltales pueden ser consideradas como una “filosofía política verdadera”? ¿Podría ser considerado el aparato axiológico tseltal como una manera de pensar-hacer filosofía política donde prima el interés de la comunidad? Estas interrogantes abren un abanico de posibilidades de análisis que desdibujan las distinciones dicotómicas que enarbolan algunos autores al señalar que: “En el marco conceptual democracia y comunidad son dos conceptos analíticos que definen las fronteras entre la sociedad moderna y la sociedad tradicional”. Desde un posicionamiento relacional democracia y comunidad son parte de una misma concepción, pero pensada de otra forma, de manera que para los entrevistados, lo que entorpece la democracia son los partidos políticos.

Empezaron a hacer sus trabajos. Y lo más chistoso, es como la gente, los políticos y son políticos de las comunidades pues, que no entienden que es su cultura y sus usos y costumbres, y ahí están duros, diciendo que no existen usos y costumbres. Pero ¿su lengua que habla?, pues, ¿la ropa de sus esposas?, pues, ¿su forma de comer?, ¿tipo de alimentación?, ¿cómo siembra?, y todo. Porque la uso y costumbres tienen diferentes, varias formas de demostrar una cultura, una cultura viva. Solo por dinero ignoran lo que son. Eso es lo más triste, ignoran lo que son. Para ellos esa es la idea que les meten por parte del presidente municipal y otros interesados en el poder.... Y llegan engañando a la gente, tienen el derecho de elegir por quien vas a votar, pero ¿realmente elegiste a esa persona? ¿La sacaste de tu grupo o solo te están utilizando? Como dicen, te están tapando el ojo. Con los usos y costumbres es donde se ve realmente la democracia, ¿por qué? Porque el pueblo elige, porque solo levanta la mano, porque propone y puede quitar su propuesta, eso es la democracia pues... Por ejemplo, ahorita entra un presidente municipal y no tienes ese derecho de quitarlo, de quitarlo de su trabajo, aunque está robando el dinero del ayuntamiento, no podemos decir: no te queremos ahí porque estás robando, no tenemos ese derecho, ¿por qué? Porque ni siquiera lo nombramos nosotros... (Alza

<sup>368</sup> Partido Revolucionario Institucional.

<sup>369</sup> Elmar, 2019 (En comunicación con el autor).

la voz). Por ejemplo, ahorita qué está pasando con Cuarta Transformación, porque esa es su política de nuevo gobierno. La Cuarta Transformación que le da políticas para los indígenas, para que ya no haya hambre, para que no haya ya pobreza, entonces hace su Cuarta Transformación eso de *Sembrando vida*, pero realmente no está sembrando vida. ¿Por qué? Porque a la gente no la enseñan a trabajar. Más bien les mandan dinero, y como la gente está ya acostumbrada a recibir y no da nada a cambio, solo recibe; y el gobierno igual, nada más da, y pues ¿y ese trabajo? No le enseñan a trabajar. ¿Y el dinero que recibes? Ahí se va tomando el *pox*. Como dice aquí el compañero, sigue malgastando el dinero, que los que registraron sus terrenos de dos hectáreas o cinco hectáreas, les dan cinco mil pesos<sup>370</sup>.

En palabras de los tseltales, pensar la política como una forma de hacer autonomía es algo que requiere, como proceso, fases y descansos. Es pensar la economía de la comunidad, es escuchar a las personas que integran el pueblo. Los partidos políticos se configuran como un mecanismo de control social al interior de las comunidades y tienden a desestructurar las luchas, permitiendo la entrada de proyectos extractivistas o movilizándolo a sus militantes para reprimir a otros.

Tenemos que caminar mucho (...) estamos bien contaminados de que solo debo pensar en mí y solo debemos preocuparnos si tengo dinero, si tengo trabajo; pues claro que es un sistema que nos ha hecho ser individualistas, que son pocas las personas que piensan en el bien común. Hay que pensar de manera conjunta, las ideas conjuntas, pensar en la economía comunitaria para transformar el buen vivir para todos, *lumaltik*. Un gobierno autónomo es que se rige como antes, se elija porque tiene mayor fuerza, que tenga mayor capacidad de pensar en la comunidad, que no solo piense en sí mismo, que no sea corrupto, que se debe de pensar para el bien del pueblo, debe escuchar las necesidades de la comunidad, de tomar en cuenta las palabras de la gente y debe aceptar ese cargo. Entonces pienso que se debe ser elegido por el pueblo porque tiene capacidad de manejar esa comunidad, que sea humilde, que no sea discriminatorio, ni machista. Pueden cambiar<sup>371</sup>.

## 2. MODEVITE, tierra, religión y megaproyectos

“¿Cómo mirar a Dios y sentirme digno, si dejo que mancillen mi casa?” se pregunta don Diego en un escrito cuando era coordinador de la liturgia de la parroquia de San Juan Cancuc. Las horas transcurridas entre conversaciones me permitieron entender que varios de sus intervenciones cobran sentido asociadas a su militancia en el MODEVITE. Aunque decepcionado de las encomiendas religiosas, me cuenta qué significa para él la lucha por la tierra, cómo interpreta la Palabra de Dios y cómo esta ha generado cambios (con los que no está muy contento) en la comunidad. Es difícil separar la cuestión de la tierra de la religión en las comunidades, por esto, los movimientos en defensa de una vida digna

<sup>370</sup> Manuela, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>371</sup> Jí'te', 2019 (En comunicación con el autor).

pasan irremediablemente por la protección del territorio. Así, el MODEVITE es más que una agrupación religiosa, es una organización que reivindica la lucha por la autonomía como se explicó en la introducción de este trabajo.

En el 2013 don Diego comenzó en el movimiento a través de la iglesia en favor de la tierra; en el 2014 participó en la Mega peregrinación siendo coordinador o representante del Pueblo creyente. Muestra varios videos<sup>372</sup>, donde aparece en su lucha y narra que lo sacaron de coordinador de liturgia en 2017, “pusieron a otro que no hace nada, pero eso es lo que quieren, que no hagan nada. Quien me quitó fue un zapatista (...) no quiere que le contradigan sus palabras, porque el gobierno también es como un capataz de los ricos”<sup>373</sup>. Los discursos del gobierno como capataz de los ricos y a su vez, el mediador entre las transnacionales y los pueblos originarios, enriquecen un análisis pocas veces subrayado en las investigaciones de autonomía.

El Triunfo lleva trece años de resistencia. (¿Tiene que ver con amar a Dios?) También. Porque aquí lo que estamos haciendo (...) Nosotros somos los guardianes, los defensores. Nosotros de aquí de El Triunfo no somos solo nosotros aquí, hay otros compañeros de afuera, quienes defienden el territorio, quienes defienden la madre tierra, la madre naturaleza. Porque muchas personas no entienden cómo es nuestra relación con la madre tierra. A veces decimos: es mi tierra, es propio, pero no es mío la tierra, sino que la tierra, soy parte de la tierra. Soy otro más de la tierra, porque primero es nuestra madre. Porque de la tierra está árbol, están los animales y entre los animales pues, estoy yo, soy otro animal. Pero eso no lo entendemos. (Habla muy alterado. Hace una pausa). Perdón por hablar así, no suelo hablar así como hablo”<sup>374</sup>.

Y es que los tseltales se enfrentan a un problema crucial: la escasez de espacio. Como pueblo sedentario basado en la agricultura, los tseltales dividen sus territorios entre los hijos varones (línea de parentesco es patrilineal), pero la tierra no se puede dividir infinitamente y cada año se ve afectada su fertilidad. Por ello, los tseltales se ven presionados, su existencia depende de la tierra misma.

La tierra es de nosotros, de quien la trabaja, no de quien viene a despojar y no sabe qué es la tierra, no sabe, solo lo quiere acabar. Pero nosotros no es así, no lo queremos acabar, sino que es nuestra madre, ahí vivimos, si no hubiera tierra nadie vive de así no más (...) Dios nos los dejó y no lo estamos cuidando. Nuestra tierra es para dar de comer a nuestras familias no para enriquecer a los grandes empresarios<sup>375</sup>.

---

<sup>372</sup> Para profundizar, consúltese: [https://youtu.be/4u\\_fc52tU24](https://youtu.be/4u_fc52tU24) (15/10/2019).

<sup>373</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>374</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>375</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

Si la tierra fue entregada por Dios a los tseltales y es considerada la madre de ellos, se puede comprender que todo aquello que mancille este regalo o maltrate a la madre será interpretado como una afectación directa a la identidad y es un acto de sacrilegio. Hay quien llega a interpretar que la noción de *El pueblo creyente* como manera de enunciarse, hace referencia al pueblo de Israel al que Dios le prometió la tierra santa y abundante. Sea cual fuera la metáfora que se utilice, la noción de la tierra como propiedad de los *bats'il winiquetic* por su valor de uso y no por su valor de cambio, denota que no se puede vender aquello que te da y te mantiene con vida y menos si eso es un regalo de Dios (Anexo 3).

Por su parte, la religión protestante ha cumplido dos papeles fundamentales en el mundo tselal de acuerdo al tipo de creencias. Por un lado, el de cuestionar la identidad intentando homogenizar como hijos de Dios a los tseltales, mostrándose agresiva frente al diálogo intercultural y catalogando algunas prácticas como “cosas del diablo”, como algunos rituales aquí explicados. Y por otro, la conversión a las religiones cristianas ha impulsado la expulsión de varios integrantes de las comunidades por la férrea adscripción al catolicismo.

Y es que todo ya se está perdiendo pues, bueno, se está perdiendo no porque se pierda así nada más sino porque hay personas que te vienen a lavar la cabeza, nos viene a decir, esto no sirve, esto no sirve. Entonces lo que debemos de hacer, y ya muchas personas se lo creen pues, es así ahorita como mi hermano. Mi hermano está en la religión, ¿cómo se llama? Davidiano o algo así, que es sábado. Él te dice muchas cosas, pero, ¿por qué el viene a decir muchas cosas si él vino después? El que vino antes fue el papá, él es el que debe de saber más, el papá, no el hijo. Es lo que digo yo, porque si me viene a contar tantas cosas, tantas cosas, el hijo, entonces cómo es que viví yo, cómo es que comí yo, cómo es que estoy grande hasta ahorita, porque si no diera vida, cómo es que viví yo como padre. Entonces si no es dar vida como estoy viviendo, estaría yo muerto, no existiría mi hijo. Es lo que estoy viendo, porque dice muchas cosas, no, este es el mero bueno, este es el camino, el sábado y te dice un montón de cosas que no debes de hacer esto, no debes de comer esto, no debes de creer esto, dice un montón de cosas. Pero yo no, yo no soy así (...) No, no es que él sabe más, sino cómo vivió. Si digo lo contrario de cómo vivió mi papá entonces, ¿cómo es que estoy viviendo? ¿Cómo es que me creció mi papá?<sup>376</sup>.

Don Diego subraya el papel de la experiencia como forma de construcción del conocimiento válido, si se vive, se puede compartir, sino se vive, no es legítimo. Bajo esta lógica que fue explícita en el capítulo dos expliqué el papel del ayer y del hoy, si está mal el vivir de los padres ¿cómo es que están vivos? Esta forma de entender la tradición y el respeto al conocimiento de los mayores y, en fin, de la comunidad, fue expresada por

---

<sup>376</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

varios interlocutores. Considero que esto responde a que lo que se piensa es la experiencia misma, lo cual conlleva a ubicar a la política como productora de representaciones.

Antes lo era más (autónoma), pero ahora que llega la educación, llega todo a hacernos dominantes de la conquista se volvió más políticos, se volvió más individualista. Pienso que antes lo éramos porque antes se tomaban las decisiones de manera conjunta entre hombres y mujeres, el que no podía hacer bien su trabajo y podían cambiar, no había presidente ni secretario, no había tesorera. Antes éramos de una forma autónoma, ni siquiera teníamos apellidos, así como mi nombre, Hernández viene de Hernán Cortés. Entonces antes nos nombraban con nuestros linajes, que no había discriminación, había el *at'el*, trabajo en colectivo, economía de manera conjunta, intercambiábamos los trabajos, donde las mujeres sí podían compartir lo que necesitaban, platicaban sus penas, esa hermandad de las mujeres. Pero ahora nos quieren dividir por religión, nos dividen por partidos políticos, que teníamos que nombrarnos como indígenas, que teníamos que poner un huipil, que teníamos que poner nuestros nombres como la religión dice, todas esas cosas fueron cambiando la comunidad. Nos empezamos a pelearnos entre nosotros, si tú no eres católico eres expulsado de la comunidad, si no apoyabas al verde también te expulsaban de la comunidad, todas esas cosas que nos vinieron como a ser dominadas, pero también en la comunidad lo aceptamos, pero no teníamos el poder de la palabra, no podíamos decidir si queríamos ser dominados, no lo dijimos, creo que ambas cosas. No de todo tuvo la culpa la conquista española, sino que también dejamos que nos dominaran<sup>377</sup>.

De esta manera, queda explicitado que los sujetos viven la autonomía adscribiéndose a organizaciones más grandes como el MODEVITE y poniendo a discusión algunas cuestiones de los discursos religiosos que se oponen a su modo de vida. Lo que entienden por autonomía se entrelaza con un arsenal de significados que jalan desde la militancia religiosa, misma que les permite una auto-representación de sí mismos en el espacio y tiempo concretos<sup>378</sup>. Lo que los sujetos expresan no es solo parte de sus subjetividades individuales sino que “es posible realizar análisis social; para ello es necesario ir más allá de la subjetividad individual y abordar la vertiente social”<sup>379</sup>. Así, los modos de nombrar de los interlocutores constituyen una producción que tiene que ver con las problemáticas, también estructurales, a las que se enfrentan, como se verá a continuación.

<sup>377</sup> Jíte', 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>378</sup> Enríquez, R. “La subjetividad interrogada: método biográfico y análisis social contemporáneo”. En *M. C. Karla Covarrubias, La historia oral y la interdisciplinariedad. Retos y perspectivas*, 275-292. Colima: Archivo histórico del municipio de Colima, Universidad de Colima, 2013.

<sup>379</sup> <sup>379</sup>Enríquez, R. “La subjetividad interrogada... 77.

### 3. El problema del café

Otro elemento que es central en el tema de la tierra, además de la cosecha del maíz que ya fue referido, es el tema del café. El comportamiento económico del pueblo tselal está íntimamente relacionado con su identidad cultural, se sustenta en la estructura familiar, es fuente de perpetuación de ritos y prácticas culturales además de que mantiene una cohesión con los elementos naturales. La tierra da café y a las comunidades cancuqueras les afecta el robo de este por parte de los coyotes mestizos porque es la única fuente de ingreso de los *patuits*. Don Diego explica cómo llevan el café a vender a Pantelhó y allí les pagan menos de lo justo, infravalorando el trabajo y en tanto, la vida de los tselales. Este componente también fue resaltado por los actores como uno importante a la hora de entender la autonomía.

Creo que donde nos masacra mucho la autonomía es en la cuestión del dinero porque la verdad es que en las comunidades no hay un comercio justo, vendes el café y no te dan buen precio. Entonces prefieres que te dé el apoyo el gobierno o te apoyas en otras personas, entonces creo que debe haber tanto como afuera debe haber eso de comercio justo, vida justa, justa alimentación, que sea todo justo ya para que, eso sería el papel de una persona que quiera intervenir para eso, no que sea directo porque no si no se distorsiona y a la hora de escuchar el discurso se oye que no es el discurso que quieren lanzar ellos, sino que está manejado mediante otros que quieren que digan así las palabras<sup>380</sup>.

Pero ¿por qué incluir la cuestión del comercio justo del café como un rasgo que permite entender la autonomía? Pues porque sin autoconsumo, como hemos mencionado, no hay comida que mantenga al sujeto vivo. Para hacer las cosas sin depender de nadie, los tselales requieren un mínimo de relación con el “mundo *kaxlan*”, por ello la demanda de la explotación cafetalera es subrayada como un aspecto que afecta la economía de las familias de la comunidad.

Cuando lo pesan, si son cincuenta kilos, el coyote dice que pesa cuarenta y cinco kilos y como no sabemos porque no tenemos estudio, pensamos que es un precio justo lo que le pagan y no, están robando. Nos roban el kilo. Vivimos del café porque el maíz ya no da, porque no llueve, ya no llueve normalmente como antes. Antes llovía, pero ahorita en este tiempo que estamos, ya no llueve, a veces llueve, a veces llueve demasiado, en tiempo de lluvia viene puro sol, en tiempo de sol viene la lluvia y así lo afecta pues lo que siembra la gente (...) El café lo compran a veintiséis pesos el kilo. Se cosechan doce o quince bultos, un bulto equivale a cincuenta kilos de café, se le saca cuando mucho unos diecinueve mil quinientos pesos si son quince bultos, eso es lo que ganamos en un año entero<sup>381</sup>.

<sup>380</sup> Tomás, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>381</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

Vivir todo un año con un ingreso menor a los veinte mil pesos significa para las familias numerosas de El Triunfo un gran reto. Entre las afectaciones que el partícipe menciona se encuentra la falta de educación formal y el cambio climático como elementos que van en detrimento de los integrantes del pueblo originario. Por ello, cuando hablan de autonomía se reflejan las ideas de la educación, la nutrición y la salud como aquellos aspectos que deben fortalecerse. A continuación, abordaré un fragmento (Anexo 4) en el cual se puede entender que la autonomía que protegen los *patuits* está atravesada por los modos en que se trabaja la tierra para obtener café o comida y en cómo se produce en ese territorio.

Para los interlocutores, el capitalismo encarnado en los funcionarios públicos rompe la dinámica del *komon* al estar más pendientes de sus intereses individuales que del bien de la comunidad. Los funcionarios actúan desde sus ideas y no desde los acuerdos comunitarios, por ello, para Francisco y don Diego, es importante aterrizar su discurso en la figura de Velazco (ya sea que se llame Manuel o Diego). La falta de iniciativas de los políticos para lograr un comercio justo del café, constriñe a los *patuits* y los mantiene encadenados a relaciones desiguales donde claramente se encuentran en desventaja.

En El Triunfo la comunidad representa un aspecto indisoluble del discurso autonómico: es el lugar de referencia y pertenencia socio-cultural en el cual se seleccionan e internalizan los elementos de la matriz cultural mediante el modo de vida que allí se desenvuelve. Además, la comunidad es la única forma en que los *patuits* pueden hacer las cosas sin depender de nadie: hacer comunidad y ver por la comunidad, son motivaciones que solo se entienden estando allí, sufriendo y trabajando para que trascienda a futuras generaciones. Para los tseltales de El Triunfo autonomía también es defender donde nacieron.

(¿Dónde ves a El Triunfo en unos años?) No sé. (La respuesta fue directa, sin vacilaciones, sin pausas). No sé, porque dentro de veinte años, no sé si todavía estoy aquí (...) de que va a quedar, va a quedar porque lo estamos legalizando muy bien. Porque si no les dejo bien, bien los otros o las otras personas, los otros que están, ellos no lo saben, es lo que estoy viendo. No se saben defender, no saben gestionar, y también no queremos prepararnos, aunque le estamos diciendo: prepárense, cuando ustedes ya estén preparados regresen a la comunidad; porque ustedes mismos tienen que ver la comunidad. No es que van a aprender y se van a otro lugar y se olvidan de su comunidad, no es así. Tienes que prepararte y tienes que ver tu comunidad, defender tu comunidad, porque aquí está tu raíz. Lo primerito

que debemos de defender es nuestra comunidad, donde nacimos. Pero muchos no somos así<sup>382</sup>.

#### IV. Reflexiones finales

La autonomía en El Triunfo se puede constatar a través de los discursos y las prácticas de los tseltales. Desde su cosmovisión, la autonomía ejercida desde la lógica del *komon*, apuesta por el fortalecimiento de instituciones y normas propias como el *chavajel*. Pero la autonomía también es negociada al interior del pueblo originario entre grupos y con respecto al Estado: “La comunidad se ve obligada a reforzar su posición negociadora ante sus contrapartes a menudo gubernamentales, para poder realizar los proyectos tal y como fueron decididos y diseñados a nivel comunal”<sup>383</sup>. De esta forma, la autonomía no es solo un llamado a la resistencia diaria desde la existencia otra, sino una constante articulación de intereses donde las iniciativas propias se moldean y desdibujan en aras de la independencia de la comunidad.

Los procesos de subjetivación política adheridos a la militancia en organizaciones como el MODEVITE o El pueblo creyente, son ejemplos de cómo en las comunidades se recrean principios políticos y afiliaciones religiosas. Resolver conflictos desde el autogobierno, teniendo a la comunidad como autoridad, refuerza la idea de la autonomía como un mecanismo que media entre la vida individual y la pública. En clave autonómica, la justicia se ejerce desde lo que da sentido a la comunidad, aunque en ocasiones no coincida con las perspectivas tradicionales del mundo occidental. La insistencia de la defensa de la tierra cobra sentido en un contexto donde si se pierde la tierra también se comenzará a perder formas de organización propias (Asamblea, prácticas en resolución de conflictos, fundamento del matrimonio) asociadas a esta.

Desde lo planteado por Díaz-Polanco, Burguete y Bárcenas, en relación a lo que los sujetos dicen y hacen, se puede observar cómo la naturaleza histórica de la colectividad que construye la autonomía lo hace desde su acción, ya que se concreta como realidad histórica, como forma de vida en la cotidianidad, erigiéndose como un instrumento que encausa una agenda política precisa. Así, la autonomía es valorada como

---

<sup>382</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>383</sup> Dietz, G. “De la autogestión comunitaria a la autonomía regional: el movimiento purhépecha en México”. En *América latina: realidades y perspectivas: Actas del I Congreso Europeo de latinoamericanistas*, 603. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997.

una forma de auto-nombrarse o auto-definirse desde una mirada comunitaria, donde los usos y costumbres tienen una fuerza central y el territorio es la base desde donde se estructura. La existencia de instancias jurisdiccionales propias como el Juzgado o el Comisariado, también son vistas como formas de autonomía para la toma de decisiones, aunque de manera alternativa a la palabra comunal. El dinero y los partidos políticos son leídos como intrusos que fuerzan la heteronomía pero al mismo tiempo, exigen que estos intervengan en la venta del café a buen precio para la supervivencia. Desde mi perspectiva, la autonomía es un proceso ambivalente, que como se verá en el próximo capítulo, no solo enmarca luchas territoriales sino disputas identitarias y culturales, mismas que rebasan el tema de la autonomía para nombrar problemáticas estructurales y sistémicas que históricamente han colocado en un plano de inferioridad a los pueblos originarios.

## Capítulo 5: Hablar desde el corazón en Jovel: identidad, cultura y territorio

Este capítulo tiene como objetivo visibilizar las experiencias de los tseltales que viven en la ciudad de San Cristóbal de las Casas en Chiapas, a partir del análisis de sus discursos. Los sujetos-actores que migran desde las comunidades cancuqueras se enfrentan a lo que catalogan como “otro mundo” evidenciando la discriminación que perciben, misma que recupero como plataforma conceptual para discutir en torno a la autonomía, las tensiones entre identidades (*bats’il winiquetic* y *kaxlanes*). Desde los testimonios de los protagonistas, la idea del reconocimiento de la autonomía que da cuenta de una identidad cultural, la interpreto mediante una relación entre lo universal y lo particular, es decir, observando que lo que experimentan individualmente los protagonistas es una expresión a pequeña escala de lo que ocurre a nivel macro entre Estado y pueblos originarios.

Algunas preguntas que rigen el apartado son: ¿existe una tensión entre identidades que medie el reconocimiento de la autonomía como modo de vida de los tseltales? ¿Son vistos los tseltales en plano de igualdad por los *kaxlanes*? ¿Cómo viven la autonomía en el plano individual los actores que migran? ¿Existe alguna relación entre sus experiencias y las formas de conceptualizar la autonomía? ¿Se evidencia el colonialismo interno?

### I. San Cristóbal de las Casas, Jovel y tseltales. La negación del ser del otro

Quien haya visitado San Cristóbal de las Casas en Chiapas, conoce su arquitectura colonial basada en casas de mampostería, techos de tejas, calles estrechas con adoquines en sus andadores, coloridos adornos en sus establecimientos turísticos y el ambiente de festividad (religiosa y mundana) que envuelve la cotidianidad. Allí el aire se respira puro y el cielo muestra un azul impresionante. Pero al observador más curioso, le saltará a la vista que lo colonial no solo está en las edificaciones sino también en las relaciones sociales: los blancos de ascendencia española y los turistas europeos se apropian con cierta estirpe de superioridad del paisaje citadino, mientras los tsotsiles intentan impregnarlo con sus artesanías. A los *bats’il winiquetic* se les puede observar fundamentalmente en el mercado comercializando sus productos, al mismo tiempo que se venden como *folklor* vivo.

En pleno siglo XXI, los y las infantes tseltales conforman la servidumbre de las familias acaudaladas blancas y blanco-mestizas, “el 51.3 de las niñas y niños que trabajan en Chiapas no asisten a la escuela, por encima del 39.1 por ciento del promedio

nacional”<sup>384</sup> quedando expuesta la niñez en San Cristóbal de las Casas. Y es que, no es un secreto que la discriminación y el racismo sean *el pan de cada día* en esta ciudad chiapaneca, donde los coletos acaparan los trabajos más remunerados, los espacios en las universidades y en los principales cargos políticos-culturales, mientras los tseltales trabajan en el servicio doméstico, son explotados en las cuevas de ámbar y venden tamales en las esquinas. En el imaginario social se puede identificar cómo la invención del “indio” o del indígena ha respondido a mantener un Estado funcional desde una ideología clasista y racista que proclama un multiculturalismo en el discurso.

Al respecto, Breton explica que “los ladinos utilizan y amplían las estructuras coloniales preexistentes imponiendo su dominación económica, política y cultural”<sup>385</sup>, desde una relación de poder y de superioridad basada en la diferenciación cultural. Por otro lado, algunos datos de la INEGI (1991, 2008) arrojan que en San Cristóbal de las Casas los empleos más precarizados fundamentalmente en lo agropecuario, servicios y comercio, lo realizan niños de entre 5 a 17 años y agrego: niños y niñas racializados. Rubio-Campos (2014) realiza un análisis al respecto visibilizando el trabajo precarizado infantil:

En San Cristóbal de las Casas se tiene una gran presencia de trabajo infantil en el sector informal. Es notoria una división sexual del trabajo, en la que las niñas se dedican a la venta ambulante de diversos productos, como artesanías, dulces, muñecos, juguetes, chales, pulseras, etc., mientras que los niños se dedican al aseo de calzado en la vía pública, es decir, son boleros<sup>386</sup>.

Esta división social del trabajo sujeta a jornadas extensas y bajo condiciones climáticas adversas, según el mismo autor, “pone en riesgo sus capacidades de desarrollo futuras (...) lo que les hará más difícil desplegar todas sus capacidades y acceder a empleos mejor remunerados en el futuro, sobre todo tomando en cuenta su condición indígena”<sup>387</sup>, resaltando que existen problemas de accesibilidad ya sea por la lengua o los rasgos fenotípicos. Esto lo reconocí enseguida en mi trabajo de campo porque como mujer negra de escasos recursos, antes del triunfo de la revolución cubana, parte de mi familia se dedicaba a lustrar zapatos, un oficio que era interpretado como indigno, de hecho, en

<sup>384</sup> Rubio-Campos, J. “Trabajo infantil en San Cristóbal de las Casas: el caso de los niños boleros chamulas”. *Ra Ximhai*, número 6 (2014): 11, <https://www.redalyc.org/revista.oa?id=461>.

<sup>385</sup> Breton, A. *Bachajón. Organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*. México: INI, 1984.

<sup>386</sup> Rubio-Campos, J. “Trabajo infantil en... 60.

<sup>387</sup> Rubio-Campos, J. “Trabajo infantil en... 62.

algún momento a mi padre le llegaron a decir “zapato viejo”. ¿Por qué son los niños negros o indígenas los que bolean zapatos? El racismo estructural y la falta de oportunidades que reproducen la pobreza son algunas de las razones en las que profundiza Algarín en su investigación acerca del trabajo infantil en San Cristóbal de las Casas. Por su parte Stavenhagen plantea:

La pobreza y extrema pobreza de las poblaciones indígenas no es un hecho casual, sino que corresponde al efecto acumulado de políticas discriminatorias en las que una visión “racista” de la sociedad viene informando las acciones de los grupos dominantes desde la época colonial, visión que se fortaleció en el siglo diecinueve bajo el esquema del entonces popular enfoque del darwinismo social. Durante el siglo veinte, esta visión cambio solo superficialmente, se transformó más en un lenguaje de “darwinismo cultural”, pero en esencia no se modificó<sup>388</sup>.

En relación a esto, por racismo entiendo aquí “una discriminación efectuada por las adscripciones raciales atribuidas a un individuo o colectividad”<sup>389</sup>. Desde este punto de vista, el racismo es un hecho social, una construcción histórica arbitraria y legitimadora de relaciones de poder de unos sobre otros en un contexto puntual que descansa sobre una base fenotípica, ideológica, económica y cultural. En el contexto de San Cristóbal de las Casas, desde hace más de un quinquenio se reclama el trato discriminatorio de los mestizos hacia los integrantes de los pueblos originarios, por ejemplo, Pitt-Rivers afirma:

Los ladinos forman una clase superior, se consideran a sí mismos como superiores a los indios y hacen derivar esta superioridad de su riqueza y poder, pero también y sobre todo (...) de su cultura, es decir, de su identificación con quienes gobiernan el país. Un ladino es un individuo que habla español correctamente (o lo que él piensa que es hablarlo correctamente): es civilizado. Un indio es, a los ojos de aquél, el que tiene costumbres rústicas, el que está obsesionado con la brujería y no es civilizado<sup>390</sup>.

Como se lee, el escenario racista en la ciudad chiapaneca no es nuevo si se tiene en cuenta que las tensiones entre *kaxlanes* y pueblos originarios tienen alrededor de cuatro siglos, caracterizadas, como se explicó el Capítulo 2, por la explotación de los segundos, el robo de sus tierras y la exclusión social. Según expresaron los interlocutores (y se verá

<sup>388</sup> Stavenhagen, R, “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”. IIDH, volumen 15 (1992): 21, <https://museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/170111stavenhagen.pdf>.

<sup>389</sup> Restrepo, E. *Antropología y estudios culturales*. Argentina: Siglo XXI, 2012.

<sup>390</sup> Pitt Rivers, J. “Palabras y hechos: los ladinos”. En *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, 1-42. México: INI: 1970.

más adelante), en San Cristóbal de las Casas el trato discriminatorio se normaliza, imponiéndose en el imaginario una valoración positiva hacia lo blanco y negativa hacia los *hablantes* de lenguas. “Los indígenas migrantes mexicanos se mueven en un panorama de constante segregación y racismo que los ha acompañado ya durante varios siglos”<sup>391</sup>. Muñoz (2004) reafirma este postulado cuando expresa:

Ya sabemos que los habitantes de los Altos de Chiapas son además de tseltales, población “ladina”, *kaxlanes* o *kashlanes*, como suelen llamarlos los indígenas. La relación entre estos dos grupos es desigual e históricamente se ha basado en la inequidad y el racismo. Los mestizos, pero de manera más importante los coletos, se concentran en la ciudad de San Cristóbal de las Casas y en otras menores de la región, y ejercen el control del poder económico y político sin ningún tipo de rivalidad ni competencia. La gente de la ciudad emplea a los indígenas: a las mujeres como trabajadoras domésticas y a los hombres como peones<sup>392</sup>.

Como “pueblo mágico”<sup>393</sup> San Cristóbal de las Casas conserva una historia que en tanto cíclica, se aferra al *continuum* de la violencia directa hacia los cuerpos de los tseltales, como se leerá en sus testimonios. Esta ciudad ha llegado a conocerse como “la capital del mundo”, ya que a raíz del levantamiento zapatista “la visión que el mundo tenía sobre ese estado cambió radicalmente y los ojos de todos se centraron en él”<sup>394</sup>. Sin embargo, esto ha traído consigo que “el número de niñas y niños trabajadores en San Cristóbal parece haber aumentado desde que se declaró a esta ciudad “pueblo mágico” en 2003 y la apertura de la autopista Tuxtla Gutiérrez-San Cristóbal en 2006, generando el incremento de la afluencia del turismo” (Algarín 2016, 10).

---

<sup>391</sup> Maldonado, S. “Migración y construcción de identidad en indígenas migrantes: reflexiones iniciales sobre el caso de México”, *XIII Jornadas de Investigación y Segundo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*, (2006): 2, [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/flacso-ec/20170622030702/pdf\\_119.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/flacso-ec/20170622030702/pdf_119.pdf).

<sup>392</sup> Muñoz, M. *Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Tzeltales. México: CDI, 2004

<sup>393</sup> Según la Secretaría de Turismo en México: “Un Pueblo Mágico es una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, en fin magia que te emanan en cada una de sus manifestaciones socio-culturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico. El Programa Pueblos Mágicos contribuye a revalorar a un conjunto de poblaciones del país que siempre han estado en el imaginario colectivo de la nación en su conjunto y que representan alternativas frescas y diferentes para los visitantes nacionales y extranjeros.” Profundizar en: <http://www.sectur.gob.mx/gobmx/pueblos-magicos/>

<sup>394</sup> Saavedra, I. *El cine en Chiapas durante la década de los noventa a partir de la visión de la prensa de la Ciudad de México*. Chiapas: Universidad de Guadalajara/Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.



Imagen 1. *Slogan* turístico. San Cristóbal de las Casas<sup>395</sup>

El levantamiento del EZLN promovió el turismo de izquierda y la llegada de organizaciones no gubernamentales, lo cual acrecentó las diferencias que hacen que los integrantes de los pueblos originarios sigan siendo extraños en su propia tierra. Las ONGs reafirman la diferencia desde un trato paternalista y el turismo “inyecta” capital a la ciudad, la gentrifica, encareciéndose la renta, la comida, los servicios básicos. Y es que, la falta de reconocimiento (real) en el plano de igualdad de la identidad étnica y en tanto, de todo aquello relacionado a esta (derechos políticos, derechos culturales) impide un diálogo que genere una convivencia sobre la base del bienestar común. En este sentido, Carlsen expone que la raíz de la problemática autonómica, no tiene sus bases en los marcos en que la democracia encuadra a las “minorías” sino en prejuicios netamente racistas:

La demanda de autonomía indígena ha despertado una serie de estereotipos raciales y miedos racistas dentro de una sociedad que se cree no-racista. Se están moviendo intereses económicos que llevan al despojo de los recursos nacionales por las empresas

<sup>395</sup> En campo vi esta imagen en una de las puertas de una casa pero no pude fotografíarla. Tomo la imagen de una agencia turística cuyo sitio está habilitado en la red social Facebook. Profundizar en: [https://www.facebook.com/permalink.php?id=1636239966662768&story\\_fbid=2883008591985893](https://www.facebook.com/permalink.php?id=1636239966662768&story_fbid=2883008591985893)

transnacionales para rechazar las reformas constitucionales de la propuesta de ley de la COCOPA y los Acuerdos de San Andrés<sup>396</sup>.

Pero, ¿cómo el racismo o la discriminación se insertan en las dinámicas de las experiencias autonómicas? ¿Cuál es el papel del colonialismo interno? Tentativamente identifico que el fenómeno se puede rastrear mediante el enfrentamiento entre identidades y la prevalencia del etnocentrismo que son proyectos políticos del Estado-nación. El no-reconocimiento del otro, se convierte en un recurso interesante para entender cómo los tseltales se representan a sí mismos y a su modo de vida (autonómico) fuera de la comunidad. Esto se evidenciará en los testimonios de algunos interlocutores, los cuales develan los mecanismos y estrategias que han desarrollado para adaptarse a la vida en la ciudad. Aquí quiero recordar las nociones de Bárcenas que se citaron en el apartado teórico acerca de que la autonomía es resultado de un colonialismo interno que tiende a monoculturalizar la sociedad y mantiene sometidos a los pueblos originarios.

Ahora bien, para entender algunas manifestaciones donde está inmersa la identidad en tanto auto-representación, tuve que prestar atención a las sutilezas en los discursos, por ejemplo, el hecho de que para los tseltales San Cristóbal de las Casas sea Jovel. Por más que pregunté en campo qué significa Jovel o por qué los tseltales y tsotsiles le llaman así, los silencios demuestran que no existe una explicación concreta, más bien la alusión al pasado: así le decían los de antes y así le seguirán diciendo. Guiteras en su Diario de campo del 1944 explica que: “Cuando hablan en lengua no dicen Tenejapa, sino Jovel-to. Nadie me ha sabido decir lo que eso significa. Me dicen que Jovel, nombre que se da a San Cristóbal, significa zacatonal, pero no saben lo que quiere decir Jovel-to, ni tampoco Simojovel”<sup>397</sup>.

Para los integrantes de las comunidades el término Jovel encarna una personalidad figurativa cargada de historias: Jovel es la oportunidad de “salir adelante”, de estudiar, de vender sus productos a precios más justos, es donde resuelven trámites, donde comen *kaxlan waj* (tortilla de *kaxlan*, o sea, pan dulce) es el espacio donde cohabitan con la otredad y donde resignifican su identidad. Para ir a Jovel doña Sebastiana se baña y maquilla, se pone sus mejores zapatos y estrena accesorios, como una manera de mostrar como un *performance* lo “mejor de sí”.

---

<sup>396</sup> Carlsen, L. “Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición”, *Chiapas*, (1999): 23.

<sup>397</sup> Guiteras, C. *Diario de Cancuc*, 1946. San Cristóbal de las Casas: Instituto Nacional Indeginista, 1997.

Desde mi interpretación, el nombre Jovel tiene valor en sí mismo desde el entramado de sentido que le atribuyen los sujetos: representa lo contrario a comunidad. Considero que no es azaroso que se le llame de forma diferente al mismo espacio geográfico, es una manera de negar la construcción mestiza en torno a un lugar que sigue siendo de los tseltales en el plano discursivo, aunque se vean desplazados en el plano material.

Esto lo percibo porque en la comunidad rural donde viví desde la infancia en Cuba pasa lo mismo: su nombre es Fidencia, se lo puso el dueño del ingenio azucarero al batey en honor a su esposa en los albores del siglo XIX. Cuando triunfó la revolución cubana en 1959 se intentó borrar este sesgo “burgués” renombrando los lugares con hechos históricos acordes al socialismo o a sus héroes. Así, a Fidencia se le impuso el nombre de Juan Pedro Carbó Serviá, un joven mártir que perdió la vida en la movida revolucionaria. Sin embargo, a pesar del esfuerzo del sistema para que se le llame Carbó Serviá, las personas de la comunidad nos seguimos refiriendo al batey como Fidencia, en un acto de desacato institucional y de re-apropiación sociocultural del espacio. Inclusive, en el trato diario negociamos cómo referirnos a la comunidad dependiendo del interlocutor o utilizamos ambos nombres.

Por ello interpreto que esta asignación de sentido da cuenta de la percepción histórica de los actores desde su experiencia, inclusive de la implicación política de insistir en un nombre que se ha incorporado en la memoria colectiva. Los desplazamientos hacia Jovel la han convertido en una zona de interacción entre diversos grupos, motivando relaciones sociales que marcan la marginación económica-cultural de los indígenas y la legitimación de la blanca como el *deber ser*. Como se leerá en las experiencias de Tomás y Ji'te', en Jovel el tseltal hace visible *lo que es* en confrontación con lo que no, recrea intereses y aspiraciones, se enfrenta a peculiaridades culturales que le permiten expresar en el contexto social, funciones sensoriales para su auto-conservación frente a las políticas de *mestización* (como desincentivar el uso de la lengua materna o estrategias demográficas).

Algunos autores como López-Beltrán y García profundizan en dichas políticas de mestización como recurso colonial, ideológico y formador de la identidad nacional mexicana, las cuales permiten “organizar las interacciones étnicas y las políticas del

estado”, reforzando taxonomías dualistas que han llegado a fortalecer teorías “científicas” del mestizo<sup>398</sup>.

Algunos tseltales se enfrentan a estas políticas en sus visitas ocasionales pero otros desde la migración interna definitiva, lo cual trae consigo grandes retos para esta investigación. ¿Cómo atraviesa la migración los discursos de los jóvenes tseltales para el análisis de la categoría autonomía? ¿Qué pasa con la visión de identidad, comunidad y territorio desde los inmigrantes tseltales ciudadanos? Antes de responder a estas cuestiones, explicaré de qué premisas conceptuales parto.

### 1. Breves notas en torno a la migración interna

El concepto de migración ha sido ampliamente discutido y puede entenderse desde varias perspectivas o paradigmas teóricos. Aquí comprendo la migración como “el movimiento territorial de personas que trasladan su espacio de vida a otro”<sup>399</sup>, la define como el “cambio de residencia habitual de la población de una unidad político administrativa a otra”<sup>400</sup>. Este último autor realiza un recorrido teórico del concepto muy interesante pero que por cuestiones de tiempo y espacio no se desarrollará aquí.

A grandes rasgos, la migración implica un desplazamiento, un traslado de un área geográfica a otra, en este caso, de la rural a la citadina para residir en ella de forma permanente. Germani considera que la migración deviene de la modernidad y en tanto, el traslado de un sitio a otro responde al desarrollo en las ciudades en detrimento del trabajo y la vida en el campo. Desde un punto de vista más economicista, Singer plantea que es una especie de “motor principal” ya que el régimen capitalista de producción ofrece mayor beneficio para el trabajo asalariado y no para la producción agrícola familiar.

Ahora bien, Cárdenas explica en relación a la migración interna en México, que desde los años noventa del siglo pasado se han gestado,

nuevas manifestaciones en el fenómeno migratorio interno hacia las ciudades y son: *a)* aumento en el volumen de la migración indígena; *b)* el componente de mujeres y niños en los flujos migratorios; *c)* la ampliación del abanico de ciudades que atraen inmigrantes; y *d)* una

---

<sup>398</sup> López-Beltrán, C. G. “Aproximaciones científicas al mestizo mexicano”, *Historia, Ciencias, Saúde-Manguinhos*, número 4 (2014): 12, <http://www.revistas.unam.mx/index.php/inter/article/viewFile/47206/42477>.

<sup>399</sup> Sierra, R. *Migración, trabajo y medio ambiente*. México: Universidad de Quintana Roo-Plaza Valdés, 2006.

<sup>400</sup> Sierra, R. (2006). *Migración, trabajo y...* 3.

población flotante e itinerante que se desplaza según los procesos económicos”<sup>401</sup>.

En cierta medida, para esta autora la movilidad geográfica no ha sido lineal, por lo que es importante analizar los momentos específicos de la misma y alejarse de posturas economicistas. Desde su mirada, el traslado de residencia de un territorio a otro se complejiza cuando otras variables como el género, la edad, la etnia, el *status* socioeconómico y la aceptación/rechazo de lugares de destino están presentes.

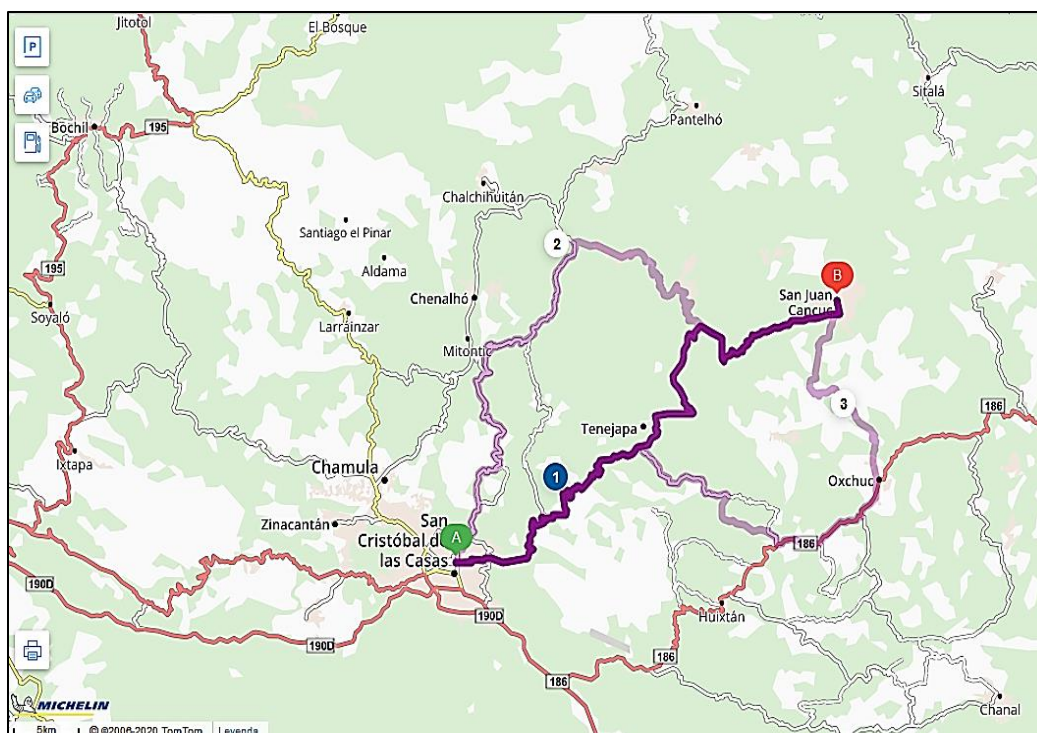
Para Chávez la migración interna puede ser al menos de tres tipos: migración definitiva, migración temporal y “migración” pendular. En esta investigación se hace alusión a la migración definitiva, sin embargo, esto no significa que no existan desplazamientos constantes desde la ciudad hasta las comunidades de origen. En aras de analizar las motivaciones de los sujetos y a pesar que este trabajo no es acerca de la migración internacional, considero adecuado retomar la idea que Bustamante expresa con el objetivo de sondear lo metafísico: “la dimensión subjetiva de la motivación y la objetiva de la conducta de desplazamiento que se deriva de la motivación que da sentido a esa conducta y que precede al cruce de una frontera”<sup>402</sup>.

Así, el desplazamiento de la frontera del “mundo indígena” al “mundo occidental” se da por diversos motivos que los interlocutores mencionarán, sin embargo, quiero mostrar a través del Mapa 3, la ubicación del municipio San Juan Cancuc y la ciudad de San Cristóbal de las Casas para mayor claridad del lector.

---

<sup>401</sup> Sierra, R. (2006). *Migración, trabajo y...* 17.

<sup>402</sup> Bustamante, J. *El marco teórico metodológico de la "circularidad migratoria": su validación empírica*. México: UNAM, 2016.



Mapa 3. Ubicación geográfica entre San Juan Cancuc y San Cristóbal de las Casas, Fuente: INEGI (2010)

Según INEGI (2020), las principales causas de la migración interna a nivel nacional son: la familia con un 45.8 %, por trabajo 28.8 %, otras causas 14.7%, educación 6.7% e inseguridad delictiva o violencia 4.0 %, siendo Chiapas uno de los estados que encabeza la migración dentro de la propia entidad. Según mi trabajo de campo, “otras causas” son el difícil acceso a la atención sanitaria, la difícil situación económica en las comunidades y la necesidad de vivir otras experiencias fuera de la rígida tradición tseltal.

Para Cárdenas, los jóvenes que pertenecen a pueblos originarios como el tsotsil y el tseltal migran hacia ciudades más industrializadas (migración interna) y también hacia el extranjero (migración internacional) enfrentándose a diversos problemas, entre los que se encuentran el idioma porque su lengua materna es el *bats'il k'op* y la discriminación hacia su aspecto físico en la escuela, el trabajo, la vida cotidiana. Entre las ciudades a las que suelen migrar los tseltales se encuentran San Cristóbal de las Casas en Chiapas, Hermosillo en Sonora y Tijuana en Baja California.

Ahora bien, la migración suele ser definida a partir de las “variables de espacio y tiempo”<sup>403</sup>, sin embargo, es valorada por los tseltales como un cambio de residencia que representa un *tránsito* entre mundos, desde donde le atribuyen una connotación espiritual

<sup>403</sup> Cárdenas, P. “Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas”. *Colegio de Jalisco*, número 7 (2014): 29, <https://www.redalyc.org/pdf/4217/421739500003.pdf>.

o más bien una significación cultural peculiar a partir de su identidad étnica. Richard (2005) plantea al respecto que “diferentes procesos y actividades cuya definición varía según los campos de resonancia (...) abarca el conjunto de los intercambios de signos y de valores mediante los cuales los grupos sociales se representan a sí mismos y para otros, comunicando así sus particulares modos de identidad y de diferencia”<sup>404</sup>.

En consecuencia, la migración interna en México de los integrantes de los pueblos originarios se enfrenta a problemáticas que pueden estigmatizarles: si históricamente sobre las poblaciones negras e indígenas se han generado procesos de exclusión social<sup>405</sup> por su lengua, sus rasgos fenotípicos y su clase social, a esto se le suma la categoría migrante. Según una autora estos sujetos padecen de un “proceso mediante el cual a las relaciones sociales existentes, con su lógica propia de globalización, estratificación, diferenciación y exclusión social, se les agrega la dimensión étnica como una variable más”<sup>406</sup>. Por esto, Albertani plantea que para los indígenas la decisión de migrar a las ciudades y abandonar su comunidad de origen es muy ardua. Rubio señala que cada experiencia es diferente y es problemático generalizar.

La migración indígena a las ciudades ha cobrado particular relevancia, no sólo por el cada vez más importante volumen de población que se ha involucrado en este proceso, sino también por el efecto económico, político y sociodemográfico que ha ocasionado tanto en los sitios de expulsión como en los de atracción. Este fenómeno ha evolucionado en relación estrecha con el incremento de un significativo número de ciudades medianas y pequeñas en las que el ritmo de crecimiento ha sido notablemente superior al de las demás<sup>407</sup>.

Los diversos problemas a los que se enfrentan los integrantes de los pueblos originarios no solo los sitúan en desventaja con respecto al resto de la sociedad sino que acentúan la vulnerabilidad, trabajando en situaciones de riesgo y acrecentando la desigualdad, las violencias físicas y simbólicas. Y es que, pareciera que la sociedad indígena y la no indígena se han formado como dos sociedades independientes y

---

<sup>404</sup> Richard, N. Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana. En D. Mato, *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*, 455-470. Argentina: CLACSO, 2005.

<sup>405</sup> Zabala, M. *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO-CROP, 2008.

<sup>406</sup> Pérez, M. “Metropolitanismo, globalización y población indígena en las ciudades de México”, *Cuadernos de Estudios Sociales y urbanos*, número 1 (2007): 30, <https://mayalorenablog.files.wordpress.com/2017/10/2007-metropolitanismo-globalizacioc8In-y-migracioc8In-compressed.pdf>.

<sup>407</sup> Rubio-Campos, J. “Trabajo infantil en San Cristóbal de las Casas: el caso de los niños boleros chamulas”. *Ra Ximhai*, número 6 (2014): 11, <https://www.redalyc.org/revista.oa?id=461>.

contrarias<sup>408</sup> que refuerzan la dicotomía entre dos mundos, el mundo mestizo y el otro mundo (el tseltal); división que desmonta la idea generalizada de unidad armoniosa y tranquilidad coadyuvante entre “indígenas” y mestizos.

## 2. *Ser tseltal y estar en transición. Experiencias de tseltales desde la ciudad*

Los tseltales entrevistados en la ciudad comparten una serie de experiencias que han determinado su visión del mundo, o más bien, su visión de los mundos para colocar ciertos aspectos en jaque como la noción de comunidad y de identidad, donde refuerzan, desde sus biografías (inapelables e irrenunciables), la marca colonial sangrante que ha influenciado sus interacciones sociales. “El infierno es aquí”, refiere Royer mientras recuerda lo que sufrió cuando era niño y venía a trabajar a Jovel, como los *kaxlanes* le robaban el poco dinero que generaba y él les llamaba *sta'* (personas mierdas).

Indagar en estas cuestiones, nutre la propuesta de introducir la lucha de identidades como una cuestión que debe ser abordada a partir de las reflexiones de los tseltales en la ciudad, mismas que sitúan en perspectiva las dinámicas en las que se desenvuelven, que reitero, representan a pequeña escala lo que ocurre a nivel de país con respecto a los pueblos y el reconocimiento de la autonomía. En este sentido, Ji'te' hizo una narración (Anexo 5).

Ji'te' explica lo difícil que es tomar la decisión de migrar de la comunidad, porque debido a esto después no se le permitía la entrada a la misma y su familia la aborreció por más de diez años. Para una mujer, no casarse implica romper con la tradición de la comunidad, por ello, el migrar para huir de un destino marcado por la tradición es uno de los motivos que la incentivó. La experiencia de Ji'te' es impactante porque refleja muchos de los criterios machistas que aún prevalecen en las comunidades y cómo intenta revertir esto desde su labor comunitaria. Quiero resaltar aquí la explotación que sufrió la partícipe durante años porque es una muestra clara de la superioridad que manifiestan muchas familias coletas y en consecuencia, la discriminación que aplasta a los tseltales migrantes, leídos como inferiores y poco más que salvajes.

En el discurso de esta mujer tseltal, pude observar las vicisitudes por las que pasan aquellas jóvenes que salen de la comunidad, por ser indígena, mujer, migrante y pobre.

---

<sup>408</sup> Béjar, R. *El mexicano: aspectos culturales y psicosociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

El trauma que han tenido que superar tanto Ji'te' como veremos a continuación en Tomás al enfrentarse al mundo de los mestizos y los blancos, ha sido un proceso doloroso que los llevó en un principio a ocultar su identidad y posteriormente a enorgullecerse de la misma. La discriminación en las escuelas a las que iban, en los hogares que vivían y en las interacciones cotidianas son cuestiones con las que aún tienen que cargar. Ella se reconoce como alguien que creció autónoma, por sí sola y esto le ha dado la fuerza para enfrentarse a los mestizos y a su propia familia, ganándose el ansiado respeto de su comunidad que como expliqué en el capítulo dos, es un aspecto importante para el tselal.

El respeto está en constante peligro ya que las autoridades municipales de San Juan Cancuc no entienden por qué organiza eventos y promueve los derechos de las mujeres, cuestionando que ella debe tener responsabilidades como mujer (hacer ropa, hacer tortillas, trabajar en la milpa, cuidar a los niños) y por tanto, al no hacer aquello que le corresponde como mujer, deja de serlo: se convierte en lesbiana. Este testimonio podría ser analizado extensamente desde una perspectiva de género, lo cual resulta interesante para futuros trabajos.

Ji'te' menciona sin tapujos el racismo que vivió, su aversión por ser leída como indígena, inclusive, haciendo alusión al Convenio 169 de la OIT que es una legislación internacional que fue abordada en su momento. Por último, es necesario resaltar cómo la protagonista busca la reconciliación con su familia y comunidad en aras de seguir-siendo en su espacio seguro, su territorio.

Por su parte, Tomás me comparte que a él lo “recibió” una señora coleta y le daba de comer a cambio de su trabajo diario. Tenía que levantarse muy temprano, botar la basura y hacer otras “porquerías” pero la señora le daba “chance de ir a la escuela”. Me dice que: “Este es un mundo de ellos, en el cual debemos vivir pero sin olvidar lo que somos, somos *bankiles*, *bankilales*, hermanos. Y sí, seamos diferentes a ellos, he superado mi trauma en odiarlos, yo no los odio, yo sí los odiaba. Mi abuelo cargaba a la mujer de terrateniente de Cancuc a Jovel sin comer”<sup>409</sup>. El hecho que haga referencia a su abuelo, cuando San Juan Cancuc era una finca de blancos que explotaban a los tseltales en su propia tierra, tiene una fuerte connotación en referencia a su experiencia. Tomás no olvida su historia familiar y personal (Anexo 6).

---

<sup>409</sup> Tomás, 2019 (En comunicación con el autor).

Tomás explica varios elementos que a su consideración forman parte de los mundos. Desde una perspectiva bastante crítica, ser tselal representa una doble interpretación: la que él concibe de sí mismo atravesada por su cultura y la de quienes lo ven como un pisoteado. Constantemente este actor negocia cómo interpretar parlamentos, cómo abordar temas, desde qué postura hablar y a quiénes expresarle inconformidades. Resulta muy interesante que asuma las costumbres españolas presentes en la cotidianidad de su comunidad porque da cuenta de que analiza constantemente su transitar entre los mundos. Y es que, para estos dos jóvenes tseltales graduados universitarios, es una necesidad acuciante el encontrar un espacio para cuestionar las ideas asociadas a lo que son en relación a lo que no, por ello, para mí como investigadora es tan importante que formen parte de esta construcción de conocimiento.

En estos relatos se puede identificar el trato hacia los tseltales por parte de los *kaxlanes*, que si bien no se puede generalizar, tampoco se pueden tildar como hechos aislados. Para mi sorpresa, no son historias de antaño, se repiten una y otra vez, de hecho, me tocó vivir en “carne propia” cierto trato discriminatorio desde los coletos mientras buscaba renta en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Varias fueron las señoras blancas que me cerraron las puertas cuando me presentaba a las citas concertadas para ver los espacios: mientras hablábamos por teléfono o por redes sociales no había problemas pero cuando me veían, cambiaban de opinión. En conclusión, ningún negro o indígena está exento de ser víctima de la supremacía blanca en esa ciudad, aunque su población mayoritaria sea de piel oscura.

Debo mencionar que al igual que para Ji' te' y Tomás, para Elmar, Delmar, Félix y Francisco, la cuestión de pensarse como tseltales que han llegado a otro mundo implica una carga que se vuelve ligera en ocasiones y muy pesadas en otras. Cada uno con sus distintas historias de vida, han sido atravesados por discursos académicos que intentan repensar la realidad desde lo que experimentan. Por ejemplo, me resultó muy curioso que Elmar citara a De Vos o a Nietzsche en su discurso mientras intentaba pensar en una autonomía regional tselal o que Delmar citara el texto *La comunidad de debate* expresándome que iba a hablar de su comunidad sin tenerlo presente. Este fenómeno tan fascinante desde el cual los sujetos-actores hablan de su vida teniendo referentes teóricos “occidentales” debe ser analizado a profundidad desde diversas disciplinas porque es un reflejo de cómo los integrantes de los pueblos originarios están resignificando la academia, la producción de conocimientos y la epistemología sin olvidar sus trayectorias vitales.

Sin embargo, esto puede resultar peligroso para algunos académicos porque no hay una “pureza” en los datos, pero lo cierto es que el “investigador investigado”, el rompimiento de la noción de autoridad etnográfica y de la unidimensionalidad del método son aportes importantes con los que también me siento identificada como mujer negra. En consecuencia, estas voces apelan en co-presencia a un diálogo que contrasta los significados selectivos y distintamente internalizados de la matriz cultural que los envuelve. Y es que, la representación de *sí mismos* que expresan, en palabras de Giménez les garantiza autoubicarse, orientarse, concebirse en una posición social en el espacio, verbalizando asuntos puntuales del pasado y el presente. Algunos se refieren a su identidad con orgullo, mientras otros, la ven como un aspecto que desearían que pasara menos percibida.

Me reconozco (tseltal) por la lengua principalmente. (Pausa). Por la lengua me reconozco como tseltal (...) Pues haz de cuenta que la categoría indígena es algo peyorativo lejos del significado como tal, porque el significado como tal tiene connotaciones para los pueblos de México, porque ser indígena es ser originario de ahí, pero lejos de eso, actualmente tiene una connotación bastante peyorativa y negativa. Me gusta más el término de pueblos originarios. Para mí es más adecuado, ¿no? En lo de vivir aquí (en la ciudad) digamos que se pierde esa noción de si eres tseltal o no, bueno digamos que al menos en los espacios en que estoy, simplemente me dejo fluir ahí con los demás donde estoy y formo parte del colectivo del grupo en el que estoy. Entonces la identidad, pues cuando me preguntan si hablo otra lengua digo: sí, el tseltal y ya punto, pero otra connotación más, pues no. Quizás es que yo no tengo muy arraigado ese sentido de pertenencia hacia el lugar. Al final, estamos en tránsito<sup>410</sup>.

Hay dos nociones aquí que son relevantes y que fueron reiteradas en las conversaciones, el fluir y el estar en tránsito como maneras de representar la identidad. Fluir y transitar como actos de movilidad entre espacios (no necesariamente palpables sino simbólicos) hace que los tseltales interpreten su presencia como recorridos, que quiebran la estabilidad de las categorías y prueban que los individuos no se encuentran anclados en el pasado o en la rigidez de un concepto. Más que los territorios, se trascienden los mundos. Por ello, para los interlocutores la palabra indígena les provoca molestia ya que es una cualificación peyorativa, “no, no me gusta, no se entiende bien qué quiere decir”<sup>411</sup>.

La noción de transición rompe aquí con la idea tradicional de algunas perspectivas indigenistas que se esfuerzan por ver al “indígena” como una esencia que está en peligro

<sup>410</sup> Delmar, 2019 (En contacto con el autor).

<sup>411</sup> Fernando, 2019 (En contacto con el autor).

de extinción frente a la globalización. Para los protagonistas, su vida implica un viaje de una realidad a otra, una trascendencia de un *ser* a un *no ser*, o a un ser con otras características (en construcción relacional). Por lo que, “voy a estar en transición”<sup>412</sup> es un recordatorio a que la decisión de ser migrante implica la inexistencia de pasividad o quietud, por el contrario, da cuenta de un proceso de confrontación identitaria constante. Esta transición como acto de cambio, me explica Fernando que se conoce como *yanajel* (cambiar) y que tributa al *sk'axesel snopojibal sk'axesel stalel* traducible como “cambiar de forma de ser a otro”.

La transición implica la salida del mundo conocido (la comunidad como todo) y el ingreso al mundo desconocido (occidental) que lleva a los sujetos a asumir valores y creencias que se distancian de lo que conformó la materia prima identitaria y a negociar con el otro. Esto lo entiendo porque al ser una mujer negra y migrante, me toca asumir estas negociaciones en la cotidianidad en aras de incorporarme en los espacios y sobrevivir.

Entre los mundos que sugieren los entrevistados, interpreto que hay un puente imaginario que permite la transición, compuesto por la valoración de la realidad de la comunidad desde lo aprendido en la ciudad y la presencia de la comunidad en la ciudad. Existe un esfuerzo de los tseltales que viven en la ciudad por estar en comunidad participando para no perder su voz, su palabra en la Asamblea, realizando trabajos en la milpa, contribuyendo a la fiesta del santo patrón, lo que muestra un gran sentido de pertenencia. El vínculo de ida y vuelta adquiere fuerza activa en la percepción de los sujetos de sí mismos, los cuales remiten constantemente a la comunidad para explicarse costumbres y lugares, reproduciendo lo que son: están en Jovel pero hacen las cosas de manera similar a la comunidad, como una forma de reafirmar una parte de lo que son. Así, cocinan, hacen sus tortillas y sus caldos igual que en su paraje, toman su pozol, hablan su lengua.

El *yo tseltal* con rasgos raciales marcados (piel oscura por trabajar expuesto al sol, cabello oscuro, ojos oblicuos, nariz ancha, cuerpo delgado y fornido, envejecimiento prematuro, baja estatura) y de status económico puntual (muy bajos ingresos) es un *yo social* que está en constante rencilla con los modelos etnocentristas que se intentan imponer. Se puede observar que para pensarse a sí mismos, los tseltales entrevistados

---

<sup>412</sup> Ji'te', 2019 (En contacto con el autor).

recurren a la idea de comunidad como si un *corpus sacro* la envolviera, de manera que, cuando perciben que están “perdiendo” el espíritu comunitario, regresan a ella (por voluntad) para seguir sintiendo-siendo aquello que les respalda. El retorno refuerza en tanto “zona de persistencia”, el papel del actor en su lugar de nacimiento, en su grupo de socialización y en tanto, le brinda seguridad. La comunidad como espacio de inscripción identitaria territorial, es a su vez el límite de otro mundo, siendo el municipio la frontera.

El “cambio de chip” que alega Tomás es el cambio de percepción del mundo que le permite interpretar uno y otro, sin dejar que sus viajes entorpezcan su socialización. Aquí la transición como de un *Yo* a un *Alter Ego*, no implica que deje de ser sino que dota de otros sentidos la realidad. Esto está relacionado con lo que Giménez plantea: “cada vez más la identidad se define en términos simbólicos-expresivos y emocionales, no integrativos ni normativos”<sup>413</sup>. El cambio de chip se “actualiza” en milésimas de segundos, donde el sujeto sabe qué temas tocar y cuáles no, cómo comportarse y qué idioma hablar. El sujeto negocia constantemente sus valores y comportamientos de acuerdo al medio en el que se desenvuelve, esto reafirma la idea de que la identidad hay que analizarla sin totalizarla para indagar más bien en su potencial como significación. “Las identidades se construyen como elementos flotantes en medio de fronteras indefinidas y siendo utilizadas políticamente como instrumento de reivindicación”<sup>414</sup>. Sin dudas, los modos de expresar e identificarse con cierta identidad recurren a una apología de vida que también es palpable.

Como se leyó, tanto Tomás como Ji'te' fueron víctimas de una especie de esclavitud moderna legitimada por los coletos: trabajaban por comida (las migajas que sobraban del día anterior), techo (un rinconcito pequeño) y ropa. En consecuencia, sus miradas hacia los *kaxlanes* y blanco-mestizos son de confrontación y recelo, lo cual entorpece el normal desenvolvimiento de sus vidas y una adaptación sana a la ciudad. Las pocas oportunidades de empleo y las nulas políticas gubernamentales al respecto, colocan a los tseltales como personas de “cuarta categoría”, es decir, se les resta la humanidad al ser percibidos como inferiores, poco más que animales. Esto conlleva a que no puedan acceder a puestos de trabajo bien remunerados (bancos, empresas) a pesar de poseer títulos universitarios, lo cual influye en la reproducción social de la pobreza y la

---

<sup>413</sup> Giménez, G. “La cultura como identidad y la identidad como cultura”. *Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM*, (2005): 27, <https://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>.

<sup>414</sup> Cerda, A. *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. México: Porrúa, UAM, 2011.

marginalidad. “En torno a la migración de la población indígena se destaca que la población indígena jornalera agrícola es la más significativa”<sup>415</sup>.

Según Toño, ser y trabajar son los elementos que hacen diferentes a los tseltales y mestizos:

De hecho, ya analicé muchas cosas de eso por qué le dicen indígena, porque a otro le dicen mestizo, porque se pueden reconocer los dos, cuando no se puede identificar con gente de *kaxlan* porque somos, no somos diferentes lo único diferente es nuestra cultura. La gente indígena tiene mucha sabiduría porque ellos igual respeta a todo, respeta a cerro, a ser río, ojo de agua, todo eso, a cambio los *kaxlanes* no respetan nada, entran como quieran. Yo creo que ahí se puede identificar el tipo de *kaxlanes* con el tipo de indígenas porque indígenas trabajan de sus manos, bajo el sol, bajo el agua, por eso se llaman indígenas<sup>416</sup>.

Así, pareciera que el tseltal es sabio y trabaja duro mientras el *kaxlan* carece de sapiencia y es más “flojo”. Ahora bien, como expresaron los interlocutores, la decisión de los tseltales de migrar trae consecuencias para sí mismos, para la familia y la comunidad, por ello, es imprescindible ver este tipo de migración como bidimensional. Con esta idea coincide Maldonado cuando explica que el enfrentamiento étnico es desigual y que la migración “afecta diversas dimensiones que atañen tanto a lo individual como a lo colectivo y comunitario”<sup>417</sup>.

Las relaciones sociales con respecto a la comunidad y a la integración a las ciudades<sup>418</sup> están atravesadas por una constante, el miedo, miedo a perder la voz en la comunidad y miedo al rechazo en la ciudad. Toño refiere en este sentido algo que tiene gran relevancia, a pesar de que él no es un migrante: la idea de ver a la comunidad como un “todo” que le permite la visión del sentido de las cosas desde lo que conoce, dándole prevalencia a las manifestaciones de su mundo sin cuestionar los aspectos peyorativos.

Por otro lado, pude observar como en el caso de Tomás y Ji'te', cada uno en las respectivas viviendas que rentan, se encuentran rodeados por otros tseltales, en lo que en Cuba se llamaría *solar* o cuartería, donde se vive en habitaciones que abren a un patio interior y se comparten espacios comunes como el fogón y el baño. En las invitaciones

<sup>415</sup> Cruz, S. V. “La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, volumen 46 (2003): 29, <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2003.188-9.42414>.

<sup>416</sup> Toño, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>417</sup> Maldonado, S. “Migración y construcción de identidad en indígenas migrantes: reflexiones iniciales sobre el caso de México”, *XIII Jornadas de Investigación y Segundo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*, (2008): 27, [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/flacso-ec/20170622030702/pdf\\_119.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/flacso-ec/20170622030702/pdf_119.pdf).

<sup>418</sup> Amador, M. *La migración interna en mujeres indígenas: un estudio cualitativo de la mujer náhuatl*. Sevilla, España: Tesis doctoral, 2014.

que me hicieron estos interlocutores a sus casas, pude percatarme cómo recrean las comidas y las costumbres de la comunidad, de manera que el rompimiento con sus orígenes no es tajante. Así, desde mi perspectiva puedo señalar que ellos tejen sus propias redes de apoyo con sus semejantes: se cooperan para comprar alimentos, cocinan los caldos o hacen las tortillas como en comunidad, creando lazos de capital simbólico que los reconfortan material y subjetivamente. Estas formas de convivir también las interpreto como enfrentamientos ante la discriminación, es decir, no todo lo referente a los tseltales que viven en la ciudad es vulnerabilidad, también hay fortalezas que se combinan de forma estratégica para la supervivencia.

Otra idea asociada a la migración interna es la libertad que al mismo tiempo supone el desconocimiento de los jóvenes. Tomás me comentó al igual que Ji' Te', que cuando *bajaron* se pasaron días sin comer porque al no saber español y no ser *conocidos* por nadie, no tuvieron acceso a apoyo. La muerte por des-conocimiento es un peligro palpable, desconocimiento de la representación que el otro lee del tseltal resulta letal. Por otro lado, el no adaptarse supone también convalecer porque desaprovecha el sujeto la oportunidad de salir adelante, la cual fue concedida por padres y comunidad, “una desventaja, te desconoce la comunidad”<sup>419</sup>. El no reconocimiento de la comunidad es una sanción que borra al sujeto como ente social, el de la ciudad implica un fallo en la capacidad de adaptación, que les exige que se adecúen o se regresen al cerro.

Ser tseltal es ser original, puro, sagrado, es sin palabras, es como un todo porque ser tseltal es una conexión entre todos los animales, plantas, luna, no sé si conoces es como la cosmovisión, es todo eso para mí. Bueno primero vinieron mis hermanos, me dijeron, vente para acá familia, lo decidieron y entonces me dieron la oportunidad, me dieron la oportunidad mis padres de estudiar y entonces siempre nos abrieron las puertas de seguir estudiando, entonces como nos empujaron a eso, primero fueron mis hermanos y luego seguí yo, y llevo ya como dieciséis años aquí en San Cristóbal, de aquí terminé mi carrera. Estudié una carrera (...) no fue fácil (...) Si en la secundaria. Igual cuando veníamos, igual mi papá habla un poquito el español, él nos enseñó un poquito, eso como un parte español y aprender otras cosas.

No es lo mismo estudiar en la comunidad porque ahí te hablan como el tseltal y quiero que atrapen otros conocimientos no deben quedarse aquí. Y al llegar aquí fue como un reto, no conocía, tampoco hablaba el español, creo que las primeras semanas, como un mes completo no hablaba, iba ahí, sólo escuchaba, veía a la maestra, a los profesores, entonces me quedaba quieto, hasta que empecé a hacer mis tareas y todo eso, luego ahí le fui preguntando a mi hermano, cómo se dice esto y como ellos ya sabían un poco, pero luego ya vine otra cosa que es la discriminación, siempre me tocó unos compañeros que sí te decían: no, tú eres de allá, ya regrésate,

---

<sup>419</sup> Tomás, 2019 (En contacto con el autor).

casi estuve al punto como de dejar la escuela, porque dije voy a sufrir, ¿por qué? No tengo la necesidad, mejor regreso, vivo bien, como bien, pero le dije eso a mi papá y me dijo: no, qué importa lo que piensen los demás. Y después llegan unos amigos para motivarme, entonces me dijeron, ah, no importa déjalos a ellos, no le hagas caso a lo que están diciendo, tú no les hagas caso. Mejor hagamos una cosa, ellos me empezaron a proponer: tú enseñanos tsel'tal y nosotros te enseñamos cómo hablar español, ah pues bueno me gustó, que chévere, yo les enseñé unas cosas ahí que podemos aprender. Entonces me empecé a meter con ellos, luego me invitaron a jugar y así empecé a hacer como más convivencia con mis compañeros (...) Creo que más de la palabra (indígena) es cómo lo ven, cómo es el trato hacia el indígena, en sí si me dices qué es indígena es una persona desconocida para mí, creo que nadie ha llegado a una definición de decir ¿qué es un indígena? Es una persona desconocida ¿no? Si todos conociéramos eso pues sería muy diferente el trato pero el detalle aquí es que: ah, eres indígena, ah eres menos, tú siempre vas a ser menos, tú eres de los pueblos, cambiaron al indígena por el indio, ese que usa huarache, que usa traje tradicional, tú eres que no vales ¿no?<sup>420</sup>.

Ser una persona desconocida implica un gran reto según Francisco. Para entender esto, es necesario aclarar que para que un tsel'tal migre debe tener la autorización de su padre, de lo contrario la “fuga” es entendida como un acto desafiante e irrespetuoso, por tanto, te desconocen. Don Diego me contó que cuando se juntó con doña María, su padre le dio permiso para que estudiara fuera de la comunidad y buscara mejores oportunidades; después de varios días pasando hambre y sin hallar dónde dormir en San Cristóbal de las Casas, doña María insistió en regresar a la comunidad. Una vez que regresaron, el padre de don Diego se negó a entregarle tierra y ayudarlo a hacer su casita (como dicta la tradición) porque se supone que don Diego estudió algo y que por ello no tendría derecho a la tierra. Esto es un ejemplo de las implicaciones que conlleva salir de la comunidad, es una apuesta de todo o nada. Ahora bien, ¿qué tan ruda puede resultar la mirada de la comunidad? ¿Qué piensan los “mayores” de la migración? ¿Cómo son leídos los jóvenes que migran desde sus comunidades?

### **3. *Jayeb ora ok' tik ta jmamik?* (¿Desde qué hora lloran mis nietos?)**

Una de las causas de sufrimiento de los jóvenes tsel'tales migrantes es el sentimiento de culpa ante la mirada estricta de los mayores de su comunidad. Como expresó Ji'te', a quien le negaron por años el retorno, tuvo que pedir disculpas por salirse y asumir una doble carga de trabajo como condición para obtener el perdón, es decir, proveer de los medicamentos y tratamientos de la diabetes de su madre para que le dieran “entrada”. Para los adultos más conservadores como Fernando, la salida de los jóvenes de la

---

<sup>420</sup>Francisco, 2019 (En contacto con el autor).

comunidad en busca de mejores condiciones y evadiendo el trabajo extenuante, se considera como un salto al vacío, como una apuesta cuya posibilidad puede asociarse inconscientemente a la muerte. Los sujetos recurren en su discurso a la comunidad, misma que organiza las formas para brindar cobijo para proteger la vida del individuo; fuera de esta, el *tsealt* tiene que someterse a otro sistema de valores, que implica ser leído como mano de obra barata, lo que lo despoja de ese plus que la comunidad le garantiza porque dentro de la comunidad son personas, fuera son máquinas.

Para Fernando la salida de los jóvenes de la comunidad y su posterior regreso trae consigo la pérdida del *ser tsealt*, llegándome a explicar que se pierde el *ch'ulel* (espíritu), por tanto, el *tsealt* regresa “contaminado” de actitudes culturales que son reprochadas en el paraje. “Este puede ser, pasar un conocimiento a otro o puede ser, pasar la forma de ser a otro. Es lo que digo, salen de la comunidad y lo llevan a otra cosa y lo practican, lo contagian a otras personas”<sup>421</sup>. Esta percepción de contagio está presente en el discurso de forma permanente: en el imaginario de algunos *tsealt*es adultos, más que la pérdida del *ser tsealt* por quien migra, está el reproche de contagiar a los que se quedan en la comunidad con ideas “de afuera”. Por ejemplo, quien viaja a Sonora o Tijuana son tratados con recelo porque según la percepción de algunos adultos traen drogas, se visten como cholos, son groseros, no quieren implicarse en las actividades de la comunidad y en cierta medida, dejan de ser “verdaderos” para pasar a estar contaminados por el mundo *kaxlan*. En el suceso de la pedrada en El Triunfo que narré en el Capítulo 3, los jóvenes que llevaron a cabo el hecho migraban regularmente a estas ciudades nortteñas a las que Fernando ve como sitios donde aprenden cosas malas:

Ahorita yo creo que también manejan esto de transculturación, porque muchos jóvenes salen mucho a la ciudad y muchachas también. Y por ejemplo hablan de San Juan Cancuc y las muchachas siguen utilizando mucho la ropa tradicional para la ciudad, pero ya cuando regresan no se parecen, ya no es lo mismo, entonces lleva esa cultura donde llegó y de donde vino regresa con esa cultura y quiere que se practique ya en la comunidad. Igual en otros pueblos así porque se van a otros lugares y veo en mi comunidad, anteriormente no eran así las cosas, pero como salen de la comunidad hacia otros estados como Sonora, Baja California, Tijuana, entonces lo que aprenden son cosas malas pues, entonces ya todas las personas allí fumando marihuana, tomando. Hay muchas cosas. Todo lo que es como por ejemplo un *tsealt* que bien sale o es de un pueblo es diferente porque tiene sus características que se ve que es de un pueblo, pero cuando llega a otros estados pues copian cómo es y llega así a la comunidad, pero ni siquiera saben por qué. Ese es el problema porque no sabe si es bueno o malo.

---

<sup>421</sup>Fernando, 2019 (En contacto con el autor).

Así lo contagia a otros muchachos de la comunidad. Por ejemplo, su forma de ser, su forma de hablar, de caminar, todo lo que implica el ser. Rápidamente se conoce cuando es de un pueblo tseltal para los que quieren identificar. Si yo encuentro a algún muchacho en otro estado me doy cuenta rápidamente que sí es de un pueblo, si yo veo que, llegando en México, entonces nos topamos allí y rápidamente hay ese contacto de que si salimos de un pueblo, hay ese contacto, es de sangre, como que hay algo, esa comunicación. Cuando llegué a México comencé a hablar con un chavo y rápidamente me di cuenta de que viene de un pueblo. Luego me dice: “Sí, exactamente vengo de un pueblo. Yo soy de Veracruz”. Se ve pues, es que somos diferentes<sup>422</sup>.

Por otra parte, don Diego también coincide que cuando los jóvenes migran se pierden ciertos valores comunitarios. Explica que cuando los profesionistas salen, se olvidan de su comunidad, es decir, dejan de ser lo que son, se vuelven esclavos de la política. Esto representa un gran problema para la comunidad ya que se ve amenazada por la injerencia de ideas externas, que como se explicó en los discursos que aparecen en el capítulo dos en los discursos, son un signo de heteronomía porque la autonomía es pensar con ideas propias y hacer en consecuencia sin intervención de terceros, es tener ideas propias.

Mayormente los profesionistas que he visto, los maestros, los licenciados, los otros profesionistas, se preparan, se olvidan de su comunidad. Se van a San Cristóbal, se van a Tuxtla, se van a otro lugar y ya se creen kaxlan, se olvidan de su pueblo y se avergüenzan de su pueblo, se avergüenzan de sus raíces. Ya dicen: ah, soy kaxlan. Y no, no, porque nuestra sangre seguirá siendo sangre indígena no sangre kaxlana. Aunque se mira kaxlan pero su raíz es indígena. Y es lo que, bueno, es lo que yo digo que se debe hacer es defender a tu propia raíz, pero todos los profesionistas, nadie. Porque nunca he visto a un profesionista ahí defendiendo su pueblo, al contrario, los que son profesores, los que son licenciados, están metidos en la política sucia, política mierda, que se le llama también (...) Por eso decimos, en lugar de que te preparas te vuelves peor. Qué no debe de ser así, porque si estás preparado, defiende tu propio pueblo, porque ellos sí lo necesitan. ¿Por qué tienes que defender al que más tiene? Si ya tiene, por qué no ves las otras personas que tienen necesidad.

Porque la política es pura mierda la que está ahí, maltratando tu gente, robando tu gente, aplastando tu propia gente hasta tu propia familia. Solo se preparan para eso, pero no debe de ser así, pero así es la vida. Cuando uno sabe algo viene uno y te compra, te da un puesto y ya te olvidas de tu pueblo. Es como un, somos como un animal, como un objeto, digamos, ah, este está medio bueno, hay que comprarlo; se lo compran y se lo llevan o como estábamos diciendo hace rato, la esclavitud. Ah, este está medio chingón, hay que comprarlo, hay que llevarlo, hay que amarrarlo, y se va uno amarrado y se olvida de su pueblo<sup>423</sup>.

---

<sup>422</sup> Fernando, 2019 (En contacto con el autor).

<sup>423</sup> Don Diego, 2019 (En contacto con el autor).

Como se ve, las críticas como las referidas por Fernando o don Diego pueden ser muy fuertes para algunos tseltales migrantes, sobre todo si el rechazo de la familia viene acompañado con la anulación de su existencia en la comunidad. Ali me explica que ante esto, algunos jóvenes recurren al suicidio: ‘Están trascendiendo mundos y épocas, es muy difícil, y entonces hay muchos suicidios de jóvenes tseltales porque no entienden, ya no quieren estar allí (en la comunidad) pero vienen aquí (a la ciudad) y no son aceptados, no saben qué pasa, dónde tienen que estar’<sup>424</sup>. Esta mirada me resultó muy interesante pero no pude en campo corroborar esta afirmación por el tiempo y porque lo referido al suicidio es tabú, sin embargo, podría ser un tema a tratar en trabajos futuros.

Desde mi interpretación, la tensión entre semejanza-diferencia que jóvenes y adultos tseltales portan, donde se asignan roles (deberes y responsabilidades) a partir de las representaciones del mundo, hacen de la identidad el resorte articulador que embona al individuo y a la sociedad. La connotación relacional de la identidad étnica (como persistente) respecto a otras, refleja una construcción donde se redefinen los límites de adscripción-diferenciación. La co-relación está en las negociaciones que hacen unos sujetos con otros, imitando códigos culturales, idioma, sin perder de vista que su experiencia vital y su autopercepción. En consecuencia, Fernando expresa en su discurso la autoafirmación que considera debe extenderse en los jóvenes tseltales migrantes.

Sí soy tseltal, ya es muy difícil que me niegue, yo veo así a los muchachos porque me tocó ir en Tuxtla, ya estaba bien cansado de trabajar en el campo (era campesino), entonces mejor voy a la ciudad a trabajar un poquito y mi tirada es aprender el español para que no me molesten después. No tarde en Tuxtla porque mi pensar nada más es trabajar en cualquier casa, barrer. Entonces solo fueron dos semanas y como estaba acostumbrado a mi comunidad regresé a cortar café, a trabajar en el campo. Yo escuchaba a los muchachos allí cuando les preguntaban de dónde vienen nunca decían que de Oxchuc, decían: yo soy de Ocosingo porque es ciudad o de Palenque, porque Palenque es muy conocido.

Utilizo mucho eso ahorita con los alumnos porque muchos se niegan, hay esa vergüenza, mucho miedo porque no conozcan que vienen de un pueblo originario, pero por lo mismo de esta discriminación que hubo porque sí sufrieron. Hasta los padres de familia de cada comunidad les prohíben a los maestros, sabes qué no quiero que le enseñes a hablar el tseltal a mi hijo, quiero que le enseñes todo el español. No entienden la importancia de hablar la lengua, no quiere decir que está mal aprender otra lengua porque vas entrando en otro mundo, vas conociendo otras cosas. En mi caso si me preguntas no te puedo decir, si me preguntan de dónde viene: yo soy de San Cristóbal, ya no hablo el tseltal, solo el español, me puede clasificar rápidamente como hablo.

---

<sup>424</sup>Alí, 2019 (En contacto con el autor).

Pero no es eso nada más porque yo tengo que defender de dónde vengo, cómo soy, qué sé desde mi propia cultura y mi propia lengua. Es la identidad donde vengo y me identifico de lo que yo hablo. Ahorita ya desde la vestimenta ya no puedo decir que voy a identificarme porque ya no lo portamos ahorita los hombres. Si nos vamos en mi pueblo, pues sí alcanzamos a ver a las señoras y las muchachas, pero ya los hombres no, solo algunos, pero ya los que son mayor. Ahorita en mi pueblo empieza otra generación, pero ya no es la ropa tradicional original, ya es más como más nuevo, porque sí hay algunos jóvenes que la utilizan, pero ya como camisa con pantalón, anteriormente todo entero. Hay esos cambios<sup>425</sup>.

Pero, ¿a qué problemáticas estructurales que den cuenta de la discriminación se enfrentan los migrantes? ¿Por qué pareciera que el discurso de la comunidad es paternalista? ¿De qué experiencias intentan protegerlos? ¿Cómo se puede identificar el colonialismo interno? ¿Bajo qué prácticas y políticas institucionales? A estas preguntas me enfrenté con sigilo y más bien, percibí que no solo son las violencias simbólicas las que aparecen en la palestra pública sino la libertad, la salud y la vida de los propios migrantes. Las opiniones de los protagonistas son el reflejo singular de lo que se vive y se piensa en el nivel macro, es decir, de cómo el sistema legitima el racismo estructural.

Los tseltales migrantes entrevistados viven en un ambiente que constantemente les recuerda que son incivilizados, que su color de piel está mal, que su lengua materna está mal, que su belleza es inexistente, que su atraso intelectual deviene de ser miembro de un pueblo que huele a humo y que por ello, deben tragar en seco las ofensas, las miradas (como sanciones sociales), la muerte de un familiar sin protestar (porque el Hospital de las Culturas no lo atendió) o el encarcelamiento de un amigo, que al no saber castellano, fue enviado a la cárcel por firmar un documento en blanco que lo incriminaba. Esto último es una de las injusticias estructurales que más evidencian la presencia de las instituciones en el etnocidio.

El 22 de agosto 2019 en el centro de la ciudad de Jovel frente a la iglesia, fui testigo de un plantón en el cual se estaba denunciando la privación de libertad de nueve tseltales inocentes. Por esos días, tres tseltales encarcelados injustamente llevaban cien días de huelga de hambre y por lo mismo, se cosieron las bocas con aguja e hilo para no claudicar. Ali me cuenta que es muy común en la zona que a los indígenas les hagan firmar un papel en blanco, luego sobre ese papel les acusan de cualquier delito y como ellos no saben español, son llevados a prisión, algunos son torturados hasta hacerlos firmar. En la clase de tselal del 5 de septiembre de 2019, Fernando hizo un chiste al

---

<sup>425</sup> Fernando, 2019 (En contacto con el autor).

respecto: “Estaban tres cancuqueros que iban a la finca, los cuales solo sabían decir en español “sí” y “con todo gusto”. Después de caminar varios kilómetros para llegar a su destino, les dio hambre y se sentaron en un camino a tomar su pozol de maíz. Estaban contentos porque iban a sacar dinero de la finca, así que estaban platicando a gusto, sin percatarse de que había un muerto a un lado suyo. En eso llegó la policía y les preguntó: “¿Ustedes lo mataron?”, “Sí” le respondieron. “Entonces acompañenme al calabozo”, “Con mucho gusto” dijeron aquéllos”<sup>426</sup>.

Este chiste refleja la problemática relacionada con la falta de dominio del idioma castellano que hace que se imputen delitos a personas inocentes y el principio de que los indígenas (o negros) *a priori* sean catalogados como delincuentes y criminales. Aida Hernández en su conferencia titulada: “Los retos de los feminismos descoloniales ante las violencias extremas en México” el 29 de octubre de 2019 en CESMECA, también refirió que “las cárceles están totalmente racializadas” y explicó cómo Carlos Slim compró algunas para implementar maquilas en su interior. De manera que los tseltales también son carne de cañón del sistema penitenciario mexicano, lo cual es un claro ejemplo de cómo el etnocentrismo y sus políticas, discriminan y afectan a los tseltales que salen de sus comunidades. Teniendo esto en cuenta, se puede entender los motivos por los que los adultos tseltales intentan persuadir acerca de la migración ya que las relaciones con los *kaxlanes* pueden llegar a ser peligrosas para la integridad física y emocional.

## **II. La autonomía, ¿un problema de identidades? Comunicación y camino**

Como se aprecia, el desplazamiento residencial es un fenómeno que influye en la manera que el tseltal se representa a sí mismo pero al mismo tiempo, permite el desenvolvimiento de otro factor que se asocia con la diferencia, la comunicación. Desde el testimonio de Francisco, pude identificar que ser tseltal implica una capacidad de reconocer al otro por medios de comunicación intersubjetivos, de manera que se da un contacto con el otro que genera tensión de diferencia o tensión de semejanza (o ambas). Esto permite al tseltal ampliar su umbral de sensibilidad no solo como espectador situado sino como protagonista perceptivo del encontronazo identitario. Es decir, la transición del Yo se da desde un proceso comunicativo donde el actor manifiesta una experiencia vital que le

---

<sup>426</sup> Fernando 2019 (En contacto con el autor).

permite determinar correspondencia y tender al equilibrio. Esta comunicación Francisco la entiende como una característica exclusiva del tseltal.

Aunque yo pienso lo diferente, yo soy el original (...) el tseltal es original, tiene historia, tiene cultura, el que tiene conexiones con todo, el que no necesita de la tecnología para comunicarse con otro. Hay veces es muy loco, es increíble, es una conexión, tú puedes hablar con animales y te entienden, entonces hay una relación, ¿no? Entonces desde que llegué aquí, siempre te marcan, tú eres indígena y no vas a dejar de ser indígena, pero ahorita siento que quien te dicen: eres indígena tiene una fobia, algo que nunca van a poder ser ellos, como un enojo, por eso te enmarcan mucho, porque nunca van a ser como nosotros. Y ya estoy hablando español bien, o en la calle con ellos carpinteé, pinté, hice desmadre. Vivo decente, ya puedo hablar con otros licenciados, otros con carrera, ya no me da miedo de decir, yo soy indígena. No digo que soy indígena digo, soy de pueblo *Chixtontic*, de Tenejapa por cierto, hablo tseltal al cien por ciento, si quieres yo te enseño tseltal y si tengo a una persona ahí que habla tseltal cuando está exponiendo le pregunto si habla tseltal. Entonces no me da pena de esos que me sigan: ah eres indígena, pues no me importa, sigue con tu onda y yo con el mío, yo sé a dónde voy<sup>427</sup>.

La transición y la comunicación como elementos que permiten expresar la identidad son complejizadas entre los tseltales entrevistados por la idea del camino. En las entrevistas realizadas, constantemente salió el saber a dónde se va y el caminar, como la acción ininterrumpida de acercarse a un lugar, a un fin en algún plano. Almendra le llama a esto “caminar la palabra” palabrar, que significa ver, pensar y actuar desde la prácticas comunitarias desde una agenda común. Existe algo que mueve la acción de migrar y de seguir caminando, como una zona no-universal de difícil interpretación para el extraño, no es de medición numérica-geográfica, sino un estímulo que impulsa a los tseltales a proseguir el camino.

Tenemos que caminar mucho, caminar mucho, hablar mucho con la gente para que nos llegue a entender y también dar un ejemplo de cómo podemos trabajar, cómo nos organizamos y la gente va guiando. Entonces si estamos haciendo bien las cosas, ahí van, viene la gente, viene otras comunidades y municipios, que sí estamos haciendo bien las cosas (...) Hoy es muy diferente de los antepasados tener un gobierno autónomo, autogobierno, es un gobierno que tenga la idea de cómo se puede estar en una comunidad, así como nosotros pues y sabemos cómo viven las comunidades, tanto *kaxlanes* sabemos, entonces un autogobierno debería saber todo, muchas cosas, para que llegue a funcionar. Tiene que tener conocimiento de las comunidades. No lo que viene en los libros, porque nunca ha visto, como no han llegado a las comunidades no tienen nada de conocimiento, es lo que yo pienso<sup>428</sup>.

---

<sup>427</sup>Francisco, 2019 (En contacto con el autor).

<sup>428</sup>Toño, 2019 (En contacto con el autor).

El acto de caminar aquí reviste una importante carga semiótica porque los entrevistados en sus relatos me cuentan la importancia de caminar hasta seis horas diarias para asistir a la escuela en la comunidad o realizar algún trámite. La falta de transporte en las comunidades rurales hace que el caminar sea el medio para reencontrar la propia identidad ya que observan su derredor, interactúan con las plantas, los animales, el clima. La noción de caminar como elemento constitutivo de la identidad y de la manera de construir autonomía puede leerse en Stahler-Sholk: “La idea de ese proceso de construcción de una identidad colectiva en constante estado de flujo se capta en los conceptos zapatistas de caminar preguntando y de un mundo en donde quepan todos los mundos”. El caminar preguntando en la visión zapatista de autonomía, es un acto que denota movimiento, mismo que debe caracterizar la búsqueda de un mejor futuro pero también el re-encuentro con lo que son: caminantes entre realidades. Por esto Toño también habla de la necesidad de caminar, de cómo falta mucho, pero que irremediamente la quietud y la apatía no son opciones para lograr objetivos personales ni colectivos.

En tanto, la sabiduría transmitida por los mayores actúa como un vínculo para situarse y habituarse dentro del espacio y en ese sentido, construir un espacio de libertad para desenvolver su ser como proyecto colectivo. La forma de pensar del tseltal está asociada a su vinculación con lo otro (la naturaleza) como una extensión de sí mismo, por esto el trabajo que desarrollan debe tener este componente de observancia. Pero ¿cómo se da en la práctica un momento de conciencia que le permita al tseltal buscar aquello que es? El proceso que acompaña el caer en cuenta de lo que son, a veces es violento y otras veces, surge como parte de una búsqueda existencial personal. Delmar expresa cómo se hizo consciente de que su diferencia lo alejaba de los otros y que enfrentarse a ello traería consigo un gran esfuerzo (Anexo 7).

Parte de las reflexiones de Delmar van enfocadas a lo que implica asumirse tseltal porque construye un aparato discursivo que a la vez resulta cuestionado. Para Delmar ser tseltal es “reconocer la historia, ser consciente. Y tiene que ver con eso de aceptar que hay que convivir con todos los diferentes que hay, que somos. Eso es importantísimo, muy importante”<sup>429</sup>. Sin embargo, el proceso de reconocer la historia propia y aceptar la otredad que constantemente interpela al actor portador de una identidad distinta, es lento

---

<sup>429</sup> Delmar, 2019 (En contacto con el autor)

y dialéctico, la afirmación y la negación redefine intereses, como comparte sin tapujos (Anexo 8).

Delmar señala algunos aspectos importantes que tienen que ver con la conciencia de la identidad, sin *caer en cuenta* es difícil (aunque no imposible) dotarla de valor, “generalmente distinto del que confiere a los demás sujetos que constituyen su contraparte en el proceso de interacción social. Es el valor central en torno al cual cada individuo organiza su relación con el mundo y con los demás”. La conciencia del ser en relación a los demás, permite entender las acciones y los procesos en los que los actores están inmersos; en tanto, la alternativa de la demanda de autonomía es un reflejo de una postulación de la identidad que está luchando por seguir existiendo.

Delmar señala también cómo algunos investigadores se aprovechan de “su identidad” para utilizarlos como instrumentos de acercamiento a campo, lo cual dice mucho de las prácticas colonialistas de la academia mexicana y de cómo cuando conviene son atraídos a proyectos, cuando no, son discriminados. Así funciona también con las políticas públicas respecto a los pueblos originarios: cuando se requiere “bajar recursos” se les reconoce como sujetos que necesitan “ayuda”, posteriormente se vuelven invisibles.

Desde mi punto de vista, no es que los actores en sí mismos escojan un espacio de reproducción de la autonomía sino que son los sujetos interconectados y distintamente representados los que enfrentan (en forma de interacción) a otros para rediseñar los espacios que ocupan y seguir pronunciándose desde lo que son. Estos rediseños de espacios implican ver el sentido de la autonomía como un medio para subsistir. Así, no se explica la autonomía en los discursos de los jóvenes migrantes sin entender que necesariamente existe una disputa entre mundos, entre identidades, las cuales no son homogeneizantes sino siempre concretas y en constante flexibilidad para sobrevivir.

La vida de acá es muy diferente en la forma de comportamiento de las personas, cómo socializan, los movimientos que hay acá y sería eso más que nada. Sí, el socializar con las personas (...) la primera vez que llegué acá no conocía a nadie y se me hacía raro salir a la calle (...) sí le batallé al español, en primera porque mis padres son campesinos, no reciben ningún sueldo de ninguna institución y mi mamá no habla español, solo mi papá, más que nada. Pero lo que me ponía a hacer de chico, casi no hay medios de transporte, durante ese tiempo teníamos que salir a estudiar, en la secundaria salíamos caminando aproximadamente tres horas para llegar a la cabecera, seis horas diarias. Después de eso, como tengo hermanos acá, me dijeron que viniera a estudiar y ya fui buscando esa posibilidad de conseguir beca para mantenerme más que nada fue como logré terminar

mis estudios, con becas, colaborando con alguna institución y me daban, uno le busca<sup>430</sup>.

Lo que es cuestionado por Delmar como un aprovechamiento de la categoría indígena, es visto por Félix como la única oportunidad de poder *ser* en el amenazador espacio ciudadano. Esta diversidad de posturas indica que no existen criterios uniformes que permitan definir a *rasa tabla* las formas que tienen los sujetos de entender la identidad. Giménez explica que precisamente la flexibilidad para adaptarse, enriquecerse y articularse con la modernidad garantizaría la no disolución de la identidad étnica. En este sentido, el sujeto colectivo que porta un modo de vida donde crea sus normas y se rige por ellas se enfrenta a disyuntivas identitarias que lo llevan a revocar ciertas cuestiones y reafirmar otras. “El paso por la alteridad resulta sin duda fundamental para transformar no solo los modos de vivir, sino también las categorías y conceptos con los cuales pensamos y componemos nuestro mundo”<sup>431</sup>.

Por ello, autores como Iturrade y Agüero refuerzan la idea que existe un enfrentamiento y una tensión constante entre las naciones o pueblos originarios y el Estado en tanto, en palabras de Agüero, “el proyecto indio se opone al proyecto nacional dominante en cuanto propone una nueva unidad política pluriétnica y multinacional”<sup>432</sup>. Esta tensión atraviesa la vida de los integrantes de los pueblos en la búsqueda de un espacio para recrear la autonomía y reafirma la polarización de perspectivas y modos de vida, por lo que resulta interesante para futuros trabajos, seguir indagando en la *corporeización* de estas tensiones desde el examen de las prácticas racistas y los diferentes mecanismos discursivos que se emplean, como refiere Placencia.

### **1. *Ya xwaichejon yu'un swenteinej sba stukel* (Sueño con la autonomía). El tiempo, el silencio y la libertad**

A partir de los aspectos señalados, concluyo que una experiencia autonómica ya sea colectiva o como espacio de experiencia individual, se construye teniendo en cuenta marcos normativos internos relacionados con las maneras de pensar lo que se es y lo que se hace. Volviendo a la propuesta teórica y metodológica que se presenta, donde para estudiar el fenómeno de la autonomía desde una mirada sociocultural se requiere

---

<sup>430</sup> Félix, 2019 (En contacto con el autor).

<sup>431</sup> Giménez, G. “La cultura como identidad y la identidad como cultura”. *Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM*, (2005): 27, <https://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>.

<sup>432</sup>Iturrade, D. “Naciones indígenas y estados nacionales en América Latina hacia el año dos mil.”. En *Etnia y nación en América Latina*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

deshilvanar la identidad y el entramado cultural (territorialmente situado), el acercamiento desde las tensiones entre mundos aporta una novedosa mirada del fenómeno. La autonomía como concepto-marco deviene en una serie de sentires y *haceres* que van conformando mediante la voluntad política un sujeto que “cae en cuenta” de su posición en el mundo, o sea, que se vuelve consciente de la representación que tiene de sí mismo en un territorio geográfico y simbólico.

En este sentido, la autonomía como categoría teórica es limitada para dar cuenta de las múltiples experiencias, ya sean en la comunidad o en la ciudad, donde los sujetos no dependen de nadie.

Y sí algunos dicen que dependemos de alguien, ¿pero de qué dependemos? Si aquí está la comida, a nosotros no nos da alguien. Tienes tu comunidad pero no porque la comunidad te va a dar tu comida, sino que tenemos que buscar cómo sobrevivir, nosotros mismos. De hecho formamos una comunidad para que se eduquen ahí los niños, para que reciban la educación nada más, de los maestros, pero de que encontramos algo ahí, no. Solo ahí sacamos acuerdos, buscamos algo, pero comida no. Por eso algunos dicen, si nos sacan de la comunidad hay que buscar otra porque de qué vivíamos en la otra comunidad, nosotros mismos nos tenemos que buscar qué comer. Siempre y cuando hay que trabajar también, si no trabajamos no hay comida<sup>433</sup>.

La motivación que impulsa y justifica las acciones de los interlocutores es la lucha por la existencia, de manera que, en las condiciones difíciles, vivir es resistir. Vivir la autonomía desde la cotidianidad es enfrentarse a combates de baja intensidad, no hay momentos resplandecientes pero sí carencias, violencias institucionales y simbólicas que se normalizan en la rutina. Esto es difícil en el anonimato de las montañas y en el no-reconocimiento de la ciudad, cuando se carece de apoyos y se padece enfermedad, muerte, hambre. Vivir la autonomía es exponerse ante el gobierno en una marcha, es colocar la vida en juego en una reunión ante un megaproyecto, es aferrarse a principios de autoconsumo comunitario, es hablar la lengua aunque exista discriminación, es buscar la dignidad.

Vivir de forma digna es el sueño que don Diego me confiesa: “Que los pinches *kaxlanes* nos carguen a nosotros (...) porque muchos vienen de lejos y lo tratan como animal a la persona que vive en el campo. Y en verdad, no somos animales, todos somos ser humano que pensamos, nada más que de diferentes pensamientos”<sup>434</sup>. Esto me lo dice

---

<sup>433</sup> Don Diego, 2019 (En contacto con el autor).

<sup>434</sup> Don Diego, 2019 (En contacto con el autor).

mientras me enseña un bordado realizado por él que se encuentra en Ciudad de México donde representa a los blancos cargando a los indígenas en sus espaldas. Esta obra en sí misma, recoge el anhelo generalizado en los entrevistados de que las opresiones que históricamente han aplastado a los tseltales se reviertan.



Fotografía 32. Bordado en el cual don Diego refleja el sueño que los mestizos carguen a los indígenas.  
Tomada por la tesista, 2019.

Delmar también entiende que estas opresiones, después de las experiencias vividas en el trascender los mundos, dan cuenta que la autonomía como modo de vida está relacionada con la libertad y la dignidad. Sin embargo, desde su perspectiva, más que la confrontación directa, la autonomía se debe vivir desde la búsqueda de ese espacio ya sea en la comunidad o en la ciudad donde se pueda estar en paz, buscar el bienestar mediante la expresión de la identidad y la organización.

Yo creo que la autonomía tiene que, para mí está vinculada con las formas de buscar ejercer tu libertad. Como me decía este chico de San Juan, cuando me respondió eso pensé: oye, esta persona me acaba de dar la clave. Para mí la autonomía tiene que ver con eso, con una forma de buscar la paz

y la libertad y encontrar un lugar donde tú puedas vivir y relacionarte con el otro, para mí es eso, ¿sabes? Y que no estés por supuesto a costa de la decisión o la imposición de alguien. Creo que la autonomía tiene que ver mucho con eso, con una forma organizativa pero coordinada. Creo que los parajes tienen ese síntoma o esa peculiaridad de una forma autónoma de organización, pero que lo hacen sin enunciarlo tal cual, simplemente lo hacen, lo practican<sup>435</sup>.

La autonomía se convierte así en un espacio de lucha que permite al ser manifestarse con libertad en este mundo, a pesar de la violencia directa, la discriminación y el genocidio. Esta libertad no es dada sino ganada en una construcción constante, desde lo simbólico y lo funcional, como ha quedado expresado a lo largo de estas páginas. Delmar coincide con esta idea:

La autonomía como tal es un proceso, bueno si hacemos análisis una autonomía no está desligada de los demás procesos. Hay una interconexión. Si hablamos de los zapatistas, por ejemplo, es una autonomía, según ellos se llaman autónomos, pero están interconectados con la economía nacional, con la economía-mundo. Los medios de comunicación están atravesados por todos estos procesos, entonces no sé a qué le están llamando autonomía, habría que ver cómo la están concibiendo. Pero ya como tal regional, pues, (pausa), Chiapas lo puede hacer, tiene todos los recursos (ríe), naturales para empezar, los habitantes, solo tienen que organizarse y busquen en cómo puedan ejercer el control sobre estos espacios y empezar a desarrollar ciertas acciones que los conlleve a ser autónomos porque tienen todos los elementos necesarios. Pero si es bastante complicado porque hablamos de proyectos nacionales e internacionales que están impactando de manera negativa. Ahorita con la Cuarta Transformación que busca industrializar la zona Sur- sureste pues viene a saquear todos los recursos<sup>436</sup>.

Pensar en la autonomía desde el corazón es verla como una construcción ambivalente, en la cual los tseltales negocian sus motivaciones individuales y colectivas con pautas sociales, económicas y culturales. Los valores dentro de una autonomía pueden entenderse de maneras diferentes, incluso opuestas: "... porque el ser humano está en constante contradicción; la autonomía creo que es eso también, la constante contradicción"<sup>437</sup>. Esta contradicción forma parte de la naturaleza ambivalente de la autonomía, una autonomía siempre en movimiento Gasparello que exige una comunicación intercultural y una visión de continuidad permanente.

La construcción de la autonomía jamás podrá considerarse como perfecta y acabada. Lo que tal actitud descarta es la pretensión de crear una sociedad ideal que, un buen día, podría proclamar haber alcanzado su objetivo y encontrado su forma plenamente realizada. Con toda probabilidad, tal

---

<sup>435</sup> Delmar, 2019. (En contacto con el autor).

<sup>436</sup> Delmar, 2019. (En contacto con el autor).

<sup>437</sup> Delmar, 2019 (En contacto con el autor).

proclamación significaría la muerte de la autonomía razón por la cual tomar conciencia de que ésta no tiene fin resulta literalmente vital<sup>438</sup>.

### III. Reflexiones finales del capítulo

En la cotidianidad de la autonomía, el silencio es el medio que hace presente al sujeto, lo “trae” al ahora, le permite caer en cuenta, ser consciente, pensar. La autonomía no es un elemento irreflexivo, conlleva voluntad, proyección intelectual y realización práctica. Así, el silencio y el tiempo propio son claves para pensar la identidad, la cultura, discutir hasta llegar al acuerdo, decidir las normas, pensar y hacer en común (*komon ya noptik*). El silencio es una acción que tiene gran peso para los tseltales<sup>439</sup>, influye en la manera en que entienden las cosas y lo interpreto como un tipo de memoria: el silencio solemniza las prácticas y los rituales, así como genera paz. El silencio del corazón o el estar en calma del corazón (*ta lamal o'tanil*, también traducido como *kuxet o'tanil*) hace presente al sujeto al mismo tiempo desvanece los tormentos que no puede evitar, da un espacio para la reflexión, la serenidad y el sosiego.

El análisis de las experiencias de los tseltales que viven en la ciudad me permitió conectar varios aspectos como la idea de superioridad cultural y dar sentido a las tensiones entre identidades. Las perspectivas de cada interlocutor muestran las múltiples voces que desde sus testimonios vierten la historia haciéndose en la cotidianidad. Por ello, los discursos que compartieron en el capítulo tres en torno a la autonomía, deben ser también leídos desde las circunstancias sociales más amplias que pudieron ser sondeadas en este capítulo. Por tanto, lo que entienden los sujetos por autonomía está permeado por sus experiencias individuales y grupales al enfrentarse a un otro culturalmente distinto, donde las fricciones forman parte de su realidad diaria. En este sentido, invito al lector a comprender las realidades que los partícipes expresan desde sus interpretaciones, aunque parezcan indignantes desde ciertas ideas pre-concebidas, ¿acaso esto no democratiza el debate?

Así, aunque presento las identidades como construcciones de pueblos en disputa constata, eso no significa que sean herméticas: lo que se muestra es solo un retazo del complejo fenómeno, mediado por mi subjetividad como investigadora. De modo que donde observo contrariedad, antinomia y paradoja respecto a la identidad o la autonomía,

---

<sup>438</sup> Baschet, J. *Podemos goberarnos nosotros mismos. La autonomía, una política sin el Estado*. San Cristóbal de las Casas: CIDECEI, 2017.

<sup>439</sup> Paoli, A. *Educación, autonomía y Lekil Kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: UAM, 2003.

hay quien ve acuerdo, claridad y lógica. Esto generó retos metodológicos porque no se pretendió la búsqueda de una objetividad cerrada o una Verdad (en mayúscula) como se planteó en el capítulo uno, más bien desde los estudios socioculturales la idea siempre fue visibilizar experiencias y analizar desde las voces de los actores sus demandas. Esta visibilización también se traduce en identificar a quienes detentan el poder y quiénes no para mostrar otras aristas de la autonomía a partir de las visiones de los “oprimidos”.

Mientras me despedía de los cerros de El Triunfo y de las coloridas calles de Jovel, recordaba la imagen de doña María tejiendo y es que la identidad es como el *petet* en el telar de cintura, su función es dar fuerza al hilo para que quede la pieza. La identidad que se vive en autonomía, como un *petet*, une a los integrantes de los pueblos para que no desaparezcan, para que la pieza se vaya formando hilo a hilo y que queden bien pegados. Esto permite ser parte de un tejido mayor, el tejido colectivo, el huipil, me recuerda que un hilo por sí solo no es nada, aunado por el *petet* se convierte en una hermosa pieza de ropa. Tomo mis maletas, dejo atrás el “campo”, pienso cómo mi mirada microscópica de la autonomía es solo un breve relato, mientras reconozco que todo trabajo académico debe ser de ida y vuelta. Concluyo que la autonomía es un espacio en disputa, mientras retumba en mi cabeza una frase de don Diego que todo lo trastoca: “Sí porque se está cambiando pues, se va cambiando, cambiando, cambiando”<sup>440</sup>.

---

<sup>440</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).



Fotografía 33. Doña María tejiendo en telar de cintura su ropa. Tomada por la tesista, 2019.

## Conclusiones

- En esta investigación analicé los significados y las prácticas que contribuyen a la construcción de autonomía en la comunidad tseltal El Triunfo de San Juan Cancun en los Altos de Chiapas, concluyendo que cada experiencia autonómica debe ser estudiada como un fenómeno situado en un territorio concreto, teniendo en cuenta la identidad, la matriz cultural, las aspiraciones y las motivaciones del sujeto colectivo que la construye.
- Desarrollé la discusión teórica acerca de la autonomía indígena desde diversas posturas y posicionamientos, concluyendo que es un concepto polisémico y que su abstracción y significado estará mediado por el paradigma desde el cual parte el investigador. En este sentido, ubiqué dos macro-dimensiones de la discusión: las posturas institucionales y las posturas no-institucionales, con sus respectivas ramificaciones, ubicándome en la no institucional, destacando las teorizaciones críticas que se han desarrollado desde la antropología jurídica, las tradiciones neo-marxistas y latinoamericanas.
- Propuse como argumento central que la autonomía indígena es un proceso sociocultural complejo imbricado en una dimensión simbólica-expresiva, mediante la cual los sujetos materializan en sus discursos significados que le atribuyen a determinadas prácticas concertadas en territorios siempre concretos, que generan reconfiguraciones identitarias. Quedó demostrado que este concepto es acorde a la experiencia constatada en campo y funciona como una conceptualización amplia, que permite agrupar nuevos conocimientos sin perder de vista el alcance de los saberes producidos por los sujetos. En consecuencia, desplegué argumentos que indican que para entender la autonomía como fenómeno sociocultural es indispensable tener en cuenta conceptos asociados como el de territorio, identidad, cultura y comunidad.
- Definí las diferentes formas de entender y ejercer la autonomía desde las voces de los tseltales, para quienes autonomía es tener maíz, caminar solos, decidir sobre su vida sin injerencia externa, es organizarse desde sus propias ideas, es trabajar en común, es crear sus propias normas y regirse por ellas para la resolución de conflictos. También la autonomía desde los sujetos fue definida como el respeto a la palabra colectiva, la necesidad de que todos aportaran la idea en asamblea, la capacidad de escoger a los líderes que ejercen su gobernanza, la resistencia y la

lucha por la defensa del territorio, el autocuidado colectivo y el mantenimiento de sus usos y costumbres.

- Cité a los tseltales, para los cuales la autonomía está asociada a sus nociones de derecho y a la tradición. La autonomía se construye desde el *komon ya noptik* (pensar y aprender en común) y apuesta por el acuerdo colectivo que debe regir las normas internas de las comunidades. La autonomía se traduce al *bats'il k'op* como *swenteinej sba stukel* (solo se mantiene, solo está independizado), noción que parte desde los Acuerdos de San Andrés y que se enfrenta a la idea de que el gobierno es *Ajwalil* o Dios, aunque aún se utiliza el término en castellano en la agenda política comunitaria. La autonomía es valorizada como un propósito común, un proyecto de vida que persigue objetivos colectivos como la defensa de la existencia otra.
- Relaté que los tseltales buscan la vida digna en colectividad mediante las ideas comunitarias que se convierten en normas internas. Para los tseltales el reconocimiento y el respeto en el plano de igualdad, son los principios que rigen la conceptualización de autonomía, sin la intervención de partidos políticos, proyectos extractivistas o mestizos en sus asuntos. Identifiqué que el racismo, la discriminación y el colonialismo interno, entorpecen el reconocimiento de la autonomía como forma de vida de los integrantes de los pueblos, por lo que las maneras en que la definieron en sus discursos, están mediadas por una tensión entre identidades. La obligación de que los tseltales demuestren que son indígenas, la judicialización de los procesos autonómicos, el despliegue de proyectos extractivistas en sus territorios, son algunos de los ejemplos que demuestran cómo el etnocentrismo descalifica la lucha autonómica, colocando a los sujetos en un plano de inferioridad y tratando de monoculturalizar la sociedad. La autonomía también fue enunciada en los discursos como una forma de estar en este mundo, pensar y hacer en sus comunidades, para lo cual necesitan un espacio de libertad que permita recrear su libre determinación, la autoafirmación, la autodefinition, la autodelimitación y la autodisposición externa e interna. De esta forma, la autonomía aparece como un espacio de autoadscripción.
- Expliqué cómo la autonomía no solo se construye desde abajo a partir del trabajo colectivo sino que parte de las decisiones individuales. Para los tseltales existen escalas de la autonomía, parte del individuo, es entendida en el plano vivencial

personal, familiar y se traspone luego como un proyecto colectivo. La injerencia externa en sus asuntos es un símbolo de no-autonomía, por ello, la lucha por la supervivencia de lo que son y lo que hacen está asociada al mantenimiento de su identidad cultural.

- Localicé a la comunidad tselal El Triunfo de San Juan Cancuc en los Altos de Chiapas, mapee su situación geográfica y registré su contexto. También examiné de forma general los sucesos históricos que son antecedentes para mostrar que la autonomía como modo de vida viene de antaño y que las tensiones entre *bats'il winiquetic* y *kaxlanes* tienen una raíz histórica. Describí a los protagonistas de la investigación para visibilizar sus historias de vida, sus edades, sus intereses, con el fin de que sus voces sean identificadas como los productores de conocimiento. Seleccioné además los elementos de la cultura tselal que consideré atinados, con el objetivo de fortalecer el argumento de que cada sujeto colectivo que construye la autonomía lo hace desde su cosmovisión, por ello cada experiencia es diferente y esto puede generar futuros trabajos que contrasten otras realidades. En este sentido, narré cómo el *bats'il k'op*, la ritualidad, el mundo *ch'ulel*, la existencia de dos nosotros, las nociones de la muerte y el amor, la ingestión de pozol y las nociones de pasado y futuro, permean la comprensión de los sujetos que definen la autonomía desde estos referentes culturales identitarios.
- Describí las prácticas cotidianas que se vinculan a la construcción de la autonomía en El Triunfo y en otras comunidades tselales, destacándose la práctica del *chavajel* o multa en la resolución de conflictos. Esta práctica implica un ritual que se concreta con pox (bebida alcohólica) y Coca-Cola, frente a las autoridades comunitarias, mediante el cual se obtiene el perdón y se apacigua la situación entre las partes (infractor y víctima), fortaleciendo el sentido de la común-uniión y la armonía. El *chavajel* refleja cómo la palabra común de la comunidad regula las formas en que se resuelven asuntos y esta debe ser respetada, sobre la base de la tradición y el sistema de valores propios. En consecuencia, analicé la autonomía en El Triunfo a través de los discursos y las prácticas de los *patuits* y cómo desde su cosmovisión, la autonomía es ejercida desde la lógica del *komon* que apuesta por el fortalecimiento de instituciones como el Comité Educativo y normas propias como el *chavajel*. La autonomía no es solo un llamado a la resistencia diaria desde la existencia otra, sino una constante articulación de intereses donde

las iniciativas propias se moldean y desdibujan en aras de la independencia de la comunidad.

- Ejemplifiqué como la comunidad tseltal El Triunfo de San Juan Cancuc construye su autonomía a través de elementos subjetivos que se identifican en los discursos anticapitalistas de los sujetos y otras prácticas como la modificación de los símbolos patrios, la renuencia a pagar la electricidad, la celebración de asambleas, el escoger a sus autoridades, el trabajo comunitario o en la milpa. Su fundación como comunidad autónoma a partir de las desavenencias con Oniltic, explica cómo un *nosotros*-excluyente determina el futuro de un grupo al interior de una colectividad, cómo surgió su nombre, sus órganos de toma de decisiones, los valores que los regirían y su forma de establecer las normas de convivencia.
- Distinguí cómo las prácticas en la comunidad El Triunfo responden a la palabra colectiva y el incumplimiento de esta trae aparejado una sanción. La voluntad comunal nace de la decisión y el esfuerzo de los tseltales, los cuales entienden por autonomía la capacidad de organizar y dirigir su vida interna, que se traduce en hacer en el territorio aquello que ha sido acordado en consecuencia con sus valores morales. Alejándose de las instituciones y mecanismos del Estado, los tseltales entienden la autonomía como una manera de vivir, donde las reglas se establecen para buscar una buena vida, hacer justicia, mantener el orden y expresar su ser. También resumí algunas de las problemáticas que afectan a la comunidad como el ingreso del dinero y sus lógicas, el robo del café, el problema de la tierra, la intromisión de partidos políticos y la religión, como factores que son auto-percibidos como heteronomía o no-autonomía.
- Traduje algunas nociones del *batsil k'op* al castellano no solo desde el lenguaje sino desde los significados asociados como la idea de *k'inal* y *lumaltik*, que permiten entender cómo el territorio y la comunidad son centrales en la construcción de la autonomía porque es donde se desenvuelve, además que significa identidad, lengua y cultura. La comunidad a pesar de las tensiones y quiebres, es representada como familia extendida, es zona de refugio para el desenvolvimiento del ser. Lo comunitario está enmarcado como una totalidad social que se diferencia y también negocia aspectos, se asimila y se anquilosa, transforma y reproduce dinámicas, por lo que pensar la autonomía desde los sujetos implica tener en cuenta disímiles rasgos socioculturales que exceden el tema mismo.

- Comprendí que la autonomía es construida por personas y en ese sentido, la política recae sobre sus cuerpos, por lo que comer diariamente del fruto de su milpa sin ayuda del gobierno, sin comprar maseca, es autonomía. Autonomía es enfrentarse a las injusticias que soportan el hambre, la falta de agua, la insalubridad, el difícil acceso a educación, al transporte o a un centro de salud. Por ello, la autonomía es entendida como autogestión, autoconsumo y soberanía comunal. Señalé que no hay una acepción específica de autonomía pero sí un uso social y político, donde lo que en realidad es relevante es la expresión del poder autónomo de la comunidad. En este sentido, la autonomía se hace en lo rutinario, no es la comunidad la que la construye sino que se construyen a la par, prevaleciendo los intereses colectivos sobre los individuales. Autonomía es economía solidaria, trabajo con azadón sin químicos por la calidad del alimento y el cuidado de la salud colectiva, acceso a la justicia en tseltal y poder de la mayoría, aunque estas nociones no necesariamente están en correlación con la definición jurídica del término.
- Subrayé que el sujeto de la autonomía no es el pueblo originario, recalcando la inexistencia de este sujeto jurídico abstracto sino el pueblo concreto que sujeta a miles de comunidades que construyen la autonomía desde las decisiones familiares e individuales. Para ejercer la libre determinación a través de la autonomía y en tanto, el reconocimiento del sujeto político, la interacción debe ser libre y en el plano de igualdad con el Estado para lo que se requiere erradicar las lógicas de subordinación y políticas colonialistas que mantienen a los pueblos en desventaja. Esclarecí términos como paraje y ejido, los cuales también fueron vertidos por los interlocutores cuando se referían al sujeto de la autonomía.
- Interpreté los procesos de subjetivación política adheridos a la militancia en organizaciones como el MODEVITE o El pueblo creyente, ejemplos de cómo en las comunidades incluida El Triunfo recrean principios políticos y afiliaciones religiosas. Relacioné también las ambigüedades de estas nociones, explicando que la resolución de sus asuntos desde el autogobierno, teniendo a la comunidad como autoridad, refuerza la idea de la autonomía como un mecanismo que media entre la vida individual y la pública. Reuní en clave autonómica, algunos aspectos trascendentales como las formas de entender la justicia que se ejerce desde lo que da sentido a la comunidad, aunque en ocasiones no coincida con las perspectivas tradicionales del mundo occidental o puedan ser contrastantes.

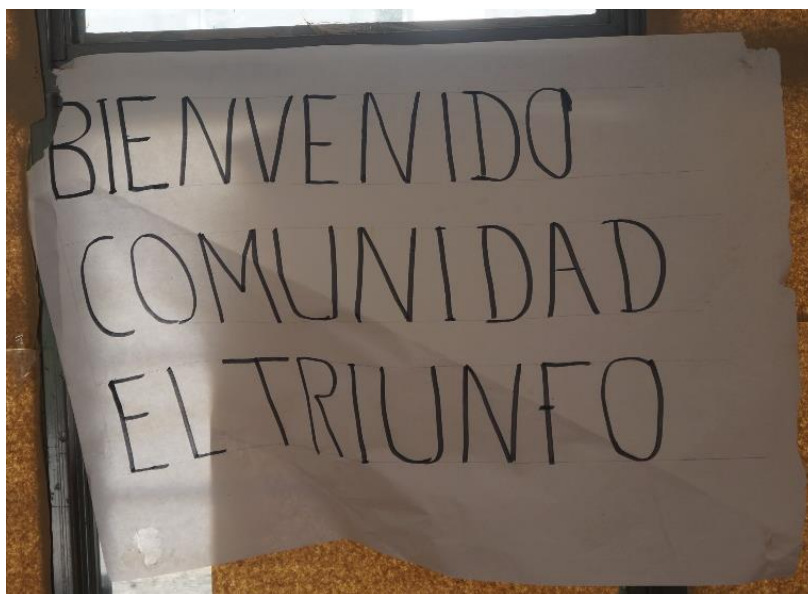
- Reconstruí los discursos para comprender cómo la insistencia de la defensa de la tierra cobra sentido en un contexto donde si se pierde la misma también se pierden las formas de organización propias (Asamblea, prácticas en resolución de conflictos, fundamento del matrimonio) asociadas a esta. La defensa del territorio también implica defender a los *ch'ulel* de los antepasados que descansan enterrados en el mismo, los *lab* que viven en los cerros y las interacciones con la naturaleza, que en gran medida atraviesan lo que los tseltales son.
- Sustenté que la autonomía es valorada como una forma de auto-nombrarse o auto-definirse desde una mirada comunitaria, donde los usos y costumbres tienen una fuerza central y el territorio es la base desde donde se estructura. La existencia de instancias jurisdiccionales de la cabecera municipal de San Juan Cancuc como el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena o el Comisariado de Servicios Comunales, también son leídas como formas de autonomía para la toma de decisiones, aunque siempre de manera alternativa a la palabra comunal. Constaté que los discursos asociados a la autonomía son vistos como lucha, resistencia, existencia. Justifiqué además que la autonomía implica silencio en tanto introspección del sujeto y requiere tiempo para construirse desde la identidad, donde la discusión hasta llegar al acuerdo, es fundamental para decidir las normas, pensar y hacer en común (*komon ya noptik*). Estimé que algunas anotaciones desde la perspectiva de género deberán ser trabajadas en futuros trabajos para profundizar en cómo mi mirada como investigadora también estuvo sesgada por mis limitaciones en la relación etnográfica.
- Expuse las experiencias de los tseltales que viven en San Cristóbal de las Casas para visibilizar y conectar aspectos como la idea de superioridad cultural y dar sentido a las tensiones entre identidades. Las perspectivas de los interlocutores que viven en la ciudad muestran cómo las múltiples voces vierten fricciones desde sus testimonios, acotando que lo que entienden por autonomía está permeado por sus experiencias individuales y grupales al enfrentarse a un otro culturalmente distinto. Las tensiones entre identidades reflejan cómo el colonialismo interno entorpece el reconocimiento como iguales de la existencia otra de los pueblos originarios y en consecuencia el respeto a su autonomía.
- Mencione los retos metodológicos de llevar a cabo una etnografía participativa en un contexto peligroso, desde un posicionamiento interepistémico-intercultural

brindando un espacio para que el otro hablara por sí mismo. Pretendí establecer un diálogo horizontal con los interlocutores desde el compromiso con ellos, dejando a un lado la autoridad etnográfica, lo cual generó el establecimiento de relaciones que van más allá de lo académico y que cuestionan la mirada de la objetividad cerrada o una Verdad única. La construcción de conocimiento desde los estudios socioculturales no solo implicó la recopilación, organización, evaluación y presentación de información, sino la visibilización de las demandas de los actores, desde sus historias de vida, que se tradujo en la identificación de estructuras de poder para mostrar otras aristas de la autonomía a partir de las miradas de los oprimidos.

- Concluí que la autonomía no solo es un concepto resbaladizo desde el punto de vista teórico, que implica un tratamiento epistemológico y metodológico casuístico, sino que como fenómeno en la práctica, es un proceso ambivalente y contradictorio que aún sigue y seguirá a debate.

## **Anexos**

### Anexo 1.



Fotografía 17. Cartel de bienvenida El Triunfo. Tomada por tesista, 2019.

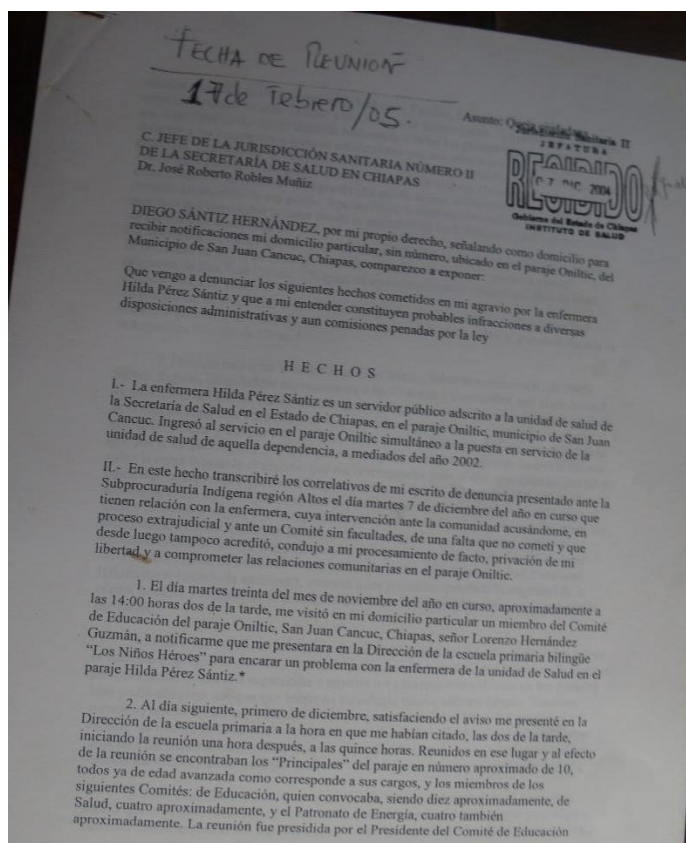
La comunidad pensaba que estaba mal, decíamos de las plantas, de la defensa de las plantas. En dos mil uno y dos mil dos había problemas con el Estado de Chiapas, sobre megaproyectos que querían hacer aquí. Vino el ICBG Maya<sup>441</sup> que era un proyecto de gringos que estaba asociado a ECOSUR, se viene a las comunidades a engañar a las personas. Comenzaron a llamar a rezadores, pulsadores, nos llamaron, nos mandaron al monte, que dijéramos las plantas y daban cien pesos. Luego nos interrogaban, qué para qué servían, qué curaban. ¿Para qué lo quieres? Dicen que para hacer un libro para que luego lo tuvieran. Pero era un robo de las plantas, biopiratería o bioprospección. Las llevaban al laboratorio y veían qué químicos tenían y qué curaban para luego patentarlo. Era robar la comunidad. Cuando tiene dueño ya no podemos utilizarla, si violamos el derecho de propiedad intelectual o patente, nos vamos a la cárcel. Eso hacía, informaba a la gente. Si es solo inspeccionar, nuestro bien común no se puede agarrar una vez que esté patentada. Hay palabras que no entendemos como patente. Y así fue aumentando la culpabilidad. (Se refiere que era mal visto por defender las plantas). Hay personas que vieron las parteras hacías sus pomadas y jarabes. Metimos un proyectito de artesanía de diecisiete mil pesos que nos aprobaron y la comunidad dijo: ¿Qué estas personas? La gente de la comunidad comenzó a decir: estas personas no van a tener derecho a educación. ¡Tus hijos no tenían (tendrán) derecho a educación! (Don Diego hace un silencio, me dice que no hizo caso a estas declaraciones y la comunidad lo acusa de haberle faltado el respeto a la enfermera de la comunidad. Lo que comenzó siendo una desavenencia por recursos, se convirtió en un sinfín de sucesos). Bueno, después de eso

<sup>441</sup> Así se pronunció en la entrevista, también indicando ECOSUR (Colegio de la Frontera Sur).

nos llamaron pues. Como no acepté la culpa que me estaban culpando porque me estaban culpando que le había, le había faltado respeto a una enfermera. Y yo no acepté que me lo dijeran así porque no había dicho, pero muchos decían que yo lo aceptara esa culpa. Y les decía: no, por qué tengo que aceptar mientras no he hecho nada. No puedo aceptar tal delito que me vengan a culpar. Si he hecho algo lo digo claro y reconozco mi falta. Debo de decir hice esto porque así fue, porque así quiso también la persona. Hay ¿por qué se hace? (¿Lo acusaron de violación?). Más o menos así, más o menos así, pero como no acepté entonces me piden una multa, una multa la cantidad como lo tenemos, como lo tenemos, pero ya lo subieron, que era más, que era treinta mil pesos. Y que de los treinta mil pesos que nosotros entregáramos, veinte mil pesos para la comunidad<sup>442</sup>. Y nosotros decimos: no, mientras no es para la comunidad la cantidad que nosotros tenemos, no tenemos por qué entregar nada. Y me encerraron, me encerraron y fue como unas seis horas ahí estuve encerrado y me liberan y luego me dicen: vete a tu casa. Pero ¿por qué? He visto cómo se arreglan las cosas, no es porque encierras tal persona y ya al rato le dices ya vete a tu casa, no. Encierras pero después lo interrogas, ¿por qué lo hizo? ¿Qué piensa? Es lo que se debe de hacer para resolver el problema. Pero no, ya te encerramos y ya vete ya. Así. Y le dije: pues, pero no está bien lo que ustedes hacen. ¿Dónde está la enfermera? “No, la enfermera ya se fue”. Solo me dejó en la cárcel la enfermera. Y ya al otro día, pues, llaman a la comunidad. Así. Y después como no estaba de acuerdo también que me estaban haciendo pues es así como te platicué ya hace rato, que yo me tuve que ir a San Cristóbal a entregar una queja en la jurisdicción sanitaria por lo que me estaba haciendo la enfermera. Porque era una servidora pública, pues, que no debería de hacer así también. Y fui a la secretaría de salud a dejar mi queja. La queja. Y ya después pasa unos días...

---

<sup>442</sup> Se explicará esta práctica en el apartado III de este capítulo.



Fotografía 18. Documento que Don Diego presenta ante autoridades sanitarias frente a las acusaciones de la enfermera. Tomada por la tesista, 2019.

Pero ya después vinieron los médicos aquí. Bueno, así se fue creciendo, creciendo el problema. Y ya después hubo una reunión con toda la comunidad y me dicen, pues, de que no van a tener derecho a la educación (sus hijos). Viene la inscripción, voy con el maestro y el maestro me dice (Raspa su garganta) “don Diego, ya no lo vamos a inscribir tus hijos”. ¿Pero por qué? Así lo dice el presidente del comité. Pero maestro, yo le decía de otra forma: pero maestro, la educación no es porque lo imparte el presidente del comité, sino lo imparte el gobierno y la educación es gratuita. Lo marca el artículo tercero, le digo, pues. Y me dice, “sí, don Diego, lo entiendo, lo marca en el artículo tercero, pero aquí no se respetan las leyes, aquí respetamos los usos y costumbres, así es que no van a tener derecho tus hijos y no te lo vamos a inscribir tus hijos”.

Y le digo, pues, bueno maestro, si lo tienes bien pensado, pues, ya verá usted porque no me voy a quedar conforme de que no van a estudiar mis hijos. Y así, no entraron a clases mis hijos. Eran nueve niños que hasta ahorita tengo fotos de esos nueve niños. Así. Así vino, así vino, pero nosotros seguíamos ahí también insistiendo de que nos recibieran nuestros hijos. Nada. Hasta que, hasta que el día treinta de abril, un día treinta de abril de

dos mil seis, bueno, antes del treinta de abril nos empezamos a preparar. A decirle a los niños que nos tenemos que preparar para ir a pasear digamos a la capital de Tuxtla Gutiérrez, para decir por qué no tienen derecho los niños a la educación. Y fue un día treinta de abril cuando no partimos de aquí y fuimos a la capital del estado. Fuimos a tapar a la avenida principal en Tuxtla Gutiérrez con los nueve niños y con algunas personas también pues de aquí de la comunidad de El Triunfo, todavía no era El Triunfo. (Raspa su garganta). Era Oniltic pues. Y nos apoyaron.



Fotografía 19. Niños sin derecho a educación de Oniltic, 2006. Tomada por la tesista a fotos en formato físico presentadas por don Diego, 2019.

Pensábamos que nos iban a hacer algo, pero no, nos empezaron a apoyar. La avenida principal digamos, vinieron los policías a atravesar sus carros así, el otro policía atravesó su carro así y que jugaran ahí en la calle los niños. Ahí estábamos, jugando los niños, pateando un baloncito que llevaban, ahí estaban jugando los niños. Pero también llevábamos nuestro cartel. Bueno, el cartel ya se perdió creo. Aquí estaba pero ya no lo tenemos, no sé dónde se fue. Sí llevábamos nuestro cartel, dos, dos carteles, dos mantas pues. Una manta grande y otra donde tenían sus firmas los niños, sus palmas de sus manos (Raspa su garganta). Como ya habíamos tardado, entonces supimos que ya venía cerca los periodistas, los medios de comunicación, ya venían con nosotros.

Y cuando de repente viene el personal del gobierno que nos dicen: “No, no se preocupen, pasen con el gobierno, horita vamos a platicar, los niños se van a reinscribir los niños”. Y como no sabemos cómo se hace una manifestación, fácil nosotros. Está bien, entonces nos pasamos con el gobierno. Pero no era el gobierno quien nos atendió, era personal del gobierno pues, quien nos atendió. Y nos dicen: No se preocupen sus hijos se van a reinscribir. Y nos mandó a Oxchuc, fuimos a Oxchuc y ya de Oxchuc trajimos el oficio,

le entregamos al director que se va a reinscribir los niños. “Pues que ya te dijimos que la comunidad no va a permitir de que estudien tus hijos”. Así seguíamos, seguimos, hasta el ocho de mayo de dos mil seis. (Raspa su garganta).

Nos entregan una hoja que ya ni sabemos dónde quedó esa hoja. Nos entregan una hoja donde nos dicen: “Se autoriza la reinscripción de los nueve niños. Vayan a la comunidad para que se reinscriban a los niños”. Y nosotros llegamos aquí, nos reunimos y le dijimos a todo el grupito: “Nos tenemos que ir a la comunidad Oniltic para reinscribir los niños”. Está bien. Nos tuvimos que ir todos. ¿Y qué fue lo que pasó? Ya sabían también la comunidad porque igual les fue girado ese oficio porque los iban a recibir. ¿Entonces qué fue lo que pasó cuando nosotros fuimos? Estaban reunidos toda la comunidad y cuando llegamos tenían una barrera. Y nos dicen: “¿Qué quieren? ¿Qué buscan?” A reinscribir los niños. Y bueno, decían: “Hagan lo que tenemos acordado.” Y viene encima de nosotros la gente. La golpiza que llevamos. (Silencio. Sus ojos se tornan llorosos).

Yo, las mujeres, nos golpearon. De ahí me agarraron, me jalaban del pie, me arrastraron ahí. Todavía no había cemento, era pura grava. Todo en mi espalda quedó raspada. (Silencio). Fue duro. Y luego me estuvieron ahí jugando como pelota, agarrando (Voz resquebrajada, ojos llorosos). Y luego trajeron un lazo. No sé qué querían hacer con ese lazo. Después de que se cansaron digamos, me echaron a meter en la cárcel junto con ocho mujeres. Estuvimos en la cárcel que no era para reinscribir a los niños, era para eso, para eso<sup>443</sup>.



Fotografía 20. Mujeres (doña Victoria) y niño en la cárcel en Oniltic, 2006. Tomada por la testista a fotos en formato físico presentadas por Don Diego, 2019.

## Anexo 2.

<sup>443</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

Y luego otro viejito de ochenta años, lo agarraron, lo amarraron en el poste. Otro joven de quince años en la otra cancha. No había domo, era así en pleno sol. Había un calor bien fuerte porque era en mayo, ocho de mayo (Raspa su garganta). Ocho de mayo del dos mil seis (Raspa su garganta). Y ahí estuvimos. Fue como las once de la mañana u once y media de la mañana que sucedió eso. Estuvimos ahí todo el día y toda la tarde.



Fotografía 21. Señor de 80 años amarrado en la cancha de básquet en Oniltic, 2006. Tomada por la tesista a fotos en formato físico presentadas por Don Diego, 2019.

Ahí, estábamos. Y empezaron a decir de que: “todos estos cabrones los vamos a mandar a la cárcel, se va a ir directamente al AMATE<sup>444</sup>”. Y unos llegaron con los otros a dejarnos un refresco a dejar una botellita de pozol así batido. “Tenga su pozol. Lo que les dejo dicho es de que pónganse a pensar de que ustedes se van a morir. Que Diego lo van a ir a tirar en aquella cima porque ya no lo quieren”. Y lo digo: está bien, está bien. Si ya llegó mi destino está bien, porque de todas maneras nos tenemos que morir y es más, no es porque he hecho algo para que me hagan eso. Y otros llegan también. “No, piden perdón con las autoridades, híncale con las autoridades, pide perdón”. No tengo por qué hincarme ante las autoridades mientras no hemos hecho nada. Es un derecho que nosotros estamos exigiendo, es la educación de los niños (Raspa su garganta). Así nos quedamos. Y lo llaman del presidente municipal. Era como las nueve de la noche cuando llega el presidente municipal. (Raspa su garganta). Llega el presidente municipal, sus regidores, el juez de paz y conciliación y agarran todos nosotros, llegaron todos.

---

<sup>444</sup> Prisión.



Fotografía 22. Perpetradores de los hechos en Oniltic, 2006. Tomada por la tesista a fotos en formato físico presentadas por Don Diego, 2019.

¿Y qué fue lo que hicieron los autoridades? Llegaron, llegó primero ahí a donde estaba amarrado el viejito. El viejito ya está muerto, que en paz descanse el señor. Él fue nuestro gran apoyo también ese señor. Llega ahí donde estaba amarrado el señor, que según ya estaba flojo el lazo, el presidente qué fue lo que dijo: “está flojo el señor, amárralo más”. Y lo amarran más. Lo vuelven a amarrar. Y ahí estuvieron como hasta las cuatro de la mañana. Llegan con nosotros nuevamente seis policías en la puerta de la cárcel, tres policías aquí, tres policías aquí. Y me dicen: “ya salte”. Abrieron la puerta, la puerta de la cárcel y me salgo. Révisenlo, me agarran y me empiezan a revisar, que según ellos piensan pues que tengo armas. ¿Cómo voy a tener armas ya estando en la cárcel?

Me empiezan a revisar que si no tengo por ahí cuchillo, que si no tengo por ahí algo. Y así, así pues. Y ya cuando ven que no hay nada pues, me esposan y me suben y me llevan y me suben en la patrulla. Y como ven las mujeres que me suben en la patrulla, las ocho mujeres se suben también en la patrulla. Y luego dan orden y que dice: “No van a ir todos, solo va a ir Diego y su secretaria (doña Victoria)”. Y lo jalen a las pobres mujeres y lo jalen hacia abajo a las otras siete mujeres. Y solo estoy yo con la Victoria, que es la fundadora también.

Y nos fuimos a San Cristóbal. Bueno, según nosotros pensábamos que íbamos directo al CERESO<sup>445</sup>, cuando pasé a un municipio, a una comunidad que se llama Puebla. Había unas luces ahí, en mi cabeza decía: creo que esa es mi casa, esa es creo la cárcel y ahí

---

<sup>445</sup> Centro penitenciario.

tengo que ir. Y cuando salgo en la carretera allá que pasa en Cancuc a San Cristóbal, se viene para abajo. Entonces no me llevan a San Cristóbal, sino me llevan a Cancuc. Y sí, llegué a Cancuc. Me encerraron dos horas en Cancuc. Después de dos horas, me trasladan nuevamente a San Cristóbal así esposado y pensé que si afloja esa cadena en lugar de que se afloje se empieza a apretarse más. Estaba ahí hinchado.

Y ya después le decía: ¿Pero por qué no me sueltan, no es porque me voy a echar a correr? No me voy a echar a huir. Suéltlenme. Y se empezaron a preguntar: “¿Lo soltamos pues, lo soltamos? Sí, suéltlenlo”. Y nos fuimos a San Cristóbal. Y ya cuando llegué a San Cristóbal, donde le dije los que iban en la patrulla, quiero que me den permiso para platicar con mi familia, tengo familia aquí, tengo hermanos aquí, para avisarle de que estoy aquí detenido. “¿Le vamos a dar permiso para que le hable a su familia?” Sí, que le hable a su familia. Y empecé a hablarle a mi maestro: maestro, disculpe, aquí estoy detenido. “¿Pero por qué?” Pues por lo mismo, por la exigencia de la educación de mis hijos. Y ahí estuve un buen rato sentado detrás pues de la fiscalía regional de justicia. Después llega el presidente municipal, llega el juez, llega dos camiones de la comunidad. Llegaron varios, llega el comité, llega la gente, llega muchas personas. Y entran con el fiscal del ministerio público y ya estando dentro llega el maestro, llega un defensor de oficio del derechos humanos Fray Bartolomé, ¿sí has escuchado? (No, respondo).

Del FRAYBA. Y llegan otros dos personales del gobierno a la subsecretaría de operación, algo así. Y luego a favor de nosotros también. Y entramos, entramos adentro de la oficina del ministerio público que estaban ahí platicando con ellos. Ahí comenzamos pues a platicar pues, pero no fueron ellos quien hablaron primero sino el ministerio público me dice: “No, tienes que hablar tú primero, el detenido va a hablar primero, ¿por qué fue detenido?”. Yo le empiezo a contar pues la historia, cómo es la historia. Así pasó, así está, así está. Y estaba también mi maestro. Después de que terminé de hablar, empezó a hablar también mi maestro. Y ya después de que terminamos de hablar, a ver, los de la comunidad que hablen. El que iba a hablar primero fue el agente auxiliar municipal. Lo agarra bien su silla: “Señor, licenciado, *ya xkopojon*” (yo hablo). Habla tseltal el ministerio público.

Y el ministerio público dice: “Aquí estás en mi oficina, no estás en tu comunidad, aquí no me vienes a faltar el respeto. Si me vienes a faltar el respeto, aquí están los policías y te mando a la cárcel”. Saber qué falta de respeto le había hecho al ministerio público. Pero ya así, como que no supieron ya decir qué fue lo que empezaron a decir. Otro empezó a decir, ya no habló el agente, otro dijo: “yo voy a hablar”, bueno, empezó a hablar. “No es que este señor, tiene rifle, tiene metralleta”. “A ver preséntenme la prueba ¿Qué pruebas

traen?” Lo cierto es que no, no había pruebas pues, con qué pruebas me iban, iban a presentar que tenían eso. Ellos no tenían esa prueba. Luego viene otro: “no, es que también es violador, ha violado la enfermera”. “Que se presente la enfermera, que ella es la que está violada, o tú, ¿tú eres el violado?”. Dice: “no”. No está la enfermera, no estaba pues, era nada más que para buscar pues el delito. Y como no se consiguió pues el delito, el lugar de que eso, de que yo vaya a la cárcel, le voltearon a aquellos, al presidente municipal, porque empezó a hablar también el presidente municipal de Cancuc.

Y luego le dicen: “¿Saben qué delito cometieron? Privación ilegal de la libertad, tortura, privación de derechos de menores, lesiones, que con eso señor presidente usted se va a la cárcel ochenta años. Y catorce individuos de la comunidad se van junto con usted señor presidente”. Porque no había ningún delito pues que me encontró pues el ministerio público. Sí, por eso nosotros decimos que el ministerio público es buena persona, es buena autoridad, porque muchos aquí dicen: “el ministerio público te mete a la cárcel”. Sí nos mete en la cárcel la autoridad del ministerio público cuando nosotros hemos cometido algo, pero si no hemos cometido algo al contrario, el ministerio público es buena persona, es buena gente. Es lo que vi. Y después de platicar, de diálogo digamos, se regresaron y a nosotros el ministerio público nos mandó con otros personales para que me revisaran sino tenía algo fracturado el hueso. Pero no estaba yo fracturado. Ya después no bajamos, después de que bajaran también nosotros nos bajamos también.

Pero la gente no estaban en sus casas también. Los dos (se refiere a los dos grupos, los que lo apoyaban y los que los violentaron), la comunidad Oniltic estaba con su gente. Nosotros como grupito estaban aquí también, reunidos, esperando pues qué noticias había, si me quedaba a la cárcel o me regresaban. Porque no se sabía pues. Sí, estaban dormidos pero ya era un día diez de mayo cuando nos regresamos, porque el nueve es cuando nos fuimos. Diez nos regresamos. Estaban reunidos. Y cuando regresé, cuando llegué aquí, se alegraron pues mi grupo: “Regresastes”. Pues sí. Y felices pues, felices pues así de corazón, así como, no sé, no sé por qué me pasa esto a veces. Siento esa cosa que cuando platico como que se me viene una tristeza. (Voz resquebrajada). Igual les pasaba a mi grupo. Empezaron a llorar, a abrazarme. Y luego, en ese tiempo tenía yo un guajolote, hay que ir a traer ese guajolote. Como era diez de mayo pues se mató el guajolote y comimos un guajolote.

Diez de mayo, día de las madres. Sí, así. Y luego me empiezan a preguntar qué fue lo que pasó. Les conté así como estoy platicando. Que nosotros vamos a pensar si se va, si nos ponemos de acuerdo lo que nos dijeron ahí arriba con el ministerio público. Porque lo que nos dijeron, es de que pensemos si se van a la cárcel o no se van a la cárcel. Cualquiera

de los dos pues, si nosotros, si el grupo dice que se vaya a la cárcel las catorce personas, el ministerio público lo haría pues, (raspa su garganta), pero si ya no regresamos con ellos pues prácticamente ya no iban a ir a la cárcel pues. Sí así se lo platiqué a la gente. Si ustedes dicen que se van a la cárcel, estas personas tienen que probar la cárcel también, pero yo digo que se vayan estas personas también. Estas catorce personas que vayan a probar también, que yo también ya lo sentí.

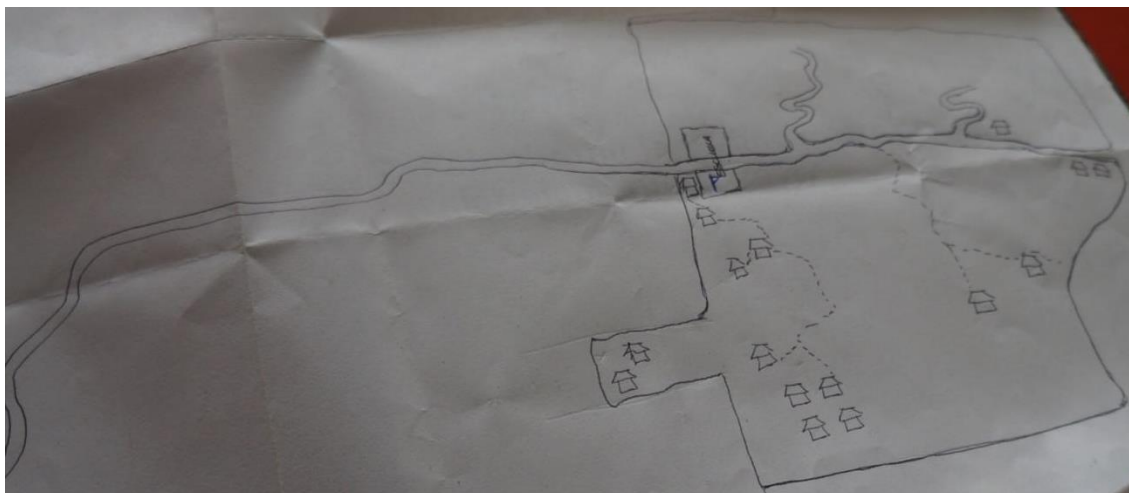
Y luego las señoras dicen: “Pero Diego si ya no lo estás sufriendo, ya pasó, lo que te pasó ya se va a ir componiendo, se va a ir cerrando tus heridas. Y como hay algunos pues que van a escuchar la palabra de Dios, dice pues la palabra de Dios que hay que perdonar el enemigo, porque si se van a la cárcel van a regresar más con coraje. No vaya a ser que te pase algo después. Mejor lo dejemos así, porque no nos pasa nada si no estudian tus hijos”<sup>446</sup>. Bueno pero yo quiero que se vaya a la cárcel, le dije. “Bueno, si insistes, si quieres que se vaya a la cárcel, bueno, te dejamos solo, ya no vamos a apoyarte”. Bueno, si me quedo solo ya no podía hacer nada. Bueno, lo que ustedes digan, pues si ustedes dicen no, hasta aquí lo dejamos. Pero no vamos a quedar así nada más, vamos a buscar otra forma de cómo va a recibir educación los niños. Así, así quedó, los niños sin educación.

Después de los quince días de ese problema, nos llega una invitación con la ONU sobre los derechos de los niños y me llaman, pues, para que yo me suba a San Cristóbal. Y me fui a San Cristóbal que hay una conferencia. ¿Es conferencia? ¿Es conferencia cuando nos entrevistan? ¿Cómo se llama? (Sí, le respondo). Es algo así, (¿Una rueda de prensa? Le pregunto). Una rueda de prensa, sí. Que yo me presentara pero primero era una conferencia sobre los derechos de los niños. Después de la conferencia fui a platicar con quien iba a publicar. Entonces ahí lo platiqué cómo fue, qué es lo que pasó. Sí, así. Después pasa días, pasa semana, empecé a hacer mi solicitud. Me fui a la oficina de CONAFE<sup>447</sup> en San Cristóbal, presenté una solicitud. Me preguntan “¿qué quería? ¿Qué buscaba?”. Estoy solicitando un maestro para nueve niños. ¿Y qué cree que me contestó? “Ya sabemos tu caso Diego, no te preocupes, el maestro está aprobado.” ¿Entonces para cuándo va? “Esperas tal día, va a llegar tu maestro. Pero hazme una croquis cómo puede llegar el maestro”. Así empecé a hacer mi mapa cómo va a llegar mi maestro.

---

<sup>446</sup> Esta manera de apaciguar la situación se analizará más adelante.

<sup>447</sup> Consejo Nacional de Fomento Educativo.



Fotografía 23. Croquis realizado por don Diego para la llegada del maestro a Oniltic en el 2006. Tomada por la tesista a documento mostrado por don Diego, 2019.

Sí, así empezó, empezó en el dos mil seis, agosto o septiembre. Agosto de dos mil seis. Sí, pero búsquele el nombre de la escuela. Pero se va a llamar Oniltic también, porque estamos dentro de Oniltic, Oniltic se va a llamar pero búsquele nombre la escuela. ¿Cómo se va a llamar la escuela? ¿No sabemos pues cómo se le va a llamar la escuela? Y empezamos a preguntarles cómo le vamos a llamar el nombre de la escuela. “No sabemos”. Entonces como en ese tiempo en el dos mil seis hubo también la Convención Nacional Democrática. Sí así se llama, Convención Nacional Democrática, que también fue candidato a la presidencia de la República Andrés Manuel López Obrador, que lo ganó, lo ganó. Entonces, en la convención nacional democrática fuimos también nosotros a México.

Fuimos, y como lo teníamos en nuestra cabeza sobre la Convención Nacional Democrática y que el gobierno era Andrés Manuel López Obrador, que lo tenía ganado, no era Felipe Calderón, entonces dijimos, entonces la escuela se va a llamar Andrés Manuel López Obrador. Y la escuela primaria que tenemos aquí se llama Andrés Manuel López Obrador desde el dos mil seis, la primaria. (Raspa su garganta). Nos preguntan en la región “¿Por qué le pusieron Andrés Manuel López Obrador? No sé, así salió el Acuerdo. “Pero es que es un político”. Es un político, pero es un acuerdo que salió en la comunidad. Sí, así comenzó a funcionar.



Fotografía 24. Escuela primaria del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) Andrés Manuel López Obrador, El Triunfo. Tomada por la tesisista, 2019.

Empezamos con la escuela, entonces es cuando decimos: “¿Entonces dónde van a estar los niños? ¿Dónde va a estudiar los niños? ¿Será que podemos construir otra casita? Rápido no lo podemos hacer, pero tenemos nuestra casa de parteras, se va a ocupar como escuela”. Entonces, como que lo fuimos dejando de hacer el trabajo de las pomadas. Lo empezamos a dejar y nos tuvimos que ver más la educación de los niños. Porque no teníamos casa pues, no era así como está muy pendiente pues el lugarcito (raspa su garganta). Está muy pendiente. Empezamos a ver eso y dejamos el trabajito de la medicina tradicional. Y así empezamos con nueve niños.

Luego vino un problema familiar también. Mi familiar dice: “que se saquen los niños, que se vaya a estudiar en otra comunidad”. Sacó a sus hijos, se fue a otra comunidad. Quedó la mitad. Pensaba que se iba a acabar la escuela que ya habíamos comenzado. Y no, no se acabó la escuela. Vio mi familiar uno de mi hermano que no se acabó la escuela, vuelve a mandar a su hijo. Y vimos que había necesidad porque empezó a operar la secundaria de Iviltik. Vi los niños que venían de “La Palma” de Iviltik, pasaban los niños dentro de la lluvia, iban hasta Iviltik. Entonces empecé a pensar cuando ya tenía quinto grado mis hijos, si no solicitamos secundaria, va ser igual nuestros niños caminar lejos, mejor solicitemos secundaria, a ver si conseguimos algo. Entonces comenzamos a solicitar la secundaria. Creo que fue en el 2011, porque esa es la primera generación, que está arriba (Señala una foto enmarcada en la pared). Creo que es la primera generación. En el 2010 creo que empezamos. Sí, hay que solicitar secundaria porque van a sufrir los niños.

Tuve que ir a Oniltic y les digo: alguien de ustedes quiere que mande sus hijos allá con nosotros porque va a empezar a operar secundaria. Y lo cierto es, “¿será cierto? ¿De veras?” Sí, va a funcionar secundaria. “Bueno pues, apunta el nombre de mi hijo, de mi hija”. Encontré cuatro de Oniltic, una muchacha de ahí arriba, otra allá, otra allá, otra aquí abajo, cuatro creo, Juana, otra Juana, Sebastiana, Cristina, ¿quién otro? ¿Quién otro? Dominga. Creo que solo cinco alumnos de Oniltic y otro de La Palma. Creo que junté once alumnos de secundaria. Y luego voy a las regiones, tengo alumnos, tengo once alumnos de secundaria. “A pues, solo eran cinco queríamos Diego, pero rebasó, tienes once alumnos horita, va a operar secundaria en tu comunidad”. Así empezó a funcionar la secundaria, empezamos con once alumnos creo.

Después otro año, otro uno más, otro año, dos más, otro año, tres más, hasta que llegamos el cuarenta alumnos. Pero las mismas personas quienes mandó sus hijos o quien fundó la secundaria digamos empezó a ver no está bien lo que hice. Quizás dijo: “empezó a organizar su comunidad de nuevo. Hay que acabar la secundaria ya. Hay que conseguir una secundaria aquí porque los de CONAFE, están creciendo y nosotros somos una comunidad grande y no tenemos secundaria. Hay que solicitar secundaria técnica”. Esa ya tiene como cuatro años que empezaron. Y luego me viene a decir: “mira Diego, esta secundaria se va a acabar, pero no te preocupes, quedó tu casa, mira tu casa, está bonita tu casa, esta va a ser tu casa porque la secundaria va a pasar allá. Este año ya va a operar la secundaria y todos, todos los alumnos que están aquí se van a pasar allá porque vamos a prestar la escuela allá. Allá van a ir a estudiar.”

Está bien le digo, está bien, si ya no quieren la secundaria, está bien, pero de que va a ser mi casa, no va a ser mi casa. Así te lo digo. “¿Pero qué vas a hacer con esta casa?” (o sea, con el edificio donde estaba la escuela). No, mis alumnos, va a continuar mis alumnos. Porque los alumnos que voy a tener, no voy a tener alumnos de aquí, de sus comunidades, sino van a venir alumnos de otro lugar. Van a venir de Tuxtla, de San Cristóbal, de Chamula, de Ocosingo. Va a venir más alumnos aquí. “¿Pero cómo?” Porque lo voy a convertir en museo vivo. “¿Pero qué es eso?” Si no lo sabes pues yo lo sé qué es un museo vivo.

Sigue siendo secundaria. Y obligan a la comunidad de no mandar sus hijos aquí. “No mande sus hijos allá. Persona que mande sus hijos allá en CONAFE”, así le llaman, “en CONAFE porque todavía no es Triunfo, vaya su hijo allá lo vamos a sacar de la comunidad, o se va a multar o se va a encerrar.” (Es decir, la comunidad Oniltic prohíben a sus que envíen a sus hijos a estudiar a El Triunfo *so pesa* de ser multados, expulsados o enviados a prisión).



Fotografía 25. Escuela secundaria de El Triunfo. Tomada por la tesista, 2019.

(¿Y todavía le están haciendo la guerra?) Pero así es, así es en esta comunidad. Así está, pero también dejamos esta parte. No sé en qué año fue lo de Diego Velazco. No sé en qué año fue, creo que en 2012 por ahí, sí, por ahí, más o menos en el año 2012. Empezamos a ponernos de acuerdo cómo vamos a quedar en verdad. ¿Vamos a seguir siendo Oniltic o vamos a cambiar el nombre? Y luego empezamos a gestionar obra, empezamos a ir con la autoridad del municipio, porque no estábamos tomados en cuenta ni el del municipio pues, íbamos en algún municipio y no nos tomaban en cuenta: “Ustedes no existen”. Y no nos daban nada. Ya después nos organizamos y fuimos a la cabecera a solicitar el muro de contención de dos plataformas y nos fue aprobado.

Pero el presidente municipal nos dice: “Pero tiene que cambiar el nombre de la comunidad, porque si no va a pensar que Oniltic es obra de ellos. Busquen el nombre”. Pues sí, ya nos estamos poniendo de acuerdo. Entonces es cuando nos reunimos de nuevo. “¿Qué nombre le vamos a poner nuestra comunidad? Porque ya se le va a cambiar, ya no va a seguir siendo Oniltic, sino se le va a cambiar el nombre, pero que va a ser barrio”. Entonces empiezan a decir para los demás: “¿Cómo le vamos a llamar? Si le vamos a llamar *Sukit Sakul Ichtinel*, si le vamos a llamar, como que no agarra”. (¿Qué significa?) Que fuimos pues expulsados más o menos. “¿Cómo? ¿Qué otro? *Sakubel k'inal*, es el amanecer. ¿Qué otro?” Hay varios más, varias propuestas. Entonces dijimos: “pero también está esto, empezamos con once alumnos, quince, dieciocho, veinte, veinticinco, treinta, cuarenta alumnos, como que triunfamos”.

Entonces hay que ponerle El Triunfo, o si no, La Victoria, pero si le ponemos la Victoria van a hablar mal la gente porque la comité se llama Victoria. A ver cuál de los dos queda, la Victoria o El Triunfo. Entonces nos fuimos a San Cristóbal también a decirle al maestro: “¿Qué piensa usted maestro, la comunidad o el barrio traemos dos propuestas, la Victoria o el Triunfo? ¿Usted qué nombre le pondría?” Y como sabe también por la historia como está: “Yo le pondría *los Panes y los peces*, porque se multiplicó”. ¿Qué le ponemos, la Victoria, el Triunfo, o los Peces y los panes? Bueno, dos, El Triunfo y La Victoria no son largos pues, las letras, sino es una frasecita chiquita. Y si le ponemos los Peces y los Panes en el sello sería un sello así bien grande. “¿Entonces cuál queda?” ¡Entonces El Triunfo! Y así quedó El Triunfo, barrio El Triunfo. ¿Por qué El Triunfo? Porque triunfamos más o menos. Así. Caminamos como tres años o cinco años, cinco años de ser barrio El Triunfo.

Y después comenzamos a decir, a platicar también de que si vamos a ser barrio porque dependemos de la comunidad Oniltic, hay que como quedarnos solos, que no dependamos ya de la comunidad sino ser parte de uno mismo. No sé cómo se dice que quedar solo. (Me mira indicando que le dé la respuesta).

Yo: ¿*Sba stukel*?

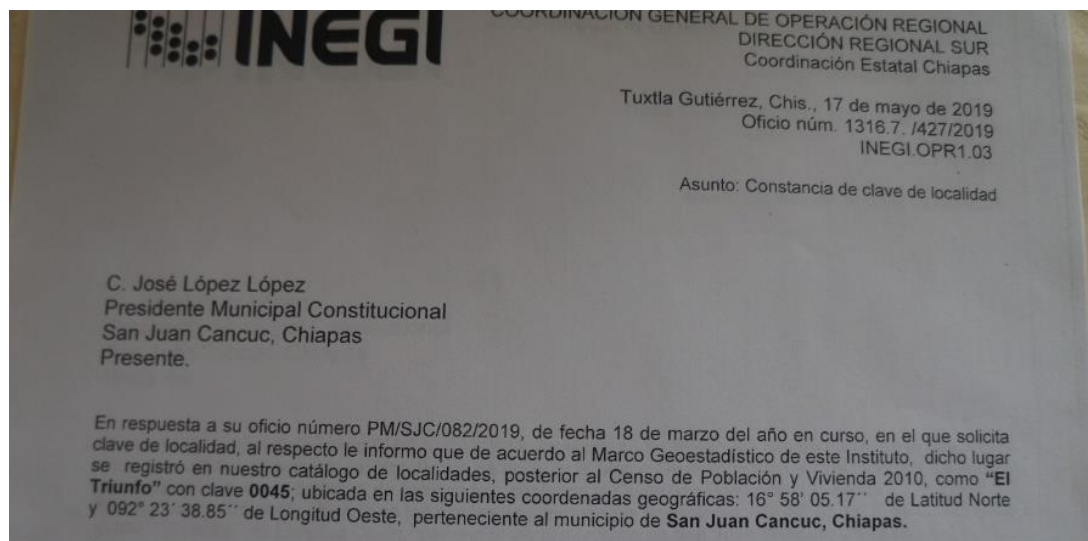
Don Diego: Pues sí.

Yo: ¿Autonomía?

Don Diego: ¡Sí! La autonomía. Ya no nos tenemos que depender de Oniltic sino nosotros nos tenemos que depender de nosotros mismos, manejar lo que nosotros tenemos, no ir con ellos. No pedir sellos de ellos porque si vamos a seguir siendo barrio Oniltic, barrio El Triunfo, tenemos que pedirle su sello todavía si nacen nuestros hijos, tenemos que ir con el agente a que nos dé el sello, si alguien se enferma, tenemos que ir con ellos a que nos selle. Pues ya no va a ser así, sino nosotros nos tenemos que ver, tenemos que tener nuestro sello de agente y sello de comité. Entonces le comenzamos a platicar así al presidente municipal. Y nos dice: “Está bien, está bien, busquen su comité, busquen su agente y va a quedar como paraje El Triunfo”.

Y es cuando comenzamos a redactar también un oficio para ir a presentar con quienes daría la clave de la comunidad porque tiene clave la comunidad, tiene clave. Pero sí, se logró, se logró. Y cuando nos dicen hay una buena noticia: “Tu comunidad fue dada de alta como paraje El Triunfo, clave 0045”. Así es que la comunidad está dada de alta. Es

comunidad El Triunfo, reconocido en el municipio y reconocido será ya para nuestra nación mexicana<sup>448</sup>.



Fotografía 26. Documento de reconocimiento por la INEGI de la comunidad El Triunfo, proporcionado por Don Diego. Tomada por la tesista, 2019.

### Anexo 3.

(...) Nadie sabe que vive uno con Dios. ¿Vivimos con Dios? Todos vivimos con Dios, cuando estamos en unidad, así como estamos viviendo, ahorita, así como estamos viviendo estamos con Dios. Pero si empezamos a pelear entonces ahí viene también el diablo, porque pelear no es lo que quiere Dios así pues. Es lo que estoy diciendo pues, ellos dicen así, esto no es así, esto es obra del diablo, lo vamos a dejar de hacer esto, y muchas personas dicen: ah, pues sí y todavía te dicen que hay infierno, que hay cielo, hay cielo hay infierno. De que hay, puede ser que hay, pero también si sabes vivir bien en este mundo, quizás estemos en la gloria, si es que estamos viviendo bien, como lo estoy diciendo.

Lo que estoy viendo aquí en mi comunidad, un catequista, un diácono o alguien, que es un servidor de la iglesia provoca problemas, son los primeritos que meten a la cárcel a personas inocentes. Entonces, ¿cuál es el trabajo que estamos haciendo? Si la palabra de Dios está diciendo: ama a tu prójimo. Ve las necesidades, si Dios vino al mundo es para defender, vio las injusticias, no vino con los ricos, no vino a decir: ah, está bien que lo hagan estos, no. Vino a defender, vio las necesidades de los pobres, de los más necesitados, los enfermos. Entonces, si es así el trabajo que vino Jesús, ¿por qué no le

<sup>448</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

seguimos? Porque nosotros como servidor de la iglesia metes a la cárcel a injustos”. (Quiso decir a justos. Se ve en cada parlamento su caso personal). Tratas mal a tus vecinos, eso no lo quiere Dios. Ese perdón, ese me da coraje a mí ¿Por qué estoy en El Triunfo? Porque así fue, los mismos servidores de la iglesia dijeron: échense agua, cuélguenlo, tírenlo al abismo. Eso no es servir a Dios, eso es servir al diablo. Es lo que yo veo.

Si en verdad queremos seguir a Dios hay que tratar de ver eso. Si hay injusticias, trata de ver esas injusticias, si hay desalojo, trata de ver ese desalojo, trata de convencer a las personas de que se puede defender porque Dios no quiere de que uno está arriba, uno está abajo. Pero a veces en la palabra de Dios dice también, si alguien te pega en la mejilla, ofrécele la otra, que le den otra cachetada. Esa palabra como que yo lo siento incorrecto. Esa palabra, yo digo que es palabra del español que vino a maltratar mi abuelo, porque Dios no quiere así que des tu otra mejilla, sino defiéndete.

Y es que me da coraje porque viví la injusticia, por los mismos servidores de la iglesia (...) porque servir a Dios no es en el cielo, sino que tienes que servir aquí. ¿Quién es el Dios? Dios no va a venir ahorita, Dios está presente, Dios eres tú, Dios es la otra, Dios es el otro. Ah no, pero si decimos: no esa persona es otro, ella viene de otro lugar, hay que maltratarlo. Mientras te viene a ver, hay que agradecer que vino a visitarte, a darte alegría. Pero no, muchos decimos, ah no, esa persona es *kaxlan*, es malo, es el que hace daño a la gente. No, yo no digo así, todos somos hijos de Dios, todos somos hermanos, todos somos de la misma sangre, pero siempre y cuando, hay que amarnos unos a los otros. Que de verdad aquella persona que viene de lejos te trate también como hermano a la persona que vive aquí.

Mejor hay que darle a los más necesitados, porque aquí por esta zona hay personas más pobres, que no tienen casa, no tienen ropa, no tienen sandalia, están desnudos y ellos son los que necesitan. Y estando en la iglesia, no lo vemos esa necesidad, no lo vemos. Al contrario, vas en esa zona pobre y todavía le dices: ¿vas a dar tu cooperación, vas a dar tu limosna, vas a dar tu ofrenda? ¿Y dónde va a conseguir ofrenda aquella persona, dónde va a encontrar cooperación aquella persona, si no tiene para comer? Por eso dije, mejor, no es porque me di por muerto sino, al contrario. Por eso salí de mi cargo”<sup>449</sup>.

#### Anexo 4.

Algo que le va bien al campesino, el que genera más dinero dice: “hay que quitarle, hay que darle otra cosa para bajarle” (...) Es que el capitalismo ve lo que siembra el

---

<sup>449</sup> Don Diego, 2019 (En conversación con el autor).

campesino, entonces los capitalistas dicen: le vamos a quitar su siembra, le vamos a dar otro para que genere dinero. Y así va uno, pero es muy difícil, es que así lo está haciendo el capitalismo. Algo que estás haciendo si no es de que le entregas dinero al capitalismo, el capitalismo dice: hay que quitarle, hay que mandarle otra cosa para que nos compre y deje de sembrar eso. Y muchos de nosotros decimos: ah, pues sí, este trabajo es muy duro, mejor lo dejamos, hay que comprarlo. ¿Y cómo le vamos a hacer para que ganemos ese dinero? Pues hay que ir a buscar el dinero. Sales a buscar el dinero y dejas tu trabajo. Es lo que quiere pues. Hasta ahorita es así. Dejas tu trabajo, dejas tu tierra, te vas en otro lugar, pero, no sé, no sé si es lo correcto o es mentira lo que estoy diciendo.

Dejas tu tierra, te vas a buscar trabajo, allá te acostumbras a trabajar como mozo, como peón, mientras tu tierra está creciendo, está creciendo y el pinche capitalismo feliz, con su basura, haciendo sus pendejadas, porque ellos nunca dejan de hacer el carro, nunca dejan de fabricar el avión, nunca dejan de quemar el petróleo. ¿Y dónde tiran sus pinches basuras? En las tierras del pobre campesino, donde ya lo abandonó, porque ya creció el árbol, porque el árbol es el que se come la contaminación de los pinches capitalistas. Hasta ahorita seguimos siendo así como lo hicieron nuestros mayores. Dejaron el algodón comenzaron a comprar el hilo<sup>450</sup>, así, todas las cosas así se están haciendo ahorita.

El trabajo igual, tenemos. Aquí trabajamos con azadón, con *luk*, con machete. Muchos ya dejaron de trabajar con ese (el azadón). Pero yo sigo trabajando con este, porque no quiero utilizar lo químico, porque si utilizo químico uno mismo se está envenenando. Porque las herbicidas, ahí mismo lo dice, veneno, tóxico. Por eso no, bueno a veces está porque se utiliza también en la escuela, pero en mi milpa, no, en mi cafetal, no. Con machete, con *luk*, con azadón. Pero muchos ya dejaron de utilizarlo porque así como te lo estoy diciendo, los pinches capitalistas te mandan cerca de tu casa, no es porque te está diciendo un rico aquí sino, solo en tu cabeza te dice: compra, compra. Y uno mismo dice, ah, que le tengo que comprar, no tienes el dinero y vas a comprar el veneno. Y le pones veneno a la madre tierra, y es lo que quiere pues. Igual, igual pasó con el algodón.

---

<sup>450</sup> Don Diego explica cómo se pasó del algodón que se cultivaba a utilizar el hilo (que lo trajo el capitalismo), para confeccionar la ropa tradicional: “Antes no era color, era algodón blanco o café. Le ponían aquí café y color blanco o si no lo pintaban con una ramita, tenemos todavía aquí cuál era lo que pintaban, sí, todavía tenemos aquí esa planta, es como azul. No utilizaban colores. Si te dice alguien: no que así es el significado, eso no es cierto. Los colores apenas en el año 65 creo, o en el año 70, en el año 70 creo que dejaron de sembrar el algodón, porque todavía lo vi el algodón. Lo sembraban allá abajo, tenía su frutita así el algodón y cuando se revienta, era unos algodones así grandes, blancos. Todavía me acuerdo que jugábamos con la semilla del algodón, poníamos un palo sembrado y le abríamos encima de una tabla y ahí hacíamos rueda, hacía ruido pues. Jugábamos con la pepita del algodón. No había estambre. Y ya luego llegó el estambre, desapareció el algodón porque llegó el hilo” (Don Diego, 2019).

Se acabó el algodón, empezaron a comprar, y aparecieron los colores, estambres. Y las muchachas de las otras generaciones empezaron a decir: no este color me gusta, lo pongo en mi ropa. Así, no es porque tiene significado, creo. Muchos ya te dicen otra cosa, no es que tiene significado, es para que vayas al cielo. ¿Cómo ir al cielo? Si mi obra fue mala aquí no sé cómo será la vida, pero si obré bien, esperaré que lugar, dónde, si es que estoy en el aire, estaré feliz porque estaré ahí volando, si estoy amarrado, ahí no sabemos pues. Porque nadie lo ha visto. De hecho lo creemos porque así nos cuentan, pero ¿quién ha regresado de allá? ¿Quién ha venido del infierno, quién ha venido del cielo? ¿Quién puede venir a decirte: yo ya lo viví, yo ya lo vi? Nadie, nadie lo ha vivido. Por eso hay que esperar, pero también así como estamos viviendo, hay que tratar de hacer el trabajo, pero de que lo hace el trabajo, nadie lo hace. Nadie lo hace, es así como lo estoy viendo.



Fotografía 32. Instrumentos de trabajo de don Diego: machete, *luk*, azadón. Tomada por tesista, 2019.

O dejas vendido tu pueblo como el expresidente Diego Velazco, ¿no has escuchado de Diego Velazco? No sé en qué periodo fue, creo que fue en el 2013-2016 de ese periodo fue Diego Velazco, ¿qué hizo Diego Velazco? Firmó un documento en el cual dio permiso para que pase la súper carretera. ¿Pero para qué le sirve la súper carretera? Porque la súper carretera solo es una puerta para pasar las cosas malas, dejan basura, alcoholismo, prostitución, uhhh, saber qué otras cosas más trae la súper carretera. ¿Y quién firmó ese

documento? El presidente. Y ahora el presidente ¿dónde está ahorita? En la secretaría de pueblos indios, subsecretario, ahorita es secretario, se vende pues y tiene preparación<sup>451</sup>.

El nombre de Velazco salió en otra conversación:

Creo que siempre he compartido que antes era mejor, el convivio, comías en una taza, tomabas en un pozol grande y otro tomaba, en cambio ahorita, toma tu vaso, y así, entonces yo quiero que se respete eso también, es bueno, no digo que no, pero tampoco trae otras cosas detrás de eso, es como lo que dice vas a estar sujeto al convenio OIT, si ya estás ahí, pero no tienes derecho a vetarlo con este, lo que dice OIT pues si al gobierno conviene ya. Si dice, vamos a poner Coca-Cola aquí, aunque no quieras no vas a poder decir no.

Entonces, lo que no me gusta de las leyes, en cambio si nosotros pensamos cuántas veces han construido carreteras, autopistas hacia el Palenque que pasen allá a tirar todos los arroyos que tenemos, nunca se prohíbe porque teneos una conexión, en nuestros tiempos de Manuel Velazco, que iba a hacer una autopista, nunca lo pudo hacer porque era una gran multitud que estaba y nos conectamos entre todos. Eso es lo que me gusta de los pueblos tseltales, conectarse y hacen cosas juntos y le sale bien. Si hay guerra, vamos todos a la guerra, si hay que matar, hay que matar, o sea, al final tal vez nos dirán, no tienen armas y todo eso, tenemos otras cosas, hay muchas formas, hay muchas estrategias de cómo atacar<sup>452</sup>.

Anexo 5.

Yo soy Ji'te', soy de una comunidad pequeña que es *Unichtee*, municipio de San Juan Cancuc. Soy migrante en San Cristóbal desde que tenía once años. Me vine a San Cristóbal a esa edad porque yo no quería casarme, porque la cultura mía era como: "eres mujer y podías casarte", ¿no? y rompí el, digamos, que el reglamento. Temo querer casarme a esa edad y una porque yo quería estudiar y mis papás no me dejaron estudiar porque soy mujer pues. Y entonces, le dije a mi papá que no quería casarme y que quería estudiar. Entonces me dijeron está bien pero te vas de nosotras para toda la eternidad. Entonces dije hasta aquí no hay ningún problema pero también nunca me puse a pensar las desventajas que yo podía tener aquí en la ciudad, ¿no? y entonces me tocó vivir mucha discriminación, mucho racismo a ese tiempo.

Y uno porque no hablaba el español. Y entonces hubo mucho tiempo que me morí de hambre, bueno en realidad no me morí de hambre, sí sufrí de hambre porque no sabía

---

<sup>451</sup> Don Diego, 2019 (En comunicación con el autor).

<sup>452</sup> Francisco, 2019 (En comunicación con el autor).

cómo decir, preguntar si podía comer. Después medio hablaba ya el español, el castellano ya después de tres meses (...) Trabajé nueve años en servidera doméstica, pues viví un chingo de esclavitud, que tenían derecho de maltratarme, de pegarme, lo que hicieran lo que fuera, como si fuera su propiedad y aparte con la señora que trabajé pues es coleta, pues era muy racista. Pues ya te imaginarás, viví mucha, mucho, este, afecto emocional y donde estudié también era una escuela de mestizos.

Entonces viví mucha discriminación tanto como mi trabajo, tanto como en la escuela donde estudiaba. Entonces negaba dónde era y no hablé la lengua en ese tiempo. Y entonces hace como cinco años más o menos volví a encontrar mi identidad, donde podía ser yo, donde podía expresar mi lengua originaria, donde podía portar mi ropa tradicional (...) Entonces, después de haber tomado la decisión de salir de donde yo vivía mucha explotación. Hace poco, hace poco que yo salí de ese espacio. Claro que me dio mucho miedo y pensé que era igual o peor que ella, donde yo vivía porque vivía con ella. Entonces donde yo trabajaba la famosa sirvienta que le llaman, ¿no? Entonces estuve mucho tiempo así.

Entonces en donde tomé la decisión yo estaba en el cuarto, sí en quinto semestre en la Universidad que tomé la decisión de retirarme de esa casa. Claro que ni las gracias me dijo, claro que ni siquiera carta de recomendación me lo dio. Entonces solo me cerró la puerta y ya. Entonces, este, solo lloraban sus hijos porque yo, bueno aparte ejercí la maternidad. Aparte los hijos ajenos, ¿no? les crecí los hijos de esa señora, pues era mi trabajo. Pues entonces era así, decidí salir. Claro que fue muy difícil. Como yo vivía ahí con ella no pensé que tenía que pagar renta, que tenía que buscar cómo comer, porque allí sí comía aunque fue difícil que me dieran la mismo alimentación que ellos comían, ¿no? Y tenía que ganar la confianza. Sí, entonces, fue eso. Y gané la confianza y me podía sentarme en el comedor de ellos porque era como: “Tú muchacha, tú en el rinconcito”, ¿no? tú muchacha tú tenías que tocar la comida de lo que sobró el día antes, o sea, las migajas que me podían dar, digamos pues eso.

Y salí y tenía miedo y no encontraba empleo y entonces, y como soy autónoma, solita entonces como no recibía ningún apoyo a nadie para pagar lo que necesitaba en la escuela, pagar mi semestre, lo que necesitaba de viaje ¿no?, porque una tenía que tomar los colectivos. Pues así, fue como medio año más o menos de no encontraba trabajo. Era muy difícil y como no tenía carta de recomendación ni nada, entonces, pues no. y como no tenía carta de recomendación ni nada, entonces, pues no. Y entonces hasta que encontré una persona que yo podía trabajar en un este, era como donde hacían eventos. Y allí trabajaba pero era como muy difícil para mí porque me pagaba del día, me pagaban cincuenta pesos. Era todo el día.

Entonces entraba a las nueve, salía a las tres y me iba corriendo a la universidad porque yo estudiaba en la tarde. Y como era muy poco y aparte, en la renta tenía que pagar ochocientos, un cuartito, eran baños compartidos y todo lo demás y ya no me alcanzaba. Entonces decidí darme de baja en la universidad, una baja temporal. Y fue entonces que vi una convocatoria en mi primera incidencia de una organización de comunitaria hablantes tseltales. Entonces como no sabía construir mi currículum entonces más o menos unas personas me ayudaron a construir mi mini currículum en ese tiempo ¿no? Entonces me quedé en ese trabajo que en ese tiempo se llamaba Ideas. Entonces, fui comunicadora comunitaria, daba talleres con derechos sexuales reproductivos en la escuela 05 Cancun y *Chilojá*. Entonces los seis meses pues yo estuve trabajando también fue difícil porque hablar de sexualidad en lengua originaria pues es muy complicado, también otra vez viví mucha discriminación hacia mí y hacia los personales de la comunidad hasta que unos autoridades, también sobre todo autoridades era como que les enseñaba cosas cómo abrazar a los jóvenes, que les enseñaba que tuvieran más relaciones sexuales, cosas así. Fue muy, muy difícil, y poco a poco me fui dando cuenta que era muy importante en la comunidad.

(...) Para mí ser tselta es lo máximo, siento que ser tselta me conecta mi ser, ser yo en los espacios que yo quiero y siento que, tengo mucha vibra para otras mujeres, para que algún día sea tomado en cuenta nuestro voto y si antes nuestras abuelas, nuestros antepasados que tenían más gobernanzas, más toma de decisiones. Creo que es importante retomar, para mí ser tselta es *bats'il ants* que es mujer verdadera o mujer única.

En mi caso muy particular sí (me molesta la palabra indígena) porque eso viene de la raíz del indio o de india, para mí siento que si la ley de los pueblos originarios sobre el convenio de OIT, el convenio 169 siento que ya tenemos el derecho de decir cómo queremos que nos llamen, a mí me gusta que me llamen mujer de pueblos originarios. Porque sigue siendo discriminante para los que somos raíz como los españoles los conquistaron.

De hecho, cuando te platicué que fui expulsada de mis papás, entonces fui muchos años que crecí por mi propia cuenta. Cuando vuelvo después, la primera vez que fui a mi comunidad vivía mi abuelo, mi abuelo era de los *mayole* que tenía poder dentro de la comunidad, como mayordomo, los que rigen la comunidad, entonces no me dieron la entrada a la comunidad. Entonces yo necesitaba hacer las paces con mis papás, yo había entendido, tomé mi propia decisión de haber ido con una psicóloga, entendí que era parte de la cultura que me transmitían mis papás, que no tenían la culpa de las cosas que habían pasado. Entonces no me daban entrada. Les dije: “No vengo a hacer una bronca, vengo a

hablar con mis papás y necesito hacer las paces.” Cuando platico con mis papás, ya totalmente cambiada, grande, ya tenía veinte tres años en ese momento y entonces bien, y una fiera porque mi papá siempre un poquito duro, aunque tengamos raíz zapatista no me vieron. Sí me aceptaron y después: “¿Te vas a venir a vivir con nosotros o qué rollo? ¿Te vas a casar?” Pues no: voy a estar en transición. Me dijeron: “Bueno”.

Mi comunidad me respeta bastante, la gente, tanto hombres y mujeres, no me ven como... o sea como soy una persona humilde, casi no se supone que soy licenciada que la neta es que no me gustan que me digan Lic., me gusta que me llamen por mi nombre para todos y para todas. La gente me respeta bastante y yo también los respeto mucho.

En cuanto a la cabecera municipal de Cancuc, claro que por la incidencia de mi trabajo que siempre ha sido en el escenario de Cancuc, entonces me respetan mucho los funcionarios públicos. En Cancuc me identifican mucho porque incido en las organizaciones. Me respetan algunos funcionarios públicos y algunos no. Como son muy machistas naturalmente, entonces es como dicen: “¿Qué hace esta mujer organizando eventos y visibilización de los derechos de las mujeres? ¿Para qué sirve?” Tiene cosas que hacer como es mujer, tiene que tener responsabilidades, algunos me tachan de ser lesbiana, la verdad es que me gusta que me tachen de ser lesbiana porque en verdad no lo soy. Entonces te sacan de onda: de ver a una mujer organizando eventos, juntando a mujeres con derechos. Algunas de las mujeres me respetan, no todas, claro que nosotras como mujer nos envidiamos, entonces hay mujeres que también nos atacan<sup>453</sup>.

#### Anexo 6.

Mi nombre es Tomás. Tengo veintisiete años. Ya llevo como dieciséis años aquí en San Cristóbal de las Casas, más conocido como Jovel. A los diez años salí de mi comunidad de San José Chacté, Cancuc, por diversos motivos que es cuestión económica, cuestión de educación, que al estar en una comunidad muchas veces no progresas, y la manera de ver los padres. Y la pregunta que me haces qué me ha servido o de qué forma la asimilo yo, no sé, pues mucha, ¿no? Porque te abre la manera de entender muchas cosas. El mundo *kaxlan*, el mundo mestizo es diferente al mundo *tzeltal*. Y eso me ha asimilado muchas cosas y me ha abierto muchas puertas como conocer diversas costumbres, tradiciones, conocer la forma de ver a las personas, es lo que me ha ayudado bastante.

Siendo *tzeltal*, nunca he dicho que no soy *tzeltal*, cuando voy a mi comunidad trato de practicar todavía lo que me enseñó mi papá como cargar leña, la milpa, estar con la familia, cuando hay rezo pues trato de estar ahí en el rezo tradicional pero sin importar

---

<sup>453</sup>Ji'te', 2019 (En comunicación con el autor).

que yo estoy y no estoy ahí. Ya cuando llego a la ciudad me adapto rápido, es cuestión de vida, algo disperso porque no es comunitaria porque en la comunidad todo el mundo te conoce: “Ah, mira vino Tomás que está allá en Jovel”. En la comunidad todo el mundo te conoce, a diferencia de aquí que estás desapercibido y creo que siendo uno de esos tseltales me ha abierto muchas posibilidades de estar aquí. He conocido a muchas personas que realmente son hombres de buenas costumbres, como diría yo y que trato aprender de ellos además de la forma de vida., me he llevado bien.

(...) Lo que caracteriza al mundo tseltal es que ahí (en la comunidad) justamente no puedes hablar de novios y aquí sí (en la ciudad). Aquí no podemos hablar de que todos nos conocen, aquí no, puedo pasar yo y no me conocen, a veces me conocen solo cinco o seis personas, pero allá en la comunidad te conocen, quién eres, de dónde naciste, ya pensaron, quién es tu papá. Si una profesora viene ahorita y es o trabaja en Cancuc me dice: “Es que mi papá tal y tal; ah sí don Juan”, entonces ya te conocen a diferencia de aquí que es un mundo desconocido, pero con muchas cosas.

Hay un ejemplo que tengo muy claro y es la manera de vivir (pausa). Aquí se ve mucho que cada quien come a cualquier hora y no se juntan, allá en la comunidad sí se juntan para comer en familia, para convivir. Otro ejemplo es sobre religión, la religión en la ciudad puede abordar muchos temas, puede que seas agnóstico, que no creas en nada, eres un libre pensador, pero allá en la comunidad debes tener mucho cuidado en hablar ciertas cosas como la religión, la ritualidad, también la manera de percibir a las mujeres. Acá podemos decir que las mujeres son violentadas, entonces cuando llegas a saber eso mi papá me dice: “Cállate, entonces qué me estás tratando de decir ¿Qué no es así?”

Entonces hay esas diferencias y es muy libre pero hay muchas veces que no hay esa libertad. Pero no es tanto la libertad que diga yo, sino la forma de entender las cosas y eso me ha llevado a que, si voy a Cancuc, cambio rápido mi *chip* y si regreso aquí cambio rápido mi *chip*. Es como cuando hablo en tseltal y en español. Yo me comunico en tseltal y en español y ya sabes cómo es la manera de ver.

(...) No sé qué significa para mí la verdad, nunca yo he pensado qué significa para mí ser tseltal. Solo sé que soy un hombre de una comunidad, que me dicen que tengo varios conocimientos, no sé, lo desconozco. Ser tseltal creo que me voy más como la identidad cultural, el sentido de pertenencia que tiene uno con ser tseltalero. ¿Cómo lo averiguas? Es a través de la música tradicional, a través de la lengua tseltal de Cancuc que es diferente a la de Tenejapa y entonces te identificas rápido eso. Otro es la fiesta de San Juan que son tres días en abril. Creo que es eso es lo que identifica ser tseltal pero no sabría decirte qué significa ser tseltal.

(No me gusta la palabra indígena), es una palabra, es utilizada antropológicamente que viene de indio, de pueblos originarios que ya es ahorita, entonces va cambiando el proceso. Realmente el que nos denomina indios, indígenas o pueblos originarios son estudiosos, son los antropólogos los que denominan eso, pero realmente, cuando llegamos a una comunidad y dices: ¿eres indígena? No sé si soy indígena, solo sé que soy de Cancuc, soy de San José Chacté y que hablo una lengua tseltal, ahí nada más. Porque si vas a preguntar si es indígena, pues no sé por dónde dices que soy indígena. Básicamente si me dicen indígena peyorativamente o lo decimos *kaxlanes*, no lo voy a asumir como *kaxlan*, lo voy a asumir como mestizo porque creo que aunado se utiliza esa palabra estamos denominando que no somos iguales. Cuando todos somos seres humanos, que hay una clasificación sí, pero a veces es muy marcado cuando dices: “Eres mestizo, ah, soy el más chingón de todos”; cuando dices: “Eres indígena, tú eres el más pisoteado”, sí claro, pero tú lo asimilas como quieras. Pero para mí ser indígena, no, tampoco pueblos originarios, tampoco somos eso porque tenemos muchas costumbres que son traídas por los españoles<sup>454</sup>.

#### Anexo 7.

Mis padres, mi papá es de Tenejapa, de Matsán como te dije ahorita, mi mamá es Chanal, es una comunidad, un municipio que está del lado sur de los Altos (...) yo nací acá en San Cristóbal porque aquí se encontraron (...) Entonces yo regresé, básicamente mi preescolar y primaria la hice mi preescolar y primaria en un lugar que se llama Guaquitepec. Allá estudié parte de mi primaria y de mi secundaria la estudié allá, pero aquí en San Cristóbal digamos que vivía los fines de semana, pero nunca me habitué propiamente (...) quizás no fue tan duro como mis padres lo experimentaron en su momento, pero una de las cosas que precisamente estábamos hablando en el encuentro que hubo, era esa cuestión del racismo y discriminación que había muy marcado. Porque precisamente una de las cosas que en su momento les reclamé a mis padres es que yo aprendí a hablar el tseltal muy tardíamente porque ellos, básicamente negaron su origen étnico ¿no?

Ehh, y eso fue una cosa que nos marcó a mí y a mi hermana mayor, ¿no? con los más pequeños como que tratamos de revertir eso porque se lo dijimos. Pero llegando aquí a la secundaria, en tercer grado, en realidad yo nunca asumí que era tseltal o indígena de Tenejapa o Chanal, nunca me asumí tal cual, porque tampoco mi contexto me llevó a reconocerlo como tal, yo entré a una preparatoria pública, siempre he estudiado en escuelas públicas, pero en esa escuela preparatoria pública, recuerdo que en mi grupo, sin hablarlo, sin mencionarlo, éramos quizás un tseltal y una chica tsotsil, lo recuerdo muy

---

<sup>454</sup> Tomás, 2019 (En contacto con el autor).

bien porque ella si llegaba con su ropa, era de San Andrés Larraízar la compañera, se llama Antonia. Y llegaba, y al principio lo notaba, como había esta cuestión de mirarla a ella y de pronto pues tenía curiosidad de hablar con ella.

Pero este proceso, digamos de invisibilización lo reproduje hasta finales de la preparatoria, la preparatoria también la estudié acá, ¿no? Y ya en la preparatoria me encontré con un profesor que es antropólogo también y trataba de hacer estudios relacionados con las culturas que hay en Los Altos. Y empezaba a hablar un poco sobre cuestiones de rituales, costumbres de fiestas y por supuesto yo seguí estableciendo contacto con mi familia de Tenejapa y de Chanal, eh, por lado de mi papá con los abuelos y los tíos; y por el lado de mi mamá, eh, establecía más contacto con mi bisabuela digamos la abuela de mi mamá porque los padres de mi mamá murieron muy jóvenes, en realidad no los conocí a ninguno de los dos abuelos maternos.

Pero, digamos que en ese proceso de estar en la secundaria y en la preparatoria siempre establecí el vínculo con la comunidad y ya fue en ese período cuando yo aprendí a hablar el tseltal porque yo viajaba más seguido a ver a mis abuelos durante el verano, y me iba, y ya regresaba después del verano y así. Yo recuerdo muy bien que la universidad convocó a un evento que sobre jóvenes indígenas en espacios universitarios, yo fui porque ya en ese momento me asumía tal cual, un joven tseltal, pero fue un proceso que viene de la preparatoria, te digo, cuando me encontré con ese profesor, comencé a conocer a asumirme, a ir a la comunidad, aprendí a hablar el tseltal. Hicimos los talleres, varios encuentros, hasta ese momento no había propiamente un censo de la universidad que pudiera dar cuenta, que es muy difícil y complejo, el hecho de quién se reconoce como indígena, si eres hablante de una lengua originaria, de pronto, se desconocía eso.

Aunque eso es muy ambiguo porque uno puede decir, soy indígena o soy tseltal pero hay digamos rasgos y características que se desconocen. Uno a veces se asume así por una cuestión de favoritismo o ciertos tipos de becas que se daban en ese momento, entonces como que es un poco complejo (¿Indígena?) Esa palabra, está bien interesante esa pregunta. No sé cómo te lo digo en términos de trayectoria y búsqueda de respuestas o en términos más políticos, ¿no? bueno, que al mismo tiempo están anudados, ¿no? Mira, eh, es bien interesante eso, porque eh, yo recuerdo la primera vez que me dije que era indígena ya en la preparatoria, no que soy indígena, órale que soy indígena ¿no? Yo ni siquiera era consciente de lo que implicaba esa palabra, simplemente lo escuché y lo reproduje.

Eres indígena porque eres hablante de una lengua, tu familia es de una comunidad, entonces eso te hace automáticamente indígena, ¿no? Pues órale. Pero ya buscando definición del concepto como tal, si uno busca en el diccionario dice: originario de un

lugar y eso. Yo creo que el problema está en la herida colonial, cómo tú enuncias la palabra, ese es el problema, cómo enuncias la palabra, que de pronto puede ser muy peyorativo o muy directo, en términos de la forma en que se enuncia, porque en sí la palabra no es mala en sí, la maldad o la forma discriminatoria no está en la palabra, sino cómo se enuncia, quién lo enuncia y en qué contexto se enuncia.

Ya a partir de ahí, traté de distanciarme de esta palabra indígena un poco porque ya tenía más conocimiento sobre la historia misma, de cómo fue evolucionando el concepto de indio, los pueblos originarios. El hecho de más bien reconocerte por la familia etnolingüística, ser tselal, ser tsotsil (...) Sí, yo sí (que me digan tselal), así prefiero. Ya de hace unos años yo digo, yo soy tselal, tselal de Chiapas, tselal de Tenejapa, tampoco puedo decir que soy tselal de San Juan Cancuc, pero de Tenejapa sí soy y tselal de Chanal, de donde es mi mamá. Quiero más reconocermé desde ahí que indígena, porque luego indígena ese es un término como muy homogenizante y totalizante, ¿sabes? Decir soy indígena, bueno, no hay una única forma de serlo. Y creo que eso tiene una connotación, ¿no?

(...) Entonces tiene que ver con esta cuestión de un discurso de tema racial y de racismo marcadísimo, por supuesto, pero que se ha construido porque no es inocente el hecho de enunciarlo, porque forma parte de un discurso hegemónico de cómo se ha construido la idea de identidad nacional y los sujetos, como diría Araceli (Burguete). Pero, si yo les preguntara a mis abuelos, que alguna vez lo hice, sobre la palabra indígena, ellos no tienen una noción de lo que es indígena. No sé si leíste el texto de Mikel, algo marca el texto de Mikel y hace que me distancie porque de pronto de decir que eres *bats'il winik* o *bats'il ants* (...) Pero en realidad no, yo les pregunto a mis abuelos, por la palabra indígena y me dicen: pues no sé qué sea eso. O les digo: *bats'il winik* o *bats'il ants*, o solo *winik* sin el *bats'il* y pues, no sé si eso sea un discurso colonial o enunciado por el blanco hacia el indígena, no sé, te mentaría, tendría que hacer un estudio histórico y etnolingüístico.

Pero, eh, yo creo que, no existe esta palabra en la cotidianidad en el habla del indígena en las comunidades, pero quizás si se puede hallar más allá de esto de los *bats'il winiketic*, pero no como para reivindicar que ellos si eran hombres verdaderos, sino simplemente como una forma de reconocer que eres de ese lugar, nada más. Yo creo que el problema de Mikel ya es ahí, cuando ya la gente académica o la gente con una subjetividad política va a los espacios y se dice *bats'il winik*, como una reivindicación políticamente correcta, pero también a qué tipo de discurso estás jugando, yo creo que por ahí va más su pelea (...) Y es una cuestión se ve mucho en las comunidades o en mis sobrinos que veo ahora, que viven como, en una convivencia y no son conscientes de su condición indígena

porque no hay necesidad dentro de la comunidad. Pero creo que el problema duro es cuando salen, ahí está ese desmadre, ahí están todos esos problemas de discriminación, de racismo muy marcado, ¿no? Pero al interior uno no tiene pedos, ¿no? Soy tseltal y conmigo no hay problema<sup>455</sup>.

#### Anexo 8.

Bueno, yo creo que ser tseltal implica tener conocimiento de mi historia y de la historia de mi familia, creo que ese es uno de los elementos centrales. Me gustaría un poco desmenuzarlo ¿no? Eh, cuando yo escuché por primera vez que era indígena, lo reproduje no era consciente en la secundaria, no era consciente de lo que eso significaba en términos de enunciación, y de un reconocimiento que yo ni siquiera sabía que era, a la par comencé a investigar lo que eso implicaba y eso me llevó a conocer más a mi familia y querer aprender más por supuesto de la lengua, el tseltal. Me acerqué con mis abuelos, con mis bisabuelos, les preguntaba sobre su vida, y eso implicaba un reconocimiento de su historia, de su devenir tseltal. Y eso me hizo muy consciente, por ejemplo, de las condiciones de opresión, de invisibilización, de las condiciones de desigualdad que había ¿no? Por ejemplo, a mis abuelos les tocó ser trabajadores de las fincas cafetaleras en las costas de Chiapas, mi papá todavía fue a trabajar a las fincas, por ejemplo. El hecho de reconocer que quienes reclutaban únicamente lo hacían con indígenas eso me permitió realmente ser consciente de todo lo que implicaba en términos de dominación y relaciones de poder. Y me hizo consciente del lugar en el que me sitúo ahora, del tiempo digamos de estar en este mundo. Y tiene que ver con eso: con reconocer la historia, reconocer el pasado, la lucha de mi propia familia, de la comunidad de la que son mis abuelos, de donde son mis bisabuelas. Y por otro lado, tiene que ver con un posicionamiento político, totalmente, decir que soy tseltal es darle reconocimiento a la cultura, darle reconocimiento a una forma particular de vida, a una forma de identidad y también de ser un sujeto que tiene derechos y que existe. Una vez que llegué a allá (a Guadalajara) le dije a mi grupo de comunicación: yo soy tseltal, y ni mi propio grupo sabía que era un tseltal, no conocían y eso que somos un país. Y es como tú decías, de pronto uno está, uy encerrado en su burbuja y no puede ir más allá. Yo soy tseltal, bueno y eso qué es, bueno, lo que llaman aquí una cultura indígena. Ah, ¿apoco existen los tseltales? Sí. ¿Y entonces los zapatistas qué eran? Ah, pues habían tseltales y tsotsiles... Ah, bueno, porque aquí solo conocemos a los wirájitás y pensamos que eran los únicos pueblos indígenas que existían. Y digo: no, para que vean (...) eso pasa mucho aquí, eso pasa mucho con los que van con su ropa en la calle y le dicen ¿a qué festival van? ¿A qué fiesta van?

---

<sup>455</sup> Delmar, 2019 (En contacto con el autor).

(...) cuando me pasó eso, ahí fue donde asumí, cada vez que fuera a un lugar voy a decir que soy tseltal porque es una forma de reconocimiento, es decir que existimos, ¿no? De que seguimos vivos y que somos parte de este país negado y que tenemos que remar contracorriente, lamentablemente. O tal vez sea una virtud, el estar ahí luchando constantemente. Sí, también tiene que ver una condición de negarse, es lo que decías hace rato, y los que lo acepta, ¿a qué juegan pues? Porque es un doble discurso, de pronto es muy peligroso reconocerse como indígena o tseltal porque te dicen: ah, eres tseltal, jálate a mi proyecto, te necesito. Entonces de pronto dices, oye, espérate, jajajja. “Vas a ser mi traductor, vas a ser quien me lleve a la comunidad y me vincules, y ya después que entre, ya te vas”. Pasas a ser solo un instrumento de investigación. Y eso también es muy complejo, muy duro. Entonces de pronto es muy difícil ser profesionista que viene de un pueblo originario se ha convertido en una forma de ejercer el poder. Tú vas a la comunidad y dicen, ah él es el profesor, el ingeniero, el arquitecto, lo que sea, que tenga una licenciatura y una profesión, pues ya te pone en una situación favorable dentro de la comunidad<sup>456</sup>.

---

<sup>456</sup> Delmar, 2019 (En contacto con el autor).

## Bibliografía

- Aceves, Jorge. «Historia oral e historias de vida: algunas consideraciones.» En *Historia oral e historias de vida. Teorías, métodos y técnicas. Una bibliografía comentada*, de Jorge Aceves, 9-33. México: CIESAS, 1996.
- Aceves, Jorge. «La Historia Oral, plataforma para una práctica interdisciplinar: una conversación de frente al espejo.» En *La Historia Oral y la interdisciplinariedad. Retos y perspectivas*, de Mario Camarena Karla Covarrubias, 109-129. Colima: Archivo Histórico del municipio de Colima, Universidad de Colima, 2013.
- Agüero, A. «Sociedades indígenas, racismo y discriminación.» *Horizontes Antropológicos*, 2002: 255-264.
- Algarín, Sarahi. «Infancia trabajadora indígena en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.» *Tesis de Maestría*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: UNACH, Noviembre de 2016.
- Amador, M. *La migración interna en mujeres indígenas: un estudio cualitativo de la mujer náhuatl*. Sevilla : Tesis doctoral, 10 de 02 de 2014.
- Arana, Marcos. *Estudio sobre los desplazados por el conflicto armado en Chiapas*. México: Danda Diseño, 2012.
- Barth, Frederik. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* . México: FEC, 1976.
- Barth, Fredrik. *Modelos de organización social*. Glasgow, 1966.
- Béjar, R. *El mexicano: aspectos culturales y psicosociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- Bonomo, Mariano. «Un acercamiento a la dimensión simbólica de la cultura material en la región pampeana.» *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXI*, 2006: 89-115.
- Breton, Alain. *Bachajón. Organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*. México: INI, 1984.
- Burguete, Araceli. «Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina.» En *La autonomía a debate. Autogobierno*

- indígena y estado plurinacional en América Latina*, de Araceli Burguete, Miguel González y Pablo Ortiz, 63-89. Ecuador: FLACSO, 2010.
- Bustamante, Jorge. «El marco teórico metodológico de la "circularidad migratoria": su validación empírica.» *Sociológica*, 1997: 77-119.
- Cárdenas, Patricia. «Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas.» *Colegio de Jalisco*, 2014: 3-28.
- Carlsen, L. «Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición, ..» *Chiapas*, 1999: 1-23.
- Carlsen, L. «Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición.» *Chiapas* 7, 1999: 1-23.
- Cerda, A. *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. México: Porrúa, UAM, 2011.
- Cerda, Alejandro. *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. México: Porrúa, UAM, 2011.
- Chandomí, Patricia. «Matrimonios forzados en Chiapas: cuando los Usos y Costumbres se imponen a la Constitución.» *Enheduanna*, 2016: 1-10.
- Claval, Paul. «El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio.» *Estudios*, 2002: 21-39.
- Coutiño, Gabriela. «Gabriela Coutiño. Periodismo en libertad.» *Gabriela Coutiño. Periodismo en libertad*. 8 de 7 de 2019. <https://gabycoutino.com/2019/07/08/amlo-cancela-el-proyecto-de-autopista-san-cristobal-palenque-anuncia-la-construccion-de-super-carretera/> (último acceso: 13 de 3 de 2020).
- Cruz, J. «Las migraciones indígenas y algunos efectos en las Áreas Naturales Protegidas.» En *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, de C Argueta, 59-71. México: UNAM, 2011.
- Cruz, Saúl Velasco. «La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica.» *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 2003: 71-103.

- De Garay, Graciela. «La entrevista de historia de vida: construcción y lecturas.» En *Cuéntame tu vida. Historia oral: Historias de vida*, de Graciela De Garay, 16-28. México: Instituto Mora, 1997 .
- De la Peña, Guillermo. «Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada.» *Desacatos*, 1999: 1-15.
- De Miguel, Jesús. *Auto/biografías*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017.
- De Miguel, Jesús. «De lo personal a lo colectivo.» En *Auto/biografías*, de Jesús De Miguel, 87-103. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017.
- Denzin, Norman, y Yvonna Lincoln. *Manual de investigación cualitativa*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2005.
- Díaz-Polanco, Héctor. *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indígenas*. México: Siglo XXI, 1996.
- . *Autonomía regional: la libre determinación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI-UNAM, 1991.
- Díaz-Polanco, Héctor. «Etnia, clase y cuestión nacional.» *Cuadernos Políticos*, 1981: 53-65.
- Dietz, Ghunter. «De la autogestión comunitaria a la autonomía regional: el movimiento purhépecha en México.» En *América latina: realidades y perspectivas: Actas del I Congreso Europeo de latinoamericanistas*, de M. Alcántara, 584-656. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997.
- Enríquez, Rocío. «La subjetividad interrogada: método biográfico y análisis social contemporáneo.» En *La historia oral y la interdisciplinariedad. Retos y perspectivas*, de Mario Camarena Karla Covarrubias, 275-292. Colima: Archivo histórico del municipio de Colima, Universidad de Colima, 2013.
- Espinosa, A & Cueto, R. «Estereotipos raciales, racismo y discriminación en América Latina.» En *Psicología social y política. Procesos teóricos y estudios aplicados*, de J., Valencia & Delfino, G. (Coords) Zubieta, 431-442. Buenos Aires: EUDEBA, 2014.

- Flores, Murilo. «La identidad cultural del territorio como base de una estrategia de desarrollo sostenible.» *Opera*, 2007: 35-54.
- Geertz, Clifford. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa, 1991.
- Germani, Gino. *Sociología de la modernización*. Buenos Aires: Paidós, 1971.
- Giménez, Gilberto. «La cultura como identidad y la identidad como cultura.» *Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM*, 2005: 1-27.
- Giménez, Gilberto. «Materiales para una teoría de las identidades sociales.» *Frontera Norte*, 1997: 9-28.
- Giménez, Gilberto. «Modernización, cultura e identidad social.» *Espiral*, 1995: 35-55.
- Giménez, Gilberto. «Territorio y cultura.» *Estudios sobre culturas contemporáneas*, 1996: 9-30.
- Giménez, Gilberto. «Territorio, cultura e identidades. la región sociocultural.» *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 1999: 25-57.
- González, Miguel. «Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina.» En *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, de Araceli Burguete, Miguel González y Pablo Ortiz, 35-59. Ecuador: Rispert Graf FLACSO, 2010.
- Guber, Rosana. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma, 2001.
- Guiteras, Calixta. *Diario de Cancuc, 1946*. San Cristóbal de las Casas: Instituto Nacional Indeginista, 1997.
- Gutiérrez, Daniel, y Helene Balslev. *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*. México: Siglo XXI; El colegio de Sonora; El colegio mexiquense, 2008.
- Gutiérrez, Laura. «MODEVITE.» *MODEVITE*. 16 de 8 de 2019. <https://modevite.wordpress.com/2019/08/16/estudio-cultural-en-chilon-agosto-2019/>, <https://www.iepc-chiapas.org.mx/comunicados/1551-avanzan-trabajos-para-la-consulta-indigena-en-los-municipios-de-chilon-y-sitala> (último acceso: 2010 de 3 de 13).

- Gutiérrez, Margarita. *Identidad, racismo y familia en san Cristóbal de las Casas*. México: CESMECA, UNICACH, 2014.
- Guzmán, Pedro. «Entre los lugares de memoria : los pueblos de San Juan Cancuc y Santa Catarina Pantelhó tras la sublevación de los Zendales de 1712.» *Entre los lugares de memoria : los pueblos de San Juan Cancuc y Santa Catarina Pantelhó tras la sublevación de los Zendales de 1712*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: UNACH, <http://www.repositorio.unach.mx/jspui/handle/123456789/3297> de agosto de 2019.
- Heller, Agnes. «Sobre la comprensión de las ciencias sociales.» En *Políticas de la posmodernidad*, de Agnes Heller, 52-98. España: Península, 1998.
- Henríquez, Elio. «Jornada.» *Jornada*. 2019 de 8 de 18. <https://www.jornada.com.mx/2019/08/18/politica/008n1pol> (último acceso: 12 de 3 de 2020).
- . «Rechazan megaproyectos en San Juan Cancuc.» *Cuarto Poder*. 30 de Noviembre de 2019. <https://www.cuartopoder.mx/chiapas/rechazan-megaproyectos-en-san-juan-cancuc/308014/> (último acceso: 12 de 3 de 2020).
- INEGI. «Migración.» 2020: <https://www.inegi.org.mx/temas/migracion/>.
- INEGI. *Resultados del módulo de trabajo infantil 2007. Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo 2007*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Secretaría del Trabajo y Previsión Social, 2008.
- INEGI. *San Cristóbal de Las Casas. Cuaderno de Información Básica para la Planeación Municipal, Aguascalientes*. Gobierno del estado de Chiapas: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991.
- INPI. «INPI, Gobierno de México.» *INPI, Gobierno de México*. 13 de 4 de 2019. <https://www.gob.mx/inpi/articulos/oxchuc-primer-municipio-de-chiapas-que-elige-a-sus-autoridades-a-traves-del-regimen-de-sistemas-normativos-indigenas-197217> (último acceso: 13 de 3 de 2020).
- Iturrade, D. «Naciones indígenas y estados nacionales en América Latina hacia el año dos mil.» En *Etnia y nación en América Latina*, de H. (Org.) DÍAZ POLANCO. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

- Kuppe, René. «Autonomía de los pueblos indígenas-la perspectiva desde la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas.» En *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado prurinacional en América Latina*, de Araceli Burguete , Miguel González y Pablo Ortiz, 95-142. Ecuador: FLACSO, 2010.
- Leyva, Xóchilt. «¿Qué es el neozapatismo?» *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, 2000: 163-202.
- Ligia Sierra, Roberto Jiménez. *Migración, trabajo y medio ambiente*. México: Universidad de Quintana Roo-Plaza Valdés, 2006.
- Londoño, María, y Jaime Atehortúa. «Los pasos en el camino de la sistematización.» *Decisio*, 2011: 30-36.
- López y Rivas, Gilberto. «Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales en México.» En *Pensar las autonomías Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, de Claudio Albertani, Benjamin Arditi Ezequiel Adamovsky, 102-120. México: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.
- López, R. «Medición de la migración con especial referencia a la fuente de datos censal (la medición de la migración en los Censos de Población y Vivienda en México).» *Ponencia presentada en Taller Nacional sobre Migración interna y desarrollo en México: diagnóstico, perspectivas y políticas*. México: CEPAL-CELADE, 16 de 04 de 2007.
- López-Beltrán, C., García, V. «Aproximaciones científicas al mestizo mexicano.» *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 2013: 391-410.
- Maldonado, S. «Migración y construcción de identidad en indígenas migrantes: reflexiones iniciales sobre el caso de México.» *XIII Jornadas de Investigación y Segundo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*, 2006: 448-450.
- Malinowski, Bronislaw. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Planeta-De Agostini: Barcelona, 1972.
- Mandujano, Isaín. «Proceso.» *Proceso*. 2 de 12 de 2019. <https://www.proceso.com.mx/609150/indigenas-de-12-municipios-de-chiapas->

exigen-frenar-construccion-de-carretera-san-cristobal-palenque (último acceso: 13 de 3 de 2020).

Mariátegui, José. *El proletariado y su organización*. México: Grijalbo, 1970.

—. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Serie Popular Era, 1979.

Martínez, Juana, y Héctor Ocón. «La persistencia de la pobreza en los Altos de Chiapas. Factores estructurales y regionales. Pasado, presente y futuro de las regiones en México y su estudio.» *Asociación Mexicana de Ciencias para el Desarrollo Regional*, 2015.

Modonesi, Massimo. *Subalternidad, antagonismo, autonomía : marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO, Prometeo Libros, 2010.

Mora, Mariana. «Las experiencias de la autonomía indígena zapatista frente al Estado neoliberal mexicano.» En *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, de Araceli Burguete, Miguel González y Pablo Ortiz, 291-317. Ecuador: FLACSO, 2010.

Muñoz, M. *Pueblos indígenas del México contemporáneo. Tzeltales*. México: CDI, 2004.

Niethammer, Lutz. «¿Para qué sirve La Historia Oral?» *Memoria y Biografía* , 1989: 3-25.

Oliveira, Roberto Cardoso de. *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS; UAM; Universidad Iberoamericana, 2007.

Ospina, Pablo. «Estado plurinacional y autogobierno territorial. Demandas indígenas en Ecuador.» En *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, de Araceli Burguete, Miguel González y Pablo Ortiz, 201-219. Ecuador: FLACSO, 2010.

Ouviña, Hernán. *Zapatismo del EZLN y el Sub Marcos a la otra campaña*. México: Era Naciente, 2007.

Paoli, Antonio. *Educación, autonomía y Lekil Kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: UAM, 2003.

- Pascual, Irene. «Discusión teórica entorno al concepto de autonomía indígena.» *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, 2020: 40-62.
- Pérez, Maya. «Metropolitanismo, globalización y población indígena en las ciudades de México.» *Cuadernos de Estudios Sociales y urbanos*, 2007: 68-94.
- Pitt Rivers, Julian. «Palabras y hechos: los ladinos.» En *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, de Pitt Rivers McQuown, 21-42. México: INI, 1970.
- Placencia, E. «“Hola María”: racismo y discriminación en la interacción interétnica cotidiana en Quito.» *Discurso & Sociedad*, 2008: 573-608.
- Rachik, Hassan. «Identidad dura e identidad blanda.» *CIDOB d'Afers Internacionals*, 2006: 9-20.
- Restrepo, E. «Racismo y discriminación.» *Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, Universidad Javeriana*, 2014: 1-9.
- Restrepo, Eduardo. *Antropología y estudios culturales*. Argentina: Siglo XXI, 2012.
- . *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión Editores, 2016.
- Reygadas, Luis. «Producción simbólica y producción material: metáforas y conceptos en torno a la cultura del trabajo.» *Nueva Antropología*, 2002: 101-119.
- Richard, Nelly. «Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana.» En *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*, de Daniel Mato, 455-470. Argentina: CLACSO, 2005.
- Rivas, Gilberto López y. «Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales en México.» En *Pensar las autonomías Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, de Claudio Albertani, Benjamin Arditi Ezequiel Adamovsky, 102-120. México: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.
- Rubio, Miguel. «Desarrollo, marginalidad y migración.» En *La migración indígena en México*, de Saúl Millán, Javier Gutiérrez Miguel Rubio, 45-67. México: INI-PNUD, 2000.
- Rubio-Campos, Jesús. «Trabajo infantil en San Cristóbal de las Casas: el caso de los niños boleros chamulas.» *Ra Ximhai*, 2014: 55-63.

- Ruiz, Alexander. «Texto, testimonio y metatexto : el análisis de contenido en la investigación en educación.» En *La práctica investigativa en Ciencias Sociales*, de Alexander Ruiz, 44-59. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2004.
- Saavedra, I. *El cine en Chiapas durante la década de los noventa a partir de la visión de la prensa de la Ciudad de México*. Chiapas: Universidad de Guadalajara/Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- Singer, Paul. *Economía política de la urbanización*. México: Siglo XXI, 1998.
- Stahler-Sholk, R. «Resistencia, identidad, y autonomía: La transformación de espacios en las comunidades Zapatistas.» *Revista pueblos y fronteras digital*, 2015: 199-227.
- Stahler-Sholk, Richard, y Bruno Baronnet. «Interculturalidad y autonomías: reflexiones a partir de experiencias mexicanas.» *Panel sobre "Interculturalidad and Indigenous Autonomy", 4th ERIP Conference on Ethnicity, Race, and Indigenous Peoples in Latin America and the Caribbean*. Richmond, Virginia, USA: S.n, 2015. 15-17 .
- Stavenhagen, Rodolfo. «La cuestión étnica: algunos problemas teóricos y metodológicos.» *Estudios sociológicos de El colegio de México*, 1992: 53-76.
- Stavenhagen, Rodolfo. «La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas. Los pueblos indígenas y los estados nacionales en Hispanoamérica.» *Cultural Studies Series*, 2001: 1-22.
- Stavenhagen, Rodolfo. «Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales.» *IIDH*, 1992: 122-143.
- Tola, Florencia. «Una antropología entre la conceptualización y la equivocación. Reflexiones a partir del Chaco argentino.» En *Malestar en la etnografía. Malestar en la antropología*, de M. Epele y R. Guber, 9-25. Buenos aires: Instituto de Desarrollo Económico y Sociales, 2019.
- Ulloa, Astrid. «Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación.» En *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, de Araceli Burguete, Miguel González y Pablo Ortiz, 149-177. Ecuador: FLACSO, 2010.

- Val, José del. «Identidad: etnia y nación.» *Boletín de Antropología Americana*, 1987: 27-36.
- Ventura, María. «Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar un derecho.» *Espiral*, 2012: 157-176.
- Zabala, M. *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO-CROP, 2008.
- Zemelman, Hugo. «Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las Ciencias Sociales latinoamericanas.» *Instituto pensamiento y cultura en América A.C*, 2005: 1-17.
- Zolla, Carlos. «Los pueblos indígenas de México .» *Los pueblos indígenas de México* . 8 de 3 de 2019.  
[http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?c\\_pre=2&tema=4](http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?c_pre=2&tema=4).
- . «Los pueblos indígenas de México.» *Los pueblos indígenas de México*. 23 de 2 de 2019.  
[http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num\\_pre=2](http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=2).