

SISTEMAS NORMATIVOS Y PRÁCTICAS AUTONÓMICAS DEL PUEBLO TSELTAL DE CHILÓN Y SITALÁ

XOCHITL LEYVA SOLANO, LOLA CUBELLS AGUILAR, JÚNIA M. TRIGUEIRO DE LIMA
(COORDINADORAS)



Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tseltal de Chilón y Sitalá

Xochitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júnia M. Trigueiro de Lima
(coordinadoras)

PARTICIPAN

Julio Alí Reyes, María Patricia Pérez, Eugenio Maurer, Marisela García,
Manuel Roberto Parra, Iris J. Liscovsky, Pedro Pablo Ramos, Elena
Ianni, Jorge Urdapilleta, Obeimar B. Herrera, Begoña Ribera, Conrado
B. Zepeda, Gilberto Moreno, Luis Arriaga, Giovanna Gasparello, Lola
Cubells, Gabriel Mendoza, Júnia Lima, Xochitl Leyva, Axel Köhler,
Mardonio Morales, Lotte Crone.

TOMO VII



340.57
S799s

Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tzeltal de Chilón y Sitalá / Coordinación y edición: Xochitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júnia Lima.-- Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Chilón, Chiapas: Centro de Derechos Indígenas A.C. (Cediac), Guadalajara, Jalisco: ITESO; Ciudad de México: Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez A.C. 2021

214 p. -- (Colección Conocimientos y Prácticas Políticas, tomo VII).
ISBN Colección: 978-607-9207-62-5
ISBN Tomo VII: 978-607-8800-23-0

1. Autonomía y libre determinación 2. Pueblos originarios 3. Sistema jurídico Tzeltal 4. Sistemas normativos propios 5. Autonomía Maya Tzeltal 6. Autogobierno 7. Gobierno Comunitario 8. Prácticas sociales y ancestrales Tzeltales.

Primera edición: noviembre de 2021

Coordinación y edición: Xochitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júnia Lima
Corrección de estilo: Xochitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júnia Lima, Liliana P. Marles, Julio Diez
Corrección de grafía Tzeltal: María Patricia Pérez Moreno
Diagramación: Sofía Carballo
Diseño de la portada: Sofía Carballo
Imagen de la portada: Marcha de Modevite en 2019. Foto: *Almantal Yu'un Lekilal*. Grupo de Comunicación Autónoma. Organización de la Sociedad Civil Las Abejas de Acteal

© Clacso
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Estados Unidos 1168, C1101AAX
Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Correo electrónico: clacsoinst@clacso.edu.ar
<www.clacso.org>
Teléfono: +54-11-43049145 Fax +54-11-43050875

© Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)
Periférico Sur Manuel Gómez Morán 8585
Colonia ITESO, 45604, Tlaquepaque, Jalisco, México
Correo electrónico: publicaciones@iteso.mx
<<https://publicaciones.iteso.mx/>>
Teléfono: +52-33-36693434

© Cooperativa Editorial Retos
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
Correo electrónico: gtcutter2016@gmail.com
Facebook: Retos Nodo Chiapas
<<https://editorialretos.wordpress.com/>>
Teléfono: +52-967-6749100

© Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez A.C.
Serapio Rendón 57-B, Col. San Rafael
Ciudad de México, México
Correo electrónico: desarrollo2@centroprodh.org.mx
<<https://centroprodh.org.mx/>>
Teléfono: +52-55-55468217

© Centro de Derechos Indígenas A.C. (Cediac)
Calle Allende No. 5, Barrio de Guadalupe, CP. 29940
Chilón, Chiapas, México
Correo electrónico: cediac1992@gmail.com
<<http://www.cediac.org/index.html>>
Teléfono: +52-919-6710021 y 919-6538042

© de cada contribución cada autora o autor

ISBN Colección: 978-607-9207-62-5
ISBN Tomo VII: 978-607-8800-23-0

Esta obra ha sido dictaminada por pares.

Para una lectura óptima y un mejor funcionamiento de ligas externas y notas al pie de página, usar el programa Acrobat Reader (acceso gratuito en: <<https://get.adobe.com/es/reader/>>).

Hecho en Argentina y México / *Made in Argentina and Mexico*

Índice

Introducción	7
Xochitl Leyva, Lola Cubells y Júnia Lima	
Parte I: <i>Stalel</i> Tseltal	21
Capítulo 1	
Panorama histórico, sociopolítico y cultural de Chilón	23
Julio Alí Reyes Monterrosa	
Capítulo 2	
<i>Stalel</i> o modo de ser, pensar, hacer, sentir, vivir del pueblo Tseltal de Bachajón	37
María Patricia Pérez Moreno	
Capítulo 3	
La armonía	49
Eugenio Maurer Ávalos, S.J.	
Capítulo 4	
La armonía en la vida de los hombres y mujeres de maíz	57
Marisela García Reyes, D.P.	
Capítulo 5	
El pueblo Tseltal cambia su estrategia de producción.....	65
para restablecer la armonía	
Manuel Roberto Parra Vázquez, Iris Josefina Liscovsky, Pedro Pablo Ramos Pérez, Elena Ianni, Jorge Urdapilleta Carrasco y Obeimar Balente Herrera Hernández	
Capítulo 6	
El sentido comunal del pueblo Maya Tseltal de Chilón y Sitalá.....	83
Begoña Ribera	
Capítulo 7	
Haciendo uno solo nuestros corazones: la <i>komonaletik</i>	97
Unidad en la colectividad	
Conrado B. Zepeda Miramontes, S.J.	
Capítulo 8	
El pueblo de San Sebastián Bachajón y los <i>kalpuletik</i>	109
Gilberto Moreno Jiménez	
Parte II: Sistema jurídico Tseltal	113
Capítulo 9	
El sistema jurídico Tseltal.....	115
Luis Arriaga Valenzuela, S.J.	

Capítulo 10	
Conciliación y construcción de la paz en contextos de violencia:	123
la experiencia de los <i>jmeltsa'anwanejetik</i> en la región de Bachajón, Chiapas	
Giovanna Gasparello	
Capítulo 11	
El “derecho que nace del pueblo” Tzeltal:	135
más allá de los “usos y costumbres”	
Lola Cubells Aguilar	
Parte III: Exigencia de jure y práctica de facto de la autonomía	145
y libre determinación del Gobierno Comunitario	
Capítulo 12	
La lucha por el reconocimiento del derecho a la libre determinación	147
y autonomía de las comunidades Tseltales de Chilón y Sitalá	
Gabriel Mendoza Zárate	
Capítulo 13	
Algunos fundamentos del Gobierno Comunitario: colectividades	161
que responden al sufrimiento	
Júnia Marúsia Trigueiro de Lima	
Capítulo 14	
Autonomía agroecovisual en el Gobierno Comunitario	175
Xochitl Leyva Solano y Axel Köhler	
Parte: IV Gobierno Comunitario:	191
alternativa a la democracia occidental	
Capítulo 15	
Un aporte indígena a la democracia.....	193
Mardonio Morales†, S.J.	
Capítulo 16	
Autogobierno indígena local en el sistema político mexicano	197
Lotte Crone Roulund	
Acerca de las y los autores	209

Introducción

Xochitl Leyva, Lola Cubells, Júnia Lima

En la segunda década del siglo XXI lo que conocemos como planeta Tierra se encuentra en medio de un colapso civilizatorio que tiene múltiples expresiones y, como punta del iceberg, al coronavirus SARS-COV-2 definido por la Organización Mundial de la Salud (OMS) como pandemia el 11 de marzo de 2020.¹ Parecería que la pandemia y este libro solo tienen en común que el segundo emerge en medio de la primera, pero hay más, pues esta obra, armada durante el momento más álgido de la pandemia, es una expresión concreta y real de lo que se ve como un rayo de esperanza en medio de la *Tormenta*.² En otras palabras, este libro, escrito en gramática de ciencias sociales, presenta y analiza los modos de vida, las prácticas autonómicas y los sistemas normativos del pueblo Tseltal³ de los municipios de Chilón y Sitalá (Chiapas, México) (Mapa 1, 2, 3).

No se trata de una obra hecha para aumentar el currículum o la bibliografía regida por el capitalismo académico,⁴ por el contrario, hemos trabajado en este libro para acuerpar de manera reflexiva y crítica la exigencia de autogobierno y libre determinación que realizan pobladores Tseltales de Chilón y Sitalá, quienes son parte del Movimiento de Defensa de la Vida y el Territorio (Modevite). Nuestro objetivo ha sido compilar y exponer argumentos académicos cocinados a lo largo de cuatro décadas de investigación social en campo. Con ello esperamos contribuir críticamente a la

¹ Véase en línea: <<https://www.who.int/es/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020>>, consulta: 20 de diciembre de 2020.

² Concepto usado por las y los zapatistas, véase en línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/04/01/la-tormenta-el-centinela-y-el-sindrome-del-vigia/>>, consulta: 20 de diciembre de 2020.

³ En esta introducción y en todo el libro, los nombres propios de los pueblos originarios aparecerán escritos siempre con la letra inicial mayúscula como una forma de hacer eco a su reivindicación léxico-política.

⁴ Concepto acuñado en la década de 1990 por colegas norteamericanos, véase Sheila Slaughter y Larrie L. Leslie (1997).

Mapa 1. Localización de Chiapas en México



Fuente: <<https://www.tfja.gob.mx/tribunal/chiapas/>>, consulta: 15 de abril de 2021.

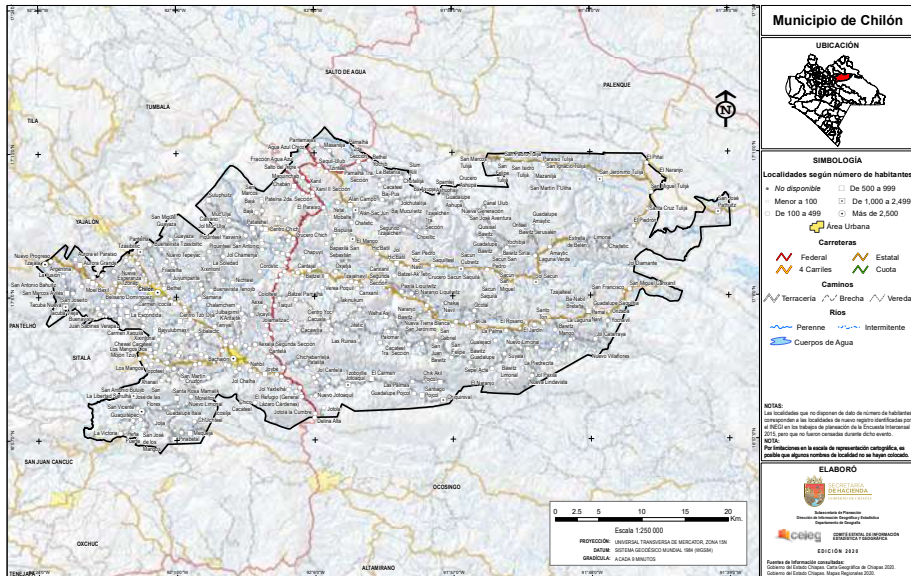
comprensión de la génesis, el desarrollo y el funcionamiento de los sistemas y prácticas Tseltales, sustento de su actual demanda. Como veremos en este libro, los sistemas y las prácticas a que nos referiremos son construcciones sociohistóricas basadas, para el caso que nos compete, en principios filosóficos propios y ajenos que se entretrejen.

El 17 de noviembre de 2017, pobladores Tseltales de los municipios de Chilón y Sitalá presentaron una solicitud ante el Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana (IEPC) de Chiapas para ejercer su derecho a la autodeterminación en la elección de sus autoridades municipales. Este derecho está formalmente contemplado en leyes supranacionales,⁵ en el apartado A, fracciones III y VIII del artículo 2 de la Constitución mexicana y en el artículo 7 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas. El artículo 2 habla de “sistemas propios normativos” y del derecho de los pueblos y comunidades indígenas a “elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno”.⁶ La Constitución de Chiapas “reconoce y protege el derecho de las comunidades

⁵ Nos referimos, por ejemplo, al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), a la Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de Estados Americanos (OEA) y a la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas.

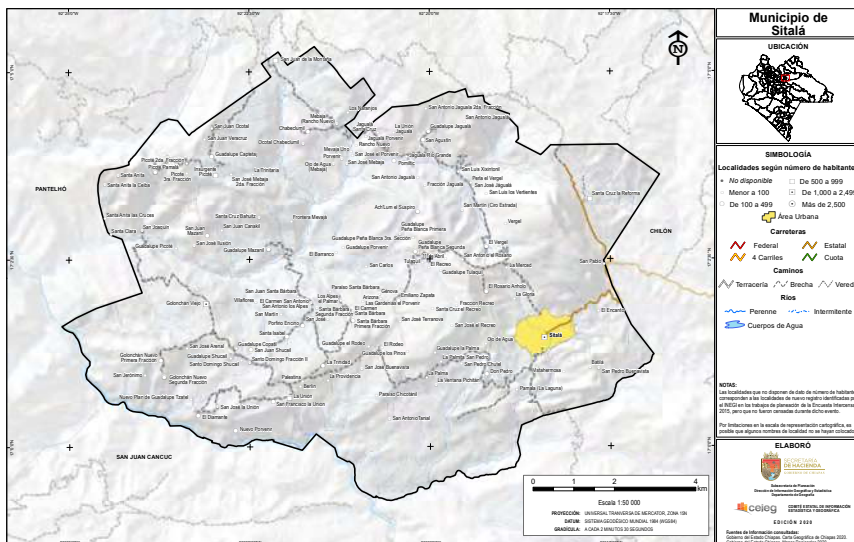
⁶ Véase en línea: <<https://mexico.justia.com/federales/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos/titulo-primer/capitulo-i/#articulo-20>>, consulta: 1 de marzo de 2021.

Mapa 2. Localización del municipio de Chilón en Chiapas, México



Fuente: <http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/productos/files/MAPAMUNDC/Base_Chilon.pdf.pdf>, consulta: 15 de abril de 2021.

Mapa 3. Localización del municipio de Sitalá en Chiapas, México



Fuente: <http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/productos/files/MAPAMUNDC/Base_Sitala.pdf.pdf>, consulta: 15 de abril de 2021.

indígenas para elegir a sus autoridades tradicionales de acuerdo a sus usos, costumbres y tradiciones, fomentando la participación y empoderamiento de las mujeres”.⁷ A simple vista ambos parecen un gran avance legislativo, sin embargo, como analistas han señalado: existe un vacío en la regulación federal y local del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas y, en el caso particular de Chiapas, se carece de una legislación que regule los procedimientos para elecciones bajo el formato de “usos y costumbres” (Chacón 2020). Desde perspectivas más críticas, incluso, se señala que las legislaciones vigentes no reconocen a los pueblos indígenas como sujetos de derecho, ni reconocen sus derechos colectivos al otorgarles solo derechos individuales con un carácter extremo de subordinación (López 2006).

En ese marco, los trámites exigidos por el IEPC para el reconocimiento de la autonomía indígena de Chilón y Sitalá trajeron consigo una serie de complicaciones sociales, políticas y legales, tales como la necesidad de verificar y determinar información “objetiva” que demuestre la existencia histórica de un sistema normativo interno.⁸ Es decir, para el Estado y el gobierno mexicanos no bastaba con que las y los miembros del pueblo Tseltal declararan ser, sentipensar, estar, vivir como tal para proceder a hacer realidad su autogobierno; se requería una verificación externa. Esta comenzó en 2019 con un “estudio cultural” realizado por un equipo de “expertos” antropólogos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH); ellos visitaron la región junto con empleados del IEPC y traductores. Dicho estudio fue interrumpido luego de que tres integrantes de ese equipo fueran secuestrados por personas vinculadas a la alcaldía, contrarias al cambio del sistema electoral. Aunque no se pudo continuar con el trabajo en campo, dicho equipo logró argumentar la existencia de un sistema normativo Tseltal y emitió un dictamen positivo, mismo que envió al IEPC y fue aprobado por la Comisión Permanente de Participación Ciudadana en enero de 2020. El dictamen fue cuestionado por los representantes de los partidos políticos opositores, quienes alegaron que adolecía de “objetividad”. Fue en ese contexto de violencia simbólica y territorial que la idea de armar este libro surgió.

Escribimos en esta obra autores(as) Tseltales y no Tseltales, quienes somos antropólogos(as), arqueólogos(as), abogados(as), humanistas, sociólogos(as), teólogos(as) e historiadores(as) que hemos trabajado, en distintos momentos a lo largo de más de cuatro décadas, en Chilón o Sitalá. Para compartirles nuestros hallazgos dividimos el presente libro en cuatro

⁷ Véase <<http://www.haciendachiapas.gob.mx/marco-juridico/estatal/informacion/Leyes/constitucion.pdf>>, consulta: 1 de marzo de 2021.

⁸ Para un tratamiento a fondo de este proceso ver el capítulo 12 de Gabriel Mendoza en este libro.

partes: la primera trata sobre el *stalel* Tselal, la segunda aborda el sistema jurídico Tselal, la tercera historiza la exigencia *de jure* y presenta algunas de las prácticas autonómicas *de facto*, la cuarta, y última, aborda la importancia del Gobierno Comunitario como alternativa a la democracia occidental moderna patriarcal.

En la **primera parte** les compartimos los principios filosóficos que regulan las formas en que los y las Tselales se relacionan entre sí y con otros seres. Nuestro punto de partida es su *stalel* o modo de ser, pensar, vivir, comprender y hablar el mundo. A este lo exploramos desde categorías propias Tselales tales como *o'tan* (corazón), *slamalil k'injal* (armonía) y *komonaletik* (común, comunidad). Para ello, no obstante, ha sido fundamental tener una mirada sociohistórica acerca de cómo se ha ido conformando ese modo de ser, el cual, por supuesto, no es algo dado y estático; sino algo dinámico en constante creación y recreación a partir de elementos “ancestrales”, “propios” y “ajenos”.

Para comprender a cabalidad el *stalel* Tselal requerimos conocer lo que aporta el maestro Julio Alí Reyes Monterrosa, quien, en el capítulo 1, hace un recorte historiográfico del municipio de Chilón: comienza en la época prehispánica y termina en la contemporánea. A través de su aporte nos adentramos en la implementación del sistema colonial que tenía a la Iglesia como uno de sus ejes rectores. Poco a poco, la región de Chilón fue ocupada por empresas madereras que se apoyaron en la explotación de los Tselales como mano de obra cautiva. Hasta el día de hoy, los y las indígenas sufren las consecuencias de ese histórico sistema de explotación, por ejemplo, a través del racismo ejercido por los no indígenas sobre ellos. Pero como sabemos las que trabajamos en el territorio, a la par emergen nuevas formas de discriminación y explotación como, digamos, la ejercida por Tselales enriquecidos ilícitamente vía actividades “democráticas”, criminales o extralegales.

Reyes Monterrosa nos habla de cómo con la llegada de la Misión de Bachajón, hace 60 años, se implementó una serie de mejoras para los pueblos originarios (obras de infraestructura, proyectos agrícolas, escuelas y consultorios médicos), pero, a pesar de ello, Chilón se convirtió en un lugar de conflictos en torno a intereses políticos por el poder municipal y territorial. El autor nos presenta algunos de los enfrentamientos violentos que se produjeron por la división partidista y la formación de grupos paramilitares en la década de 1990, en plena guerra contrainsurgente que buscaba exterminar al zapatismo y a sus aliados.

En Chilón, algunos de esos enfrentamientos violentos ocurrieron como una forma de represión contra los Tselales que se movilizaban para garantizar sus derechos. Sin embargo, aun en esas situaciones de inseguridad, una parte importante de los pueblos indígenas continúa instituyendo mecanis-

mos de resistencia política, entre los que se encuentra la actual demanda jurídica para elegir sus autoridades a través de sus propios sistemas normativos. Como mostraremos en este libro, la experiencia de discriminación, violencia y exclusión —intra y extra comunidad—, así como las diferentes resistencias, han contribuido a darle forma al *stalel* Tseltal.

En el capítulo 2, la investigadora Maya Tseltal María Patricia Pérez Moreno define el *stalel* Tseltal y afirma que es algo propio de cada pueblo, ejido, comunidad y región, pero sostiene que en los pueblos Tseltales muchos de sus elementos son compartidos, pues resultan de los mismos procesos históricos coloniales y vivencias de discriminación. Pérez Moreno también presenta un elemento recurrente del *stalel*: el *o'tan* (corazón). Los y las Tseltales consideran que las personas, los animales, las plantas, los dioses y las diosas, la montaña, el agua, la lluvia, etc., todo tiene corazón. En él se gestan tanto las emociones como el conocimiento y la sabiduría. A través de él, los indígenas aprenden y siguen lo que en su sociedad se considera moralmente correcto.

Entre los Tseltales se menciona recurrentemente una frase: *jun pajal o'tanil*, que significa “con un solo corazón”. Esta frase sintetiza un ideal de la vida Tseltal que busca relaciones armónicas entre las parejas, las familias y las comunidades. Relaciones que unifican a las personas entre sí y con otros seres. Para lograr dicho ideal es necesario un segundo elemento, el *slamalil k'inal*, que podría traducirse *grosso modo* como armonía integral, armonía en el ambiente, paz. La armonía es un tema recurrente en los capítulos 3, 4 y 5 de la primera parte de este libro.

En el capítulo 3, el antropólogo jesuita Eugenio Maurer nos habla de cómo la felicidad para los Tseltales requiere algo más que armonía personal —así en singular. Requiere que ella exista en la familia, en la comunidad, con otros seres y deidades. Como podrán leer, este principio, a nivel comunitario, impacta la toma de decisiones y la resolución de conflictos. De hecho, en esta obra se presentan y analizan un sinnúmero de formas en las que se busca la armonía, tales como la realización de fiestas dedicadas a los santos patronos —responsables de la creación de los pueblos— y la necesidad de darle regalos a la Madre Tierra —ya que ella nos ofrece lo necesario para comer-vivir—. Otras formas en las que los y las Tseltales mantienen y defienden su estilo de vida y su espiritualidad son a través del servicio comunitario, la elaboración de sus reglamentos internos ejidales, la creación y el cuidado de la reserva Tseltal, la defensa de su tierra y de sus semillas, así como la elaboración y veneración del altar Maya. Acciones de vida que en el capítulo 4 aborda la religiosa Marisela García.

El ideal de armonía guía, incluso, las prácticas colectivas realizadas en algunas estrategias de producción agroecológica comunitaria, como nos muestra en sus investigaciones un grupo de colegas agrónomos, sociólogos

y ecólogos autores del capítulo 5 (Manuel Parra *et al.*). De hecho, dicho principio estructura la forma en que se organizan las instituciones locales, basadas en el *komonaletik* o fuerza comunal integradora.⁹ La maestra en desarrollo rural Begoña Ribera, en el capítulo 6, nos presenta cómo ese sentido comunal permea todas las dimensiones de la vida: las económicas, las del trabajo con la tierra, la toma de decisiones personales y colectivas, las fiestas, las responsabilidades familiares, etcétera. En efecto, en la primera parte de este libro se muestra en detalle qué significa entre los Tseltales vivir la vida desde una perspectiva donde todo está interconectado.

Los principios filosóficos ya mencionados nos ayudan a comprender por qué y cómo se eligen las autoridades tradicionales comunales: en el caso de Chilón, el jesuita Conrado Zepeda —en el capítulo 7— explica el papel de los *Trensipaletik* (Principales), y en lo que se refiere a Bachajón, el *tatik* (mayor) Tseltal Gilberto Jiménez —autor del capítulo 8— nos habla del papel de los *kalpuletik* (calpules) o divisiones socioterritoriales y socio organizativas que aún encontramos presentes en la memoria y práctica de algunos Tseltales.¹⁰ Como se leerá, en Bachajón y Chilón, las autoridades tradicionales son elegidas por consenso con base en sus virtudes personales y el trabajo que han realizado a lo largo de su vida. Todo esto requiere de la creación de consensos internos, de largas horas de asambleas y del manejo sabio de la oposición y la divergencia. Ciertamente, la forma en que los y las Tseltales organizan sus instituciones resulta ser clave para la construcción del *sistema jurídico Tseltal*, concepto acuñado por el abogado jesuita Luis Arriaga, autor del capítulo 9. Capítulo con el que abrimos la **segunda parte** del libro, compuesta por los capítulos 9, 10 y 11.

Al acuñar el término de sistema jurídico Tseltal, Arriaga pone en el mismo nivel el derecho del Estado y el derecho indígena, mostrando la existencia de un pluralismo jurídico *de facto*. Por su parte, la antropóloga Giovanna Gasparello, en el capítulo 10, coincide con Arriaga al destacar que la búsqueda de armonía guía la manera en la que se imparte justicia en las comunidades Tseltales, para ello presenta el caso de los y las *jmeltsa'anwanejetik* o arregladores de conflictos. En un marco comparativo de experiencias de

⁹ Esta fuerza abarcadora e integradora en otros pueblos indígenas del sureste de México ha recibido diversos nombres: para la *comunalidad* entre los pueblos indígenas oaxaqueños, véanse los escritos de Floriberto Díaz y de Jaime Martínez Luna. Véase el trabajo de Carlos Lenkersdorf sobre el sentido del vocablo *ik* entre los Tojolabales de Chiapas. Para entender el sentido del *jkomonaltik* (nosotros en comunidad) de los colonizadores indígenas de la selva Lacandona, más tarde convertidos en zapattistas, véanse los textos de Xochitl Leyva. Por falta de espacio remitimos solo los nombres de las y los autores y no sus fichas bibliográficas.

¹⁰ Comunicación personal en 2019 de María Patricia Pérez Moreno a Xochitl Leyva en Bachajón, Chiapas, México.

justicias indígenas, autónomas e interculturales, Gasparello afirma que estas maneras *otras* son caminos de construcción de paz ante la realidad violenta que desangra México. Esto no es asunto menor en un “México que tiene cifras de muertes violentas propias de un país en guerra”, como afirmó, en abril de 2019, la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Michelle Bachelet.

El concepto sistema jurídico Tseltal implica referirnos no solo al modo en que se imparte justicia, sino también a la capacidad normativa y, por tanto, de producir derecho que tiene el pueblo Tseltal. Frente a ello, en el capítulo 11, la defensora de derechos humanos e investigadora Lola Cubells revisa el concepto de *usos y costumbres* utilizado en leyes, textos jurídicos, académicos e, incluso, por miembros de algunas comunidades indígenas. Su uso, afirma, supone una limitación a la capacidad del pueblo Tseltal de normar su vida, de crear derecho o de defender la existencia de un “derecho que nace del pueblo” (Rosillo y de la Torre 2009: 39).

El concepto usos y costumbres remite a una mirada estática y cargada de esencialismo culturalista que identifica a los pueblos originarios con lo ancestral, como si no tuvieran capacidad de crear y reinventar mundos. Retomando a la investigadora *Kakchiquel* Aura Cumes (2019), podríamos decir que lo que está en juego es si los pueblos indígenas son sujetos políticos o nada más sujetos culturales. Partiendo de esta crítica se podría incluso cuestionar el argumento del IEPC de realizar un “estudio cultural”; un acto, a nuestro juicio, permeado de colonialidad en cuanto que son otras personas las que deben decidir si el pueblo Tseltal tiene o no un sistema normativo propio. Bajo esa lógica, los otros “identifican” quién es indígena y quién no, quién tiene derecho y quién, simplemente, costumbre. Todo ello se sustenta en y reproduce una jerarquía racista que niega *de jure* la autodeterminación política de los pueblos originarios.

En la **tercera parte**, de manera premeditada y consciente, utilizamos una diáda que nos sirve como ordenador de nuestros argumentos: autonomía *de jure* / autonomía *de facto*. Nuestro argumento central es que en varios territorios se ha implementado esa doble vía para encarnar la autonomía indígena. Vía puesta en práctica en diferentes geografías y calendarios de México después del levantamiento zapatista y —sobre todo— después de la contrarreforma de 2001; en la cual los Acuerdos de San Andrés, firmados entre el gobierno mexicano y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), no fueron cumplidos a cabalidad por las instancias presidenciales y legislativas. De esa forma, el Estado mexicano anuló la posibilidad de que en la Constitución floreciera de manera integral, a todos los niveles, el reconocimiento de las autonomías indígenas. Por el contrario, la reforma del 14 de agosto de 2001 hizo del derecho un arma contrainsurgente, engendró una contrarreforma (López 2006). En la materia que nos compete solo reco-

noció algo muy puntual: el derecho de las comunidades y pueblos indígenas a elegir a nivel municipal a sus autoridades por medio de sus “sistemas normativos internos”. Ello empezó a tomar la forma *de jure*, entre los años de 1998 y 2000, en las legislaciones de seis estados de la república, entre ellos Chiapas. Al tiempo que se formaban gobiernos autonómicos *de facto* en manos de organizaciones indígenas de Chiapas, Guerrero, Michoacán, Estado de México, por citar algunos (López 2006).

La contrarreforma de 2001 fue ampliamente criticada por mostrar los límites de un Estado y de un gobierno reacios a dejar de tutelar a los pueblos originarios y de controlar férreamente sus territorios y bienes comunes. Sin embargo, la limitada “ganancia” jurídica fue aprovechada por grupos comunitarios de estados como Oaxaca para sacar de la jugada a los partidos políticos y elegir sus autoridades locales por usos y costumbres —algo que ya de por sí practicaban, pero bajo el control de los partidos políticos—. Los que siguieron la ruta de los reclamos *de jure* de autogobierno comunitario fueron, en 2018, Ayutla de los Libres (Guerrero) y, en 2019, Oxchuc (Chiapas).

Por su parte, comunidades como Cherán supieron hacer de la fisura legal de 2001 una grieta por la cual respondieron a múltiples formas de violencia desplegadas por el gobierno, los partidos políticos y el crimen organizado (Castellanos 2017). Como explican los y las comuneras demandantes ante la ley del reconocimiento de su autogobierno, este fue instalado a fuerza de barricadas y luchas que se hicieron visibles a partir del 15 de abril de 2011. Luchas que lo mismo se libraron contra sicarios que contra todo tipo de saqueadores (Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán 2017).¹¹

El movimiento de Cherán es un precedente muy importante para las luchas de resistencia anticapitalista indígenas que se aglutinan en lo que en México se llama el Congreso Nacional Indígena (CNI), fundado desde 1996 al faro zapatista. Y es Cherán el modelo que, de alguna manera, sigue en forma y fondo la demanda de autonomía y libre determinación de Chilón. Sin embargo, las demandas pasadas y actuales de autogobierno indígena no existirían sin el zapatismo. Este puso en el centro del debate nacional la autonomía indígena, al tiempo que encarnó territorialmente un complejo sistema de autogobierno sin permiso que abarca todas las esferas de la vida cotidiana, comunal y política (Leyva 2019).

Como puede leerse en los capítulos 12 del investigador mexicano Gabriel Mendoza, 13 de la investigadora brasileña Júnia Marúsia Trigueiro de Lima y 14 de la investigadora activista Xochitl Leyva Solano y del antro-

¹¹ En este libro se pueden leer los testimonios de las y los miembros del Concejo Mayor de Cherán, el Concejo de Bienes Comunales, el Concejo de Jóvenes y de Mujeres, el Concejo de Honor y Justicia, así como la Ronda Comunitaria de Cherán y los maestros.

pólogo visual Axel Köhler, la demanda de autonomía de Chilón y Sitalá es una vuelta más en el caracol del movimiento indígena de Chiapas, México y Abya Yala. Se trata de un largo proceso que data de más de 500 años de luchas y resistencias, pero en este libro solo se evocan en detalle los últimos 50 años, cuyo punto de inflexión puede marcarse con la preparación del Congreso Indígena de 1974. Dicho congreso es un antecedente obligado cuando hablamos del origen del movimiento campesino y de las formas organizativas indígenas de Chiapas con su concomitante formación del Movimiento del Pueblo Creyente.¹²

Si bien el movimiento campesino e indígena en sus inicios invisibilizó a mujeres y a las y los jóvenes, en sus versiones más recientes busca incluirlos de diferentes maneras. Maneras que varían según organización, calendario y geografías. En el capítulo 14, Xochitl Leyva y Axel Köhler muestran cómo en una microrregión de Chilón, en plena pandemia del Covid-19, in-surgió la Pluriversidad Yutsilal Bahlumilal co-creada entre autoridades, comunidades de base del Gobierno Comunitario y solidarias locales, nacionales e internacionales. Con ello floreció la autonomía *de facto* y se fortaleció la participación de mujeres, jóvenes y jóvenes en la lucha del Gobierno Comunitario de Chilón. Una lucha que parece imposible ante Goliath, o sea, ante la democracia representativa que es el modo *ad hoc* al capitalismo, al (hetero)patriarcado y al neoliberalismo global.

La **cuarta y última parte** del libro reúne dos contribuciones alejadas en tiempo y espacio, pero que coinciden al señalar las diferencias sustanciales que hay entre la democracia Tseltal y la democracia representativa hegemónica. Mardonio Morales fue miembro de la Misión Jesuita de Bachajón y autor de dos cartas dirigidas al entonces gobernador de Chiapas en 1971 y 1972. Cartas en las que denuncia el despojo del territorio al que se veían sometidos los campesinos indígenas de los municipios de Chilón y Sitalá (Denuncia Tseltal 1972). En el capítulo 15 reproducimos el texto de Morales, pues resulta apropiado para nuestros objetivos al presentar una democracia occidental, basada en el individuo y en la lucha por el poder a través de la mayoría de votos; en contraste con una democracia comunitaria, donde la asamblea y la búsqueda de acuerdos responden a una filosofía de vida en la que las personas sirven al bien común. Anota Morales, también, que cuando las comunidades consideran que los gobiernos no sirven, siempre buscan caminos alternativos para remediarlo.

Por su parte, en el capítulo 16, la investigadora danesa Lotte Crone, cinco décadas después, mira la realidad actual y problematiza la dicotomía

¹² Agrupa, dentro de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, al pueblo organizado desde la dimensión política de su fe.

al afirmar que hoy las propuestas de los autogobiernos indígenas —tipo Cherán, Chilón o Sitalá— no desconocen la estructura del Estado mexicano, sino que tejen la elección de autoridades a través de la asamblea con la creación de autogobiernos que manejen los recursos económicos municipales para satisfacer las necesidades reales y justas de las comunidades. En otras palabras, el Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá se convirtió así en una propuesta de política “fronteriza” que —según Crone— reta abiertamente al sistema político mexicano. Sistema que, afirmamos, se resiste a descolonizarse, a despatriarcalizarse y a reconocer *de jure* —y a fondo— las filosofías de vida, las políticas socioecoterritoriales y las espiritualidades de los pueblos originarios concebidos como sujetos de derecho colectivo, como resistencias telúricas.

Esta obra colectiva verá la luz al cierre del katún¹³ iniciado con la Marcha del Color de la Tierra en el año 2001. El zapatismo, tras desconocer la contrarreforma indígena, llamó a los pueblos originarios a la organización y a mantener formas de resistencia civil en todo el territorio nacional (EZLN 2001). El Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá es uno de los tantos caminos andados por los pueblos originarios hacia el florecimiento de autonomías *de facto*, que les permite despojarse de la tiranía partidista y ampliar, a la par, la grieta abierta por el artículo 2 constitucional para consolidar las autonomías *de jure*. Todo en medio de una guerra permanente contra sus territorios-cuerpos tierra, pero, a pesar de eso, las resistencias indígenas no han dejado de abrir nichos de vida.

La pandemia de coronavirus, presente en el año 2020 y lo que va del 2021, es consecuencia de la lógica de producción y consumo orquestada por un sistema que hace del mundo su objeto de explotación desenfrenada y violenta. El escenario de muerte actual pone de manifiesto la insostenibilidad de las formas de vida que reproducen ese sistema. Sin embargo, en medio del caos, algunos ejemplos muestran estrategias de resistencia que reflejan otras formas de vivir y sobrevivir.¹⁴ Este es el caso del pueblo indígena Kuikuro, de la aldea Ipatse, del Parque Indígena Xingu (Brasil). El formato de su organización y acción colectiva les permitió mantener un consenso sobre sus formas de aislamiento del resto de la sociedad, el seguimiento de casos, control de la información y tratamiento de los enfermos; al combinar conocimientos de la medicina tradicional y la occidental. Como resultado, hasta el día de hoy ese pueblo no tiene registro de muertes por

¹³ Desde la cronosofía Maya, la historia se desarrolla en la sucesión de ciclos de 7,200 días o aproximadamente 20 años, denominados *katún*.

¹⁴ Sobre estrategias de resistencia de los pueblos indígenas de Brasil frente al Covid-19 y el caso del pueblo Kuikuro, véase Mondardo (2020).

Covid-19; algo que los diferencia de los pueblos vecinos y de la tragedia humanitaria brasileña. De manera análoga al pueblo Kuikuro, los y las zapatistas, las y los miembros del Congreso Nacional Indígena y las y los indígenas del Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá nos enseñan sobre el potencial de vivir de otra manera. En esos otros modos, hacer política, ejercer justicia y organizarse autónoma y colectivamente es una forma de sobrevivir y re-existir en medio de estructuras históricas racistas, machistas y capitalistas que despojan, discriminan, oprimen y matan.

Agradecimientos

No queremos cerrar esta introducción sin dar las gracias a todas y todos los colegas que creyeron en esta obra-compromiso. Gracias a cada una(o) de quienes nos entregaron sus capítulos y con ello apoyaron el posicionamiento político-académico que conlleva. En particular a la colega María Patricia Pérez Moreno, quien conectó a los colegas de la región y estuvo a cargo de la corrección de la grafía Tseltal. Gracias a Axel Köhler por sus comentarios críticos a esta introducción, a Sofía Carballo, nuestra editora, y a Liliana P. Marles por sus aportes en la corrección de estilo. Gracias tanto a las religiosas Marisela García y Dania Martínez, coordinadoras, en sus periodos respectivos, del Centro de Derechos Indígenas A.C. (Cediac), como al párroco Pepe Avilés y a la abogada Ivette E. Galván. Esta publicación digital e impresa no existiría sin el trabajo en especie de las miembros de la Cooperativa Editorial Retos y el apoyo que le han otorgado: Cediac, el ITESO-Universidad Jesuita de Guadalajara, el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) y el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez A.C.

Es importante mencionar que este libro compila tanto textos inéditos como textos publicados de importancia histórica. Este libro no pretende abarcar todas las formas de vivir el *stalel* Tseltal en las diferentes localidades y regiones de Chiapas, tampoco incursiona en todas las esferas de la vida Tseltal, ni aborda muchos sucesos que, en el siglo XXI, están aconteciendo; por ejemplo, las violencias producto de la existencia de poderes fácticos (narcotráfico, crimen organizado, narcopolítica, narcoparamilitares, etc., etc.).

Finalmente, pero no por ello menos importante, baste agregar que dedicamos esta obra a las mujeres, niñas(os), jóvenes(es), mayores(es), así como a las autoridades, comunidades de base y agentes de pastoral que han puesto sangre de su sangre, vida de su vida, para que la autonomía *de jure* que exige el Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá no sea solo un sueño, sino una realidad encarnada de los Otros Mundos Posibles aquí y ahora...

Bibliografía

- Castellanos, Alicia. 2017. "Cherán, una contribución a las luchas emancipatorias del siglo XXI". En Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán. *Cherán K'eri. 5 años de autonomía*. Cherán, pp. 103-109. En línea: <http://concejomayor.gob.mx/pdf/Cheran_web.pdf>, consulta: 5 de agosto de 2020.
- Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán. 2017. *Cherán K'eri. 5 años de autonomía*. Cherán. En línea: <http://concejomayor.gob.mx/pdf/Cheran_web.pdf>, consulta: 15 de agosto de 2020.
- Cumes, Aura. 2019. Entrevista realizada por Conversa. Laboratorio de Pedagogías Críticas, celebrada el 19 de agosto. En línea: <<https://www.enconversa.org/2019/08/19/aura-cumes-no-somos-sujetos-culturales-somos-sujetos-politicos/>>, consulta: 17 de marzo de 2021.
- Chacón Rojas, Oswaldo. 2020. "Las reglas de la elección de Oxchuc, Chiapas, desde una perspectiva garantista e intercultural". En *Proceso de consulta y elección de autoridades municipales a través del Sistema Normativo Interno: caso Oxchuc, Chiapas*. Cuadernillo de divulgación 2. Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana (IEPC) de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, pp. 21-35.
- EZLN. 2001. "La reforma constitucional aprobada en el Congreso de la Unión no responde en absoluto a las demandas de los pueblos indios en México, del CNI, del EZLN, ni de la sociedad civil que se movilizó". *Enlace Zapatista*. Comunicado 29 de abril. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/04/29/la-reforma-constitucional-aprobada-en-el-congreso-de-la-union-no-responde-en-absoluto-a-las-demandas-de-los-pueblos-indios-de-mexico-del-congreso-nacional-indigena-del-ezln-ni-de-la-sociedad-civil/>>, consulta: 17 de marzo de 2021.
- Leyva Solano, Xochitl. 2019. "Autonomía zapatista". En Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Acosta (coords.). *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*. Icaria Antrazyt, Decrecimiento, Barcelona, pp. 174-176.
- López Bárcenas, Francisco. 2006. *Autonomía y derechos indígenas en México*. Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, núm. 39, Universidad de Deusto, Bilbao.
- Mondardo, Marcos. 2020. "Povos indígenas e comunidades tradicionais em tempos de pandemia da Covid-19 no Brasil: estratégias de luta e existência". *Finisterra*, vol. 115, pp. 81-88.
- Rosillo, Alejandro y Jesús de la Torre. 2009. *Acuerdos de San Andrés. Texto, estudio introductorio, comentarios y referencias*. Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luís Potosí, Facultad de Derecho de la UASLP, CENEJUS, CRT, México.

Xochitl Leyva, Lola Cubells, Júnia Lima

Slaughter, Sheila y Leslie, Larrie L. 1997. *Academic Capitalism: Politics, Policies and Entrepreneurial University*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

PARTE I

Stalel Tselal

Panorama histórico, sociopolítico y cultural de Chilón¹

Julio Alí Reyes Monterrosa

Los pueblos como Chilón tienen una historia de acontecimientos notables e interesantes, elementales en la identidad histórica, social y cultural de sus habitantes. Analizar dicha historia es someter el tiempo para entender la memoria del pasado, lo que permite construir propuestas para una mejor relación con el contexto social y cultural en el que se vive, esto es vital para los individuos y la sociedad. La historia de Chilón se remonta hasta la época prehispánica. Ese lugar ubicado entre los límites de las montañas del Oriente y del Norte del estado de Chiapas, entre cañadas y cerros con vientos frescos y abundancia de agua dulce, es una localidad con herencia Maya. Algunos de sus elementos se pueden apreciar no solo en sus vestigios arqueológicos, sino también en los rituales y símbolos del mundo Tseltal que coexisten en Chilón con el mundo mestizo.

Existen pocos estudios de la época prehispánica en la región de Chilón. Se cuenta con algunos datos gracias a los trabajos de investigadores como Sheseña (2006), Sheseña y Whiting (2004), entre otros, que se han interesado en el estudio del pasado Maya de la región. A pocos kilómetros de lo que hoy es el núcleo de la población, en el lado sur-este, se encuentran vestigios del pueblo: Nachoj (Casa del jaguar), Muktana (Casa grande), Natentsun (Casa del venado). Por el lado poniente del pueblo está Bolonk'in y, al norte, Guayaquil.

Natentsun ha sido explorado por Frans Blom y luego por Wolfgang Cordan en 1958. En ese mismo año, los vestigios de Natentsun fueron fotografiados por Gertrudy Duby Blom. Sin embargo, no se sabe más de esto, solo de la traducción de un documento escrito por Wolfgang Cordan, traducido por Helena Polack.² El documento describe un poco el saqueo de ese vestigio Maya. No sabemos en dónde se encuentran los objetos descritos por Wolfgang Cordan.

¹ El texto fue escrito en 2010.

² Helena Polack tiene a cargo una editorial en Amerfort, Holanda, y sin ningún costo nos hizo el favor de traducir el material del alemán al español.

Foto 1. Cerro de Natentsun, desde la carretera entre Chilón y Bachajón



Foto: Gertrude DUBY Blom, 8 de octubre de 1958. Fuente: Archivo personal del autor.

Foto 2. Restos de un glifo Maya en estuco



Foto: Gertrude DUBY Blom, 8 de octubre de 1958. Fuente: Archivo personal del autor.

Un hallazgo importante que refuerza la presencia Maya en Chilón es el yugo con glifos procedente de Bolonk'in, ubicado muy cerca de la población actual de Chilón. Esa pieza se encuentra en una colección privada. De acuerdo con Sheseña y Whiting (2004), quienes estudian el yugo de Bolonk'in, el objeto proviene de Toniná, alrededor del 696 d.C., en el reinado de Kinich Baaknal Chaak, quien "ejerció una decisiva presencia en la región del actual Chilón" (Sheseña y Whiting 2004: 130). Los autores presentan datos interesantes para entender la relación de esa región con Toniná y la ruta comercial que existía, probablemente, con algunos pueblos del Golfo de México pasando por el Cerro de los Quetzales, en Tumbalá.

Los descendientes de los habitantes de esos lugares pudieron haber sido aquellos que fueron reubicados por los dominicos a mediados del siglo XVI, en el lugar que hoy ocupan los habitantes del pueblo de Chilón. Respecto a esto, De Vos (2001: 24) menciona: "Chilón al igual que Oxchuc, Petalcingo y Tenejapa, siguieron como estaban antes de la llegada de los españoles sin haber sufrido más alteración que el cambio de sus asientos primitivos, desde algún peñón escarpado hacia la ribera del río más cercano." De modo que, posiblemente, Chilón no fue fundado con la llegada de los españoles. Los naturales de Chilón quizá fueron reubicados en un sitio especial, cercano a sus antiguas guaridas, para el control por parte de los españoles. Así, tal vez, surge Chilón, cerca de los márgenes del río Nachejeb.

Uno de los primeros misioneros —y a quien se le atribuye la concentración de población en Chilón— fue Fray Pedro Lorenzo, que fundó Yajalón y Palenque con indios Ch'oles. Posiblemente, reubica en Bachajón, en 1564, a los nativos que habitaban las montañas del Norte de Ocosingo. Ese mismo fraile, en los primeros días de marzo de 1561, ya estaba bautizando y predicando en Chilón (De Vos 2001).

El establecimiento del sistema colonial fue lento por causa de las incertidumbres políticas y administrativas de los conquistadores. Domesticar la energía de los Tsotsiles-Tseltales, canalizando en provecho propio una región sin infraestructura económica y con una geografía accidentada, no era muy alentador para los españoles.

Los dominicos, comisionados para la evangelización en esa región como colonizadores religiosos, tuvieron la intención también de proteger la cultura indígena contra aspectos de la cultura hispánica.³ Así que, a partir de 1545, fecha de la llegada de Fray Bartolomé de Las Casas a Ciudad Real (hoy San Cristóbal), los dominicos comenzaron a entrar en las encomiendas para concentrar a los indígenas en pueblos. El trabajo pastoral de los domi-

³ Propósito que continúan practicando los jesuitas de la Misión de Bachajón que atienden la parroquia de Chilón, y que llegaron a esa región en 1958.

nicos consistió en congregar a la población dispersa en lugares específicos donde fundaron una comunidad, o pueblo colonial, para poder evangelizar y controlar a los nativos. Impusieron a cada congregación un santo católico como protector. En lo que atañe a Chilón, Santo Domingo de Guzmán fue asignado como protector en 1577.

Chilón, producto de esa política de reducción, es una comunidad que seguramente se funda antes de 1559⁴ con Tseltales que fueron reubicados de lugares cercanos procedentes de sus antiguos sitios prehispánicos al nuevo centro de población. Con la visión espiritual de seguir expandiendo y fortaleciendo la fe cristiana entre los nativos, se funda en Chilón la cofradía de San Sebastián en 1613; tal vez como la más antigua del pueblo, que perduró entre 1677-1820 (Viqueira 1996). Aparte de esa cofradía, existían la del Santísimo Sacramento y la de Santo Domingo, que fue erigida probablemente en 1677 por el obispo Bravo de la Serna, ya que el pueblo de Chilón no tenía una dedicada a su santo patrón.⁵ Hasta hoy en día, son los Tseltales los encargados de la celebración. Por otro lado, desde 1761, ya se hacía mención de algunos españoles y ladinos en Chilón. Al parecer, estos, atraídos por las nuevas posibilidades económicas, comenzaron a establecerse en el pueblo.

En el siglo XVIII, Chilón sufrió problemas por epidemias y hambrunas. Una de ellas fue la “peste negra” o “carbonosa” a finales del siglo. Según la tradición oral, con la llegada de San Juan Nepomuceno a Chilón los enfermos sanaron. A raíz de esto, San Juan se convirtió en otro santo principal del pueblo, debido a los milagros atribuidos de curar a los enfermos. Los mestizos, junto con los Tseltales, celebraron esa tradición.

Desde esa etapa colonial y posterior a esto, Chilón tuvo un reordenamiento social, económico y político; un pasado que repercute en su situación actual. Según el padrón general de españoles, indios y ladinos, de 1814, Chilón pertenecía al partido de Zendales; esa jurisdicción tenía 639 españoles, 28,895 indios y 489 ladinos, siendo un total de 31,023 habitantes (Viqueira 1996: 24). Para 1821, habitaban alrededor de 335 ladinos, 176 hombres y 176 mujeres (Breton 1984: 85). Favre (1984: 74) menciona que, en esos años, sobre todo para 1887, en la circunscripción del municipio de Chilón había 31 haciendas.

Según el censo de 1838, Chilón tenía un total de 1,538 habitantes de lengua Tseltal, 766 hombres y 772 mujeres, que se dedicaban a la agricul-

⁴ De Vos (2001: 36) menciona que los misioneros dominicos en 1559 consideraban construir una casa religiosa en la provincia de los Tseltales, región menos trabajada. Esos misioneros figuraban dos pueblos para construirla: Chilón y Ocosingo. Es de suponer que la fundación de Chilón como pueblo colonial haya sido antes de 1559.

⁵ Viqueira (1996: 223).

tura y elaboración de panelas y azúcar. Para 1898, era la villa y cabecera del municipio del mismo nombre. Contaba entonces con 1,800 habitantes dedicados a la fabricación de azúcar de caña, en los 63 trapiches que existían en la municipalidad (Coordinación Nacional de Monumentos Históricos 1999: 255).

Chilón formó parte del territorio explotado por tres importantes compañías madereras tabasqueñas que se dedicaron al corte sistemático de la caoba a partir de 1880. En 1889 se habían establecido en ese municipio las monterías de El Triunfo, San Quintín, Rancho Nuevo y la Esperanza.⁶ En ese periodo y en la etapa de la revolución, la situación social que se vivió en Chilón, como en el estado, se vio reflejada por un periodo de incertidumbre e inestabilidad. Los ladinos vivían con temor a movimientos subversivos de parte de los Tseltales, dados los abusos y maltratos de que eran objeto. Estos representaban un grupo importante que habitaba la región y que seguía manifestando formas de resistencia ante la explotación que sufrían.

La inestabilidad social por los abusos y maltratos que también se daban en Chilón en 1848, ante los intentos de sublevación de los pueblos, hizo que más de 30 familias ladinas se fueran rumbo a Palenque, para librarse de las posibles amenazas de los indios. Esa información se retoma de un poemario del Sr. José Mariano Arévalo, fechado en 1872.⁷ De ese poemario plasmamos los siguientes versos:

Chiloneros de mi vida
compañeros y paisanos
no sean ingratos conmigo
no se muestren tan tiranos
por el miedo y por las deudas
ya varios se están hiendo [*sic*]
pensaran ellos sin duda
que lo han de quedar debiendo
parece que poco a poco
solo a mí me están dejando.
Váyanse todos con Dios
que yo me quedo cantando...

Estos versos nos muestran el temor que en esos años vivían varias familias ladinas por el rumor de otros movimientos de rebeldía de los Tseltales. Así, en esa comunidad enclavada en medio de la selva, bajo constante acecho

⁶ Coordinación Nacional de Monumentos Históricos (1999: 255).

⁷ La familia de don Absalón Arévalo tuvo a bien proporcionarnos el poemario.

y con la posibilidad de ser atacada nuevamente —como sucedió de forma sorpresiva en 1712—, los habitantes preferían huir a otras partes antes de ser aniquilados por la fuerza de los ya bastante sufridos Tseltales.

Los abusos por parte de los clérigos se relatan en varios archivos. La siguiente información se obtuvo del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal (1855: III H I). Es una denuncia, con fecha 22 de enero de 1855, que los habitantes de Chilón hacen al Sr. Obispo:

el cura de Chilón todo el retablo de Santo Domingo⁸ lo desbarató, desde ese entonces empezó la enfermedad y no se ha quitado hasta ahora y la sepultura dentro de la iglesia se page [*sic*] hasta en el cementerio nos hace pagar un peso dónde vamos a coger si somos muy pobres. Han pasado otros curas aquí y no han hecho como este cura también el Sr. Cura maltrata mucho a los mayordomos, los porteros. En el convento si se muere un pollito lo ase [*sic*] pagar y no ellos lo matan. Sr. Obispo, háganos el favor de mandar otro cura para que nos venga a ver bien, si no nos acabaremos de morir.

Para entender la realidad de esa época es importante analizar la relación de la Iglesia con la sociedad. La población se molesta por los malos tratos que los clérigos dispensan a los feligreses. A la vez, también se manifiesta la creencia en las imágenes, el respeto a los santos. Se veía como un sacrilegio que el cura desbaratara el retablo de Santo Domingo, lo que relacionaban con un castigo de enfermedad (posiblemente casos de viruela de que se tiene registros en ese siglo).

Posterior a esos años, el 5 de abril de 1876, Simón Pinto Gutiérrez, cura de las parroquias de Bachajón y Chilón, expone al obispo de la diócesis de San Cristóbal que “la iglesia de Chilón fue violada por la tropa que trajo don Moisés Robles que al ocupar el templecito provocó contiendas con los indios de la que resultaron difusión de sangre [*sic*] y lo que es peor que los días que estuvieron dentro de dicho templo durmieron con magueyes para reconciliar a la susodicha iglesia se robaron dos candeleros de platina” (Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal 1876: III AZ VIII B1 B7 IVC5).

Los intereses de las instituciones, en este caso del Estado y de la Iglesia, generaban una confrontación que provocaba también conflicto en la sociedad: la iglesia defendida por sus feligreses era tomada como cuartel militar y establo de la caballería que llevaban las tropas que acuartelaron ahí. Esto sucedió también en la época de la quema de santos en 1934, en el periodo del gobernador Victórico Grajales y de la influencia del tabasqueño Garrido Canabal.

⁸ Uno de los dos patronos principales del pueblo junto con San Juan Nepomuceno.

Esas denuncias muestran un panorama de la inestabilidad en esos años, lo que llevó al abandono de la iglesia de Santo Domingo por parte de los párrocos. Los señores que también enviaron documentos pidiendo la presencia del cura en la parroquia de Chilón fueron: Mariano C. Arévalo, Juvenciano Cañas y Serapio Gutiérrez. Posterior a esa etapa, nos ubicamos en la revolución y posrevolución. El descontento contra la dictadura de Porfirio Díaz era generalizado en el país.

En Chiapas, la política porfirista, representada por el rabasismo,⁹ favoreció a los finqueros y comerciantes de las tierras bajas (Tuxtla, Comitán, Soconusco, Pichucalco, Villaflores y Tonalá), al tiempo que afectó los intereses de los finqueros alteños con sede en San Cristóbal. Los alteños se proclamaron maderistas y se rebelaron en 1909, en San Cristóbal, acaudillados por Manuel Pineda, a quien nombraron gobernador provisional. Desconociendo al gobernador porfirista Ramón Rabasa, el movimiento fue de carácter reaccionario más que revolucionario. No existió en Chiapas en esos años un movimiento campesino que luchara por el reparto de tierras. Los alteños aspiraban a restablecer el viejo orden anterior al porfiriato y a regresar a San Cristóbal la capital del estado, que había sido trasladada a Tuxtla Gutiérrez en 1892, por Emilio Rabasa. Fueron años de pugnas y revueltas entre esos dos bandos por el control del poder.

En Chilón, la historia local en esa etapa nos narra algunos acontecimientos importantes que no están aislados del proceso estatal. El 16 de agosto de 1917, el coronel Alberto Pineda reunió hombres armados con rifles y escopetas, pasó por el departamento de Chilón, se hizo de más elementos y tomó la plaza de Ocosingo sin mucho esfuerzo. Atacó, a continuación, Palenque y, luego, Salto de Agua. Regresó a Chilón, donde tuvo mucho apoyo, sobre todo del Sr. Rubén Cañas, a quien le asignaron el cargo de capitán 2do. del primer escuadrón (Serrano 1923: 62). Pineda se concretó a burlar la persecución que le hacían las fuerzas enemigas, sobre todo la de los indígenas de Tenango y Cancuc, pueblos que siempre hostilizaron a las fuerzas pinedistas.

Pineda se mantuvo durante dos años operando con variado éxito por los departamentos de Chilón, Simojovel, San Cristóbal y Comitán. Esos lugares estaban escasamente guarnecidos. El mayor número de fuerzas enemigas cargó siempre contra las fuerzas de Tiburcio Fernández, que operaba en los departamentos de Tuxtla y Chiapa de Corzo. El que debilitó las fuerzas de Alberto Pineda fue el general Rafael Maldonado, a fines de marzo de 1918.

De las acciones que se emprendieron en Chilón se sabe muy poco. Sin embargo, con el apoyo de la información que obtuvimos en 1995 de la

⁹ “Rabasismo” se denomina al movimiento vigente en el periodo de 1891 a 1911 en Chiapas (N. de las E.).

Sra. Edelmira Pinto Cañas,¹⁰ en ese entonces de 98 años de edad, logramos rescatar la siguiente información:

En la época de la revolución, los habitantes de aquí utilizaban sombrero de corcho grande. Hubieron [*sic*] dos bandos: los pinedistas y los carrancistas. Mi papá era pinedista, por la Revolución no se encontraba nada... Sabíamos que venía la tropa de carrancistas cuando yo estaba en “El Encanto”.¹¹ Nos encontró el general Reina (carrancista) que venía con un grupo de indios buscando al general Pineda. En “El Encanto” se encontraba Manuel Sobrino (pinedista), un hombre alto, de buen vestir y buena ropa. Comenzó el fuego como a las 9 de la mañana y terminó a la 1 de la tarde. Murió el general Reina y toda la tropa. Algunos se aventaron en el río desde el puente de hamaca. Sólo quedaron 14 hombres, sacaron el corrido de Manuel Sobrino. Había uno que le llamaban Juan Alonso, otros les quitaron las orejas. En este enfrentamiento perdió la tropa del general Reina y ganó el de Manuel Sobrino.

Sobre otro enfrentamiento, dice:

En “El Encanto” vivíamos junto con unos alemanes, cuando nuevamente nos atacaron y nos cortaron la radio, como eran muy vivos los alemanes sugirieron que nos refugiáramos en la montaña toda la mujerada. Y toda la hombrada quedó a hacer frente: comenzó la balacera como a las 4 de la tarde, acabó como a la 1 de la mañana del otro día, perdió la tropa de Pineda. A las 4 de la mañana nos llegaron a levantar.

— Se murió Tío Máximo. Alguien gritaba desesperado.

— No se murió, ahí está llegando.

Él se salvó. Huimos a Cacateel, cuando llegaron los soldados carrancistas dirigidos por José Arévalo como a las 11 de la mañana. Ellos nos pidieron que les entregáramos las armas y municiones, que, si no, nos acusarían con el cónsul. Los carrancistas nos trataron mal, decían:

— Ándaes, mapachistas, saquen las tortillas, denos de comer sino a culatazos los vamos a sacar.

Solo de mapachistas nos trataban, nos decían:

¹⁰ La entrevista con ella se realizó en el mes de marzo de 1995 en su rancho “Campo Grande”.

¹¹ Finca que estaba dentro del Municipio de Chilón.

— Den gracias que estamos en terreno de los alemanes si no les fuera peor. Mandó a preguntar el alemán que es lo que querían los soldados carrancistas, quienes respondieron: dinero. El alemán respondió:

— ¿Cómo? ¿Regalarles centavos a esos perros? No se les da nada, al contrario, tienen que pagar todos los daños y perjuicios que hemos recibido. Tenemos más de la gente revolucionaria que del gobierno.

Esas facetas de la historia local nos sitúan en un contexto de participación directa en la situación estatal y en la defensa de los finqueros de esos lugares por sus tierras, así como nos refieren también la participación de muchos trabajadores a favor de sus patrones.

Al entrar el siglo XX, Chilón vivió acontecimientos no solo históricos, sino demográficos, a causa de problemas de salud. En 1919 sufrió otro problema de epidemia, ahora con el nombre de “influenza española”, en el que murió la cuarta parte de la población (Camarena 1979: 67). Esa información también fue proporcionada por la Sra. Edelmira Pinto Cañas: “Atrás de la iglesia estaba bien poblada, pero con la peste acabó mucha gente. Recuerdo que ahí vivían don Manuel Penagos, Virginia Damas, Santana Sánchez, los Maldonados; todos murieron cuando la española llegó aquí”.

En el periodo del gobernador Victórico Grajales, la Iglesia en Chiapas vivió un clima de crisis: los sacerdotes eran perseguidos, las iglesias se cerraron. Por otro lado, en 1934, Victórico Grajales sostenía que los indígenas eran el mayor obstáculo para la modernización al “progreso” del estado. Por ello, para convertirlos en mexicanos, exigió la sustitución de las prendas de vestir tradicionales por pantalones (Benjamin 1990: 268). Grajales, además, contemplaba a la religión católica como otro obstáculo. Por tal razón, mantuvo una postura anticlerical que alcanzó tal intensidad que ese periodo se conoció como el “tiempo de las iglesias cerradas” y la “quema de los santos” (*ibíd.*).

La iglesia de Chilón acogía una gran cantidad de santos. Los principales eran: San Juan Nepomuceno, Santo Domingo de Guzmán, La Virgen del Rosario y La Virgen Inmaculada. Esa iglesia no contaba con bancas. Existía un convento, donde actualmente se encuentra ubicado el jardín de niños “Enrique C. Rebsamen”, que también tenía varios santos a su cuidado, destruidos en 1934. El ayuntamiento de esa época estuvo al frente de dicha destrucción (Reyes 1998).

El pueblo de Chilón siguió adorando a sus santos en lugares escondidos: el rancho del señor Felino Arévalo, por ejemplo, adquirió un carácter de santuario por la estancia de San Juan Nepomuceno en ese lugar. No solo era visitado por la gente de Chilón, también llegaron romerías de Tila,

Foto 3. Entrada de los santos, escondidos en el rancho de don Absalón Arévalo, tras la quema de santos en 1934



Fuente: Archivo personal del autor.

Salto de Agua y de otras partes de la región entre los días 13 y 18 de mayo, fecha del festejo en honor a San Juan Nepomuceno. También se establecen las famosas garitas.¹² El orden religioso se restableció con Efraín Gutiérrez, gobernador de Chiapas en el periodo de 1936-1940. Así, el 18 de mayo de 1937, los santos escondidos por los fieles son regresados a la iglesia.

En diciembre de 1958, los sacerdotes y hermanos de la Compañía de Jesús llegaron a Chiapas y fundaron la Misión de Bachajón, en el municipio de Chilón. Por aquellos años era obispo de la diócesis don Lucio Torreblanca. En 1960 inicia Don Samuel Ruiz García su servicio como obispo de la entonces Diócesis de Chiapas. Los primeros misioneros enfrentan una realidad verdaderamente difícil. La Misión, tratando de mejorar las condiciones de vida del pueblo Tzeltal, realizó obras como la introducción del agua entubada, el alumbrado público, la construcción de escuelas y dispensario médico, proyectos agrícolas, introducción de la catequesis, la traducción de la biblia al Tzeltal y la atención a la pastoral mestiza.

Por otro lado, la lucha por el poder municipal y por la tenencia de la tierra ha generado que Chilón sea, desde la década de 1980, un municipio vulnerable a los conflictos. El “proceso democratizador” en nuestro país es

¹² Establecimientos comerciales con ventas de dulces y juguetes que llegaban en época de fiesta.

también influyente. Las aperturas democráticas, en tanto visión participativa de la sociedad, deben estar encaminadas en beneficio del pueblo; pero cuando ese proceso se sale del marco de la legalidad trae también como consecuencias la violencia, la confrontación que conlleva al derramamiento de sangre y muerte.

En junio de 1980, en el periodo de Juan Sabines Gutiérrez como gobernador interino, tras las invasiones en varias fincas de Chilón y Sitalá por militantes del Partido Socialista de los Trabajadores (PST), el gobernador autoriza el desalojo en Golonchán de manera violenta. Ese desalojo causó la muerte de varios ocupantes, así como de miembros de la propia seguridad pública que participaron en el desalojamiento en las demás fincas. Un clima de resistencia envolvió el panorama. Al frente iban los Tseltales militantes del PST con su frase en Tseltal “*ya xu’ ma xu’*”,¹³ que en español significa “se puede, no se puede”. Las manifestaciones del PST se dieron también en marchas por las principales calles de Chilón, coreando la que entonces asumieron como consigna “*ya xu’ ma xu’*”. A la vez, manifiestan su interés por ocupar la cabecera municipal y expulsar a los habitantes de esa localidad. Esos actos atemorizaban a la población mestiza, pero, además, generaban la expresión de defensa armada.

La población decidió defenderse ante cualquier agresión derivada de las amenazas hechas por los manifestantes. Para fortuna y tranquilidad de todos, después de varios días de zozobra, logró prevalecer el diálogo. Regresó el clima de paz en la población y, en las fincas invadidas, la promesa de compra de tierras por parte del gobierno. En 1982, el gobierno de Juan Sabines Gutiérrez compra varias de las fincas: San Juan de la Montaña, Verapaz, Golonchán, entre otras. Se da el reparto de esas tierras, pero la mayoría de los beneficiarios fueron militantes del PRI y no de los anteriores invasores del PST. Para 1988 hay mayor apertura democrática con la participación del PFCRN (Partido del Frente Cardenista para la Reconstrucción Nacional), teniendo como candidato a la presidencia de la República a Cuauhtémoc Cárdenas, quien por esa época visitó Chilón dentro de su gira de campaña.

En Chilón, desde 1992, grupos e instituciones de interés por el poder municipal comienzan a preparar el terreno para la alternancia en la administración municipal. Para no coincidir en elecciones estatales y nacionales, el periodo inmediato de gobierno municipal fue ampliado: de 1992 a 1995. Para

¹³ En comentarios del Sr. Hermelindo Reyes Pinto, esta frase era pronunciada comúnmente por una persona de nombre Manuel, que atendía una carnicería. Cuando él despachaba, a la hora de descuartizar la carne, comúnmente decía “*ya xu’ ma xu’*” (“se puede, no se puede”) y finalizaba diciendo “*ya xu’*” (“se puede”). A él le apodaban Manuel *ma xu’*, era originario de Playas de Catatzajá. Los pesetistas (militantes del PST) lo retoman y usan en sus diversas manifestaciones.

ese periodo, fue electo presidente municipal Francisco Vera Constantino por parte del PRI que, por presión de grupos opositores, fue destituido. En su lugar, asignan al Sr. Roberto Trujillo Vera al año de esa designación en 1994. Se da otro movimiento político con el objetivo de integrar las fuerzas políticas. Se establece un Concejo Municipal y nombran como presidente de ese concejo al Sr. Manuel Jiménez Navarro, quien gobernó de 1994 a 1995.

En ese periodo de inestabilidad estatal, el gobernador Patrocinio González Garrido es llamado para ocupar el puesto de secretario de gobernación de la República Mexicana. Deja como gobernador interino a Elmar Setzer quien, a su vez, es sustituido por Javier López Moreno. En ese escenario de relevos de gobernadores se dan también en Chilón los relevos mencionados del periodo de 1992 a 1995. La situación estatal, con repercusión a nivel nacional y mundial por el estallido del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) el 1° de enero de 1994, genera una nueva visión de nuestra realidad. Comienza un proceso de reivindicación, de mayor apertura democrática y de participación étnica en la vida política.

Desde 1996, con el triunfo del PRD en el municipio de Chilón, se da la alternancia entre los partidos PRI (Partido Revolucionario Institucional), PRD (Partido de la Revolución Democrática), PVEM (Partido Verde Ecológico de México) y Morena (Movimiento de Regeneración Nacional). Desde antes de 1996, de acuerdo con la historia de México, también era el PRI el partido en el poder en Chilón. Pero ese proceso de alternancia en el control del poder ha generado un clima de enfrentamientos violentos, con la formación de grupos paramilitares y autodefensas, que ha provocado un ambiente de ingobernabilidad con situaciones dramáticas; como lo sucedido el 5 de mayo de 1995 en Bachajón, luego de los enfrentamientos entre priistas y perredistas que dejaron un saldo de muertos y heridos.

En 1999 el PRI retoma el poder y lo pierde en 2000. Los habitantes hablaban de darle un voto de castigo al PRI y la mayoría votó a favor del PRD. El periodo de 2008 a 2010 fue gobernado por el PRI como resultado de la división que se dio en el interior del PRD: una proporción casi del 50% es orientada a votar por Convergencia. El resto de los partidos políticos casi no tiene seguidores en el municipio. Es importante señalar que, en algunos lugares, hay divisionismo entre sus habitantes por cuestiones políticas, lo que a veces obstruye proyectos de desarrollo para la comunidad o desencadena enfrentamientos sociales.

El escenario posterior a 2010 se caracteriza por el ascenso al poder por parte del PVEM en la administración municipal, de 2011 a 2018, posición que a la postre perdió frente al MORENA. El municipio de Chilón vivió un clima de inestabilidad política y social, formación de grupos armados en las comunidades, violencias, asaltos, robos y secuestros. A raíz de todo esto, también la sociedad comienza a reclamar el estado de derecho mediante marchas,

denuncias, escritos dirigidos a dependencias de gobierno y de derechos humanos y la formación de grupos de autodefensas. Lamentablemente, a los reclamos siguieron confrontaciones que generaron más violencia, como el linchamiento de uno de los líderes de un grupo armado en el año de 2018 y ataques armados a policías de Chilón en 2019, lo que repercutió en más pérdidas humanas en la cabecera municipal.

Se sigue viviendo un clima de incertidumbres, donde los focos siguen encendidos. La sociedad reclama un gobierno municipal justo que ofrezca alternativas reales de solución a los problemas de pobreza y marginación, no viejas prácticas paternalistas. El Estado nuevamente está en deuda con una sociedad conformada por Tseltales y mestizos que siguen siendo lacerados y marginados ante la falta de empleo y de oportunidades. En Chilón hay un alto porcentaje de migración, los principales destinos son: Playa del Carmen, Cancún, Isla Mujeres, Sonora, el sueño de la unión americana. Algunos regresan para asistir a las fiestas patronales, de Santo Domingo de Guzmán, en agosto; de San Juan Nepomuceno, en mayo; o en navidad, y se integran en las tradiciones del pueblo para reafirmar su identidad. Para muchos de ellos y sus familias el futuro es incierto, es una realidad de dolor y sufrimiento. Mientras se les sigan negando mejores oportunidades y otras formas más justas de vida, esto seguirá sucediendo, lamentablemente.

Bibliografía

- Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas. 1855. "Denuncia de los habitantes de Chilón al Obispo". San Cristóbal de Las Casas, III AZ VIII B1 B7 IVC5.
- Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas. 1876. "Carta de Simón Pinto Gutiérrez al Obispo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas". Chilón, III AZ VIII B1 B7 IVC5.
- Benjamin, Thomas Louis. 1990. *El camino a Leviatán*. Conaculta, Ciudad de México.
- Breton, Alain. 1984. *Bachajón, organización socioterritorial de una comunidad Tzeltal*. INI, Ciudad de México.
- Camarena Labadie, Carlos. 1979. *La organización social de los tzeltales frente a grupos sociales de Chiapas y a la organización social nacional*. Tesis de Licenciatura en Sociología. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
- Coordinación Nacional de Monumentos Históricos. 1999. *Catálogo nacional de monumentos históricos inmuebles*. INAH, Gobierno de Chiapas, Ciudad de México.
- De Vos, Jan. 2001. *Fray Pedro Lorenzo de la Nada, misionero de Chiapas y Tabasco*. Conaculta, Tuxtla Gutiérrez.

- Favre, Henry. 1884. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. INI, Ciudad de México.
- Reyes Monterrosa, Julio Alí. 1998. *La diferenciación étnica en las fiestas religiosas de Chilón, Chiapas*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. UNACH, San Cristóbal de Las Casas.
- Serrano, Santiago. 1923. *Chiapas revolucionario (hombres y hechos)*. Gobierno del estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- Sheseña, Alejandro. 2006. *Pinturas mayas en cuevas*. Gobierno del estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- Sheseña, Alejandro y Thomas A. Lee Whiting. 2004. "Yugo incrustado con glifos mayas procedente de los alrededores de Chilón, Chiapas". *Mexicon. Aktuelle Informationen und Studies zu Mesoamerika*, vol. XXVI, núm. 6, pp. 127-132.
- Viqueira, Juan Pedro. 1996. "Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón (1677-1720)". En *Anuario 1995*. Gobierno del estado de Chiapas, Cesmeca-unicach, San Cristóbal de Las Casas, pp. 207-232.

***Stalel* o modo de ser, pensar, hacer, sentir, vivir del pueblo Tseltal de Bachajón**

María Patricia Pérez Moreno

Formar parte de una cultura particular y hablar un idioma propio (*Bats'il K'op*: Tseltal —en este caso—) permite entender, sentir, pensar, explicar el mundo y nuestro estar en él de una forma diferente a otros pueblos y personas. Esa manera particular de vivir-sentir-captar-decir-pensar el mundo está referida y contenida en la palabra *stalel*. Esta palabra es de uso común y fácil entendimiento para quienes la usamos y compartimos, más no así para quienes no la conocen y no están en esa realidad. Por ello, en el presente texto desarrollaremos sus implicaciones en la vida cotidiana a través de la concepción del *o'tan-o'tanil*: corazón.

Dimensiones del *talelil*

En algunos escritos encontramos definido *talel* como el “modo de ser, carácter, personalidad, inclinación, genio, costumbre” (Polian 2018: 548; Slocum *et al.* 1999: 118) de las personas y también como “una forma de relacionarse entre las personas, con la naturaleza, el cosmos y la comunidad” (López Intzín 2011: 2): “Los sujetos que conforman la comunidad establecen un *stalel* colectivo que a la larga [...] determina la conducta humana, los comportamientos personales y colectivos, los pensamientos, saberes y sentires” (*ibíd.*). Las personas de las comunidades, por su parte, usan *stalel* para explicar muchas cosas, por ejemplo: por qué pensamos como pensamos (todo está vivo y siente; el sueño nos hace ver lo que puede pasarnos; hay que buscar *un solo corazón* —unidad— en nuestras familias y comunidades); por qué hacemos lo que hacemos (no podemos vivir sin la tortilla, el frijol, el chile y el posol; fomentamos constantemente los trabajos en colectivo); por qué sentimos lo que sentimos (dolor cuando se maltrata las plantas, una presión fuerte en el corazón cuando algo malo va a suceder); por qué hablamos como hablamos (para todo mencionamos el *o'tan-o'tanil*: corazón, cuando hablamos utilizamos palabras que van por parejas, como *xmoh xkoh*: sube baja —en movimiento constante, que no para—). Por esto, interpretamos al *stalel* como ese modo de ser, pensar, sentir, decir, hacer y vivir tanto a nivel individual como colectivo.

De igual modo, la gente de nuestras comunidades es consciente de que hay varias *taleliletik* (formas de sentir-pensar-actuar-decir) en el mundo, el de nosotr@s¹ las mujeres hombres verdaderos (*bats'il ants winiketik*) es una de ellas. Por esto, nuestras madres nuestros padres (*jme' jtatkotik*) nos explican que nuestra *stalel* es muy diferente a los *kaxlanetik*, porque tenemos una forma de sentir-actuar-pensar-decir-vivir el mundo, de relacionarnos con los seres que habitan el universo, de actuar en la sociedad, de organizarnos y hacer política; diferente a mestizos y ladinos. Decir esto último no implica negar la diversidad existente entre nosotros los y las *Tseltaletik*, pues sabemos que cada ejido (San Jerónimo y San Sebastián Bachajón), pueblo, municipio y región Tseltal tiene una *stalel* muy propia.² Sin embargo, nuestra *stalel* se puede parecer o tener elementos en común (similitudes) con otros pueblos o personas. Esto lo decimos, por ejemplo, cuando tenemos el mismo gusto por ciertas comidas o bebidas, cuando creemos en la existencia de los *Ajawetik* (Guardianes-dueños de lo que existe), cuando le agradecemos al agua, a la tierra, a la vida por su abundancia, cuando creemos que la Madre Tierra siente y está viva.

Un elemento de la *stalel*, que aún no ha sido descrito en los trabajos que se han revisado, es que este no solo define a las personas y sus colectivos; sino también al modo de ser-sentir-pensar-hacer-vivir de otros seres que habitan la *bahlumilal* (*bah*: arriba, *lum*: tierra), como las plantas, los animales, los dioses, las diosas, los frutos de la tierra (Pérez 2014). Por ejemplo, el hecho de que las *xwolenetik*³ trinen solo en los meses de mayo y junio, y de que el árbol del cacaté dé un fruto amargo es porque así es su *talel*. Descrito de este modo, entendemos que la *talel* es también la esencia y conformación de los seres: “algo que no es aprendido, sino dado”. Por eso decimos que hay seres fríos o calientes (la naranja, el pollo, la mostaza, la res son calientes; contrario a la lima, el chayote, el guajolote, que son fríos) porque así es su esencia: *jich stalel* o *jich ak'ot-tal* (así fue mandado, enviado); nadie lo puede cambiar, la lima seguirá siendo fría, aunque se ponga a calentar bajo el sol por varios días, el caldo de la carne de res seguirá siendo caliente aunque

¹ Se usa la @ dado que en Tseltal la palabra es inclusiva genéricamente hablando.

² Los pueblos Tseltales de Chiapas compartimos un mismo idioma, una manera de sentir-pensar-hacer-decir-vivir (*talel*) y una misma historia: colonización, discriminación, saqueo, despojo, racismo, lucha y resistencia que nos hacen comunes. No obstante, también hay elementos de nuestra *talel* (manera de ser-estar-pensar-sentir-decir-mirar) que nos hacen diferentes y diversos respecto a los otros hermanos y hermanas Tseltales: las variantes dialectales, los trajes, las fiestas y tradiciones de cada pueblo, pertenecer a municipios y regiones diferentes, formas de organización política y social específicas, historias particulares de sometimiento y resistencia, entre otras. Quienes habitamos ese vasto territorio de Bachajón sabemos que somos diferentes a los hermanos y hermanas de Guaquitepec, Sitalá, Chilón, Yajalón, Cancuc.

³ Un pajarito de color café.

esté frío. Así sentimos-pensamos-explicamos-vivimos el mundo porque así es nuestro *talel*. Hay quienes (animales, plantas, *ants winiketik*) tienen su corazón suave-sensible (*k'un yo'tan*) o fuerte (*tulan yo'tan*) porque así es su esencia.

Mario Humberto Ruz (1992), al analizar el *Vocabulario* de fray Domingo de Ara, redactado en el siglo XVI, encuentra que *talel*, además de parentesco y genealogía, se traduce como “descendencia propia”. El registro y la presencia de *talel* como carácter en Bachajón (por Slocum y Gerdel) llevan a ese historiador a preguntarse: “¿Habría esto de la creencia en una supuesta herencia del carácter a los descendientes?”. Con los datos expuestos podemos decir que, de cierta manera, el carácter (bueno o malo) de las madres padres (*me'il tatiletik*) puede ser heredado a la siguiente generación no mediante los genes, sino a través de las enseñanzas y del ejemplo. Por esto solemos escuchar a las personas decir “*Lek stalel skaj jich stalel te sme' stat*” (Su *talel* es bueno porque así es su *talel* de su madre su padre) o “*ya yuch' te kerem komo jich stat*” (el muchacho toma trago porque así es su modo de ser aprendido de su padre).

Así pues, *jtaleltik* (nuestro modo de ser-sentir-pensar-hacer-vivir) en ciertos aspectos es dado y en otros es aprendido. Aunque pareciera que nuestro *jtaleltik* es estático y no dinámico, nuestro *jtaleltik* va modificándose con el paso del tiempo como producto de las relaciones sociales en las que estamos inmersos; pero sin dejar de ser lo que somos: *bats'il ants winiketik* (mujeres y hombres verdaderos). Cuando los jóvenes salen de sus pueblos de origen, para estudiar o trabajar a otros estados, decimos que cambian su *talel*; porque cuando regresan ya no quieren hablar Tseltal, no les gusta comer frijol y las verduras, ya no saludan ni muestran respeto por las personas de mayor edad, entre otras cosas. La gente también expresa que nuestro *talel* ha cambiado cuando observa prácticas que antes no ocurrían en el pueblo, como el divisionismo a raíz de los partidos políticos, los secuestros, los robos, la violencia, la corrupción, la sobrevaloración del dinero y el individualismo.

De ese modo, la gente se da cuenta constantemente que algunos elementos de nuestra *talel* se han transformado (y siguen transformándose) porque incorporamos pensamientos o prácticas de otra(s) *talel(iletik)*, sobre todo del mundo occidental, como producto de nuestra larga relación y convivencia con él (en la mayoría de las veces violenta, dolorosa, traumática y desigual). En ese incorporar y aprender modos de vida *otros* hay elementos de nuestra *talel* que se debilitan y se pierden (cuando palabras del español van desplazando el vocabulario Tseltal —y con ello el sentido del mundo—, el sistema de conteo vigesimal, el traje propio de los hombres); pero otras se mantienen en medio de la adversidad, ya que “por más que se interioricen *otros stalel* por el contacto con otras corazonalidades y por nuestra diáspora, hay algo que estará siempre presente, no es que nos persiga, sino que es parte

de nuestro constructo” (López Intzín 2011: 2). Comparto este planteamiento porque hay algo de nuestro *talel* que estará siempre presente; pero esto no quiere decir que nunca va a cambiar, más bien que su transformación es más lenta e imperceptible porque conforma la raíz o el núcleo duro (López Austin 2001) de ese todo que nos envuelve-forma y creamos-forjamos a lo largo del tiempo. Existen varios ejemplos en los que podemos visibilizar ese *talel* de nosotros los Tseltales de Bachajón, pero en esta ocasión solo me centraré en abordar las implicaciones del corazón (*o'tan-o'tanil*).

Sentir-pensar-hacer-vivir desde el corazón

Durante nuestra comunicación cotidiana en Tseltal referimos constantemente la palabra *o'tanil* (corazón) para describir varias situaciones y dimensiones de la vida-existencia de las personas, los animales, las plantas, las diosas y los dioses; así como también aspectos organizativos de la comunidad, valores morales y éticos, sabiduría, identidad, honestidad y espiritualidad. Esto se debe a que concebimos que todo está vivo y tiene corazón. Como afirman los profesores bilingües de Bachajón, esto obedece a que:

la raíz de nuestra palabra-idioma viene de la alegría de nuestros corazones, por eso, siempre cuando hablamos nos referimos al corazón. En nuestros corazones nace la alegría, el cariño, el amor, el sentimiento. Del corazón viene la sabiduría, por eso lo que te dice tu corazón lo haces. Así pues [...] no podemos decir conciencia en lugar de corazón porque se pierde esta raíz de la palabra de nuestras madres nuestros padres (Pérez 2014: 155).

En ese sentido, para las mujeres y los hombres de Bachajón es claro que del *o'tanil* emana lo que queremos o deseamos hacer, por eso es común escuchar “*ko'tan ya kuch' mats'*” (mi corazón quiere tomar posol), “*ko'tan ya jman te waye*” (mi corazón desea comprar aquello), “*ya yik' ko'tan ya jwe' mut'*” (mi corazón anhela-desea-atrae comer pollo). Se busca satisfacer lo mejor posible estos deseos para que el corazón no lo esté añorando-anelando y la persona esté tranquila; sobre todo en momentos críticos, por ejemplo, en un embarazo, ya que desear algo en ese estado y no satisfacerlo puede provocar la pérdida del bebé. Del corazón viene lo que hacemos. Así, aunque haya inteligencia en la cabeza, si el corazón no está convencido simplemente no se hacen las cosas.

Del corazón también nace y en él tienen lugar el afecto, el cariño, la solidaridad, la honestidad, el miedo, la incertidumbre, la duda, el enojo, la alegría, entre otras emociones. *Jnantik* Lauriana Pérez Cruz (de San Jerónimo Bachajón) explica claramente que cuando nos asustamos o nuestro corazón sabe de algo que está por suceder, este se agita, brinca y mueve precipita-

damente (*xp'itp'on ko'tantik*). Es en nuestro corazón donde sentimos lo que decimos, por eso cuando nos gusta alguien sentimos que nuestro corazón brinca. El cariño-amor-aprecio del corazón de una madre hacia sus hijos e hijas se observa constantemente cuando lo poco que tiene lo comparte por igual con ellos y ellas. La concepción del corazón nos enseña a apreciarnos, respetarnos, apoyarnos y estimarnos mutuamente.

Cuando hablamos desde y con el corazón (*sok spisil ko'tan*) estamos otorgando a lo que decimos importancia y grandeza porque significa hablar con la verdad-honestidad-sinceridad de lo que somos. Así, cuando una persona le expresa a otra sus sentimientos de cariño, amor y ternura mencionando que es “con todo su corazón”, lo siente y acepta. El corazón, como la honestidad de la palabra, tiene mucho que ver con *la mujer-el hombre sabio* o con un solo corazón. Paoli (2003) refiere que si un Maya Tseltal piensa que por sí mismo tiene una existencia plena y no toma en cuenta la intervención que sobre él tienen la familia, la comunidad y la trascendencia, entonces es una persona engreída, no tiene verdad en su corazón (*ma'yuk smelelil ta yo'tan*):

pero si reconoce a la sociedad que le da el medio adecuado para formarse, entonces *ay smelelil ta yo'tan* (tiene verdad en su corazón). Con esa verdad puede tener confianza en sí mismo y en los demás (*muk'ulinej yo'tan*). Puede tener un corazón integrado y feliz (*junal yo'tan*) y llegar a ser *jtuhl p'ijil winik, jtuhl p'ijil ants* (un hombre sabio, una mujer sabia) (Paoli 2003: 108).

De igual modo, el corazón es sabiduría (*p'ijilal*), conocimiento y claridad de pensamiento. Cuando las personas tienen dudas sobre algo que deben o tienen que hacer o decir, le recomiendan que *nohp'a ta awo'tan* (piense en su corazón) y haga lo que él le diga, porque es en el corazón donde se piensa, se siente y se decide. Por esto, los y las Tseltales decimos que “*ma ya jnohptik ta joltik, te bin ya jnohptik ta ko'tantik, jich k'ayemotik'a, te ya x-och jletiktal ta nameye manix ya jnatik ban jachemtal'a*” (no aprendemos-pensamos-reflexionamos con la cabeza, nuestro ser-sentir-pensar-hacer emana del corazón, así estamos acostumbrados, si empezamos a buscar de dónde viene esto, no lo vamos a encontrar). Esto es así porque “así es la forma de ser-estar-hacer-sentir de los *Tseltaletik*, siempre aludimos al corazón”.

El corazón como conocimiento y sabiduría lo tienen también los animales. Así “el pollo, el perro, el gato tienen corazón, solo que no hablan”, se comunican con nosotros a través de gestos y movimientos. Decimos que el pollo tiene corazón cuando sabe dónde dormir, dónde comer, dónde poner sus huevos y dónde está su dueño. La gallina cambia el lugar donde pone sus huevos si se da cuenta que estos son comidos por otros seres que no son sus dueños. A través de este ejemplo observamos que el corazón se refiere a la inteligencia y a la sabiduría.

Asimismo, solemos decir “*wen p’ij laj yo’tan*” (su corazón es muy sabio) o “*wen ay yo’tan*” (tiene mucho corazón) cuando a una persona le gusta y sabe hacer varias cosas, ya que es en el corazón donde nace lo que queremos y nos gusta hacer. Por eso decimos que así es su *stalel* (forma de ser-hacer-decir-pensar-sentir) o su *yo’tan* (corazón) cuando a una persona le gusta o no trabajar, es amable o no, es sensible o no. Por eso, “quien así tiene o es así su corazón le gusta hacer muchas cosas, por ejemplo, estar en reuniones, asistir a escuchar la palabra de Dios, hacer varias cosas” (*jnantik* Laurina Pérez Cruz en Pérez 2014: 151).

En relación al *p’ijil o’tanil* (corazón sabio), nosotros y nosotras en Bachajón traducimos *p’ij* como sabio, pero Antonio Paoli (2003) explica que este es un adjetivo numeral, uno. Entonces, lo interpreta como de *corazón único*. El tener un corazón único o sabio quiere decir que la persona es educada, capaz y responsable. “Esto supone una síntesis individual. Nadie puede ser hábil sin serlo de un modo personal. En ese sentido resulta un tanto absurdo decir que fulano es más *p’ij* que zutano. La inteligencia y la educación de alguien es un hecho exclusivo, irrepetible, propio de tal sujeto” (Paoli 2003: 101-102). Un corazón sabio es a la vez un *p’ijil winik* (hombre sabio) y una *p’ijil ants* (mujer sabia), lo cual implica que la persona:

es original en resolver los problemas, que tiene un estilo propio, aunque actúe según las costumbres de la comunidad, según el contexto [...] [también] supone autonomía personal [...] integración, habilidad para llegar a consensos dentro del marco de la comunidad. Supone integrar dos opuestos: la iniciativa personal y la articulación colectiva; traer novedad sin dejar la tradición” (*ibíd.*: 102)

Esa forma de pensar a la persona sabia tanto para las mujeres y los hombres de Bachajón descrita por Paoli (2003) coincide con las reflexiones de León-Portilla (2006) sobre el *hombre con rostro y corazón* en la cultura náhuatl: así se llamaba a los sabios, a los artistas, a los capaces de hacer y saber hacer las cosas. Entonces, el corazón no solo es entendido como un centro anímico, sino como un elemento central de la educación y los valores en esas culturas. El tener o adquirir un corazón sigue siendo una de las filosofías que siguen orientando la formación de las personas en esas sociedades, de ahí la importancia de fortalecerla, visibilizando su presencia y sabiduría.

Otro escenario donde utilizamos el corazón es cuando animamos y fortalecemos el espíritu y el corazón de las personas ante situaciones difíciles (preocupación, enfermedad, pérdida de un ser querido, problema). Solemos decir “*tulanuk azwo’tani*” (fuerte sea tu corazón) o “*muk’uk azwo’tan*” (fortaleza-grandeza a tu corazón) para animar el corazón de la persona a quien dirigimos esas palabras porque sabemos o sentimos que no está bien,

no está fuerte, está preocupado, está triste (*smelolj yo'tan*). Entonces, con esa fuerza de la palabra se alienta a la persona a persistir, a luchar, a no dejarse vencer fácilmente, a tener paciencia y a confiar en las cosas venideras. El *muk'uk awo'tan* también está estrechamente relacionado con el *yip o'tanil* (fuerza del corazón). Un Maya Tseltal de Taniperla le explicó a Antonio Paoli (2003): "*Ay yip ta ko'tankotik ta smahliyel*" (hay fuerza en nuestros corazones para esperar las cosas cuando sabemos que van a llegar o a darse a partir de las experiencias de vida). Por esto, Paoli (*ibíd.*: 127) explica que "el saber es una de las bases más sólidas de la esperanza". Si uno ha vivido (visto, escuchado, sentido...) y también tiene los conocimientos de los ancestros, entonces habrá fuerza en el corazón para esperar que lleguen las cosas. De lo contrario, no habrá esperanza. Un ejemplo de esa esperanza es el que presenta Paoli (*ibíd.*), descrito por un Maya Tseltal de Taniperla:

Hay fuerza en su corazón para esperar porque sembró el fruto de la semilla del maíz. Trabajó con un corazón vigoroso para hacer su cafetal y aunque espere dos o tres años, tiene firmeza en su corazón para aguardar, pues sabe que muchos frutos vendrán. Después para sus hijos será el provecho de esa vida. Por eso hay fuerza y confianza en su corazón. Y otra vez, según su ser, los frutos tendrán que venir.

La concepción del *o'tan-o'tanil* también es ética porque guía el deber ser de las personas en la sociedad. Así, hay individuos con un buen corazón (*lek yo'tan*) cuando estos son amables, bondadosos, solidarios y tienen buen comportamiento. Pero, cuando se comportan de manera contraria (molestan mucho, actúan para hacer el mal, no ayudan), decimos que son de mal corazón ("*ma' lek yo'tan o bol yo'tan*"). De igual modo encontramos a individuos con corazón ("*ay yo'tan*") si saben comportarse en la sociedad. Saben lo que dicen (no dicen mentiras, hablan con la verdad, son coherentes en todos los planos, saben trabajar, respetan a los demás, saben cuidarse por sí mismos, son responsables), saben lo que quieren, lo que hacen y sienten; si es todo lo contrario (hacen comentarios incoherentes y fuera de lugar, hacen mucha broma, no respetan) entonces decimos que no tienen corazón ("*ma'yuk yo'tan*"), o aún no tienen corazón ("*mato ayuk yo'tan*"). Si ese individuo se da cuenta que sus actitudes y comportamientos no están bien y empieza a corregirse y a seguir los consejos de sus mayores y mayores, entonces empieza a adquirir o a llegar su corazón ("*nok'ol ta julel yo'tan*"). Las personas con corazón —desde nosotros los y las Tseltales de Bachajón— se parecen a aquellas que poseen un único corazón porque

Ella o él es bueno y así su palabra es buena. Cree en la palabra y obedece la palabra de la comunidad. No miente. Lo que dice es aquello que hace y su

corazón es bueno. No juega con las palabras. Es justo su decir y ciertamente es fiel al cumplir lo que ha dicho. Su corazón está integrado en sí mismo, tiene un sólo corazón. [...] Es muy bueno su corazón con su familia, con su esposa, con la comunidad. Obedece los acuerdos para el trabajo comunal. Es un hombre muy recto y no quiere problemas. Tiene un solo corazón para su casa. No arremete a su esposa, nunca la encierra y así es con todos los miembros de su familia, les da de comer y de beber, porque este hombre dona siempre la vida (Paoli 2003: 109).

A pesar de que existe esa formación y anhelo constante de las familias y comunidades de lograr personas con corazón o único corazón, también es cierto que muchas veces esto no se logra en su plenitud porque hay factores externos en la sociedad que rompen con esa situación. Algunos de estos factores son el alcoholismo, la drogadicción, los medios masivos de comunicación que enseñan otras formas de comportarse. Si un corazón tiene rabia, calor, malestar, entonces no tiene paz —que no es otra cosa que la ausencia de la tristeza en el corazón—: “No hay molestia, no hay llanto, no hay miedo, ni hay muerte; existe la vida buena en su esplendor, somos un solo corazón; somos unidad, es igual el derecho para todos, todos toman por igual la grandeza de todos, hay amor, hay igualdad en nuestros corazones” (Grupo de trabajo de la preparatoria Bartolomé de Las Casas del pueblo de Guaquitepec, Chiapas, en Paoli 2003: 77).

Pat o'tan del Agua

La parte sagrada del *o'tan* en la visión y práctica de nosotros y nosotras, Mayas Tseltales, se encuentra, por ejemplo, en la presencia-existencia-práctica del *pat o'tan*, que puede ser traducido e interpretado como lo profundo del corazón, el saludo del corazón y el abrazo del corazón. Los *pat o'tanetik* (plural de *pat o'tan*) son diálogos poéticos que pronuncian los *Principaletik*⁴ en celebraciones específicas como son el *Loil K'in* (Fiesta al Sol), en la Fiesta de la Cruz del Agua y del potrero, en la pedida de la mujer, en ciertas curaciones, en el ritual de agradecimiento a la tierra en la milpa, en el agradecimiento a la tierra por los animales domésticos. Cada Principal recrea el *pat o'tan* en el momento que lo pronuncia, sin perder, por supuesto, la estructura general de este canto poético. Aunque un Principal (la persona

⁴ Los Principales son personas mayores reconocidas por la gente porque guardan conocimientos de nuestra cultura. También se nombra así a los varones mayores de edad que tienen conocimiento y sabiduría como símbolo de respeto.

encargada de pronunciar el *pat o'tan*) pronuncie dos *pat o'tanetik* en la misma celebración, nunca sale idéntico.

En el *pat o'tan* del agua, por ejemplo, pronunciado en el mes de mayo de cada año se dice que el Principal es un intermediario entre el agua, la tierra, el tiempo, el universo (*Ajawetik*) y la cruz, y los hombres que beben de ese ojo de agua. El Principal le habla y ofrenda a las cuatro esquinas de la sagrada agua, le pide que siempre haya agua en la caja donde se almacena ese líquido, que no se seque, que no desvíe su cauce. También señala que con el agua las personas lavan su cara y su corazón, con el agua se ven hermosos sus rostros y sus corazones. El agua es la humedad de la cabeza y del corazón de los cerros y de las cuevas, el agua es lo que nos mantiene vivos. Se le pide a los *Ajawetik* que no se enojen si alguno de sus hijos, retoños o parientes no están presentes ese día, pues ellos, aunque no estén, enviaron sus ofrendas, sus obligaciones. Cuando se les ofrenda el aguardiente, el caldo de pollo, el cacao sin azúcar y el incienso, se le dice a los *Ajawetik* (el agua y la tierra misma) que se reúnan alrededor de estos presentes, que se sumerjan en ellos, que los beban y coman. Ellos son los primeros que prueban y comen las ofrendas, las “sobras” son lo que tomamos nosotros para mojar nuestras bocas y nuestros corazones. Se les pide a los *Ajawetik*, a través del *pat o'tan*, que tomen su ofrenda para que haya más retoños suyos y que no se enojen si entre sus hijos suyos hay quienes juegan con el agua. Se les pide a los cerros, a las cuevas y al agua que abran su corazón y su cabeza respondiendo a las palabras del Principal. Se agradece el verdor y la frescura del agua que hacen posible el crecimiento de los alimentos de las personas. Gracias al agua hay maíz, frijol, animales y salud para sus hijos (nosotros).

En este sentido, la existencia y práctica de los *pat o'tanetik*, como señaló *jnantik* Lauriana Pérez Cruz, muestra que “nuestras madres-nuestros padres, desde hace tiempo, saben que el agua, los cerros, las cuevas están vivos, por ello, ahí van a hablar con Dios, van a hablar con el universo-tierra” (Pérez 2014: 176). Por esto, no sirve maltratar o tomar en grandes cantidades los frutos que da la tierra o los seres que habitan y brotan de ella; porque los *Ajawetik* se enojan, nos pueden morder. *Jnantik* Lauriana explica que “uno debe de ofrendar y hablar con la tierra para que uno pueda comer contento lo que obtenga de ella, no sirve que agarremos así nada más. Hay que decir el *pat o'tan* para pedirle permiso a la cueva, al agua, a la tierra, el universo, a Dios” (Pérez 2014: 186).

Conclusión

Con lo expuesto nos damos cuenta que el corazón ha sido y sigue siendo un elemento importante en la comunicación y vivencia de los y las Tseltales de Bachajón. Hablando con las mujeres y los profesores Tseltales de ese

pueblo, el corazón es una *stalel* (forma de ser-sentir-hacer-pensar-decir) de nosotros porque apelamos al corazón para todo lo que hacemos: pensar-sentir-hacer-vivir-decir. Todo brota en el corazón: el deseo, la verdad, el cariño, los sueños, el anhelo, las palabras, la vida, los sentimientos, los pensamientos, las emociones, las acciones, el conocimiento, el carácter (fuerte, sensible) y el temperamento de las personas, el gusto o inclinación de las personas a tal o cual oficio. El corazón refleja la vida, por eso se dice que todo está vivo y tiene corazón: las montañas, el agua, la tierra, el maíz, los animales, las plantas, los rayos, la lluvia, etc. Ese saber-sentir-pensar-decir implica que “estamos rodeados de ‘hermanos vivientes’ y ubicados en un todo orgánico vivo. Es decir, hay un sinnúmero de seres vivientes, de especies, y nos encontramos en medio de ellas, siendo una especie entre muchas” (Lenkersdorf 2005: 145). Asimismo, el corazón es el lugar donde se guardan las memorias, los dolores, las tristezas, los miedos, las alegrías y las esperanzas.

La presencia del corazón se vuelve sagrada a través de la existencia de los *pat o'tanetik* (saludos-abrazos del corazón) porque su composición nace y se da en el corazón de los *Principaletik* sin ir a la escuela ni memorizarlos; ese saber brota del corazón de forma “natural”, es un don dado por los dioses para uso del bien colectivo y del universo. Además, es sagrado el *pat o'tan* porque se dice y materializa en un tiempo específico y sagrado: en la Fiesta al Agua (*K'in Ha'*), en la Fiesta al Sol (*Lo'il K'in*), en la cruz del potrero, en la milpa o en la casa. Estas palabras poéticas del corazón y para el corazón de los *Ajawetik* (dioses, guardianes o guardianas) están acompañadas de alimentos y bebidas sagradas (caldo de pollo, cacao, aguardiente, cigarros), así como de incienso, velas, música tradicional, danzas y el buen corazón de la gente.

Esa sabiduría y concepción del corazón permite entender que hay otras formas de vivir, actuar y sentir la vida, lo que nos rodea, el universo; decir que todo tiene vida nos lleva a relacionarnos con nuestro entorno de otra manera, más humana, que evita la violencia, la destrucción de la naturaleza y de la vida. Sobre todo, como todo lo que se vive-siente-piensa-hace-sueña-nace y se guarda en el corazón.

Bibliografía

- Lenkersdorf, Carlos. 2005. *Filosofar en clave tojolabal*. Editorial Porrúa, Ciudad de México.
- León-Portilla, Miguel. 2006. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM, Ciudad de México.
- López Austin, Alfredo. 2001. “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”. En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión*,

- ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, pp. 47-65.
- López Intzín, Juan. 2011. "Ich'el ta muk': la trama en la construcción del *Lekil kuxlejal* (vida plena-digna)". Ponencia en el Seminario Repensando el Género desde Adentro. Diálogos y Reflexiones desde y con los Pensamientos de Hombres y Mujeres de los Pueblos Originarios, 14 de abril, Cuernavaca.
- Paoli, Antonio. 2003. *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales*. UAM-Xochimilco, Ciudad de México.
- Pérez Moreno, María Patricia. 2014. *O'tan-o'tanil. Stalel tseltaletik yu'un Bachajón, Chiapas, México/Corazón. Una forma de ser-estar-sentir-pensar de los tseltaletik de Bachajón, Chiapas, México*. Editorial Abya-Yala, Quito.
- Polian, Gilles. 2018. *Diccionario Multidialectal del Tzeltal: Tzeltal-Español*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Ciudad de México.
- Ruz, Mario Humberto. 1992. *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.
- Slocum, Marianna C., Florencia L. Gerdel y Manuel Cruz Aguilar (comps.). 1999. *Diccionario Tzeltal de Bachajón, Chiapas*. Instituto Lingüístico de Verano, Ciudad de México.

La armonía¹

Eugenio Maurer Ávalos, S.J.²

La armonía es el núcleo de la cosmovisión Tseltal Maya, pues, por decirlo así, todo en la vida Tseltal tiene por objeto la armonía. La vida Tseltal es un diálogo, explícito o implícito, de los hombres entre sí, de estos con la naturaleza y con los seres superiores. Su objetivo es lograr la armonía, de modo que los pensamientos, sentimientos y hechos de cada ser —*ya snuhp'in sbah*— embonen o coincidan uno con otro o con los de los demás seres.

Un elemento importantísimo para lograr la armonía es la palabra, el diálogo; a fin de llegar al *jun pajal o'tanil*, unión de corazones, con-cordia (del latín *cor* corazón).³ En Tseltal a un asunto importante se le llama *k'op* —palabra—, porque todo lo importante debe dialogarse. La frase “el corazón es un órgano muy importante del cuerpo” se traduce en Tseltal como: “el corazón es un órgano acerca del cual se ha dialogado ya”. Pacto se dice en Tseltal *chapbil k'op* —palabra o asunto arreglado mediante el diálogo—. “Nos vemos” es en Tseltal “nos hablaremos.”

La palabra tiene tanta fuerza que en Tseltal “decir” equivale a “hacer”, por ejemplo “gracias” se dice *hokolawal*, “molestia dices”, es decir, “te estás molestando”.

Esa importancia aparece ya en la narración de la creación, en el *Popol Vuh* (2002: 23-24):

No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo. [...] No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia. [...] Llegó entonces la palabra, [...] y hablaron entre sí Tepeu y Gukumatz (los progenitores). Hablaron, pues, consultaron entre

¹ Texto escrito a finales de los años 90 del siglo XX, inédito.

² *Societas Jesu* (Compañía de Jesús). Usamos esta abreviatura eclesiástica en páginas anteriores y subsecuentes.

³ “Donde no se consulta, fracasan los planes, pero si hay consejeros, se llevan a efecto” (*Proverbios* 15, 22).

sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento. [...] Entonces dispusieron la creación [...] y el nacimiento de la vida y la creación del hombre.

El *Popol Vuh* nos dice también que uno de los fines por los que los dioses crearon al hombre era “para que platicara con ellos”, en lo cual aparece también la importancia del diálogo.⁴ Este artículo consta de 3 partes: 1) Aspectos de la armonía. 2) Quebranto y reinstauración de la armonía. 3) La formación de los reconciliadores.

Aspectos de la armonía

El hombre fue “creado para ser feliz”, pero la felicidad solo la alcanzará haciendo felices a los demás, para lo cual es esencial el *jun pajal o’ tanil* —la concordia o armonía con el universo—, la cual es de diversos tipos:

Armonía de la persona misma

Habrá salud biológica si lo que dice el cuerpo está en armonía con lo que dicen el corazón y la mente. La salud psicológica: a una persona tranquila y placentera se la describe como *nakal yo’tan* —su corazón está tranquilo dentro de casa; en contraposición con el intranquilo o sin armonía consigo mismo, *cheb yo’tan* —corazón partido o fragmentado—.

Armonía de la pareja

En lenguaje ceremonial, la esposa y el marido se llaman uno a otro: *snuhp’ jti’ snuhp’ ko’tan* —la pareja de mi boca, la pareja de mi corazón—; o más exactamente: aquella persona cuyas palabras, hechos y sentimientos embonan con los míos.⁵

Armonía comunitaria

⁴ El *Génesis* (1, 26) nos presenta a Dios dialogando antes de crear al hombre: “hagamos al ser humano a nuestra imagen como semejanza nuestra”.

⁵ En el *Génesis* hallamos un paralelo de ese concepto. Cuando Dios iba a crear a la mujer, dijo: “no es bueno que el hombre esté solo, quiero hacerle una ayuda con quien sea un solo corazón”. El texto francés de la TOB (Traduction Oecuménique de la Bible) dice: “*je veux lui faire une aide qui lui soit accordée*” (*accordée*: del latín *cor*: con quien esté de acuerdo). En la nota dice: *accordée: comme son vis-à-vis*: que sea como su enfrente (La Bible 2010; traducción propia).

Para comprender mejor este tipo de armonía analizaré el concepto de justicia, el de autoridad, y la forma de tomar decisiones.

La justicia

En el mundo occidental es justicia “dar a cada uno lo que le corresponde”. Sin embargo, la acción del juez no necesariamente lleva a la armonía, pues muy probablemente una de las partes quedará descontenta. En la cosmovisión Tseltal, por su parte, la justicia requiere que haya *jun pajal o'tanil* —concordia o armonía— entre los miembros de la comunidad. Más adelante veremos la forma en que se consigue esa concordia.

Dos tipos de autoridad

- a) Autoridad otorgada: es decir, el derecho y el poder de mandar y de actuar que la sociedad occidental otorga a la persona elegida (generalmente mediante el voto). La sociedad, al elegir al individuo, no le otorga las cualidades ni el prestigio para desempeñarse bien. Ese tipo de autoridad, que es la usual en Occidente, no fomenta por sí misma la armonía, pues el grupo que perdió puede no quedar satisfecho aunque la elección haya sido legítima.
- a) Autoridad adquirida: la persona misma, por su conducta, ha adquirido la capacidad y prestigio para el desempeño del cargo. Tengamos en cuenta que entre los Tseltales no se elige a las personas mediante voto; sino que quienes han servido bien al pueblo adquieren, por ese mismo hecho, la autoridad y el prestigio para gobernar. Ese tipo de autoridad fomenta la armonía, pues quien gobierna no es la persona elegida mediante el voto de un grupo, sino la persona que se ha ganado el prestigio general, es decir hay *jun pajal o'tanil* —un solo corazón— respecto a su autoridad.

Toma de decisiones

En Occidente, o bien la autoridad decide, o bien el asunto se lleva a las Cámaras; y se procede mediante votación, lo cual no conduce necesariamente a un *jun pajal o'tanil*, puesto que una de las partes puede quedar descontenta. Además, quizá suceda que los elegidos no gobiernen o no decidan como sus votantes lo desearían.

Entre los Tseltales los asuntos comunes y corrientes los decide el grupo de Principales que “supieron servir” y a causa de su prestigio adquirido constituyen la autoridad máxima. Ellos no llegan a una decisión mediante

voto, sino que discuten y dialogan el asunto hasta llegar a un consenso, o *jun pajal o'tanil*. Cuando se trata de asuntos de mucha importancia para toda la comunidad, los Principales explican el problema a la gente y dialogan con ellos hasta llegar al *jun pajal o'tanil* o armonía.

Armonía con la Santa Tierra

Dice Leonardo Boff (2007) acerca de algunas culturas del pasado: “Era la experiencia chamánica del espíritu que atravesaba todas las cosas, creaba una *union mystique* con todos los seres y hacía que el ser humano se sintiera perteneciente a un todo mayor”. Eso sucede en la cosmovisión Tselta: los seres, aun los que nosotros llamamos “inanimados”, están vivos, especialmente la Tierra, que no es un objeto y mucho menos objeto de explotación, es un ser viviente; es la Madre Santa que da la vida y el sustento. Sin embargo, puesto que para cultivarla habrá que maltratarla, lo cual supondría una ruptura de la armonía con ella, se le pide perdón antes y se le ofrecen dones. También hay armonía con los demás seres, los árboles, los ríos, los cerros, etc., todos los cuales tienen vida; y hay que respetarlos, puesto que están vivos y contribuyen a nuestro bienestar. El *Popol Vuh* (2000: 31) narra que los animales domésticos, los utensilios y otros seres inanimados se rebelaron contra los hombres, precisamente porque al no respetarlos rompieron la armonía del universo.

Armonía entre la comunidad de la tierra y la del cielo

Según los Tseltales, cada santo escogió un poblado con el que hizo un pacto: “si el pueblo lo honraba, él les daría salud y vida y lo necesario para ello”. Para lograr el *jun pajal o'tanil* o armonía con el santo, la comunidad ha de cumplir su parte del pacto mediante la Fiesta. Esta es esencial para la armonía comunitaria, puesto que es una representación audiovisual de la utopía de la vida de la comunidad; que no será plena si no reina la armonía en el trabajo, en la alegría y, especialmente, en el compartir lo que se tiene.

Quebranto y reinstauración de la armonía

Con el mundo superior

Se pierde la armonía por incumplimiento del pacto con el Santo Patrono por parte de la comunidad. Se restaurará festejándolo a la manera tradicional. Se pierde también por una ofensa a un miembro de la comunidad, puesto que todos los pobladores se hallan bajo la protección del Santo Patrono, quien, por consiguiente, castigará al culpable.

Además, cuando una persona daña a otra, pierde la armonía en sí misma: está ansiosa y temerosa, es decir, su corazón está dividido —*cheb yo'tan*— por temor al castigo que puede venirle del mundo superior. Su familia también tendrá el corazón dividido, pues es posible que el castigo la alcance también a ella. La armonía se restaura mediante la confesión del culpable ante el Principal —representante de Dios y de la comunidad—, tras el castigo correspondiente a la culpa; por último, a través de la oración para pedir perdón y restaurar la armonía entre el culpable y el mundo superior. Con la deuda saldada, la armonía regresará también a la familia y al poblado.

Entre los miembros de la comunidad

Entre los occidentales, la justicia consiste en dar a cada uno lo que es suyo. Así, el juez dicta sentencia e impone la sanción que implica la reparación del daño. Con frecuencia puede suceder que la restauración de la armonía “legal” no implique la restauración de la armonía de los ánimos entre ofensor y ofendido; sobre todo si este no está conforme con la sentencia.

Entre los Tseltales, la justicia es *jun pajal o'tanil*, concordia entre todos los miembros de la comunidad. No existe el concepto de juez ni de sentencia. El equivalente lejano del juez es el de *jmeltsa'anwanej* —reconciliador o arreglador—; cargo que desempeñan los Principales, quienes en sus largos años de servicio a la comunidad han alcanzado la sapiencia o sabiduría del corazón y son, por ende, aptos para ese cargo. Veamos, primero, la resolución de un conflicto sencillo, y, después, las diversas instancias de reconciliación.

Un conflicto sencillo

Los reconciliadores eran tres. Notemos que en esa cultura nunca desempeña el cargo una sola persona. Los asistentes eran miembros de las familias del ofensor y del ofendido y varias gentes del poblado. Notemos que en los juicios Tseltales todos los asistentes tienen derecho de intervenir, pues el diálogo y la discusión dan lugar a una catarsis para calmar los ánimos, que es el primer paso en la reconciliación. El delito: robo de un puerco.

Primero se dio la palabra al quejoso, quien, con lujo de detalles, expuso las cualidades de su puerco, el esmero con que lo había criado, su excelente aspecto, y, consiguientemente, su precio: 800 pesos. También intervinieron sus parientes para apoyarle. Ante esto, el acusado reconoció su delito, pero indicó que el aspecto del puerco no era tan bueno como lo proclamaba el dueño —en lo que lo apoyaron sus parientes—, y que su precio era de solo 700 pesos. Se entabló una larga discusión entre ambos bandos sobre las cualidades y los defectos del puerco. Seguidamente, el reconciliador

propuso que se fijara el valor en 750 pesos. Al principio ofensor y ofendido se negaron a aceptar, pero lograron el acuerdo después de haber dialogado con sus respectivos parientes. Al concluir, el ofensor, según la costumbre, ofreció a cada uno de los presentes un poco de aguardiente en el mismo vasito; lo cual era símbolo de concordia y la manifestación de que la ofensa quedaba totalmente olvidada, que era ya algo del pasado y que de nuevo había un solo corazón.

Las diversas instancias de reconciliación

Describiré ahora el funcionamiento de estas instancias en la Misión Jesuita de Bachajón, Chiapas, donde se ha fomentado y desarrollado el modelo tradicional del reconciliador o arreglador Tseltal.

- a) Resolución de un conflicto en la comunidad misma: los quejosos acuden al reconciliador, elegido por la comunidad debido a su sapiencia y a su experiencia. Él platica con ambas partes por separado a fin de enterarse a fondo del problema y de sus causas. Lo que primero trata de lograr es que una y otra parte, por separado, desfogue ante él sus sentimientos hasta llegar a una catarsis. Se informa si están dispuestos a dialogar como primer paso para la reconciliación. Si halla resistencia, insiste sobre los daños objeto de la discordia y exhorta a cada parte a que se reúnan siendo él el moderador. Logrado esto, les sugiere que hagan sus propuestas para la solución del conflicto, incluida la reparación del daño. En la reunión, las partes se acusan y recriminan mutuamente hasta lograr una nueva catarsis. Cada uno hace entonces proposiciones que se discuten y regatean, hasta llegar al *jun pajal o'tanil*. Ese procedimiento supone con frecuencia varias reuniones y puede durar semanas, pues se trata de una cultura “de la palabra y del diálogo”.
- b) Segunda instancia: si no se logra el acuerdo en la comunidad, se acude al consejo reconciliador de la zona (o grupo de comunidades) integrado por el Principal, el presidente de la ermita y el escribano de cada comunidad, con sus respectivas esposas. Eso lleva mucho más tiempo, ya que después de haber escuchado por separado a los quejosos, los miembros del consejo reconciliador dialogan entre sí y hacen propuestas para la resolución del conflicto. A continuación, dialogan de nuevo con cada una de las partes y ofrecen las soluciones que les parezcan adecuadas. Si estas son aceptadas, reúnen a ambas partes y, como lo indiqué antes, habrá recriminaciones mutuas y discusiones

hasta lograr la catarsis. Luego se dialogarán las propuestas del consejo, hasta que se logre *jun pajal o'tanil*.

- c) Tercera instancia: si aún no se llega al *jun pajal o'tanil*, el procedimiento se repite ante el consejo de la interzona, formado por miembros del consejo de cada zona o grupo de comunidades.
- d) Cuarta instancia: de no arreglarse el conflicto se acude al consejo del *ts'umbalil* que es una especie de clan o subcultura. Notemos que si los quejosos pertenecen a *ts'umbaliletik* diferentes, el consejo lo integrarán miembros de uno y otro *ts'umbalil*.
- e) Quinta instancia: el último recurso es el Tribunal Supremo formado por miembros de cada uno de los cinco *ts'umbalil* que integran la Misión de Bachajón. Allí generalmente logran el deseado *jun pajal o'tanil*.

La formación de los reconciliadores

Como indiqué, se eligen para el cargo personas que por su experiencia de servicio a la comunidad han adquirido el *sp'ijil o'tanil* o sapiencia del corazón. Se forman mediante reuniones cuatrimestrales en las que se estudian casos reales, con el consiguiente enriquecimiento mutuo. Reciben también la ayuda de peritos en derechos humanos y en las leyes mexicanas. Un medio muy importante de aprendizaje es la práctica mediante el sistema “hermano mayor”, “hermano menor”, propio de la cultura Tseltal. Al “hermano mayor”, ya experimentado en ese campo, le acompaña un así llamado “hermano menor” que va adquiriendo experiencia y sustituye al “hermano mayor” cuando este acaba su término. En ese momento, entra un nuevo “hermano menor”.

En la Misión de Bachajón se ha fomentado la participación de la mujer en la vida pública —que en todos los campos es muy importante—, pero quizá más especialmente en este; pues las mujeres sentirán más confianza, comprensión y libertad al expresarse a solas ante personas de su mismo género. Además, para la resolución de problemas entre hombres, el punto de vista femenino es un aporte esencial.

Conclusión

Esa manera de proceder es conforme a la “corrección fraterna” del Evangelio (Mt 18, 15-17) que aconseja el diálogo entre ofensor y ofendido y, si este no

surte efecto, la intervención de la comunidad para solucionar el conflicto. Nos recuerda también las palabras de San Pablo a los Corintios: “Cuando alguno de ustedes tiene un pleito con otro, ¿se atreve a llevar la causa ante los paganos y no ante los santos? [...] Sino que ustedes van a pleitear, hermano contra hermano ¡y eso, ante infieles!” (1ª Cor 6, 1-6).

Desde luego que la cruda realidad cotidiana, con frecuencia, no responde plenamente a la utopía que acabo de exponer. Sin embargo, a pesar de que no han conseguido siempre el éxito total, los reconciliadores están orgullosos porque desde hace unos seis años no ha habido casos en que se haya recurrido al Ministerio Público del gobierno. La razón —como ya lo indiqué antes— es que aunque el juez pronuncie una sentencia justa, su preocupación es la reparación del daño y la sanción del delito; no las relaciones de ofensor y ofendido que, generalmente, no se restablecerán. En cambio, la manera de proceder de los Tseltales lo que pretende es, ante todo, la unión de los corazones.

Bibliografía

- Boff, Leonardo. 2007. “Espíritu, Materia y Vida: eras de lo humano”. *La columna semanal de Leonardo Boff*, 23 de marzo. En línea: <<https://www.servicios-koinonia.org/boff/articulo.php?num=212>>, consulta: 17 de noviembre de 2020.
- La Bible. Traduction Oecuménique*. 2010. Les Éditions du Cerf, París.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. 2000. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

La armonía en la vida de los hombres y mujeres de maíz¹

Marisela García Reyes, D.P.²

Hablar de la espiritualidad, la cosmovisión, la vida de los hombres y las mujeres Mayas Tseltales de Chiapas, en México, nos lleva a conocer que ese pueblo lleva en su sangre y en sus huesos/carne la alegría, así lo dice su nombre *Tseltalon*: “vengo de la alegría”. Desde sus raíces ancestrales así lo piensan en su corazón cuando dicen: “dependiendo de tu identidad o raíz étnica, alegrarás y hermostrarás a la tierra/naturaleza” —*chikan banti ts'umbalil jahchemat talel, hich yaka wutsiltay sok yaka nichim k'optay te bahlumilale*—.

Pero la alegría de las y los Tseltales proviene de otra condición: el vivir en *armonía*. Cuando hay que hablar de lo que piensan, quieren y viven los y las Tseltales, se habla de lo que quiere su corazón, que es lo que le da integralidad a su vida. Su corazón quiere vivir en un solo corazón —*jun pajal o'tanil*—. Un concepto que sería equivalente al concepto occidental de armonía. Las y los Tseltales buscan la armonía, construyen la armonía y pueden morir de tristeza si la quebrantan. Eso les transmitieron sus abuelos y abuelas, eso vivieron sus primeras madres y padres formadores, sus dioses, por eso no lo pueden sacar del corazón, aunque lo puedan traicionar. La armonía es una característica básica para poder seguir siendo *bats'il ants winik* —“hombre o mujer verdadera”—.

De la boca de ningún Tseltal saldrá que la Madre Tierra les pertenece. Por el contrario, ellos y ellas le pertenecen a la Madre Tierra y así lo expresan: “Tierra florida, somos tus hijas(os), Santo mundo somos tus hijas(os). Santa Madre Tierra, eres nuestra engendradora, somos los retoños de tus manos, somos los retoños de tu corazón, somos hijas e hijos de Dios.”³

La Madre Tierra da la vida y el sustento. Sin embargo, para cultivarla habrá que maltratarla porque hay que cortar sus ramas, abrir y sembrar, lo cual supone una ruptura de la armonía, o bien falta de cuidado. Por ello

¹ El texto fue escrito en 2010.

² Abreviatura eclesiástica para la orden del Divino Pastor. Usada en páginas anteriores y subsecuentes.

³ Oración de *jtatik* Antonio Pérez de Chewal, en el rito de siembra de la cruz para habitar una casa.

se realiza un rito en la milpa. Por respeto se le pide perdón antes y se le ofrecen regalos, para que ella nos dé sus frutos a tiempo y no se bloquee la interconectividad. Todo está vivo y contribuye a nuestro bienestar, y nosotros tenemos que contribuir al bienestar de cada ser vivo en esa tierra:

Somos el fruto de la relación de amor de *jch'ul Tatik K'ak'al*- "nuestro sagrado Padre Sol" y de *jch'ul Me'tik Lum k'inal*- "nuestra sagrada Madre Tierra", por eso desde pequeños aprendimos a respetar todo lo que germina y crece en la tierra, porque venimos de la tierra, nuestra carne está hecha de maíz, si no cuidamos y respetamos todo lo que se desarrolla en la tierra, no podemos tener vida, ni tampoco espíritu, porque dependemos de las plantas. Ellas vieron la luz antes que nosotros y nosotras, ellas llegaron al mundo antes que nosotros y nosotras, los animales/monos son nuestros abuelos y abuelas.⁴

Por eso desde pequeños nos enseñan a no acabar en vano con la vida de animales, solo se caza para comer, no para vender. Se corta un árbol para usarlo, pero no se le puede quitar en vano la vida a los árboles, ni a las plantas. Cuando se lastima a la Santa tierra para sembrar se le tiene que pedir permiso porque la vamos a lastimar: "venimos a hablarte, a pedirte perdón porque vamos a lastimar tu santo rostro, vamos a dañar tu santa cara, vamos a cavar, te vamos a desnudar. Te pedimos que el machete no nos lastime, que no nos suceda nada [...] no te enojés porque te voy a lastimar, es que necesitamos alimento."⁵

Las cuevas son también lugares sagrados. De las cuevas brota la vida. De ellas sale el agua, los manantiales, en ella hay una vida escondida, un misterio. Como cada elemento en el cosmos y la naturaleza, las cuevas y las montañas tienen *Ajawetik* - señores(as) y cuidadores y cuidadoras. En ellas se hacen ritos especiales de ofrenda y petición, se pide a los *Ajawetik* para que no se acabe el agua, se pide para que las montañas vuelvan a recuperar su vestido verde, y se pide, sobre todo, por una buena cosecha para que haya comida suficiente, para que nadie pase hambre; finalmente, se agradece todo lo recibido.

Hay montañas muy especiales, de mayor fuerza y energía; lugares donde sesionan y llegan a un acuerdo los señores y cuidadores de esas tierras Mayas para ayudar a renovar el ciclo de la vida. A ellas se lleva sin falta 13 velas especiales, incienso, cacao y comida:

⁴ Palabras de Roselina Cruz Díaz, Hermana autóctona del Divino Pastor.

⁵ Un pequeño trozo de la oración que hacen los Principales para la siembra.

En los cerros está sembrada la sabiduría de nuestros abuelos y abuelas, allí bailaron y hablaron en su corazón delante del Corazón del cielo, Corazón de la tierra, se postraron para pedir todos los bienes para sus hijos e hijas. Nuestros abuelos y abuelas unieron nuestras vidas en los cerros para vivir en armonía, allí hacen la oración para que el eco de sus voces sea escuchado por nuestra madre naturaleza (León 1999: 50).

Acciones con las que cuidan, se reapropian y defienden la permanencia de su estilo de vida y su espiritualidad

Esa manera de vivir la espiritualidad sigue presente en la vida y corazones del pueblo, y se resiste a morir o extinguirse, a pesar de todas las políticas de “guerra” a las que se enfrentan las comunidades Tseltales: el desgaste cultural por la invasión de la cultura dominante, la presión sobre la tierra —ya que la población crece pero la tierra no—, los programas asistencia- listas de gobierno que no incentivan el campo y, por supuesto, las nuevas leyes neoliberales; que crean un panorama de desgaste de la tierra, de las estrategias de vida y erosión de la cultura. Esta es una espiritualidad que clama al cielo y que se practica tanto mística como políticamente, en medio de un grito esperanzado.

Las formas en las que los y las Tseltales mantienen y defienden su estilo de vida y su espiritualidad son a través de su servicio comunitario, la elaboración de sus reglamentos internos ejidales, el cuidado de la reserva Tseltal en la que viven, la defensa contra la privatización de la tierra, la defensa de sus semillas ante la introducción de semillas importadas por el gobierno mexicano, el movimiento en contra de la construcción de la autopista en un área específica de su territorio y la celebración del altar Maya, entre muchas otras acciones de vida y para la vida que a continuación desarrollamos.

Cargos de servicio comunitario

Son hombres y mujeres elegidos por su comunidad para prestar un servicio, normalmente durante tres años, que consiste en atender problemáticas relacionadas con el cuidado, la apropiación y la defensa de la tierra y el territorio:

- a) Los *jkanaan lum k'inaletik* o cuidadores de la tierra.
- b) Los *jkoltaywanejetik* o defensores del territorio.
- c) Los *jpoxtaywanejetik* o promotores de salud.
- d) Los *jmeltsa'anwanejetik* o reconciliadores.
- e) Los *jmuk'ubtese j o'taniletik* o engrandecedores del corazón.
- f) Las *jtijwane j antsetik* o animadoras de mujeres.

- g) Los *jtijaw lekil kuxlejaliletik* o promotores de la buena vida, encargados de realizar la planificación territorial.

La armonía en el mundo Tseltal parte de una visión integral, donde todos los componentes de la vida comunitaria tienen una profunda interrelación. Así que, la armonía con la Madre Tierra no se puede desvincular de la armonía social o, incluso, de la armonía de la misma persona (su salud física y espiritual). Es precisamente esa la labor de los cargos dentro de las comunidades: ayudar a mantener la armonía integral a través del trabajo en cada uno de los aspectos de la vida Tseltal.

Reglamentos internos ejidales

Son instrumentos jurídicos para la autoreglamentación en el cuidado, manejo y uso de la tierra; también para la apropiación del territorio y sus recursos, como el agua y los bosques. De acuerdo con las propias palabras de los ejidos que los han trabajado y asumido:

Este instrumento jurídico nos ha servido para expresar nuestro profundo amor a la Madre Tierra y el arraigo al territorio que son fundamento para la armonía de la comunidad y sustrato de nuestra espiritualidad. Queremos a la vez ofrecerlo a las nuevas generaciones para que respetándolo se fortalezca la identidad y nuestro futuro como pueblo.⁶

La reserva Tseltal

El Ejido Emiliano Zapata, del municipio de Yajalón en Chiapas, al sentir amenazada su montaña de 5,000 hectáreas, se movilizó con la intención de cuidarla y conservarla de intereses externos: “cuando nos enteramos de que el gobierno quería que nuestra montaña —*Ahk’abal Nah*— pasara a propiedad federal, entonces empezamos a investigar qué sería lo que estaría en nuestras manos para poder hacer”.⁷ El ejido se organizó y decidió, después de llegar al consenso, que había que crear esa zona de reserva para el cuidado y manejo de sus recursos naturales:

⁶ Traducción dinámica de la contraportada del Reglamento Interno Ejidal del Guaquitepec, Chilón, Chiapas, febrero de 2010.

⁷ Palabras de *jtatik* Carmelino Encino Díaz, del ejido Emiliano Zapata, Yajalón, Chiapas, en el curso de la Región Étnica Sitalha’, junio de 2007.

Llevamos muchos meses visitando nuestro territorio, para buscar la manera de cuidarlo y para nuestros hijos, que son el futuro, por eso estamos aquí. La cueva no es del gobierno, es de Dios, por eso fuimos a encender candela para pedir permiso de visitarla. Nosotros no vamos a esperar a que personas de fuera nos vengan a hacer lo que necesitamos, sino que nosotros mismos lo tenemos que hacer.⁸

Declaración en contra de la privatización de la tierra

El gobierno federal, con el cambio al artículo 27 de la Constitución Mexicana, permitió la venta de la tierra de uso colectivo a través de la privatización e implementación del Programa de Certificación de Derechos Ejidales (Procede). Frente a esas acciones, el Ejido de San Jerónimo Bachajón, en Chiapas, el más grande a nivel nacional, legisló en su reglamento interno ejidal el rechazo a ese programa. En una asamblea en la que convocaron a la instancia agraria del gobierno en la región, que les presionaba a privatizar la tierra, declararon:

Para ellos, los del poder económico, todo es dinero, todo es negocio; sólo tienen un Dios: el mercado; piensan que van a vivir por el dinero. Nosotros sabemos que vivimos por la fuerza de la comunidad, por la fuerza de nuestra Madre Tierra y por la fuerza de la divinidad que nos acompaña. Por eso nuestro territorio no se vende: nuestro territorio se protege. En nuestro ejido el Procede no Procede (Ejido San Jerónimo Bachajón 2006).

La feria de semillas

Es un espacio ritual para pedir la bendición de las semillas y compartirlas, pero es también un acto político porque promueve su cuidado públicamente y denuncia, de manera tácita, la guerra en contra de las semillas criollas. Es un evento abierto para que sea “compartido” por muchos, donde las comunidades denuncian:

Los proyectos y programas, diseñados e implementados por el gobierno para el campo, nos han traído muerte. Muerte a la variedad de semillas y cultivos en nuestra milpa; muerte a nuestra tierra que queda infértil; muerte a nuestras familias por la enfermedad; muerte a nuestras mujeres. El gobierno es muy mañoso, como no han podido acabar con nosotros, ahora nos quieren

⁸ Palabras de *jtatik* Benito Pérez, Comisario Ejidal de Emiliano Zapata, Yajalón, Chiapas, septiembre de 2007.

robar nuestra tierra. La quieren meter al mercado como si fuera mercancía, como si tuviera un precio; nosotros nos preguntamos ¿quién le pone precio a la vida? Y sabemos que sólo las personas que no le dan valor a la vida, le ponen precio.⁹

Movimiento en contra de la autopista San Cristóbal de Las Casas-Palenque

Esa autopista prevé fortalecer el turismo en la región junto con un proyecto de desarrollo productivo de cultivos exóticos para el comercio internacional, y en contra de la vida de las comunidades, dado que fracturaría su territorio. Los municipios afectados se han organizado y movilizado con acciones de resistencia. Han denunciado ante la opinión pública nacional e internacional que: “El desarrollo económico nacional quiere decir para nosotros: explotación de plantas medicinales y animales silvestres en las comunidades indígenas, implantación de semillas transgénicas, explotación de recursos minerales, naturales y genéticos, migración forzada para buscar ingresos en Cancún y en Estados Unidos.”¹⁰

El altar Maya

El altar Maya es el rito por excelencia de la integralidad de la vida comunitaria y la armonía, como resistencia y recreación de la cosmovisión y espiritualidad de los hombres y mujeres de maíz. En él, la comunidad o el territorio ofrenda todo lo recibido de la Madre Tierra y la divinidad. Cada punto cardinal o cada rincón del mundo es pintado por cada uno de los colores del maíz, centralidad del alimento Maya; cada rincón, a la vez, representa uno de los cuatro elementos de la naturaleza y cada una de las razas en el mundo. El altar Maya se pinta de colores, pero también de diversidad, de saberes y de velas, que son las flores del corazón ofrecidas a la divinidad; se llena del olor del incienso que nos baña, purifica y sube hasta el Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra, llevando nuestros agradecimientos y también nuestras peticiones, que en cada rincón del mundo se recogen.

En el centro del altar está el Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra, lugar donde todo se hace uno, no hay división ni dicotomía. El cielo y la tierra —y todo lo que hay en ella, incluso todo lo que aún no aparece—, se encuentran para hacer un solo corazón, la armonía que nos acoge siempre y nos renueva, reconcilia y sana el corazón comunitario y cósmico. Esa

⁹ Asamblea Ejidal de San Jerónimo Bachajón, en Paxilha', 7 de octubre de 2006.

¹⁰ “Declaración de los pueblos Mayas, indígenas y campesinos de Chiapas: luchamos por la defensa de los recursos naturales y el desarrollo de la cultura en nuestros territorios”, 12 de octubre de 2009.

visión integral del altar Maya lo convierte también en rito político, místico, cultural agroecológico, además de ser un rito de reconciliación y armonía.

Conclusiones

Si bien la intención de este texto ha sido introducirlos en la cosmovisión y el estilo de vida Maya (desde lo que he aprendido compartiendo la vida con las y los Tseltales de Chiapas, México); ha sido necesario también mostrar el conflicto a través del cual se mantiene y se defiende el estado de armonía de ese grupo étnico. Es decir, a través de su sistema normativo lo que se pretende es mantener o restaurar las amenazas a su armonía desde una perspectiva integral. Su estar en el mundo nos enseña que, en realidad, en lo más profundo del ser humano, nuestro corazón busca la vivencia del amor en armonía con el todo. Tal vez a muchos asombre cómo, desde una vivencia de pobreza extrema, esa parte de la humanidad mantiene con firmeza sus ideas y su lucha en la vivencia sencilla de su vida diaria. Sin aspavientos, los Mayas del mundo contemporáneo tienen aún mucho que enseñar al resto de la humanidad cuando se piensa en una nueva civilización y en una sociedad alternativa.

Bibliografía

- Ejido San Jerónimo Bachajón. 2006. "Declaración ¡Por la defensa de nuestro territorio y nuestros recursos naturales!". *Biodiversidad LA*, 9 de octubre.
- León Chic, Eduardo. 1999. *El corazón de la sabiduría del pueblo maya*. Fundación CEIM, Guatemala.

El pueblo Tseltal cambia su estrategia de producción para restablecer la armonía

Manuel Roberto Parra Vázquez

Iris Josefina Liscovsky

Pedro Pablo Ramos Pérez

Elena Ianni

Jorge Urdapilleta Carrasco

Obeimar Balente Herrera Hernández

Introducción

Este ensayo surge como sistematización de una experiencia de diez años de acompañamiento y fortalecimiento de las capacidades de planeación comunitaria de un grupo de cargos de la Misión Jesuita de Bachajón por parte del Centro de Apoyo Educativo para la Comunidad A. C. (CAEC) y el grupo de Modos de Vida e Innovación Territorial (MOVIT) de El Colegio de la Frontera Sur (Ecosur). Esa colaboración fue una experiencia transdisciplinaria, en la que se descubrió cómo la noción de *armonía* que surge desde la subjetividad de los cargos Tseltales le da sentido a una acción colectiva que busca la vida plena de la comunidad. A través de nuestra participación en el diplomado de formación de los cargos de *jkoltaywanejetik* (promotores de derechos humanos), se dio la pauta para la realización de autodiagnósticos comunitarios que fueron la base para la ejecución y evaluación de proyectos familiares y comunitarios.

Contexto

El CAEC conoció en 2007 la metodología de Medios de Vida desarrollada por MOVIT y consideró la posibilidad de usarla en los procesos de formación de un grupo de *jkoltaywanejetik* (promotores de derechos humanos), por lo que, en 2009, invitó a MOVIT a reformular la metodología para adecuarla a las condiciones de las comunidades Tseltales. De esa manera, a lo largo de ese año se realizaron talleres de rediseño de la metodología, en los cuales se llevó a cabo un trabajo transdisciplinario para articular la cosmovisión y las

prácticas sociales de la población Tseltal, la espiritualidad y los principios sociales de las y los religiosos de CAEC y el conocimiento técnico de MOVIT. Pudimos superar este reto recurriendo a la propuesta de Manfred Max-Neef (2004). Como se verá, en el primer apartado se reseña brevemente el diseño participativo del esquema conceptual. En los siguientes cuatro apartados se describe cómo se elaboraron los autodiagnósticos comunitarios, proceso que permitió focalizar la atención en los problemas prioritarios. En el último apartado se explica la manera en que, a partir de los resultados de los diagnósticos, se pasó a la realización de pequeños proyectos.

El esquema conceptual de Modos de Vida

El equipo conformado por los *jkoltaywanejetik*, CAEC y MOVIT (Foto 1) se propuso como objetivo diseñar un manual intercultural para realizar diagnósticos comunitarios participativos. El punto de partida fue el manual de Medios de Vida elaborado previamente por MOVIT, que tiene un carácter muy técnico. Las reflexiones colectivas enriquecieron la propuesta inicial, al poner en evidencia la necesidad de hacer explícita la subjetividad y los

Foto 1. Grupo de *jkoltaywanejetik*, CAEC y MOVIT



Fuente: Archivo personal de los(as) autores(as).

anhelos del pueblo Tseltal. De la inclusión de esos aspectos nació el nuevo esquema conceptual de los *Modos de Vida*, reflexión que se resume en este apartado y que ha continuado con el paso del tiempo.

El modo de vida es algo que podemos apreciar a primera vista. Al llegar a una comunidad podemos percibir que esta tiene un modo de vida distintivo. Es decir, se trata de un grupo social que vive a una distancia caminable, tiene relaciones cotidianas cara a cara (se encuentran en la escuela, el mercado, la asamblea ejidal o la iglesia, por ejemplo) y comparte prácticas sociales tales como los modos de hacer agricultura, las formas de organizarse, la manera de transmitir sus conocimientos y las normas para compartir sus semillas.

Formalmente, entendemos el modo de vida como el conjunto de rasgos y procederes que caracterizan a una comunidad y definen su devenir en el tiempo y el espacio. Reconocemos cuatro componentes fuertemente interdependientes:

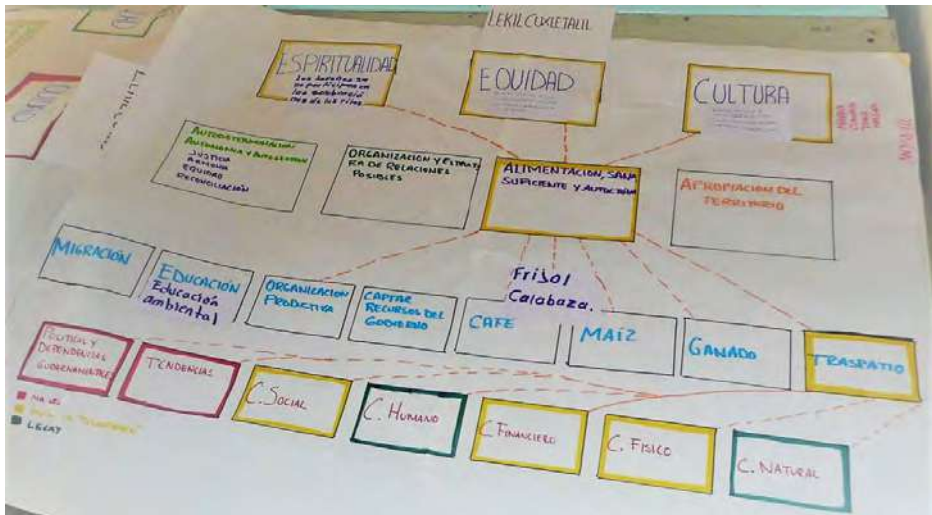
- a) La cultura y las subjetividades propias de cada grupo, mismas que le dan sentido a su vida;
- b) Las necesidades y anhelos, materiales e inmateriales, concebidos como frutos de la acción colectiva;
- c) La estrategia de vida, que combina a las diversas actividades realizadas para conseguir los frutos deseados y que funciona mediante la distribución del trabajo, la tierra y los capitales entre las diversas prácticas sociales;
- d) Los medios de vida o conjunto de capitales,¹ que se usan y se crean a través del tiempo y el espacio para cumplir con la estrategia de vida.

En un mismo territorio coexisten diversos modos de vida, producto de una construcción social. Los grupos sociales que comparten un mismo modo de vida conviven conforme a normas socialmente acordadas. Esas normas tienen vigencia en el territorio que es el patrimonio fundamental del grupo. En el territorio inciden procesos externos que generan vulnerabilidad y que pueden ser ambientales (como el cambio climático) o económicos (como los cambios de precios que se definen en el ámbito internacional), por mencionar algunos. Otros factores externos son las intervenciones generadas por las políticas gubernamentales. Un principio fundamental es el de *relacionalidad* conforme al cual se focaliza la atención en un tema y se reconocen las principales interacciones que se presentan entre los elemen-

¹ Para esto hemos tomado de Pierre Bourdieu (2001) el concepto de *capital*, entendido como trabajo acumulado.

tos involucrados. Así, el Diagrama 1 muestra el análisis del modo de vida enfocado en la alimentación, elaborado por un grupo de trabajo el 17 de septiembre de 2009.

Diagrama 1. Esquema conceptual de Modos de Vida que integra cuatro niveles de reflexión



Fuente: Archivo personal de los(as) autores(as).

En una primera aproximación, la “categoría viva” *lekil kuxlejilil* (buena vida) fue colocada por el equipo en la cúspide del esquema, como se aprecia en el Diagrama 1. Sin embargo, al realizar los talleres comunitarios emergió el concepto *jun pajal o'tanil* (armonía), mismo que fue desarrollado por Marisela García Reyes en septiembre de 2010. A partir del esquema conceptual se diseñó el “Manual de Modos de Vida y Apropiación del Territorio para el Fortalecimiento de la Buena Vida” (Herrera *et al.* 2012), que fue publicado en una edición bilingüe: Tseltal-español. El manual integra un conjunto de dinámicas que permiten al grupo compartir los saberes de todos los participantes. Las primeras reflexiones se orientan a identificar las nociones subjetivas que le permiten al grupo precisar un objetivo común, como se aprecia en el siguiente apartado.

¿Qué debemos hacer?

Esta pregunta pone en la mesa de diálogo las emociones, actitudes, motivaciones y valores que orientan la acción colectiva. Se identificaron tres

grandes conceptos en ese primer nivel (Diagrama 1). En primera instancia el colectivo señaló que cuidar la espiritualidad es vital para las comunidades Tseltales. *jtatik* Xel expresa esta idea de la siguiente manera:

Todos los animales que viven en el agua, como por ejemplo las ranas, los caracoles, los cangrejos y los camarones también cantan y hablan cuando llueve. Se ponen muy felices cuando llueve y cantan. También los lagos se ponen muy felices cuando está lloviendo, y también cantan. Todo lo que hay acá en la tierra habla y canta cuando llueve, porque Dios así lo hizo, todos los animales que vuelan y también los que tienen cuatro patas, Dios los dejó en la tierra (En entrevista de Jorge Urdapilleta Carrasco del 27 de agosto de 2013).

En este breve párrafo, *jtatik* Xel expresa que los cerros, los lagos, los ríos, las plantas y los animales son una creación de Dios y viven la vida con alegría. En la misma línea de pensamiento, durante el taller del 20 de febrero de 2013 (véase Foto 2), un grupo de cargos reflexionó acerca del significado del concepto *equidad*, lo cual los llevó a una deliberación de unas dos horas. Pedro Gutiérrez tradujo la conclusión a la que llegaron de la siguiente manera: “La idea a la que ustedes llaman equidad nosotros la entendemos como querernos y cuidarnos unos a otros, porque si todos nos queremos y nos cuidamos, todos vamos a estar bien.”

Foto 2. Grupo de *jkoltaywanejetik* deliberando sobre el concepto “equidad”



Fuente: Archivo personal de los(as) autores(as).

En el mismo taller, realizado en la comunidad de Sac-hun C'ubwits, Abelino Guzmán Jiménez (diácono) (2009) compartió su idea del tercer concepto: *la cultura*.

En sus palabras, el pueblo manifiesta la importancia de sus tradiciones y de sus valores. En las palabras que escuchamos en las diferentes ceremonias, se repite [*sic*] las palabras de nuestros antepasados, se revela ante nuestros hijos y ante otros pueblos nuestra manera de ser, pues al actuar de esta manera estamos viviendo nuestra vida misma para no olvidar la armonía familiar. Al mencionar estas maneras de vivir, no quiere decir que estamos menospreciando lo que viene de otras culturas ya sea mestiza o indígena, pues la vivencia intercultural fortalece nuestras tradiciones, solo que debemos tener cuidado de que no choque con nuestra cultura y ver que sean favorables para el fortalecimiento de la sabiduría ancestral y sea propicio para el desarrollo espiritual de las próximas generaciones.

Al igual que con el concepto equidad, no existe en Tseltal la palabra cultura. La noción Tseltal de *cultura*, expresada como “las palabras del pueblo”, incluye la tradición, los valores y la armonía, que fueron heredados de sus ancestros y que orientan su manera de vivir.

En diversos momentos de reflexión fue emergiendo la idea de que había otra noción de mayor alcance: la armonía, idea que articula a la espiritualidad, la equidad y la cultura. Marisela García Reyes (2010: s/p) sintetizó estas reflexiones con las siguientes palabras: “[...] la alegría de las y los Tseltales proviene del vivir en armonía. Cuando hay que hablar de lo que piensan, quieren y viven los y las Tseltales, entonces hablan de lo que quiere su corazón, lo que le da integralidad a su vida. Su corazón quiere vivir en un solo corazón (*jun o'tanil*)”.²

Jtatic Abelino precisa que, en primera instancia, hay que construir la armonía individual (*nakal o'tanil*):

La vivencia de la armonía individual encamina nuestro espíritu, hay tranquilidad, alegría y se aprecia el canto de los pájaros; hay canto, silbido y otras cosas buenas que nuestro corazón desea. Esta armonía se realiza en cada hombre o mujer en la preparación de su espíritu. Al practicar esta armonía nos encamina a la armonía familiar y la tranquilidad comunitaria, pues son

² Véase capítulo 4 de este volumen (N. de las E.).

los espacios donde se desarrolla la sabiduría de las jóvenes y de los jóvenes; son lugares donde nuestra historia está en constante movimiento.³

Pero *jtatik* Abelino nos advierte que la armonía individual no basta, sino que es necesario estar en *jun o' tanil* (un solo corazón) con la comunidad y con otras comunidades:

Nuestros antepasados vivieron tranquilos, crecieron sus hijos y trabajaron en sus parcelas; *respetaron* la vida de los cerros, de los ríos, de las cuevas, de los árboles y de las diferentes especies de animales; ambos cooperaron para la solución de sus problemas. Aunque había cosas que dañaban e intentaban destruir el bienestar de una familia o de una aldea, ellos se comunicaban y *dialogaban* para encontrar la raíz y la solución del problema.

Por la importancia del tema recuperamos las palabras de *jtatik* Nico, recogidas en entrevista por Jorge Urdapilleta Carrasco el 9 de octubre de 2013: “esta es la palabra de nuestros antepasados, cómo vivieron, cómo encontrar la armonía, y esta palabra de armonía es la que *le da vida a nuestra vida* como ser humano [...] si hay armonía, entonces hay buena vida, y si hay armonía en la familia se vive bien y no hay divisiones”.

De las palabras de Marisela, Nico y Abelino podemos aprender que la armonía no es algo dado, sino que es un principio que hay que practicar constantemente. El estar bien con uno mismo no es suficiente, hay que cuidar la relación con la Madre Tierra, con la familia y con la comunidad. Es un patrimonio heredado de los ancestros y que habremos de heredar a nuestros descendientes. Es un bien que puede ser destruido, pero también puede reconstruirse mediante la deliberación.

En el contexto de la planeación comunitaria la armonía cobra una gran importancia, ya que, a lo largo de ella, se hace evidente que es la noción que da sentido a la acción comunitaria y a la selección de los medios que habrán de usarse para conseguir los frutos deseados. De esta reflexión se deduce un principio de suma importancia conforme al cual toda acción a emprender colectivamente deberá promover la armonía y no romperla.

La idea de la armonía le da sentido a la vida y se concreta al especificar cómo queremos vivir, lo cual se consigue al responder al siguiente cuestionamiento.

³ Esta y las siguientes citas son extraídas de los talleres celebrados dentro del diplomado de formación de los cargos de *jkoltaywanejetik* (promotores de derechos humanos), por lo que no se especificará la fuente (N. de las E.).

¿Qué queremos hacer?

Se puede dar respuesta a esta pregunta con la noción de vida plena o vida buena⁴ (*lekil kuxlejal*), misma que fue presentada por *jtatik* Abelino en noviembre de 2009:

La vida plena, [*sic*] es tener tranquilidad dentro de la casa, ya que es donde nace la unidad, el respeto, la educación que fortalece nuestra manera de ser y orienta a vivir nuestra vida entre nuestros hermanos, hermanas y hermanitos [...] La vida plena está en el mundo, pero lo debemos descubrir en nuestro trabajo por medio de un razonamiento de nuestro modo de actuar [...] Al estar en esta vida, hay cosas que nos parecen buenas, mas es importante ir con cuidado cada día.

Al precisar los aspectos concretos que encierra el *lekil kuxlejal* encontramos un amplio abanico de anhelos que, al agruparse por afinidad, se sintetiza en los cuatro grandes temas que se muestran en el Diagrama 1: autonomía, organización, alimentación y apropiación del territorio. Aquí enfocamos la atención en una aspiración concreta: el deseo de contar con una alimentación sana, suficiente y autóctona, simbolizada por los frutos que se ofrendan en el altar Maya (Foto 3).

La alimentación sana, suficiente y autóctona es un pilar del *lekil kuxlejal* y se opone al modo de vida dominante; ya que no busca satisfacer las necesidades de la comunidad a través del mercado, sino que pretende cubrir sus necesidades de alimentación con los recursos locales. Para cumplir ese propósito se deben construir paralelamente los otros tres pilares: la apropiación del territorio, la organización comunitaria y la autonomía. El modo de vida Tseltal ya no corresponde a la forma de vivir que tenían las comunidades en los tiempos de las fincas, sino que, en consonancia con la concepción de una vida cíclica en constante cambio, los Tseltales de ahora se proponen nuevos objetivos, resultado de una construcción social que se ajusta constantemente al contexto cambiante.

¿Qué consecuencias se siguen de la decisión de elegir una alimentación sana, suficiente y autóctona? Al optar por alimentos sanos, la acción que se deriva es la disminución paulatina del uso de agroquímicos. Alcanzar una

⁴ Nos llama la atención esa noción, porque parece seguir la discusión actual de la epistemología del Sur acerca del Buen Vivir (Escobar 2016). Sin embargo, es importante hacer notar que esta idea ya había sido reportada por Eugenio Maurer en 1983 y por Antonio Paoli en 2000, apunte con el que queremos destacar que nos referimos a una “categoría viva” del pueblo Tseltal, preexistente a las reflexiones que realizan actualmente diversos pensadores en torno a la vida de las comunidades andinas.

Foto 3. Preparación de un altar Maya con los frutos de la tierra y el trabajo



Fuente: Archivo personal de los(as) autores(as).

producción suficiente puede realizarse mediante diversas prácticas agroecológicas. Además, una producción autóctona conduce a la recuperación de la biodiversidad cultivada y de las prácticas culinarias para su preparación. Pero la producción actual de alimentos no cumple el propósito planteado. Con miras a diseñar un plan de acción se describe la estrategia actual, para luego pensar en una nueva estrategia que permita conseguir el *lekil kuxlejal*. Con estas ideas en mente se buscaron respuestas a la siguiente pregunta.

¿Qué somos capaces de hacer?

La respuesta la encontramos al hacer un recuento de las actividades que despliegan las familias Tseltales. Estas quedaron plasmadas en el esquema conceptual (Diagrama 1) de la siguiente manera: maíz, café, traspatio, ganado, migración, educación, organización productiva y captación de recursos del gobierno. Al conjunto de actividades que caracterizan a un modo de vida le llamaremos, de aquí en adelante, *estrategia de vida*.

Para tener una mejor idea de lo que es una estrategia retomamos la información generada en el taller de diagnóstico comunitario facilitado por *jtatik* Nicolás Pérez Gómez y su esposa, *jnantik* Petrona Álvarez Pérez (2011), en su comunidad, Pinabetal Guadalupana, Municipio de Chilón, en marzo de 2011. En su narración *jtatik* Nicolás dice que:

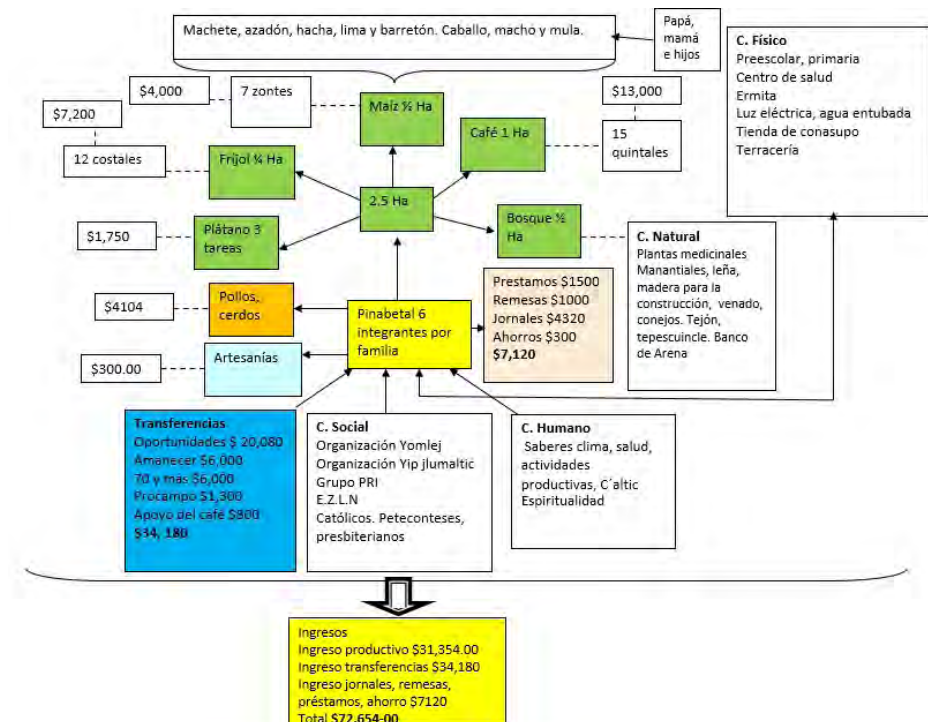
Nuestros antepasados eran autónomos y los problemas los solucionaban de manera unida. Habían [*sic*] muchas riquezas naturales: árboles, animales, corrientes y ojos de agua buena. Se daba muy bien la cosecha de maíz, frijol, calabaza, variedades de verduras, camote, yuca, guaje, caña y otras siembras que utilizaban nuestros abuelos. Nuestros abuelos no compraban, porque todo lo producían ellos. Ellos hacían sus sombreros, sus camisas, ellos tejían y además para cocinar los alimentos usaban ollas de barro que nuestras abuelas hacían, no iban a ninguna tienda.

A partir de las declaraciones de *jtatik* Nico se sintetizó la información correspondiente a la estrategia familiar, tal como se presenta en el Diagrama 2, es decir, las actividades económicas y sociales realizadas por los integrantes de una familia típica de Pinabetal.

Del análisis de su información, el grupo participante llegó a la siguiente conclusión:

La gran mayoría de las familias de la comunidad tiene recursos de subsistencia que llegan a través de las actividades agrícolas, en particular milpa y su cafetal. Pero en la mayor parte de los casos, estas actividades no cubren las necesidades de las familias. Para completar su ingreso familiar, algunas

Diagrama 2. Esquema que sintetiza la compleja estrategia de vida de una familia de Pinabetal



Fuente: Archivo personal de los(as) autores(as).

familias recurren a la migración, principalmente después de la temporada de cosecha de café y hasta antes de la siembra del maíz, otros aceptan transferencias del gobierno, otros buscan trabajo afuera de la comunidad.

Evaluando su situación los participantes llegaron a la conclusión que deberían generar una nueva estrategia de vida. Una que propicie

que tengamos buena alimentación y para eso necesitamos contar con agua suficiente, con semillas buenas y con una buena producción que nos genere dinero. Que la comunidad tenga más autonomía en la resolución de los conflictos. Que no dejemos de trabajar nuestra milpa por recibir dinero cada mes o dos meses y comprar maíz en la tienda, como si no contáramos con manos y pies.

Nuevamente la atención se centró en una de esas actividades para poder profundizar en su conocimiento. En ese caso nos concentramos en la milpa. El análisis se realizó en el taller mediante la reconstrucción del ciclo del cultivo del maíz. Los participantes llegaron a las siguientes conclusiones:

Todas las familias concuerdan con que en la comunidad ha habido una disminución muy grande en la producción de la milpa. Este año en promedio las familias cosecharon 6 zontes. Lo que causó graves pérdidas fueron las lluvias. En años buenos, con condiciones climáticas favorables, en promedio se pueden cosechar hasta 10 zontes. Las familias han buscado diferentes estrategias para enfrentar este problema: algunas están utilizando fertilizantes, pero la mayoría de las familias dicen que no usan fertilizante químico, porque contamina la tierra. Algunos sí quisieran, pero dicen que es muy caro. Otros están intentando usar abonos orgánicos, como la lombricomposta. En particular, los que pertenecen a las cooperativas de café aprendieron ahí a manejar lombricomposta y usan las cáscaras de café como abono. Casi la mitad de las familias dice que su producción no les alcanza para el año. Casi todas las familias usan Gramoxone o Foley porque dicen que no les da tiempo para limpiar a mano. [Ahora] Cada familia tiene que buscar su propio camino y su propia estrategia de vida. Y de la misma forma, es importante que toda la comunidad pueda platicar sobre la búsqueda de su propio camino para que no se destruya el corazón de la comunidad (*jun pajal o tanil*).

Habiendo identificado la insuficiente producción de maíz como un problema prioritario, cuya carencia conduce a la pérdida de la armonía, los participantes en el taller decidieron hacer un recuento de los capitales con que contaban para enfrentar el problema, a fin de iniciar su camino de solución.

¿Qué tenemos y qué nos falta?

En su nivel más concreto, el esquema conceptual (Diagrama 1) se refiere a los capitales disponibles, que pueden describirse de la siguiente manera:

- El capital natural se encuentra en proceso de deterioro por la sobreexplotación del suelo, la contaminación del agua y la pérdida de semillas.
- El capital humano, caracterizado por la sabiduría ancestral —materializada en las prácticas productivas—, se está transformando por efecto de la educación formal, el impacto de los medios de comunicación y los procesos de emigración.

—El capital físico es un cuello de botella, ya que para una posible intensificación de la producción se necesitarían instalaciones como los canteros para la producción de lombricomposta o contar con sistemas de captación de agua.

—El capital social, entendido como las formas de organización, se enfrenta a una fragmentación social.

—El capital financiero, considerado como el recurso más limitante, se ve al mismo tiempo como el recurso central, porque contando con dinero se puede conseguir todo lo que se quiera.

A partir de estas consideraciones generales el grupo se enfocó en el capital natural desde la perspectiva de la comunidad. En su diagnóstico los participantes de Pinabetal dicen: “según nosotros, en el pasado nuestros padres vivían mejor, tenían más tierra y podían dejarla descansar, y por lo mismo tenían mejores cosechas. Actualmente nos sentimos en una situación de pobreza, y sabemos que esa situación va a empeorar porque nos damos cuenta de que, en los últimos años, nuestra población aumenta de manera más rápida.”

También es claro que los efectos positivos y negativos sobre la Madre Tierra son vistos como producto del trabajo de los seres humanos:

Hemos visto que hay gran pérdida de biodiversidad debido a que se han tumbado muchos bosques para la ganadería, y que ya no se pueden recuperar. También hemos visto que la producción de nuestros cultivos, sobre todo del maíz, ha bajado mucho, debido a la disminución de fertilidad de la tierra. Nuestras comunidades han crecido mucho y ya no podemos contar con mucha tierra como nuestros abuelos, que podían dejarla descansar mientras cultivaban otra parcela. Hemos visto que nos hemos acostumbrado (y el gobierno también nos ha acostumbrado) a pensar a muy corto plazo. Nos hemos acostumbrado a la política de gobierno esperando “cosas” (rotoplast, lámina, etc.); pero la situación de pobreza sigue porque estas “cosas” no resuelven los problemas que están en la base.

Pinabetal tiene un clima templado. Si bien las lluvias eran abundantes y permitían dos ciclos de producción de maíz al año, ahora esto no es posible porque las lluvias han disminuido y son muy variables. Por ser un territorio poblado desde hace mucho tiempo, hay más población y cada familia tiene poca tierra. La menor cantidad de tierra conduce a los productores a disminuir el tiempo de descanso y, en consecuencia, ya no se recupera la fuerza del suelo y las cosechas son cada vez menores. Se reconoce que el factor principal para mejorar la producción de la milpa es la recuperación de la fertilidad del suelo: “las observaciones que hemos hecho en este tra-

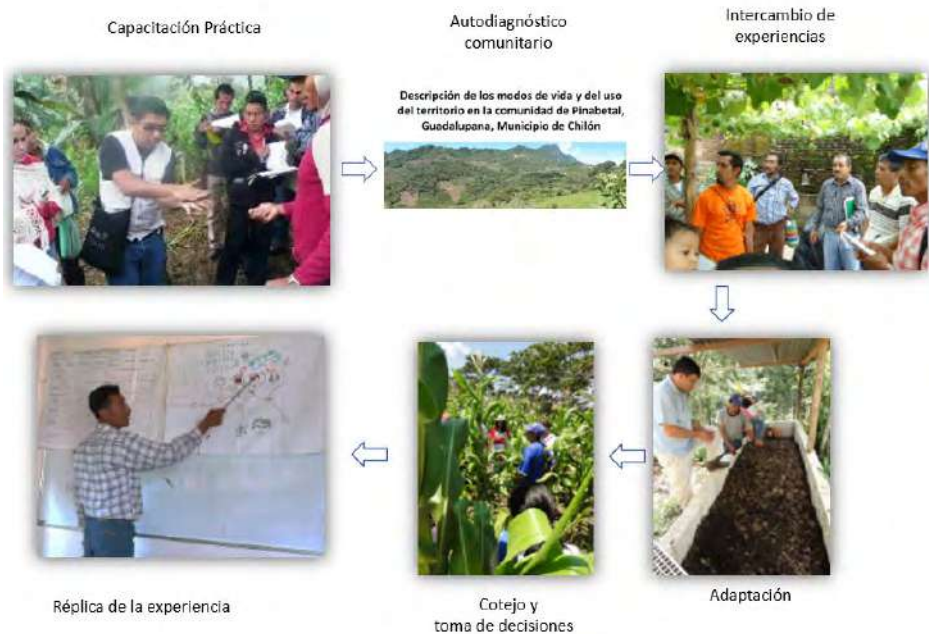
bajo nos obligan a reflexionar sobre nuestras vidas y a asumir el desafío de pensar a largo plazo”.

A partir de esta reflexión, en la siguiente fase se inició la búsqueda de caminos de solución al problema de la insuficiente alimentación con la convicción de que sus acciones deben reconstruir la armonía con la Madre Tierra, con sus milpas y con sus familias.

¿Qué camino seguiremos para alcanzar el *lekil kuxlejal*?

Al elegir un problema concreto se dio un paso en firme hacia la acción colectiva. Haciendo un recuento del camino seguido por *jtatik* Nico y *jnantik* Petrona en la comunidad de Pinabetal encontramos la secuencia de actividades que se muestra en el Diagrama 3.

Diagrama 3. El proceso de fortalecimiento de los *jkoltaywanejetik* para el cambio de Estrategia de Vida



Fuente: Archivo personal de los(as) autores(as).

Nico y Petrona tomaron el diplomado en Modos de Vida y Apropiación del Territorio para el Fortalecimiento de la Buena Vida. Luego realizaron el autodiagnóstico de su comunidad, del que se concluyó que un problema prioritario es el de la insuficiencia alimentaria y que para resolverlo es necesario buscar formas de reposición de la fertilidad del suelo. Con esta idea en mente procedieron a entablar contacto con otros productores para realizar un intercambio de experiencias de productor a productor. Esa fase incluyó un diálogo con investigadores de Ecosur y el establecimiento de un experimento para valorar la eficacia del fertilizante químico en comparación con la lombricomposta. En esa fase conocieron la práctica agroecológica de la lombricomposta, que describen así:

la lombricomposta es un abono orgánico natural, que sirve para todo tipo de plantas. La lombricomposta es el producto de un proceso que utiliza lombrices de tierra para descomponer materiales como estiércol de vaca, cáscaras de café, rastrojo de maíz u otros. Las lombrices de tierra se alimentan del material que excavan y al depositar sus desechos lo convierten en tierra fértil.

El siguiente paso fue el de aprender, de productor a productor, alternativas para la construcción de un cantero: qué sustratos usar, cuáles clases de lombriz podrían utilizar y cómo se aplica a su cultivo. Decidieron cómo podrían hacerlo con los materiales que tienen en sus casas, con un pequeño apoyo de la Misión y de MOVIT. Así adaptaron paulatinamente la lombricomposta a sus condiciones familiares.

Obtenida la lombricomposta procedieron a aplicarla en su parcela, validaron que tiene un efecto positivo sobre la fertilidad del suelo y sobre el rendimiento de la milpa: “como *jkoltaywanej*, primero se debe de probar para saber si va a funcionar y después se debe de compartir y en esto nos ayuda el experimento. Para encontrar las soluciones de manera sencilla, que contribuya a mejorar las prácticas productivas de las comunidades.”

Solo tras convencerse de que la lombricomposta es una innovación a su alcance con la virtud de contribuir a restablecer la armonía con la Madre Tierra y con la familia, se sintieron en capacidad de replicar la experiencia. Lo hicieron mediante la enseñanza de todo el proceso a una nueva generación de cargos. Al respecto se expresan así: “en este trabajo, los *jkoltaywanejetik* han escuchado a la comunidad, sin distinción de religión, partido o cargo, para construir las bases de la reflexión comunitaria sobre el futuro y los caminos posibles para alcanzarlo”.

Ese mismo proceso fue aplicado por los demás cargos que participaron en el diplomado. En una sesión de evaluación (Taller 8 de junio de 2011, en la comunidad Ch'ich') uno de los *jkoltaywanej* consideró que *jtatik* Xel nos enseñó “[...] que la lombricomposta es solo el primer paso, es el cimiento

donde después se va a construir una casa". Así nació la idea del camino de solución que podría describirse así: al dar el primer paso, resolvemos el problema de la fertilidad del suelo; con el segundo paso aprendemos a manejar el agua de lluvia; para llegar con un tercer paso a cultivar hortalizas con microriego y lombricomposta.

A manera de cierre: la acción colectiva para fortalecer la autonomía

Los y las *jkoltaywanejetik* aprendieron, mediante el proceso descrito, un método de planeación comunitaria que aplicaron a la producción de lombricomposta. Después del diplomado comenzaron a emplear lo aprendido en su vida diaria, introduciendo innovaciones productivas como el cultivo de chayotes en tapescos, la producción de aguacates y la cría de peces en estanques rústicos. Asimismo, aplicaron ese principio al diseño del hogar *Tseltal sustentable* que incluye la construcción de letrinas secas, fogones ahorradores de leña y sistemas de captación de agua. Finalmente, del mejoramiento del hogar pasaron al comunitario, experiencia que desarrolló la comunidad de Tiaquil para mejorar las condiciones de su ermita. Esto mediante la construcción de un sistema de captación de agua, un conjunto de letrinas secas, una cocina y un comedor comunitarios; para recibir a los visitantes que llegan a su ermita y vivir con alegría las fiestas comunitarias. Aun con las restricciones de capitales prevaecientes, las experiencias vividas son una demostración de que es posible avanzar en el logro del *lekil kuxlejal* y el *jun pajal o'tanil*.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre. 2001. *Poder, derecho y clases sociales*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Escobar, Arturo. 2016. *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Universidad del Cauca, Popayán.
- García Reyes, Marisela. 2010. *La armonía en la vida de los hombres y mujeres del maíz*. Mecanoescrito, Chilón, Chiapas.
- Guzmán Jiménez, Abelino. 2009. *Stalel Lequil Cuxlejal (Manera de ser de la vida plena)*. Mecanoescrito, Chilón, Chiapas.
- Herrera Hernández, Obeimar *et al.* 2012. *Manual de Modos de Vida y Apropiación del Territorio para el Fortalecimiento de la Buena Vida/ Shunal nohptesel yu'un jaychahp sbehlal scuxlejelinel cuxlejalil soc ajwal yu'untayel yutsil slequil jlum jqu'inaltic ta yipintesel Lequil Cuxlejalil*. El Colegio de La Frontera Sur, Centro de Apoyo Educativo para la Comunidad A. C., San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

- Maurer, Eugenio. 1983. *Los Tseltales*. Centro de Estudios Educativos. A. C., México, D.F.
- Max-Neef, Manfred A. 2004. *Fundamentos de la transdisciplinaridad*. Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- Paoli, Antonio. 2000. "Lekil kuxlejal. Aproximaciones al ideal de vida entre los tseltales". *Revista Chiapas*, núm. 12, pp. 149-164.
- Pérez Gómez, Nicolás *et al.* 2011. *Descripción de los modos de vida y del uso del territorio en la comunidad de Pinabetal, Guadalupana, Municipio de Chilón*. CAEC, Ecosur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

El sentido comunal del pueblo Maya Tzeltal de Chilón y Sitalá

Begoña Ribera

La cultura Tzeltal sigue manifestándose en los saberes ancestrales y en la expresión de símbolos que se concretan en la lengua (la palabra hablada y escrita), el arte y la construcción de conocimiento propio. El resultado de su proceso de resistencia histórica indígena posibilita observar cómo su integralidad también se refleja en la vigencia de sus instituciones: ya sea en la asamblea o la estructura de cargos para la resolución de problemas internos, en el trabajo cooperativo o comunal, en las diferentes formas de cultivar la tierra e intercambiar los bienes, en las ceremonias agrícolas y religiosas o en la fiesta tradicional para la convivencia.

Estas (y otras) son prácticas cotidianas que nutren la vida comunal y garantizan la existencia de los pueblos originarios desde y con el territorio que las sostiene. Es ahí en donde arraiga y florece, al decir Tzeltal, una propia manera de *ser y estar* en el mundo. Un *stalel kuxlejaltik* que trasciende en el tiempo y exhibe importantes elementos de reciprocidad desde su cosmovisión de vida armónica —*jun pajal o'tanil*— y buen vivir —*lekil kuxlejajil*—.

Este escrito expone algunas de las inmanencias de la cultura Tzeltal, particularmente aquellas relacionadas con la economía campesino indígena y sus estrategias para satisfacer necesidades familiares y comunitarias ampliadas, eso es, más allá de lo material. Para ello se retoman los resultados de una investigación académica que tuvo lugar durante los años 2015 y 2016 en la micro-región chiapaneca de Chilón-Bachajón-Sitalá y de la tesis que llevó por título *Comunalidad en la región Maya-Tzeltal de Chiapas: El alcance de la Economía Social/Solidaria para la reproducción del Buen Vivir Tzeltal (Lequil Cuxlejajil)* (Ribera 2016). Cabe mencionar que dicho trabajo fue reconocido en el año 2017 con el XX Premio Arturo Fregoso Urbina, distinción que otorga anualmente la Universidad Autónoma de Chapingo en cada uno de los programas a la mejor tesis de posgrado. Quiere ponerse de relevancia porque, además de valorar el esfuerzo personal y colectivo que representa un trabajo de investigación, significa el reconocimiento a los saberes y prácticas comunitarias presentes en los territorios originarios.

El presente escrito sitúa principalmente las voces, pensamientos y sentires de mujeres y hombres Tzeltales de la región. Así como de mesti-

zos(as) conocedores y conocedoras de las realidades en este territorio por el acompañamiento ecuménico y la participación en proyectos organizativos que promueve la Compañía de Jesús, conocida como la Misión de Bachajón.

La filosofía armónica Maya Tseltal

La *armonía* es la protagonista en la cosmovisión indígena Tseltal. Para el pueblo de esta región entre las montañas del oriente, norte y de Los Altos de Chiapas, vivir en armonía requiere de interrelación y diálogo¹ constante entre las personas, el espacio comunitario y la naturaleza. La armonía en cada una de sus dimensiones —individual, familiar, comunitaria— y en relación con lo sagrado, o armonía en el entorno (*slamalil k'inal*), es condición imprescindible para transitar a la aspiración máxima de una vida plena, vida digna o un buen vivir —*lekil kuxlejalil*—, manifestada en lengua como *jun pajal o'tanil*, o la “conjunción de todos los corazones”.

La buena vida, que se ha retomado literalmente de la traducción al castellano de *lekil kuxlejalil*, no puede expresar por sí misma, ni mucho menos, la profundidad de lo que encierra esta “filosofía originaria del corazón” (López 2015, Pérez 2012, Lenkersdorf 2003). A pesar de los intentos por formular una definición de este concepto o articularlo de manera testimonial, toda tentativa será inadecuada si no se considera primeramente la integralidad de lo que representa. Es por ello por lo que las y los Tseltales de esta región consideran que es insuficiente si no se expresa desde el sentipensamiento que atraviesa el cuerpo y las acciones diarias. Es decir, si no se acompaña de la armonía y el corazón: “Para que exista *lekil kuxlejalil* debe haber *slamalil k'inal* y el *o'tanil*. Es la buena vida, pero para nosotros el *lekil kuxlejalil* no entra, queda muy chiquito. La buena vida es *lekil kuxlejalil* pero queda muy chiquito, no entra lo que es de tu corazón, el *slamalil k'inal*. (Sino) queda pequeño para lo que queremos expresar” (X.G., Chilón, 26 de mayo de 2015).

Para los Mayas Tseltales, todo lo que nos rodea está vivo o *kuxul* —las plantas, los animales, la montaña, el agua, las piedras, las cuevas, las personas y la comunidad— porque tiene *o'tan*-corazón y un *ch'ulel*-alma que lo habita. Por su profundidad espiritual, se resguarda especialmente al *ch'ulel*-alma (“el que nos guía”, se dice), al que únicamente las personas que pueden comunicarse con el mundo sagrado pueden acceder, “aproximarse”, “tocarlo” y dialogar con él. “No (cualquiera) toca un *ch'ulel*”, asevera y advierte *jtatik* Abelino Guzmán (Bachajón, 25 de febrero de 2016), por lo que

¹ Este proceso de diálogo se presenta en distintos términos de comunicación, pudiendo ser a través de los sueños, en los sucesos cotidianos e inclusive, en la enfermedad.

en este texto se tratará principalmente la potencialidad del *o'tan*-corazón como base de la cultura Maya Tseltal, dado que está más presente en la cotidianidad como “el que nos habla” y “a quien se consulta”.

La armonía individual para las y los Tseltales tiene que ver con el equilibrio físico y emocional de las personas y se muestra, por ejemplo, en expresiones tales como *nakal o'tanil*: “el corazón está en casa”, “está quieto” o “está tranquilo”. Por eso, no hay armonía cuando sobreviene la enfermedad o *chamel*, el susto o *xiwel* o la tristeza o *mel o'tan*. Se considera entonces que hay un quiebre del equilibrio, el *ch'ulel* “se separa” del corazón y se acude a formas propias de curación para “animar” a que “el alma regrese” a su casa, esto es, al corazón.

Al considerar que en el territorio o *lum k'in*al todo tiene alma y corazón, se procura respeto al mundo natural: a la tierra, al agua, a las plantas, los árboles, los animales, los cerros, las cuevas y a las deidades que viven en su interior. Esto nos habla de una estrecha interrelación de este pueblo con su entorno-territorio, relación que trasciende el antropocentrismo occidental al reconocer esa dimensión de respeto hacia todo lo que tiene corazón y, por tanto, está vivo. De ahí que exista una responsabilidad conjunta de cuidar y reconocer en igualdad al entorno, algo que se observa mayormente en las ceremonias o rituales Tseltales de petición o agradecimiento, por ejemplo, cuando se pide permiso para labrar la tierra o se pide a los dioses durante el trabajo de la milpa para que las plagas no la afecten o para que llegue la lluvia tras la siembra y haya buena cosecha.

De igual manera, cuando se agradece ofreciendo alimento a la tierra simbólicamente se *siembran* cruces y se organiza la oración comunitaria. Estos momentos-ritual suelen realizarse en espacios naturales como los ojos de agua —para que “no deje de brotar el agua” o “no se seque” el manantial—; en espacios productivos como la milpa, los cafetales; o en espacios de habitación como las casas, en donde son conducidos por los que más saben, los más ancianos, que recitan el *pat o'tan* (oraciones en forma de repetición) y son acompañados por la familia o la comunidad entera.

El respeto por la tierra, el cuidado del agua y la preservación de plantas y animales se encuentra en los diálogos con el *Ajaw*, el “dueño y protector de la vida natural”, que puede llegar a castigar si se contamina la tierra con agroquímicos, se matan animales o se talan árboles con finalidades lucrativas. También puede castigar si no se sigue la tradición, no se realizan las ceremonias suficientes o no se agradece a la tierra por el alimento ni a los dioses por la lluvia. La creencia es que este “guardián” es omnipresente: “le estás hablando al *Ajaw*, aunque está en cerro [sic], aunque está en la cueva, pero lo está escuchado pues, es el mismo” (A.L., Santa Cruz la Reforma, 6 de noviembre de 2015).

Es perceptible el sincretismo religioso que se vive en el territorio Tseltal. Con esto se reconoce que, en los momentos del ritual, dialogan con ambos dioses, es decir, con el dios cristiano y con la deidad nativa:

Al cielo pides al *Kajwal* y a la tierra al *Ajaw*. O igual los dos: *Ajaw Bahlumilal* (Señor de la Tierra) y *Ajaw Ch'ulchan* (Señor del Cielo), es *Kajwaltik* (Dioses) pues. Nosotros hablamos al *Kajwaltik* para que no nos da plagas y que nos cuida la milpa [sic]. Y pus, ¿quién va a dar la plaga? Pues el *Ajaw*. Por eso, si hablas a *Kajwaltik*, pues ya el *Kajwaltik* como le ordena el *Ajaw* que no, pues que con este amigo ya no le molestas mucho (A.L., Santa Cruz la Reforma, 6 de noviembre de 2015).

En el saber local aparecen narraciones que forman parte del imaginario comunitario. A continuación, un pequeño testimonio que da muestra de ello:

No es una historia, es una realidad de un señor que siempre iba a cazar en el monte, pero de ahí cuando encontró el animal porque siempre iba con su perro. Pero el perro entró en la cueva y el señor entró también en la cueva. Y cuando entró, ya no pudo salir el señor, quedó encerrado ahí en la cueva. Y, cuando entró, vio que ahí estaba el Señor, el dueño, el *Ajaw* ahí estaba. Y el señor ya no pudo salir. De ahí estuvo encerrado tres semanas, tres semanas que estuvo ahí adentro en la cueva (...). Pero el *Ajaw* dijo: “por tu culpa aquí están todos mis animales, aquí están todos heridos, por tu culpa, tú lo hiciste que mis animales están todo heridos. Pero mientras tú estás aquí tú lo vas a agarrar y lo vas a curar”. Ahí estuvo las tres semanas encerrado ahí en la cueva y agarró los animales, el venado, el jabalí, todo tipo de animales que hay y tuvo que curar todas las tres semanas que estuvo ahí, lo curó. Y de ahí vio que el *Ajaw* todo lo que come no tenía sal, que come sin sal. Porque nosotros ya viste que cuando come le echas un poco de sal, pero el *Ajaw* no, no come con sal. Y cuando cumplió las tres semanas el *Ajaw* dijo: “ya te puedes ir, pero para la próxima ya no vuelves a hacer, no vuelves a lastimar mis animales. Y así, cuando algún día me vas a dar en las ofrendas, no me vayas a dar con sal, ya viste que yo siempre como sin sal” (Testimonio X.M.; 3 de septiembre de 2015, Palma Xhanail).

Estas narraciones sobre el *Ajaw* o *Ajawetik* (son varios también) constituyen hechos reales para las personas de la comunidad Tseltal y son parte del conocimiento que se transmite oralmente. Se cuentan en los espacios de convivencia para que los hijos y las nietas sigan transmitiendo la sabiduría oral de la región, a su modo y de manera peculiar, porque cada uno(a) le añade a la historia o la modifica en función de lo que escuchó o le contaron.

Puede afirmarse que en donde más prevalecen los elementos originarios de la cosmovisión Maya Tzeltal es en la vinculación con la Madre Tierra o la Santa Tierra. En ese sentido, la armonía involucrará también el aprendizaje para el respeto de la naturaleza:

Nuestros padres Tzeltales desde muy temprana edad aprendieron a respetar lo que germina y se desarrolla en la tierra, pues de ahí dependía su vida, y además fueron los que primero vieron la luz. Por eso nunca tumbaron sin razón un árbol grande o un árbol en desarrollo. Primero pedían permiso a la tierra para cortar la vida del árbol, cuando hacían su milpa o cuando se trataba de algo importante para su vida (Guzmán 2011: s/p).

Las personas mayores son apreciadas y consideradas como sabias por la acumulación de experiencia y porque sirvieron a la comunidad durante toda su vida. La armonía conlleva entonces el aprendizaje de ciertos valores espirituales, de cuidado y de servicio comunitario: “[...] si hay *ich’el ta muk’* es cuando primero tienes que respetarte a ti mismo, quien eres, es lo que hacen los ancianos, *ts’unel* (sembrarte), o sea, que fortalecerte, un desarrollo espiritual, un crecimiento espiritual” (A.G., Bachajón, 15 de diciembre de 2015).

El respeto-reconocimiento o *ich’el ta muk’* es uno de los valores esenciales que acompañan el crecimiento personal, familiar y comunitario. Se vincula a la enseñanza y el aprendizaje-*nohptesel* en cada uno de los espacios: de trabajo o *a’tel*, doméstico o *awilal*, productivos como la milpa o *k’altic*, cafetal o *kapelal*, frijolar o *chenk’ul* y en los comunitarios en donde niñas y niños aprenden “observando y practicando”, de manera autónoma, para que el conocimiento sirva para la vida, para una vida comunal: “Los valores del *ich’el ta muk’* (respeto-reconocimiento) empiezan desde la pequeñez, desde el Tzeltal, desde las palabras, tanto de la mamá como del papá, como de la parte de la educación. Este, ahí es el “abrir los ojos”, hacer llegar el alma” (A.G., Bachajón, 15 de diciembre de 2015).

A su vez, la armonía comunitaria tiene que ver con el diálogo y la manera de resolución de los asuntos propios de la comunidad. La “coincidencia de corazones” se lleva a cabo mediante el diálogo en la asamblea para poder alcanzar acuerdos o *chapbil k’op*. El término utilizado de *jun pajal o’tanil*, como integración de los diversos corazones, podría aproximarse a la idea occidental de llegar a consensos para el bien comunitario en el marco de la asamblea u otros espacios.

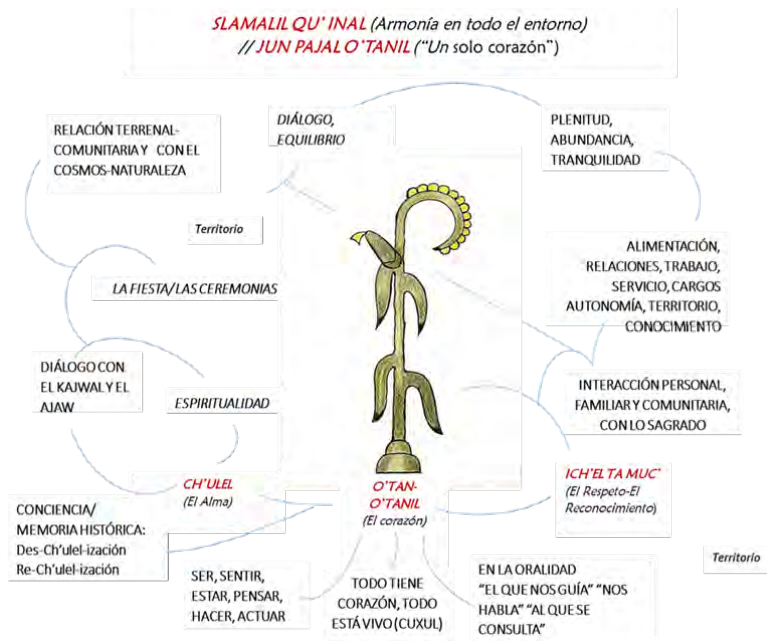
La autoridad ejercida como servicio (*j-a’tel tuhunel*) a través del sistema de cargos político-religiosos, encargados de mantener “esa tranquilidad” en el entorno comunitario, proviene del interior de la comunidad y es mucho más apreciada y valorada. El respeto-reconocimiento (*ich’el ta muk’*) se otorga

a las personas que durante mucho tiempo trabajaron sin salario y se preocuparon por la cohesión comunitaria. El “consejo de ancianos” o “consejo de los más sabios” se considera todavía hoy, en algunos casos, la máxima autoridad comunitaria. Para el caso Tseltal, tras haber cumplido determinados cargos civiles y/o religiosos se alcanzaba el grado de Principales o *Trensipaetik* y, de manera colegiada, se resolvían las necesidades comunitarias y se velaba por el mantenimiento del *slamalil k'inal*.

Este es un poder político endógeno que, si bien ha ido reconfigurándose con el tiempo, guarda características que tienen que ver con la idea tradicional Tseltal de autoridad, esto es: que la acumulación de experiencia-sabiduría a través de una vida de servicio legitimará un gobierno propio comunitario. Y la lógica de buscar, por ejemplo, una resolución interna de conflictos con base en acuerdos o consensos nos hablaría de una manera de gobernar o impartir justicia cercana a la autonomía.

A continuación, se aproxima una síntesis gráfica que ayuda a exponer algunos de los elementos importantes de la cosmología Maya Tseltal en torno a la armonía y al corazón (Diagrama 1).

Diagrama 1. Elementos de la cosmología Maya Tseltal



Fuente: elaboración de la autora.

Alrededor del maíz y la milpa, como sustento material y espiritual de los pueblos indígenas mesoamericanos, se organizan de manera ascendente hacia esa plenitud todos los elementos que integran la cosmogonía Tzeltal. Se ubica en su base al *o'tan* (corazón) del cual partirían todas las interrelaciones que existen con el *ch'ulel* (el alma) y el *ich'el ta muk'* (el respeto/reconocimiento), que surge de la consideración de que todo lo que nos rodea tiene vida.

La armonía en todo ese ambiente o *slamalil k'inal* se coloca en un orden superior reflejando el estado de abundancia, diálogo, empatía, equilibrio y sabiduría indígena hacia ese “un solo corazón” (*jun pajal o'tanil*) que representaría la posibilidad de una vida buena-plena-justa. El buen vivir Tzeltal o *lekil kuxlejalil* comprendería de manera integrativa todo lo que abarca el *slamalil k'inal*. Sería algo así como un estado articulado de situaciones que conduciría “a que todo esté bien” (*ay slekil*). Entre otras:

- a) Respeto: a la memoria, a la familia, en la comunidad y con lo sagrado. Implica acciones de aprendizaje, servicio comunitario, fiesta, participación, diálogo para llegar a acuerdos, además de —por supuesto— cuidado y protección de la tierra y el territorio.
- b) Trabajo: para que haya suficiente comida para todas y todos (familia y comunidad), saludable (sin agroquímicos), que proceda de la tierra y a la manera en que fue cultivada por nuestros ancestros (sistema mesoamericano de la milpa), en una transmisión de conocimientos para su permanencia (aprendizaje de las y los jóvenes, conservación de las semillas, conservación de la tierra).
- c) Autonomía política: gobernanza entendida desde los sistemas de cargos comunales y a la manera Tzeltal de diálogo y toma de acuerdos.

La vida comunal indígena para una microrregión Tzeltal

La forma de vida “propia” de los pueblos originarios o su *stalel kuxlejaltik* se construye con base en una ideología colectivista que se muestra en sus estructuras y organización comunal, en la expresión de la fiesta o en la relación con el territorio. Cada territorio conforma en sí un cosmos único y, a la vez, heterogéneo en donde asoman importantes elementos de participación y reciprocidad: la organización y servicio comunal (cargos comunitarios, religiosos y políticos), sus autoridades y asambleas comunales o ejidales, el diálogo constante y la relación con la naturaleza (a través del trabajo campesino, en los rituales, la fiesta o el trabajo colectivo).

El territorio Tzeltal de Chilón y Sitalá se organiza en cinco regiones o *ts'umbaliletik*: San Jerónimo Bachajón (Ch'ul Xel), San Sebastián Bachajón (Ch'ul Xap), Sitalá (Xitalha'), Chilón y Guatequepec (Takinwits). Cada una

de ellas contiene una serie de tradiciones que preserva en su población una identidad fuertemente vinculada al territorio. Es decir, los habitantes de cada *ts'umbal* se afirmarán por medio de él y como resultado, entre otros, del proceso histórico de apropiación de las tierras y las familias que actualmente viven ahí (conformación de linajes). Así también construirán dicha identidad según la manera en que se hable la lengua, quiénes, cómo y a qué santo se venere, cuál sea la fiesta principal, qué procedimientos se usen para sanar, cuál sea la forma de resolución de problemas, qué se produzca e intercambie y hasta la forma de preparar los alimentos.

A pesar de las diferencias en cada una de las regiones, lo que sí se observa para todo el territorio indígena es una misma identidad estrechamente ligada a la tierra y al trabajo campesino: “solo nos dedicamos a sembrar lo que hay en la tierra, nuestro café, maíz, donde comemos, podemos criar ganados, solo nos dedicamos a lo que nos sirve, no pensamos en lo que nos da riqueza” (Extracto del Diálogo Cultural en San Jerónimo Paxilha', *ts'umbal* San Jerónimo, 16 de enero de 2016).

Del mismo modo y aun cuando existe una heterogeneidad de relaciones por las diferentes afiliaciones e ideologías políticas, creencias religiosas y prácticas económicas, puede aseverarse que la identidad colectiva como pueblo Tseltal es la que otorga integralidad a la vida comunitaria. Y esto como resultado de una historia, una memoria, una lengua y unos saberes preservados que son los elementos que dan cohesión comunitaria e intercultural. Es decir, existe una ancestralidad y un territorio compartido que asoma, por ejemplo, al apelar a la organización comunal para “mantener la unidad frente a los que vienen a arruinar”, refiriéndose al despojo originado por los proyectos de desarrollo capitalistas que se intentan implementar en la región. Dicha concepción del territorio también aflora en el llamado a no vender parcelas a “extranjeros o *caxlanes*”, tal y como ocurre en los ejidos de San Sebastián y San Jerónimo Bachajón. Es decir, para el pueblo Tseltal no es posible “ser” sino que “se es en”, “desde” y “con” el espacio comunitario y territorial en donde se reproduce la vida social, material y simbólica.

Esta territorialidad se mantiene por medio de una serie de estrategias en las que la familia representa el núcleo primario. Una de ellas, familiar o comunitaria, se conoce en la región como *komon a'tel* o trabajo común o colectivo. Es lo equivalente en otros lugares al tequio, faena, mano vuelta o trabajo comunitario. Un trabajo organizado de manera conjunta dirigido a satisfacer las necesidades acordadas en la asamblea y para el bien común. Está íntimamente relacionado con el poder político endógeno y con el territorio en donde se desenvuelve, por lo que necesita del reconocimiento del espacio asambleario y de la participación de la comunidad para tratar los asuntos que le competen. Es por ello que la manera en la que se realice es más importante que el resultado que se obtenga, pues además de evidenciar

una condición autónoma y recíproca para resolver dichas necesidades, la convivencia es de gran valor para la cohesión comunitaria.

Los trabajos comunitarios que se conciben en esta microrregión Tseltal son aquellos servicios gratuitos que benefician a toda la comunidad y que se organizan para el mantenimiento de los caminos, la luz eléctrica o la escuela. Son obligatorios, se realizan varias veces al año y su no asistencia implica el pago de multas. Para las tareas del campo, el apoyo se realiza entre familias y, aunque no existan terrenos que se trabajen de manera comunal (son ejidos o en co-propiedad), hay periodos en concreto en donde “se junta gran cantidad de personas” para la siembra o la tapiscada del frijol:

[...] En donde he visto que se hace por comunidad es en la siembra de la milpa, si es grande o se siembran dos, tres milpas al día. Existe todavía esa organización del trabajo en común. También para hacer fiestas también se junta la gente. Se junta, se organiza, los acuerdos se toman en asamblea en donde participa [*sic*] hombres y mujeres. Existe todavía esta organización (X.G., Chilón, 26 de mayo de 2015).

También se ofrece este apoyo cuando algunos miembros de las familias tienen varios cargos comunitarios y se requiere entonces convocar a tíos(as), primos(as) y cuñados(as). Esta *ayuda mutua* no tiene contraprestación económica, sino que es un intercambio de favores en forma de trabajo campesino. Lo mismo ocurre para la construcción de las casas, en cuyo caso se ofrecerá algo de comer a quienes hayan acudido a ayudar.

Asimismo, el trabajo cooperativo que se realiza en la microrregión está supeditado a la pertenencia a determinadas estructuras organizativas, esto es fruto de las diferentes filiaciones políticas y religiosas. Así, existen trabajos colectivos y cooperativas formalmente constituidas (café, miel, jabones, artesanías) dentro de estructuras organizativas impulsadas regionalmente por la Misión de Bachajón para fomentar el sentido comunitario: “[...] en los espacios formativos, en los interregionales, en los interzonas, en los cursos que se dan entre ellos se fomenta la organización comunitaria [...]. Y esta es nuestra tarea, la de promover las redes de solidaridad” (A.E., Bachajón, 10 de septiembre de 2015). Hay otros servicios de cooperación comunitaria de carácter religioso que se observan en los momentos de fiesta y en las ceremonias. Estas son prácticas desde y para la comunidad que relacionan, a su vez, el intercambio con el trabajo conjuntamente organizado y vinculado al territorio.

La participación comunitaria y/o familiar es esencial y las mujeres ocupan, a mi modo de ver, un papel importantísimo. Además del trabajo de preparación de los cargos, los alimentos, la música, el vestido, los lugares o el altar, su componente espiritual es fundamental a través de la palabra con

Dios y los santos o con la naturaleza. Aparece entonces el alimento como obsequio a las divinidades para que no falte en la familia y la comunidad o en los momentos de convivio e intercambio. El buen alimento, lo que procede de la tierra, siempre está presente, incluso como centro ceremonial y simbólico. Es protagonista en las ofrendas-altares —que se colocan frente a las cruces en las fiestas— y en cualquier actividad que se considere importante, sea de trabajo o de reflexión comunitaria.

El cultivo del maíz y, más concretamente, el trabajo de la milpa es una de las prácticas ancestrales con mayor vigencia en este y otros territorios en donde habitan los pueblos originarios de Mesoamérica. Por esto ocupa un lugar central en las vidas y en la cultura del pueblo Tseltal. Una cultura vinculada ancestralmente al maíz y a otros cultivos que continúan estando presentes como el frijol y la calabaza. De allí que exista una diversidad de espacios (milpa, cafetal, potrero, traspatio, bosque, estanques y ríos) en los que es posible encontrar un sinnúmero de variedades de maíz, frijol, especies silvestres, frutales, plantas medicinales, así como recursos maderables y acuáticos.

Las principales actividades familiares en la región corresponden al trabajo agrícola en los sistemas y subsistemas agrícolas y naturales como la milpa, el acahual (que incluye a los cafetales), el frijolar, los bosques, los ríos y arroyos. Ubicados en torno a la casa familiar, esta se considera otro espacio de producción agrícola, pues es además el lugar en donde se guardan las herramientas de trabajo, se almacenan las cosechas (trojes), se desgrana el maíz, se separa el frijol. Los animales ocupan gran parte del espacio de la casa (traspatio) que, a su vez, está rodeada de plantas comestibles y árboles frutales.

La contribución de las mujeres se visibiliza en el trabajo en las parcelas (siembra-cosecha), la selección y conservación de la semilla, su participación en los rituales, la elaboración de los alimentos, la procuración de los hijos(as) y la administración del espacio de la casa. Además, ellas son productoras y reproductoras, en interdependencia, de un trabajo que es —en este caso— fundamento de la economía campesina. Son, en mucho, las que sostienen parte importante de la vida comunitaria. Son transmisoras de la cultura a través de la conservación de las semillas, la preparación de los alimentos, la transmisión de la lengua y la preservación de la cultura con sus bordados. En definitiva, son parte activa en el respeto, el cuidado y la defensa de sus territorios.

Algo de lo que puede encontrarse en la milpa (*k'altik*)

Variedades de maíz (*ixim*): *sakua ixim* (maíz blanco), *yaxte' ixim* (negro chimbo), *k'anal ixim* (amarillo), *ik'alpat ixim* (maíz de cáscara rojiza), *kuarenta ixim* (blanco, negro, amarillo, rojo, todo revuelto), *ixim wax* (maíz zorra del monte).

Variedades de frijol (*chenek'*): *sts'il chenek'*, (frijol negro), *tsajal chenek'* (frijol rojo), *xchu'il chenek'* (frijol grande), *xlumil chenek'* (frijol que se cultiva en el suelo), *Comitán chenek'*, (frijol de guía, se sube a la caña de maíz), *xuluvera chenek'* (similar al *xlumil*, pero de vaina larga), *arroz chenek'* (chipilín), *esperanza chenek'*, *xpak chenek'* (casi igual que el *boht'il*).

Variedades de chile (*ich*): *bolte' ich* (chile grande de color blanco), *yax ich* (casi igual pero verde), *tsa'mut ich*, *mohel ich*, *jalapeño ich*, *tabaco ich*, *habanero ich*.

Otras hierbas y cultivos comestibles: *mumun* (hierba santa), *muyen* (hierba mora), *chuk'ulchan*, *tsuy*, *rábano k'altik* (rábano natural), *chikoria* (mostaza natural), *tux'ak* (cebollín), *ch'um* (calabaza), *ch'umate'* (chayote), *ts'inte'* (yuca), *chi'in* (camote), *mayil* (chilacayote), *te'tzakil*, *chihua* (calabaza pequeña), *ch'ix itaj* (verdura con espinas). Hay otras plantas como el chichol que crece en la milpa, sirve para matar lombrices, otra es *hot-ok* también fruto de la milpa; un hongo comestible (*yal lum*) que crece después de que se quema la milpa y cuando llueve.

Para utensilios: *tuts'* (se usa para cuchara), *jahy* (calabaza tocomate —xiga), *bat* (para hacer lazo), *ch'ox* (para amarrar), *ob* (para jabón).

Árboles frutales: plátano a las orillas y en el medio, cacaté, algún cítrico. También puede haber otros árboles medianos como el *chapay*.

Árboles forestales: ocote, roble.

² Recabado durante trabajo de etnografía y complementado en el Diálogo Cultural.

Algo de lo que se puede encontrar en el cafetal (*capelal*)

Alaxax (naranja), *elemux* (limón), *cacate'* (árbol que da fruto amargo), *coyo'* (una especie de aguacate grande), *tsajal lo'bal* (plátano rojo), *mumun* (hierba santa, se come el tallo), *axinte'* (verdura silvestre, se comen las hojas), *ik'us* (planta comestible del cafetal o en la montaña), *ch'ixil lo'bal* (plátano macho), *rotana* (plátano rotana), *manzana lo'bal* (plátano manzana), *cera lo'bal* (plátano cera), *belyako lo'bal* (plátano macho grande), *pehk' lo'bal* (plátano chaparro), *chitam lo'bal* (plátano puerco), *chantse' lo'bal* (plátano), *mohtoy* (planta comestible), *homa* (planta comestible, el fruto y el tallo), *mes* (planta comestible, es amargo), *chapay* (es la fruta del árbol *acte'*, tiene espinas, también es comestible la cabecita tierna). Otro árbol es *wale ha'as* (zapote grande o mamey), *wanaba* (guanábana), *po'om* (tejocote —manzanita—), níspero, mango, *ts'e'el* (árbol que da ejote comestible al madurar), *k'ewex* (anona), *on* (aguacate), *tsits* (aguacatillo), *pahch'* (piña), lima (hay dos clases —*caxlan lima* y *chu' lima*—), *bu'ulte'* (machetón, fruta igual como el *ts'e'el*), *pata'* (guayaba), *pomarosa* (árbol que se come la fruta); *kakaw* (cacao), *chi'il ch'ib* (comestible, se come la cabecita tierna, no el tallo, es dulce), *ch'ah ch'ib* (planta comestible, se come la cabecita tiernita y es amarga), *ch'ibul ha'* (palmilla que crece en las orillas del río, es comestible), *wahle'* (caña de azúcar), *cuba*, *petanero*, *poblano*, *mero wahle'* (caña originaria de la región), *mo'wahle'* (caña morada).

Algunas plantas medicinales (*ha'mal pox*)

Yakan k'ulub —Berbena— (sirve para prevenir y curar *ha'ch'uh't* —diarrea—, *xeh* —vómito—), crece en el potrero en cafetal y en el traspatio. La hierba *martin* es una planta que se usa para curar calentura, se hace té con las hojas y se toma; hay en el potrero, en *patnah* —traspatio—; *chijilte'* es un árbol que crece en el potrero y sirve para curar calentura, dolor de cabeza, se usan las hojas; *pahayte'* es una planta que sirve para curar *xiwel* —espanto—; *lura* —ruda— sirve para curar cólicos, dolor de estómago, calentura, las hojas se hacen té, se cultiva en *patnah* —traspatio—; la albahaca sirve para el dolor de cabeza, la diarrea o el *xiwel* —espanto—; estafiate sirve para curar diarrea; manzanilla, sirve para dolor de estómago, ojo, oído, dolor de corazón y cuando se alivian las mujeres se usa también para calentar y para que nazca el bebé; *tuhk'aron ch'ix* —sosa—, planta que sirve para gastritis, tumores, quistes, se usan las hojas como té, también se usa para el parto, para los riñones, se usan las hojas como té; *k'an ahal* es un arbusto, se usan las hojas y sirve para granos, gastritis, abultamiento, para la *xoch* —sarna—, *axux* —ajo— para *lukum* —lombriz— como té para la tos, para el espanto, para picadura de serpiente; *chante'* —cocuite—, árbol del que se usan las hojas para la calentura, también se usa para la varicela y baja la fiebre; *xihinte'* —ocote— no lo usan más que para madera; la árnica la usan para fiebre y dolor; *hinoja* —hinojo—, se utiliza para colitis y para dolor de corazón y de cabeza.

Apuntes finales

El sentido comunal indígena Tseltal se desenvuelve en el espacio comunitario y se sostiene en su territorio. Requiere de responsabilidad participativa en diferentes ámbitos de la cotidianidad comunitaria: las estructuras de decisión, la educación, las actividades económicas, el trabajo comunal, la fiesta, el cuidado y defensa del territorio. Permite la organización autónoma a través de una normatividad propia, por demás reconocida por mecanismos jurídicos supranacionales, así como también por medio de una economía comunal que retoma de su cultura originaria los principios de interrelación y ecoddependencia. De esta manera se provee con lo necesario más allá de lo material, al alejarse de los objetivos de mercantilización y ganancia capitalista. Una economía comunal orientada a resolver también otras demandas: por ejemplo, la exigencia de participación o las necesidades espirituales que se perciben en la vinculación territorial. Puede decirse que existe una economía campesino-indígena que continúa confiándole la base alimentaria familiar a la milpa; así como también un sistema de cooperación comunitaria que, entre otros beneficios, fortalece la conciencia de pertenencia a un territorio y a un modo particular de hacer las cosas.

Esto nos muestra una propuesta de vida integrada que se sitúa como una realidad enraizada en el territorio y que expresa su compromiso por el cuidado de la vida desde su cosmovisión de armonía y buen vivir. Estas manifestaciones continúan existiendo en su contemporaneidad. No querer verlas o pensar que es algo que quedó en el pasado por la interferencia de la modernidad capitalista es querer seguir negando su legítimo derecho al territorio, al autogobierno y a su misma existencia. El pueblo Tseltal existe y resiste por su forma de vida comunitaria vinculada a su territorio. Los elementos culturales diferenciados son patentes y se enmarcan en un tipo de vida diferente que busca otra dignidad basada en la armonía. La apropiación social del territorio desde las prácticas expuestas y el necesario reconocimiento de libre determinación y autonomía de los pueblos son elementos fundamentales para seguir tejiendo una vida colectiva, una vida comunal.

Bibliografía

- Guzmán, Abelino. 2011. *“Teme ma’yuc nacal o’tanil, ma’yuc ts’acal cuxlejalil”*. *“Sin armonía, no hay vida plena”*. Inédito.
- Lenkersdorf, Carlos. 2003. *Cosmovisión Maya*. Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos “Ce-Ácatl”, México D.F.
- López Intzín, Juan. 2015. *“‘Ich’el ta muk’: la trama en la construcción del Lekil Kuxlejal*. *Hacia una hermenéusis intercultural o visibilización de sabe-*

- res desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal". En Xochitl Leyva Solano *et al.* (comps.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, Talleres Paradigmas Emancipatorios, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, México, pp.181-198.
- Pérez Moreno, María Patricia. 2012. *O'tan-o'tanil. Stalel tseltaletik yu'un Bachajón, Corazón. Una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los tseltaletik de Bachajón, Chiapas, México*. Tesis de Maestría en Antropología Social. FLACSO-Ecuador, Quito.
- Ribera Martín Consuegra, Begoña. 2016. *Comunalidad en la región Maya-Tseltal de Chiapas: El alcance de la Economía Social/Solidaria para la reproducción del Buen Vivir Tseltal (Lequil Cuxlejilil)*. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural Regional. Universidad Autónoma de Chapingo, Texcoco.

Haciendo uno solo nuestros corazones: la *komonaletik*

Conrado B. Zepeda Miramontes, S.J.

El objetivo de este artículo es tratar de fundamentar que entre los Mayas Tseltales existe una base colectiva, comunal, la *komonaletik*. Esta opera como talante para vivir la vida desde una perspectiva donde todo está relacionado con todo y puede plantearse desde otros parámetros epistemológicos que no son los enseñados en Occidente. Este rango epistemológico (Magazine 2015) muestra la riqueza que tienen estos grupos humanos, llamados por otros indígenas. Dicho rango nos permite ver las transformaciones en los Mayas *Tseltaletik*,¹ ya que estos no han menoscabado maneras fundamentales de ver y vivir la vida que permanecen en su día a día.

Creo en la necesidad de generar un rompimiento epistémico en los lectores para abrirnos a otras propuestas como la de los pueblos originarios. Estos pueblos tienen sus propios *conceptos-vivencia* y sus conocimientos son tan válidos como lo que llamamos conceptos en el mundo occidental. Así, es posible entender el sentipensar Tseltal desarrollado por generaciones: el pensar desde el corazón. Conforme avancé en mi trabajo de campo en los poblados de Bachajón y Chilón, me fui concentrando hacia lo que llamo *unidad en la colectividad*. Cómo hacer de nuestros corazones uno solo y cómo esta visión del mundo es vivida por los hombres y mujeres no casados.

Los *Tseltaletik* usualmente no utilizan conceptos abstractos. Su manera de enunciar lo que tienen alrededor proviene de la vida diaria. Por eso me refiero a sus términos como *conceptos-vivencia*, que hacen referencia a los términos de la *komonaletik* (de comunes, en colectivos), que son acciones colectivas. Su lenguaje coloquial siempre es en posesivo y en plural, y se fundamenta en lo que yo llamaré una *intersubjetividad colectiva activa* (Castro 2014, Mendoza 2016, Magazine 2015).

Dentro de la antropología mexicana, *komonaletik* se ha traducido como comunidad. Sin embargo, tal como sucede con diversos términos abstractos

¹ El grupo étnico llamado Tseltales es una mezcla de un nombre impuesto y asumido por ellos, pero ellos a sí mismos se consideran *Tseltaletik*. El término Tseltales es utilizado por quienes hablan lengua española.

que repetimos desde lo occidental-hegemónico —como indígena, jóvenes, modernidad, cultura o sistema de cargos— este concepto es un reflejo de una carga colonial que no da cuenta de la complejidad del lenguaje, las prácticas y las maneras de ver y entender el mundo de los *Tseltaletik*.

Los *Tseltaletik* cuentan con una visión mucho más integral. Para ellos, todos estamos tomados de la mano, en todos los sentidos. Lo que le sucede a uno, le sucede al colectivo, a unos. Lo que afecta al colectivo, a través de una acción en común, afecta a mi persona, por así decirlo. Todo está vinculado con todo y esto se ve reflejado en las interrelaciones que tienen con lo humano y lo no humano. Un ejemplo digno de mención es la estructura de las fiestas que refuerza la colectividad: no se trata de dar a los individuos un lugar en una estructura social o una jerarquía civil y religiosa, sino que todos conforman “uno solo nuestros corazones”. Esto solo es posible porque los *Trensipaletik*² promueven las acciones en colectivo. Son un grupo de ancianos reconocidos por la *komonaletik* que hacen un trabajo colegiado y gratuito, porque su accionar es para y por la colectividad. Esta acción recuerda que los *Tseltaletik* no inician su vida siendo individuos o personas, sino que desde el comienzo ya son colectivo.

Para que puedan vivir sus *ayinel k'ayineletik* (sus maneras propias de ser desde su nacimiento), los *Tseltaletik* deben accionar la unidad a partir de la acción en colectivo, así formarán un solo corazón con nuestros corazones. Los *alaletik* (niños y niñas de pecho) se convierten en *ach'ix keremetik* cuando aprenden a trabajar, desde los diversos roles y actividades, y a buscar su esposo o esposa. Brindar junto con su pareja sus servicios gratuitos, a lo que de momento llamaremos comunidad, es señal de que su corazón está completo; es decir, su corazón está maduro y listo para ofrecer algo al colectivo. También hay que reconocer que las transformaciones que se van dando entre los *ach'ix keremetik* van de la mano con la discriminación y la confrontación que viven frente a los mundos occidentales. Sufrir la discriminación y comprobar que se formaliza en falta de oportunidades, agresiones físicas y psicológicas, hace que los *ach'ix keremetik* vayan transformando aquello que los identifica como *Tseltaletik*.

A través de mi experiencia he entendido que los *Tseltaletik* se han apropiado de elementos de lo que pudiéramos llamar Occidente, y que esto los ha transformado. Pero, a pesar de ello, sigue vivo el talante accionarial en colectivo como una aportación al conocimiento universal que, por lo menos

² Ancianos que tienen un cargo rector dentro de un colectivo y que transmiten, enseñan o accionan este estar en colectivo como talante. El término viene del español Principal. Es el *Tseltal* que vela por el buen arreglo de los asuntos ejidales. Además, es quien cobra el impuesto predial y está encargado de la iglesia para hacer las fiestas.

desde su experiencia, no podemos dar por sentado que todos partimos del ser en calidad de individuos o personas.

Utilicé una mezcla de técnicas de investigación³ e intuiciones a la hora de estar en el campo: entrevistas, observación participante, talleres y pláticas informales. Inspirado por referencias sobre metodologías horizontales (Corona y Kaltmeier 2012), también afirmo que el resultado de este estudio es una co-producción con los co-autores que fueron mis informantes. Muchos diálogos de sobremesa, discusiones entre colegas, entre *Tseltaletik* o entre gente muy cercana a ellos, me ayudaron a desarrollar y conformar este escrito.

Los *komonaletik*: una manera de ver la vida muy propia de los *Tseltaletik*

Me ha resultado difícil, pero no imposible, describir algo que rebasa nuestra racionalidad moderna occidental y nuestras concepciones hegemónicas. La comprensión y análisis de los *Tseltaletik* requiere y exige dar a los conocimientos locales un lugar con el mismo rango epistémico de Occidente, lo que —por lo general— no sucede, pues no son entendidos por los investigadores como verdadera ciencia. Se les considera sabidurías ancestrales, pero no una manera de generar conocimiento formal.

Conceder este rango epistemológico a los conceptos locales permite explicar con mayor profundidad este otro tipo de inteligencia y conocer su gestación en los mundos de los *Tseltaletik* y de los Mayas chiapanecos en general. Pienso que se pueden construir conocimientos nuevos sin tener que pasar por las concepciones binarias occidentales, aunque reconozco que los *Tseltaletik* están interconectados con el mundo occidental y, en algunas ocasiones, se han visto obligados a asumir posiciones binarias, como cuando hacen referencia a “lo de afuera” y “lo de adentro”. Sin embargo, se pueden construir otros conocimientos sin tener que pasar necesariamente por las concepciones binarias. Los Mayas antiguos, ajenos a una formación o influencia intelectual occidental, llegaron a grandes descubrimientos astronómicos, arquitectónicos y matemáticos, por mencionar algunos. En la actualidad, los Mayas ofrecen aún infinidad de conocimientos que han sido pensados en *komonaletik*, lo cual conforma una manera de estar en la vida y entender el mundo.

³ Asumí una perspectiva donde iba añadiendo o eliminando de mi lista a aquellos que veía que me respondían lo que era políticamente correcto; dado que fui párroco de la Misión de Bachajón y director de algunos proyectos en años anteriores y con ello perdía la oportunidad de relacionarme horizontalmente con aquellos que me han visto como figura de autoridad.

Los conceptos-vivencias locales

Los conceptos-vivencias locales son aquellos que surgen de una experiencia concreta y no de una abstracción de nuestra mente. Es diferente cuando abstraemos un concepto. Por ejemplo, podemos hablar de la idea de un ángel, decir que es alado, que tiene forma humana, sin tener la experiencia de haber visto uno. También podemos hablar de la idea de una vaca, verla en fotos, verla en un video, leer mucho sobre estos animales; pero no haber tenido la experiencia de haberla tocado, visto en vivo o escuchado su mugir.

En el caso de los mundos Mayas, no existe el mismo proceso de abstracción que tenemos en Occidente o —si existe— no se ha dado a raíz de una manera de conceptualizar aprendida desde su estar en colectivo, sino de prácticas nuevas adquiridas debido a los estudios escolarizados. Lo que llamo conceptos-vivencia son acciones que los y las Mayas han vivido por sí mismos. Por ejemplo, un niño Tseltal aprende el uso del machete tomándolo en sus manos y practicando en el campo. Su aprendizaje no pasa por tomar una clase. Según el *Trensipal Xel* se le enseña así:

Los padres del niño o niña también pueden enseñarles el *stalel k'ayineletik* para cómo usar el machete. No se da ninguna clase teórica, esto demuestra la diferencia entre conceptos mentales y conceptos vivenciales. Se le invita al niño a ir a donde tiene sembrada su familia la milpa y allí se le entrega un machete, y le dicen inicialmente cómo tomarlo y en qué parte de la hierba o de la planta de maíz hay que cortar. Hay varios intentos, en ocasiones nuestros hijos se pueden cortar, pero es parte de su aprendizaje, y solamente se le corrige desde la práctica (Comunicación personal).

Es decir, se le enseña en la ejecución de la propia acción cuando se le corrige y desde la repetición de la experiencia. Su uso proviene de una vivencia concreta. Del mismo modo se aprende cómo cortar la mala hierba, cómo debe prepararse la tierra, cómo debe leerse el calendario lunar que utilizan los abuelos para saber cuándo va a llover y cuándo es el momento propicio de la siembra. El niño no solo aprende de su padre, madre, hermanos cercanos; sino también de su abuelo, abuela, de los parientes y de todo aquel colectivo cercano a él. Esto nos ayuda a comprender el verdadero sentido de familia extensa; el porqué el sentido de *en colectivo* garantiza la ayuda incondicional entre ellos para aprender en conjunto, asumir responsabilidades, hacer favores, recibir beneficios, sentirse interconectados. Estas son otras formas de conocimiento en las que la centralidad está en la *komonaletik* y en sus términos-vivencia; y no en los conceptos que se pueden conocer a través de la escuela, los libros o la televisión.

El posesivo y el plural, fundamentos del nosotros como acción en colectivo

Dentro del mundo Maya, en todas sus lenguas y variantes, así como de manera coloquial, se habla siempre utilizando un posesivo y la forma en plural. Para ilustrar esto, citaré aquí la respuesta que me dio Abelino Guzmán,⁴ un trabajador Tseltal de la Misión de Bachajón, quien tradujo dinámicamente durante más de treinta y cinco años buena parte de la Biblia al Tseltal de esa región. Su trabajo como traductor abarca cientos de escritos, lo que le convirtió en un experto de su propia lengua:

Tanto el posesivo como el plural son neologismos [...]. Es una manera para embellecer la lengua de los Tseltales. Pero ahora que me pregunta me doy cuenta realmente que nunca lo había pensado. Es cierto, hablamos a diario con posesivos y decimos muchas palabras en plural, cuando el significado en español es singular, por ejemplo, *jtatik* (nuestro padre), *jnantik* (nuestra madre), *jkomparetik* (nuestros compadres), *kajwaltik* (nuestros gobernantes), *jbankiltik* (nuestros hermanos mayores).

Este es uno de los ejemplos que le puse a Abelino para hacerle caer en la cuenta de lo que le proponía: analizar la muy usada palabra Tseltal *kajwaltik*. La “k” es el posesivo que da sentido de pertenencia, es el “mi”. El *tik* con el que termina la palabra define el plural. *Ajaw* significa deidad, entidad sobrenatural, guardián, gobernante, rey. Entonces podríamos traducir el término de la siguiente manera: “mi-nuestros señores”; “mi-nuestros guardianes”; “mi-nuestros reyes”; “mi-nuestros dueños del cerro”; etc. Otro ejemplo es el que se da cuando hablamos de *ka'teltik*, donde “k” es “mi”, *a'tel* (trabajo), *tik* (plural); por lo que la traducción sería: “mi-nuestros trabajos”. Es decir, en el lenguaje coloquial, sobre todo en el que usan ancianos y personas mayores, resulta evidente que se habla con posesivos y en plural.

Ahora bien, me enfocaré primero en tratar de explicar lo relativo al plural, al “del nosotros”, al que reconozco como intersubjetividad colectiva activa, siguiendo a mis maestros Roger Magazine (2015), João Cezar de Castro (2014), Carlos Mendoza (2016) y a otros estudiosos del tema como Carlos Lenkersdorf (2002), en sus propuestas de términos similares.

Carlos Lenkersdorf (2002: 8) describió, en su libro *Filosofía en clave tojolabal*, su experiencia con el plural del Maya cuando participó, sin entender la lengua, en una reunión de *Tseltaetik* en Bachajón. Allí afirma que

⁴ Entrevista a Abelino Guzmán Jiménez, realizada el 3 de mayo de 2016.

constantemente escuchaba un “tik, tik, tik” al final de las oraciones, lo que lo llevó a concluir, después de muchos estudios, que ese “tik” se trataba de una señal de la presencia constante del plural en el lenguaje coloquial de esa lengua mayense.

Otro caso observado especialmente durante mi trabajo de campo, pero escuchado durante todos los años que viví en la región, se refiere a la manera en que los pueblos originarios traducen desde su lengua propia términos, vocablos o conceptos que en español solo admiten el singular. Por ejemplo, cuando se hace referencia al ejército mexicano, los *Tseltaletik* traducen al español como “los ejércitos mexicanos”. Otro ejemplo, cada vez que mi compadre Xel se dirige a mí, me dice: —¡komparetik!, siendo yo una persona singular, se dirige a mí en plural: “mis compadres”. De esta manera podemos ir comprendiendo que el compadrazgo, por ejemplo, forma parte de este actuar en colectivo que obliga al uso del plural; y podríamos seguir enumerando muchas otras áreas de la vida de los pueblos originarios mayenses en que se usa el posesivo en plural.

Estoy de acuerdo con lo que ha descubierto Lenkersdorf (2002), cuando asegura que la filosofía tojolabal existe a partir del “nosotros”. La terminación *Tseltal -tik* hace referencia al plural de un nosotros. Propongo que avancemos un poco más para afirmar que en los *Tseltaletik* existe la acción que se realiza en colectivo y es la base para explicar tanto sus discursos como sus prácticas de vida. Lenkersdorf nos dice que este es el punto de partida para los Tojolabales, y esto puede aplicarse también a los *Tseltaletik*. En palabras llanas, el peso radica en el nosotros y no en el individuo.

La importancia del NOSOTROS excluye el énfasis en el individuo, en particular el ego. El NOSOTROS absorbe al individuo, y requiere su incorporación al NOSOTROS, al exigir la aportación de cada uno, mujer u hombre, al grupo nosótrico. Dicho aporte exige y moviliza todas las capacidades del individuo retado. El NOSOTROS, pues, no borra al individuo, sino le da espacio para desarrollar todo su potencial (Lenkersdorf 2002: 9-13).

Ahora toca analizar el posesivo y el por qué de su uso en la lengua de los *Tseltaletik*. Primeramente, debo establecer que para los *Tseltaletik* no existen estas abstracciones de sustantivo con artículo determinado, esto sería como si existieran cosas sin sus dueños, un uso que sí existe en el español. Veamos los ejemplos de: el perro, la silla, el cerro, la casa. Por lo general, con los *Tseltaletik*, estos conceptos se relacionan con un posesivo, hacen referencia a algo vivido: mi perro, su perro, el perro de mi vecina. Así, podemos decir que “todo está relacionado con todo”. No podemos considerar nada aislado, tiene que “pensarse desde el corazón”.

Para entender más este mundo de los *Tseltaletik* es necesario establecer una interrelación con todo lo humano y lo no humano, porque no pueden verse por separado. Se trata de relaciones intersubjetivas activas, *intertseltaletik*, en colectivo. Uribe (1962: 37) nos explica por qué no existen abstracciones y sí los posesivos entre los *Tseltaletik*:

El Tseltal vive entre su milpa, sus montes y ríos, en contacto íntimo con la naturaleza. Para él todo es concreto y tangible. Esto explica que, al usar su lengua, lo haga siempre a base de concretos. Para él no existe simplemente el hijo, la esposa, el perro; sino; mi hijo, tu esposa, su perro. Tiende por tanto a situar siempre toda cosa en relación con su poseedor. Y si no se trata de mi perro ni de tu perro, sino “un su perro”. Es notable el influjo que en esto ha tenido la lengua indígena sobre el mismo español de los chiapanecos. Es muy importante, pues, el papel que juegan los posesivos en esta lengua.

En términos generales, podemos afirmar que para los *Tseltaletik* lo nuestro es tuyo y lo tuyo es nuestro. Hay una responsabilidad mutua y esto se extiende hacia todo aquello que sea considerado parte de la vida, como son sus mi-nuestros muertos, mi-nuestras Madres Tierras, mi-nuestros dueños de la montaña, mi-nuestras nacientes de agua, mi-nuestras lagunas. Roger Magazine (2015) habla sobre la interdependencia y producción de la subjetividad activa, como una manera de no quedarse con la visión de que la unidad de individuos hace al colectivo. Mi propuesta es que partamos de asumir una mirada de intersubjetividad colectiva activa (Castro 2014), ya que para los *Tseltaletik* todo parte de los concretos y no de abstracciones.

***Stalel k'ayineletik*, educación y *Trensipaletik*: los ancianos de corazón bueno y armonioso**

Para los *Tseltaletik* las personas ancianas han tenido, desde siempre, un lugar preponderante en la toma de decisiones de la *komonaletik*. Pero no todas ellas, solo las que se ganan ese lugar especial por haber “probado” que tienen un corazón bueno y armonioso. A ellos se les llama *Trensipaletik*.

Los *Trensipaletik* tienen la función y la responsabilidad de mantener las prácticas de los *Tseltaletik*. Además, ofrecen a la *komonaletik* cierta estabilidad, ya que fungen como jueces cuando se presentan problemas menores. También ayudan a mantener la unidad en la diferencia. La realización de un trabajo en *komonaletik* es un servicio sin paga, que tiene como fin ayudar a alguna de sus instituciones, por ejemplo, la escuela, la clínica de salud o la iglesia. También se vive esta acción en colectivo cuando se participa

en el mantenimiento o arreglo de algún servicio público como el agua, la electricidad, la reforestación o la limpieza del lugar, entre otros.

La función primordial de los *Trensipaletik* es la de educar en el *stalel*⁵ *k'ayineletik*⁶ (su modo de ser desde el momento del nacimiento, la conformación de su carácter, las costumbres, los conocimientos sobre de dónde venimos y —sobre todo— lo relativo a ese talante colectivo). Aquí entran aspectos relativos a la solidaridad, la interdependencia activa, el cuidado de todos los integrantes de las *komonaletik*, el apoyo en los cargos comunitarios, entre muchos otros. Este talante es enseñado de manera especial en todas las prácticas de los *Trensipaletik*, aunque no es una responsabilidad exclusiva de ellos. Por ejemplo, a los *alaletik* (niños-niñas de pecho) se les enseña las maneras de orar para diversos momentos de su vida, escuchando esos rezos desde que nacen. Todas las noches rezan en el altar que se instala en cada casa para tal fin. El *Trensipal* Anselmo Hernández,⁷ diácono de 64 años de edad y padre de doce hijos, me explicó uno de los elementos que se aprenden desde el nacimiento, el *ayinel k'ayineletik*:

Todas las noches, antes de dormirnos, especialmente si hay alguna necesidad o problema, encendemos candela,⁸ nos encomendamos a Dios, pedimos por nuestras familias y esto es lo que van aprendiendo nuestros hijos e hijas de una manera oral. No necesitan repetir exactamente lo que decimos nosotros, sino que poco a poco van diciendo lo que nace de su corazón, que es donde Dios escucha nuestra oración.

Casi siempre el altar de la casa se ubica en la habitación principal, sobre una mesa o sobre alguna caja de madera que lo separe del piso. Se le coloca un mantel que recubre esta base y por lo general se le adorna con flores de plástico, de vez en cuando con flores naturales. En él se colocan las figuras de los santos de devoción, en especial del santo que es el “dueño” del *ts'umbal*.⁹ También vemos en estos altares las fotos de los muertos de la casa y los restos de velas que fueron encendidas en momentos anteriores. No importa si son o no católicos, porque esto no es una cuestión de credo,

⁵ *Talel* viene del verbo “venir”, la “s” es el posesivo de “su”, *stalel* es “su costumbre” o “su venir”, pero aquí es utilizado más como su modo de permanecer en la vida cotidiana, en las prácticas.

⁶ La palabra *ayinel* significa nacimiento, existencia, vivencia, sobrevivencia. La “k” es usada como posesivo, por lo que podemos decir “mi nacimiento o nuestros nacimientos”. *Ayineletik*, plural, nacimientos

⁷ Entrevista a Anselmo Hernández Miranda, realizada el 18 de junio de 2015.

⁸ Vela pequeña o veladora que se siembra en el piso después de haber orado en comunión.

⁹ Semilla, linaje, genealogía, descendencia, antepasados, raza, origen, raíz, grupo de personas que tiene un mismo origen.

sino de una manera de mirar la vida, algo que se aprende desde que se nace. Me contaba el *Trensipal* Juan¹⁰ —del poblado de Jol Tutilha', Chilón, Chiapas—, quien lleva cuarenta años asistiendo a la iglesia presbiteriana:

Yo me salí de la Iglesia católica. Estuve cuarenta años fuera, me sentía mejor con los presbiterianos, pero llegó el día en que volví a la Iglesia católica. Las cosas se pusieron feas allá, pero sabes, ya en la noche, juntos, con mis hijos y esposa, prendíamos nuestras velas, orábamos en conjunto y siempre guardé un pequeño altar donde rezar. [...] incluso cuando alguien de otra religión [no católica] hace su oración, aunque no tenga su altar en su casa o una imagen, ora junto con la familia, en la noche, con los hijos y la esposa. Si hay alguien más, también se les [*sic*] enseña a orar como nuestros abuelos y abuelas lo hicieron, de agradecer por el día, que nunca vayamos a faltar a Dios al tirar un grano de maíz o frijol, que compartamos lo que tengamos, que cuidemos a nuestros vecinos. Si hay ladrón, si hay animal, si hay algo malo, que pase unirnos para cuidarnos todos con todos. Las envidias no son buenas, siempre nos dañan y necesitamos vivir en armonía, seas de la religión que seas, seas del partido que seas, seas de la organización que seas.

El *Trensipal* Juan deja ver el cuidado que hay que tener de unos para con otros. Señala que se enseña esa manera de estar “en colectivo” para el beneficio de todos los miembros de la *komonaletik*, como parte de su modo de ser desde el nacimiento, a pesar de las diferencias que puedan tener unos con otros. Como ejemplos de este talante, se puede distinguir el tratar de consolidar en todo momento a la colectividad “a partir de todos nuestros corazones formar un solo corazón”. Esto se evidencia en las fiestas, que son organizadas entre todos. En estas fiestas se exige elegir al capitán, quien ayunará por tres días junto con su comitiva y será la cabeza de la fiesta. Este personaje viste un traje rojo, como el de la fiesta del *Lo'il k'in*, fiesta fundacional de Bachajón y de los *Tseltaletik* de la región. Por su parte, los *Tseltaletik* llevan a cabo una serie de trabajos: hacer tortillas, matar la vaca o arreglar el lugar, entre otros. También hacen la *yax nah* (casa verde), en la que se queda el capitán y su comitiva durante la fiesta, después de haber terminado el ayuno. Los *Tseltaletik* ayudan, incluso, en la recolección de la cooperación en dinero y especie para todo lo que se necesita para la realización de la fiesta.

Los *Trensipaletik* son los ancianos que tienen *lek yo'tanik* (buen corazón) y *nakal yo'tanik* (corazón armonioso, en paz). En la *komonaletik* se enseña a reconocer —mediante otros *Trensipaletik*— quiénes son esas personas que

¹⁰ Entrevista a Juan, Principal de Jol Tutilha', el 12 de agosto de 2001.

merecen ocupar ese lugar y, de una manera natural, se les va considerando dentro del grupo de *Trensipaletik*. Los elegidos, poco a poco, aprenden como *Trensipal ihtsinaletik* (Principales menores), hasta que llega el momento de ocupar el cargo como colegiado de mayor rango, en que pueden ser *Trensipal bankilaletik* (Principales mayores).

La *komonaletik* sabe a quién acudir si hay algún problema o si se necesita un buen consejo. Sabe a dónde ir si se necesita alguna oración para que mejoren las cosas o para que se cure algún enfermo. Son hombres y mujeres que mantienen un vínculo muy especial con lo divino y lo no humano. Se les considera con algún tipo de don que se da a conocer básicamente en sueños. Cuando la madre tiene un sueño significativo durante el embarazo de su hijo, o si el niño o la niña hablan de un sueño en el que “alguien” los visitó y les “entregó” algo, esto se toma con toda seriedad y responsabilidad. Los *Trensipaletik* reciben este don especial para servir a la *komonaletik*.

Los *Trensipaletik* tienen una función colegiada, ya que nunca toman decisiones individuales para algún evento colectivo. Nadie puede auto-proponerse para ejercer cualquier cargo de la *komonaletik*, ya que estos son producto de una elección y del llamado (en sueños). La especie de ceremonia para “dar el cargo” suele ser dirigida por algunos *Trensipal bankilaletik* que llevan a cabo ciertos ritos, hablan y actúan a nombre del colectivo. Se otorgan regalos a la Madre Tierra, se elevan oraciones, se realizan ayunos de uno o tres días —según la costumbre—, además de una ceremonia de “siembra” de cargo que preside el colegio de *Trensipaletik*. En ella se bendice, sobre un nuevo petate que simboliza a la *komonaletik*, a la pareja: hombre y mujer, ya que el cargo es para los dos, aunque tengan diferentes funciones.

Las palabras de los *Trensipaletik* son de mucha valía para cualquiera de la *komonaletik*. Cuando hay un conflicto entre familias —no se puede decir entre particulares, porque siempre se involucra al colectivo—, son los *Trensipaletik* quienes tienen el conocimiento de las maneras tradicionales sobre cómo resolverlo y llegar a una justicia sabia, que no afecte negativamente a las partes. Ellos son los responsables de ejecutar la justicia de una manera equitativa y, sobre todo, de seguir afianzando el talante en colectivo para seguir formando “uno solo nuestros corazones”. Por ser un cargo vitalicio, durante los funerales de los *Trensipaletik* siempre se lleva a cabo una ceremonia que tiene como fin retirarle el cargo al difunto. Según el *Trensipal* Anselmo, “cuando se muere un *Trensipal*, se le recoge el cargo, [porque] no se lo puede llevar. Ya terminó su encargo aquí en la tierra, en la iglesia y, con la bandera de los capitanes o de alguna cofradía, la pasan

por encima del ataúd y hacen una oración los otros *Trensipaletik*, y así se le retira el cargo del difunto.”¹¹

Conclusiones

Diversas investigaciones en el campo de los mundos mayenses se han realizado a lo largo de muchos años en Chiapas. Muchas de estas se han centrado en temas como la vida de los adultos Mayas, chamanes, ritos, fiestas, comunidad. Desde mi investigación, algunos conceptos de la antropología mexicana no me resultaron adecuados, ya que reducían el campo de visión de la propuesta *Tseltal*. No se puede comprender el término *komonaletik* si pensamos solamente en la idea occidental de comunidad como una colectividad de individuos. El talante accionario en colectivo es la base de toda la vida y se ve reflejada en la acción desde la lengua, donde las cosas son nombradas en posesivo y en plural.

Existen transformaciones en las diversas generaciones de *Tseltaletik*, ya que se enfrentan a otras colectividades que son distintas a su propia manera de vivir la vida. Los *Tseltaletik* se confrontan ante el influjo de los medios de comunicación y las nuevas tecnologías. Por otro lado, ante la discriminación, la falta de oportunidades y la búsqueda de mejores posibilidades de vida, transforman algunas de sus prácticas, conversaciones y vestimentas, para tratar de ser integrados en espacios más occidentales. Este es el caso de los que salen de su *komonaletik* para hacer estudios escolarizados, conocer nuevas experiencias o buscar fuentes de empleo y mejores oportunidades. Con todo esto tratan de mimetizarse con los demás, con los que conviven en el mundo ciudadano occidental, y luchan por vivir sin la carga de la discriminación latente contra los pueblos originarios.

De aquí podemos partir para desmitificar la idea de que en toda sociedad existen individuos que hay que empoderar para que consigan logros como personas. En el mundo de los *Tseltaletik*, no se puede pensar-sentir-actuar como individuo porque siempre está presente el modo en colectivo aprendido desde el nacimiento, cada vez más incorporado a lo largo de la vida y a través del contacto con las colectividades de su *komonaletik*. Propongo que dejemos que los conceptos-vivencia de los Mayas irruman en la academia occidental para enriquecer nuestras visiones científicas.

¹¹ Entrevista a Anselmo Hernández Miranda, realizada el 18 de junio de 2015.

Bibliografía

- Castro Rocha, João Cezar de. 2014. *Teoría mimética y América Latina: la violencia y sus orígenes*. Propia, Ciudad de México.
- Corona Berklin, Sarah y Olaf Kaltmeier. 2012. *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Gedisa, Barcelona.
- Lenkersdorf, Carlos. 2002. *Filosofía en clave Tojolabal*. Porrúa, Ciudad de México.
- Magazine, Roger. 2015. *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
- Mendoza Álvarez, Carlos. 2016. "La difícil gratuidad: una lectura girardiana de la construcción social". En Carlos Mendoza Álvarez (comp.). *Caminos de paz. Teoría mimética y construcción social*. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, pp. 65-76.
- Pérez Moreno, María Patricia. 2014. *O'tan-o'tanil. Stalel tseltaletik yu'un Bachajón, Chiapas, México/Corazón. Una forma de ser-estar-sentir-pensar de los tseltaletik de Bachajón, Chiapas, México*. Editorial Abya-Yala, Quito.
- Uribe, Carlos Robles. 1962. *Manual del Tzeltal*. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

El pueblo de San Sebastián Bachajón y los *kalpuletik*

Gilberto Moreno Jiménez

Bachajón está formado por dos pueblos muy diferentes en su uso de la lengua, su vestimenta, sus fiestas y sus tradiciones: el pueblo de San Jerónimo y el pueblo de San Sebastián. Anteriormente se les llamaba barrios, pero esto no es lo correcto. Ambos más tarde formaron los dos grandes ejidos: el ejido San Sebastián (al norte) y el ejido San Jerónimo (al sur). Sin embargo, en los dos hablamos el mismo Tseltal con sus variantes y variedades dialectales. A continuación, voy a referirme solamente al pueblo de San Sebastián, que aún guarda algo de sus tradiciones, cultura, música, fiesta y curaciones.

Dentro de las tradiciones de San Sebastián Bachajón se encuentra la conformación de cuatro grandes *kalpuletik* (calpules). Estos no son una división del mismo pueblo, sino que son familias o liderazgos internos dentro del pueblo. Cada *kalpul* tiene sus diferencias al hablar, en la pronunciación de las palabras y en los nombres y apellidos. Al *kalpul* también se le llama *k'atinabil*, que literalmente quiere decir "donde se calienta". Un *kalpul* cuenta con sus Principales tradicionales, llamados *Ts'umbajom* (sembrador) o *Jkanan Lum* (el que cuida el pueblo o cuidador). El cargo del Principal mayor o *Ts'umbajom* es de por vida y se va heredando de padres a hijos. En caso de fallecer el Principal y no tener hijo o familiar, se reúnen en concejo los cuatro *kalpules* para deliberar y escoger quién puede quedar como Principal mayor del *kalpul*. Para consensuar en quién recae el cargo, se debe tomar en cuenta si la persona escogida es humilde (que no sea altanero u orgulloso), sabe *pat o'tan* (rezo tradicional o saludo tradicional), sabe curar, cuida y ama a su pueblo. Además, los Principales de otros *kalpuletik* deben fijarse en que la persona no haya cometido delitos graves en su pueblo, no haya ofendido a nadie en otros *kalpules*; por último, que no haya generado enfermedad o hechicería dentro de su propio *kalpul* ni en los otros.

Estas son algunas de las cualidades que debe evidenciar el candidato a Principal mayor del pueblo. En el *kalpul* tiene que haber, además, otros tres Principales menores al *Ts'umbajom*. A estos se les llama *J-ilomk'op* (el que cuida o transmite la palabra). Los que entran como Principales han de ser personas que ya hayan prestado algunos servicios dentro del pueblo,

ya sea como Mayordomo, Capitán o miembro del cabildo (ayuntamiento tradicional).

Los Principales de cada *kalpul* son los que tienen el “poder supremo” de elegir a los que van a ser Capitanes (cargo religioso) de algún santo y del famoso carnaval. De ahí viene el nombre de *Ts’umbajom*, pues se siembra el cargo de quienes hacen ese servicio por un año. Los cuatro *kalpuletik* son guiados moralmente por un *iskirbano* o *pixkal* (escribano o fiscal); el *iskirbano* es el que lleva las fechas de las fiestas, es el que cuida y ve por los asuntos del pueblo y del ejido. Es la persona que sabe leer, escribir y puede hablar con personas que vienen de fuera. El *iskirbano* también es un cargo de por vida. Cuando fallece un Principal es él quien tiene las facultades de convocar al Concejo de ancianos o Principales tradicionales, quienes votan levantando la mano. Esto es a lo que le llamamos *usos y costumbres*; se tiene que elegir a personas que tengan la capacidad de llevar adelante a su pueblo, cuidar el orden, velar por la paz y que no pidan dinero o alimento a cambio de su trabajo. Recibir un cargo es aceptarlo sirviendo al pueblo y, a la vez, obediendo a los Principales tradicionales.

Los cuatro *kalpules* se nombran según su categoría: *Lakma’*, el *kalpul* mayor, es donde se elige al *iskirbano*; le sigue el *Jwayel winik*, segundo en categoría; el *Bahil winik* es el tercero; y, finalmente, el *Tiha’ winik*, el *kalpul* menor de los cuatro. Cuando hay un conflicto agrario o una enfermedad incurable, se convoca en Concejo a los cuatro *kalpules* para dar solución al problema o investigar el origen de la enfermedad, curar, amonestar y castigar al enfermo. De esa manera, desaparece el padecimiento.

Los Principales tradicionales son los que velan para que los habitantes e integrantes de un *kalpul* tengan paz, tranquilidad, armonía, buena salud y buena vida. Entre ellos no existe partido político alguno, no existen las elecciones por urna. Ellos son los que eligen a la persona adecuada para que reciba algún cargo para el pueblo. Como ya se dijo, dicha elección tiene que ver con su comportamiento y con haber participado en diferentes cargos hasta llegar a ser Principal también, siempre que los demás Principales le hayan visto como persona idónea. Así pues, el término de Principal es ambiguo y se aplica a las diferentes funciones sin distinción alguna. Esta es la forma de gobierno de los *k’atinabletik*, necesaria para entender la situación del pueblo de Bachajón.

Los *k’atinabletik* son elegidos, escogidos y reclutados entre los detentores de los cargos religiosos tradicionales más altos. Son ellos quienes escogen a los demás miembros de la jerarquía y tienen una importante función ritual durante las diferentes fiestas de santos y el carnaval. No se limitan a esto sus funciones, sino que están íntimamente ligadas a la organización social global en la que se inscribe el sistema de cargos. El término mismo del *k’atinab* puede entenderse como “aquel que recalienta”. Hace referencia a

la oposición calor-frío, los dos elementos que funden la vida con la muerte: “si el *kalpul* no nos cuida, nos podemos quedar tirados en cualquier parte, nos viene el frío, nos afecta la humedad, nadie nos levanta y sufrimos una enfermedad de frío, nos enfriamos”.¹

Necesitamos acudir al *kalpul* o *k'atinab*, para que nos recaliente y volvamos a la vida normal. Más aún, a una persona que no cuida o no toma en cuenta a su *kalpul* le sobreviene una enfermedad que nadie puede curar; porque allí donde estamos enfermos, allí está nuestro *kalpul* y la oportunidad de encontrar curación a nuestro mal. De allí que un *k'atinabil* sea un gran curandero, el mejor médico (*jpoxtaywanej*), el que cura. La enfermedad puede entonces ser una sanción social. No es curable sino dentro del esquema de pertenecer activamente al grupo, al *kalpul*, que es el que asegura la protección de sus miembros. Aquí enfatizo la importancia de los Principales tradicionales, de nuestros usos y costumbres como la manera más eficaz de elegir y buscar a nuestras autoridades como servidores. Es decir, no pueden postularse ellos mismos para dañar y dividir a nuestros pueblos indígenas, porque nos regimos por la autoridad de nuestros Principales y ancianos tradicionales.

Cuando se elige a alguna persona, se le pide favor y sacrificio de tomar un cargo, esta acepta mediante las visitas que hacen los Principales a su casa. Si los miembros de su familia han permitido que acepte el cargo que se le pide —ya sea hombre o mujer—, el Principal mayor y los *Ts'umbajometik* le siembran el cargo mediante un juramento; en él se compromete a servir y obedecer a su pueblo y a los Principales que le nombraron. De ahí viene la palabra *Ts'umbajom*, el que siembra el cargo y tiene la obligación de cuidarlo.

La cultura de este pueblo ancestral va ligada a la tradición misma, porque si no existiera la tradición no existiría la cultura. De igual manera, va asociada a la fiesta tradicional, donde conviven todas las personas de un mismo pueblo, donde comparten todo: bebida, comida, alegría, bailes y, sobre todo, se olvidan de los viejos rencores que pudieran haber tenido. De hecho, al beber el *pox* (aguardiente) se usa la misma copa. De esa convivencia mutua se genera la armonía en el pueblo. Todas las personas sienten tranquilidad en su alma y en su corazón al estar unidos en la fiesta como nunca volverán a estarlo otro día.

La fiesta tradicional es la que hace la unión y suscita la fuerza de los pueblos. No así la fiesta ni la música moderna que ahora incursiona en nuestros pueblos. Los jóvenes se olvidan o no conocen su *k'atinab* ni su *kalpul*. Han cambiado todo por lo que ven en la televisión, lo que aprenden de las ciudades. Sobre todo, los que emigran a otros lugares en busca de trabajo

¹ El autor entrecomilló esta reflexión para enfatizarla (N. de las E.).

regresan trayendo costumbres y cultura de otros pueblos que no son los nuestros. Los partidos políticos nos dividen, nos engañan los programas de gobierno que solo buscan su propio provecho.

Así que, en resumen, el Principal es el que dirige todo, luego le siguen los otros Principales mayores y, por último, los que van atrás. Cuando un Principal fallece, ellos pueden tomar el cargo siempre y cuando hayan respetado la palabra, las costumbres y tradiciones de su pueblo. Nadie puede pedir por sí mismo un cargo, nadie se puede proponer como candidato. Los Principales tienen que elegir, buscar y calificar si tal o cual persona puede asumir tal responsabilidad. Una vez que los Principales hayan visto bien a la persona escogida, acuden a su casa para hablar y platicar con él dándole a conocer las responsabilidades que realizará.

PARTE II

Sistema Jurídico Tseltal

El sistema jurídico Tseltal¹

Luis Arriaga Valenzuela, S.J.

A partir de un arduo trabajo de sistematización y acompañamiento al área de derechos humanos de la Misión de Bachajón y a los cargos civiles comunitarios Tseltales, se presentan los hallazgos y reflexiones a las que hemos llegado sobre la existencia de lo que denominamos “sistema jurídico Tseltal”. Independientemente de los debates teóricos que puedan surgir al respecto, en la práctica de acompañamiento e investigación junto con el Centro de Derechos Indígenas, A. C. (Cediac) de Chilón (Chiapas)², constatamos que el ejercicio de procuración de justicia en el territorio Tseltal conforma un sistema jurídico propio en tanto que:

- a) Posee criterios bien definidos que regulan el comportamiento social desde una cultura particular. Por tanto, si los individuos corrompen el orden comunitario, son sujetos a un proceso de reconciliación desde cargos civiles y religiosos existentes en su comunidad a través de encuentros directos con las partes. A través de ellos, se busca el restablecimiento de la armonía comunitaria.
- b) Existe un sistema de cargos de orden civil denominados *jmeltsa'anwanej*, cuyas funciones corresponden a las de un juez, y los *jkoltaywanejetik* que actúan como promotores de derechos de los pueblos indígenas responsables de un orden social y jurídico de las comunidades y regiones que el Cediac atiende.

Esta es una manera propia de impartir justicia o, mejor, de restablecer la armonía comunitaria. Los elementos fundamentales son la aceptación de

¹ Una versión previa fue publicada digitalmente como Luis Arriaga Valenzuela, “El sistema jurídico tseltal”, en David Velasco (coord.). *La guerra contra el olvido. Capítulo XI*, 2002, pp. 252-301. En línea: <<https://davidvelasco.files.wordpress.com/2007/11/el-sistema-juridico-tsletal.pdf>>.

² Organización de la sociedad civil que se fundó en Chiapas en 1992, año de los pueblos indios, como parte del acompañamiento dado por los jesuitas a las comunidades de la zona norte del estado en áreas como: mujeres, desarrollo de la comunidad, derechos humanos, salud y organizaciones sociales.

la responsabilidad, el perdón y el consejo en un ambiente de reconciliación. Para el pueblo Tseltal mantener la buena vida (*lekil kuxlejilil*) supone un modo propio de alcanzar la reconciliación que tiene como principio la construcción colectiva de acuerdos para la reparación y restitución de la armonía personal, familiar, comunitaria y con los seres superiores. Aunque la falta se realice contra alguien en particular, se considera que toda falta altera el *kuxlejil* (la vida), el *slamalil k'inal* (el medio ambiente de paz) y, por lo mismo, afecta a toda la comunidad y al mundo (Paoli 2002). En algunos casos se busca la reparación del daño y la aplicación de sanciones atendiendo a las características culturales de cada tradición Tseltal denominada *Ts'umbal*. Esta nueva categoría está arraigada en la cultura Tseltal y se descubre a partir de la praxis del profundo conocimiento de la cultura por parte de nuestros compañeros del área de pastoral indígena.

Este camino plantea como principio un intento de descolonización del poder y del saber frente a la imposición de un derecho ajeno a las culturas originarias y fruto de un Estado que mantiene en sus raíces la herencia colonial (Cubells 2016). Es un camino de reivindicación de los derechos indígenas sostenido por mujeres y hombres que, pese a las condiciones de exclusión, marginación y discriminación, ha resistido.

Una vez aceptada la conformación de un sistema jurídico Tseltal, procederé a presentar algunos de sus elementos: la tipificación, la integración del colegio de jueces y el procedimiento de reconciliación comunitaria. Posteriormente reflexionaré sobre cómo se relaciona este sistema propio con los procesos de autonomía indígena.

Tipificación en el sistema jurídico Tseltal

La tipificación se traduce como el uso consuetudinario por el que las partes conciben una situación como problemática en tanto que rompe la armonía comunitaria. En términos filosóficos, se trata de la costumbre constituida como normatividad interna a partir de la tradición, que significa “entrega de formas de vida”. Así, la conformación de esta tipología jurídica se gesta en estrecha conexión con la cultura Tseltal. *Grosso modo*, los(as) Tseltales consideran delito lo que comúnmente sería un problema (*wokol*, molestia). A continuación, esbozo una clasificación preliminar de la tipología:

- 1) Problemas delictuosos
 - a) Problemas graves (*tulan wokolil*): Asesinatos, robos de animales caros, amenazas, adulterio, siembra de marihuana, violaciones a mujeres y niños o niñas, lesiones que ponen en peligro la vida, pérdida de miembros y amenazas.

- b) Problemas comunes (*ma' tulan wokolil*): Pleitos, robos, insultos, calumnias, chismes que llevan al descrédito de personas, escándalos, trago (embriaguez), discriminación y maltrato a las mujeres.
- 2) Problemas familiares
 - a) Sobre la forma de pedir matrimonio.
 - b) Sobre los conflictos entre las parejas e hijos.
 - c) Sobre las herencias de tierras y objetos.
- 3) Tierras y bienes naturales
 - a) Tenencia de la tierra y colindancias de terrenos o parcelas.
 - b) Compra y venta de las tierras.
 - c) Uso de la madera, leña, aguas y bienes naturales.

Cuando se transgrede una norma de conducta que destruye la armonía comunitaria, es decir, cuando existe un *wokol* (problema, molestia), las partes en conflicto buscan el apoyo de un juez Tseltal —*jmeltsa'anwanej*—.

El colegio de jueces Tseltales

De acuerdo con la tradición Tseltal, la elección para un cargo de orden comunitario debe ser otorgada por las personas a las que se sirve mediante una asamblea. Las personas que integran el colegio tienen que ser elegidas bajo determinados criterios que garantizan la adhesión a convicciones fundamentales propias de su cultura:

- 1) Arraigo y respeto a las tradiciones Tseltales, muy centradas en el cuidado de los bienes naturales de acuerdo con su propia cosmovisión.
- 2) Neutralidad y solvencia moral para asumir la mediación en los conflictos, sin afiliación directa a partidos políticos u organizaciones.
- 3) Compromiso y responsabilidad en el servicio encomendado, con disponibilidad para intervenir cuando se le solicite.
- 4) Honestidad y espíritu de gratuidad en el servicio. Ningún servicio que el *jmeltsa'anwanej* preste será retribuido económicamente. Quienes asumen el cargo viven de su trabajo, por lo regular suelen ser agricultores de café.
- 5) Paciencia y tolerancia para escuchar, en ocasiones de forma exhaustiva y repetitiva, la versión de las partes. La tradición oral forma un eje medular en la cultura Tseltal. La palabra es fuerte aliento para llegar a un acuerdo armonioso.
- 6) Apertura para involucrar a otros cargos en el conflicto. Por lo regular, el *jmeltsa'anwanej* junto con su colegio invita a escuchar y dar su palabra a otros cargos tradicionales de la comunidad: principales, *jkoltaywanejetik*, catequistas o diáconos, otros cargos de arreglo de

problemas de la iglesia (en caso de que la comunidad profese la fe católica) y agentes municipales, entre otros. El cargo de *jkoltaywanej* es un gran ayudador del *jmeltsa'anwanej* cuando el problema a resolver es delicado y grave.³

- 7) Compromiso con la búsqueda de la verdad a partir de prolongadas reuniones y visitas al lugar donde ocurrió el problema.

El *cargo* se compone de un colegio que consta de un hermano mayor (*bankilal*), un hermano menor (*ihits'inal*), un secretario y sus respectivos Principales. Se invita a las esposas cuando se trata de problemas que se relacionan con mujeres. Ellas intervienen puntualmente en la resolución de los problemas como mediadoras y consejeras. Después de que el colegio es elegido se procede a una ceremonia tradicional de toma de cargo en un lugar público, neutral y frente a la comunidad a la que se servirá durante tres años. A cada integrante se le entrega un bastón de mando con listones de distintos colores como símbolo de la autoridad propia de un cargo de juez, así como sello y cojín.

Los cargos civiles acuden a un espacio de formación y encuentro en los talleres que el Cediac acompaña. Más adelante, se describirán con mayor precisión el contenido y los resultados de dichos talleres.

El procedimiento de reconciliación comunitaria

Cuando se transgrede el orden comunitario, las partes invitan al *jmeltsa'anwanej* a conocer el problema. La costumbre Tseltal es estricta en cuanto al carácter de su participación, es decir, no intervienen *motu proprio* pues es recurrente el discurso de que “ellos no buscaron el cargo, sino que fueron elegidos por la comunidad”.

Cuando se trata de problemas graves el *jmeltsa'anwanej* se apoya en el colegio entero e involucra a las esposas. Asimismo, puede asistir el *jkoltaywanej*. Pueden reunirse en audiencia o careo, de acuerdo con la terminología del derecho penal, durante tres veces consecutivas. Las reuniones pueden ser, para quien no está inmerso en la cultura, agotadoras y sin mucho sentido, pero el *jmeltsa'anwanej* no pierde la entereza porque está convencido de la pertinencia del servicio para el que ha sido elegido. Es muy importante la palabra de todos los involucrados en el problema y de

³ En una primera etapa, el cargo de *jkoltaywanej* fue concebido como una especie de promotor de derechos humanos que ayudaba al trabajo de los *jmeltsa'anwanejetik*. Posteriormente, los *jkoltaywanejetik* se convirtieron en defensores del territorio, desde una perspectiva integral y no jurídica (N. de las E.).

los cargos que, poco a poco, van aminorando la tensión y proponiendo una solución armoniosa.

El *jmeltsa'anwanej* busca, ante todo, la raíz del problema, pues conoce bien la trayectoria de los miembros de su comunidad y los roles que desempeñan. Se trata de una práctica contrapuesta al derecho penal del Estado, que en la averiguación previa solo busca los elementos fundamentales de la comisión de un delito para, posteriormente, en su caso, consignar a los probables responsables. El sistema de justicia del Estado, de entrada, tiene un efecto punitivo o de castigo antes de que el indiciado sea llamado a dar su versión de los hechos. El consejo de los Principales juega un papel fundamental, pues una vez que el individuo reconoce su falta los ritos se realizan de inmediato. En ocasiones, por vergüenza, el que cometió una falta a la comunidad se hinca ante los presentes, quienes le manifiestan el daño que ha causado su conducta en términos muy pragmáticos: “me robaste mi gallina y me dejaste sin comer, me dio mucha vergüenza” [sic].

Posteriormente el, la o los acusados piden perdón a cada uno y a cada una de los presentes mediante ritos Tseltales. La parte ofendida busca que quien cometió la falta tenga un profundo y sincero arrepentimiento de su conducta. A su vez, la persona acusada empieza a tomar los consejos de los cargos. En la cultura Tseltal está muy arraigada la figura de la *vuelta al corazón* (*suhtsel o'tanil*), que quiere decir que el individuo es bueno en sí, pero tenía el corazón fuera de su sitio.

El acuerdo, como voluntad expresa de las partes en conflicto e incorporación a la comunidad, se formaliza, en algunos casos, mediante un acta de acuerdo firmada por las partes en conflicto y avalada por las autoridades propias: el colegio de *jmeltsa'anwanej*, los Principales y otros cargos. La mayoría de las actas son redactadas en lengua Tseltal.

El sistema jurídico Tseltal y la autonomía indígena

La autonomía es una realidad factual dentro de las comunidades chiapanecas, sin embargo, esto no disminuye la importancia de buscar que el marco normativo mexicano sea acorde con el reconocimiento de los derechos indígenas. El sistema de cargos al que acompaña el Cediac opera dentro de la circunscripción del Estado, sea o no reconocido por el sistema gubernamental. Solo que, al momento de ampliar el ámbito de afectación de los problemas o al entrar en relación con las instancias oficiales, dicho sistema queda acotado y vulnerado en su eficacia. Esto se debe a la existencia de dinámicas económicamente costosas y burocráticamente tardadas que complejizan las dificultades comunitarias y obstaculizan su pronta solución. Una adecuada reforma normativa no solo permitiría preservar las tradiciones autóctonas, sino que posibilitaría abrir espacios de reflexión acerca

de la autonomía misma, con lo que aportaría a la inclusión de poblaciones marginadas y bajo condiciones de subordinación. La práctica de la libre determinación en un nuevo marco legal favorecería la incorporación de las poblaciones indias al mundo globalizado y las protegería mejor contra las consecuencias negativas de las dinámicas globales hegemónicas frente a las cuales queda poco margen de acción.

Dicha práctica permitiría, asimismo, avanzar en el largo proceso de reconstrucción del tejido social y de los procesos de reconciliación cada vez más obstaculizados a causa del debilitamiento de las estructuras comunitarias. Esto ocasionado a su vez por la persistencia de conflictos no resueltos, por las estrategias de sumisión aplicadas desde el poder por medio de compensaciones asistenciales y por la exacerbación del individualismo al interior de las comunidades; presionadas ellas también a competir frente a la escasez creciente de la tierra y de otros bienes vitales.

Espacios de reflexión de las autoridades Tseltales

El mismo concepto de autonomía se puede manejar en dos planos: uno, el que señalan los documentos y leyes, el cual es materia prima de reflexión y de búsqueda de caminos de conformación de una nación pluricultural; el otro es el que se construye con todo el peso de una tradición ancestral y de cara a los retos que plantea la práctica actual en las comunidades concretas. Uno y otro plano constituyen herramientas analíticas para el fortalecimiento del sistema de cargos indígenas.

Las fluctuaciones políticas de los partidos que actúan al interior del municipio, la relación con los llamados municipios autónomos (agrupaciones de comunidades simpatizantes del zapatismo que se declaran en resistencia y rompen relaciones con el gobierno), los añejos problemas agrarios y el incremento de la emigración han propiciado reuniones de análisis en las que la autonomía se vuelve un tema medular; sobre todo vinculada al fortalecimiento de los cargos, su presencia y reconocimiento en medios civiles y oficiales.

Este modo propio de entender y ejercer la justicia para restablecer la armonía (*slamalil k'inal*) ha tenido múltiples embates relacionados con una visión colonial que permea, aún en la actualidad, las estructuras del sistema de justicia nacional. En varias ocasiones se contraponen los enfoques y procedimientos para la resolución de un conflicto desde la perspectiva del derecho indígena y desde la del sistema de justicia nacional. Estas tensiones y la falta de un marco jurídico que reconozca al sistema de justicia propio exigen reivindicar la lucha por un Gobierno Comunitario que potencialice su propio sistema normativo y asegure el ejercicio de autodeterminación del pueblo Tseltal.

El análisis también se ha visto enriquecido desde el ejercicio de los cargos. La sistematización de los resultados, la experiencia, las dificultades y los avances en el camino han propiciado y urgido la necesidad de adelantar en materia de derechos y cultura indígena. El análisis se emplea como instrumento de apoyo a los cargos mediante talleres en los que se interpreta dónde se encuentran los obstáculos externos a la comunidad y dónde se deben reconocer las limitaciones que afectan a las dinámicas internas. El intercambio que se genera en estos espacios contribuye a fortalecer el ejercicio de los cargos como un servicio para la solución de problemas.

Conclusiones

El sistema jurídico Tseltal es efectivo para restablecer la convivencia y hacer viable la armonía como aspiración Tseltal profunda. Ante la falta de un reconocimiento oficial del pluralismo jurídico, las comunidades optaron por mantener vigente su sistema avalado en el artículo 9 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

La reforma constitucional sobre cultura y derechos indígenas de 2001 no reconoció expresamente la existencia del sistema tradicional de impartición de justicia. A pesar de ello, la realidad nos presenta un elemento esencial del sistema jurídico Tseltal: su práctica regula la dinámica social en la abundante vida de las comunidades indígenas. De hecho, nos atrevemos a decir que el sistema mantiene su cohesión pese a las circunstancias críticas que impactan al pueblo Tseltal. Por estas razones, en los años venideros se pretende que esta praxis se fortalezca desde los mismos procesos comunitarios.⁴

Dado el grado de formación que tienen los cargos civiles es explicable que vayan adquiriendo liderazgos. Un reto importante a tomar en cuenta en el trabajo del Cediac es la lucha por los liderazgos de los cargos. Este paso tiene que darse desde la cultura misma y empleando los medios necesarios para una mejor cohesión de los procesos comunitarios.

Los procesos de distensión se desarrollarán en la medida en que vayan avanzando las condiciones de justicia. Por ello la importancia del recono-

⁴ Desde la Reforma del año 2001 a la Constitución Mexicana se han aprobado diversos instrumentos jurídicos internacionales para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. El 13 de septiembre de 2007 fue aprobada la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y el 15 de junio de 2016 la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; sin embargo, ninguno de estos instrumentos jurídicos se ha considerado en las leyes mexicanas. Junto con la reforma al Artículo 1º Constitucional de 2011, Oaxaca fue el único estado que reconoció las formas de gobernar de los pueblos indígenas como Sistemas Normativos Internos. Esta legislación se ha posicionado como una de las más avanzadas a nivel de América Latina, pero aún falta mucho por hacer en materia legislativa indígena (N de las E.).

cimiento jurídico del ejercicio de la autonomía que *de facto* se ejerce, como uno de los puntos centrales en la agenda nacional.

Los pasos hacia la reconciliación se inician desde las problemáticas concretas de las comunidades y desde su propia historia. Al atacarse la raíz de los problemas se coadyuva a disminuir la confrontación a nivel local de los grupos afectados por la contraposición de intereses antagónicos. Son los mismos procesos concretos de reconciliación los que, a final de cuentas, traerán la verdadera paz como fruto de la justicia.

Bibliografía

- Battaglia Velázquez, Giovanna. 2020. *Programa de formación para Grupo Formadores del Sistema Normativo Tseltal*. Chiapas. s/p.
- Cubells Aguilar, Lola. 2016. *La Justicia del Corazón-O'tan. Armonía y derechos indígenas desde la sabiduría tseltal. Descolonizando los derechos humanos, tejiendo interculturalidad*. Tesis de Doctorado en Filosofía del Derecho y Política. Università Degli Studi Di Palermo-Universitat de València, Valencia.
- Paoli Bolio, Antonio. 2002. "La reconciliación comunitaria entre los tseltales". *Anuario de Investigaciones*, vol. II. UAM-X, México, pp. 29-41.

Conciliación y construcción de la paz en contextos de violencia: la experiencia de los *jmeltsa'anwanejetik* en la región de Bachajón, Chiapas

Giovanna Gasparello

Introducción

“Nuestra justicia es la alegría del corazón”: estas pocas palabras resumen la ética y el profundo sentido humano que animan la práctica de la resolución de los conflictos entre las comunidades Tseltales de la zona de Bachajón, en la región Norte de Chiapas. El cargo comunitario de los *jmeltsa'anwanejetik*, “arregladores de conflictos”, forma parte del sistema jurídico Tseltal, que se basa en la “armonía y la alegría del corazón, elementos para el bien vivir”.¹

El presente texto condensa parte de los resultados de una investigación desarrollada entre 2005 y 2014 sobre experiencias de justicias indígenas e interculturales en el marco de procesos autonómicos en varios estados de México (Gasparello 2007 y 2018, Gasparello y Quintana 2009 y 2018). La investigación relativa a las justicias indígenas e interculturales se hace necesaria, en primer lugar, porque representan una alternativa concreta frente a una justicia estatal marcada por la corrupción y el racismo (ONU 2013, Centro Prodh 2010). A través de los sistemas de justicia propia, los pueblos buscan resolver situaciones de violencia desde la raíz, antes de que se vuelvan problemas de seguridad comunitaria o pública. La desactivación de la violencia, en el marco de los procesos de organización y de autonomía de los pueblos indígenas, implica valores y prácticas distintas alrededor del delito, del castigo y de la participación de la sociedad en el proceso de resolución del conflicto.

En segundo lugar, porque frente al auge del discurso securitario y a la creciente privatización del ejercicio de la violencia y de la seguridad, cuyo ejemplo es el fenómeno de las *autodefensas*, las justicias autónomas e interculturales remiten a la desactivación de la violencia y a la construcción de justicia; proceso que va mucho más allá de la seguridad y la defensa. Se trata

¹ Rebeca Gutiérrez, *xut*, San Jerónimo Tulijá, comunicación personal, 2011.

de la valorización de la justicia como práctica colectiva y participativa, que instituye ciudadanía. Las justicias autónomas e interculturales responden a una necesidad de justicia y seguridad, pero también a una necesidad de identidad; pues revitalizan raíces culturales distintas, construyendo sistemas de justicia culturalmente más apropiados.

La resolución de los conflictos y la administración de la justicia conforman una práctica viva, presente entre la mayoría de los pueblos indígenas y las sociedades interculturales de América; donde han permanecido a lo largo de la historia renovando sus principios y prácticas. La capacidad de resolución de los conflictos es la herramienta más eficaz que tienen los pueblos indígenas para enfrentar las variadas manifestaciones de violencia. Es, por lo tanto, el principal instrumento para la defensa de los territorios, de las instituciones y formas de gobierno propias; para garantizar la sobrevivencia de individuos y colectividades e, incluso, la permanencia de las culturas indígenas mismas.

Las justicias indígenas incluyen los ámbitos de la producción de normas, la resolución de los conflictos y la aplicación de sanciones por violación de las normas, así como la regulación de las autoridades, el manejo territorial y los asuntos civiles. Con frecuencia, la concepción y la resolución de los conflictos se entrelazan con el ámbito de la salud (individual y colectiva) y la curación, pues se reconocen distintas enfermedades como producto de faltas y errores propios o de los familiares cercanos. Asimismo, el espacio de la justicia mantiene una estrecha relación con el ámbito espiritual y religioso; como es evidente entre los *jmeltsa'anwanejetik* en la región Tseltal de Bachajón, en Chiapas vinculados a la diócesis, o entre el pueblo *wixarika* de Jalisco, cuyos encargados rituales "sanar" los conflictos por medio de sueños y ofrendas.

En este conjunto, el espacio relacionado con la justicia es emblemático del tipo y la dimensión de los conflictos que atraviesan una sociedad, de su capacidad de regulación, así como de los valores movilizados en la transformación del conflicto y en la desactivación de las violencias. El ámbito de la justicia expresa, finalmente, la capacidad de una colectividad para autorregularse, mantener su cohesión y su identidad, y enfrentar positivamente los problemas que la afectan: "constituye uno de los elementos de preservación y reproducción de las culturas indígenas en el continente" (Stavenhagen 1990: 27-28).

La resolución de los conflictos y la administración de la justicia son dos niveles de la práctica de la justicia autónoma, indígena e intercultural. En una experiencia organizativa pueden estar presentes ambos niveles (como en la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de Guerrero), o bien encontrarse solo el nivel de resolución de los conflictos, como es el caso de los *jmeltsa'anwanejetik* en Bachajón. Esta dimensión es clave, pues

busca desactivar los problemas de forma pacífica a través del acuerdo, la conciliación y la concientización de las partes involucradas. Es una constante en todas las experiencias de justicia indígena e intercultural, y constituye el corazón mismo de estas.

Los sistemas normativos indígenas se han desarrollado en el marco de contextos históricos de dominación, caracterizándose como respuestas, resistencias o mecanismos de adaptación en la interacción estrecha y conflictiva con el derecho estatal y con otros sistemas no siempre legales o institucionalizados. La *interlegalidad* (Santos 2001) que incluye las justicias indígenas ha sido históricamente construida y marcada por relaciones de poder desiguales y violentas. Ejemplos tajantes de esta realidad son el sistema informal, pero vigente y efectivo, que regía en haciendas y fincas de Chiapas.² El sistema jerárquico de relaciones de poder en las fincas —patrón, mayordomo, caporales— regulaba la vida social e individual de los indígenas acasillados o avocindados, en realidad semiesclavos. Sancionaba con violencia a los que infringían dicho orden, que contaba incluso con cuerpos especializados para el ejercicio de la violencia: las guardias blancas y la policía ganadera (Gasparello 2018). La cuenca del río Tulijá, donde se asienta Bachajón, formaba parte de la “franja finquera” (Leyva y Ascencio 2002) y la población indígena fue sometida desde la época colonial al poder violento de los terratenientes.

Por lo tanto, el estudio de la justicia indígena no puede abordarse excluyendo su relación controversial y desequilibrada con la justicia estatal y los órdenes legales informales; lo cual explica los esfuerzos de independencia judicial y la defensa de la autonomía emprendida por los pueblos indígenas en distintos momentos de su historia.

La región de Bachajón y el pueblo Tseltal

Los Tseltales son el pueblo indígena más numeroso en Chiapas. Habitan en las zonas Altos, Selva, Cañadas y Norte del estado, donde conviven con los pueblos Tsotsil, Ch’ol y Tojolabal. En la zona existe un alto grado de conflictividad por varios factores: la pobreza; la falta de tierra; el saqueo de los recursos naturales; así también la presencia de grupos paramilitares y ejército en la zona, relacionada con la guerra de baja intensidad en contra del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

² Lógicas políticas y culturales diversas que movilizan intereses diferentes —por ejemplo, la lógica de una comunidad u organización indígena, la lógica del Estado y la lógica de una empresa transnacional extractiva— dan vida a distintos ordenamientos jurídicos en los niveles local y nacional. Santos (2001) definió este fenómeno como *interlegalidad*.

En la región de Bachajón (municipio de Chilón), como en todo el estado, es importante el trabajo activo de la Iglesia católica, cercana a la Teología de la Liberación. La Misión Jesuita de Bachajón, junto con el Centro de Derechos Indígenas A.C. (Cediac), han apoyado el proceso formativo de los Tseltales para revitalizar su estructura de cargos comunitarios, tanto civiles como eclesiales.

Dicha estructura corresponde a la organización territorial en cuatro niveles: comunidad, zona, interzona y *ts'umbalil*, pues hay cargos específicos en cada nivel. Los grupos de *jmeltsa'anwanej* son un cargo activo a nivel de comunidad o de zona. Mientras la división en zonas (que agrupan a varias comunidades) e interzonas (que agrupan a cuatro o cinco zonas) fue introducida por la Misión, la división de la región en cinco *ts'umbaliletik* (Chilón, Guaquitepec, San Jerónimo, San Sebastián y Sitalá) responde a la territorialización propia de los indígenas Tseltales, históricamente establecida (Crispín y Ruiz 2010). Según José López, autoridad tradicional indígena (*ihts'inal*), "la división en zonas y *ts'umbaliletik* no corresponde a la división administrativa (comunidad) ni agraria (ejido). Es una división que depende de las tradiciones Tseltales, porque en el territorio la lengua tiene características distintas, tienen [*sic*] lugares sagrados diferentes, costumbres un poco diferentes, es una división cultural" (comunicación personal, 2011).

La Misión propicia actividades de oración, formación y organización en las que se reúnen los representantes de cada *ts'umbaliletik* (*ts'umbalil*) o bien todos los cargos eclesiásticos de todas las diecisiete zonas (curso interregional). Asimismo, se realizan reuniones de interzona (entre los cargos de las varias zonas que pertenecen a un mismo *ts'umbal*) y de zona (entre los cargos de las comunidades que pertenecen a una misma zona).

Cargos comunitarios y origen de los *jmeltsa'anwanejetik*

Desde principios de la década de 1990, los misioneros impulsaron la revitalización del sistema de cargos comunitarios, en particular en el ámbito de la resolución de conflictos. Se propició nuevamente el protagonismo de los *Trensipaletik* (Principales),³ quienes:

Antes de que llegara la misión, arreglaban los problemas que sucedían con sus hijos, hermanos. Cuando llegó la misión [1954] la gente dejó un rato de hacer este trabajo [...] y retomándolo otra vez después. [...] Pero no se dejó de por sí, sino que seguían trabajando en las comunidades, nomás que sin dar a conocer que arreglaban los problemas, sin dejarse ver (Juan Méndez,

³ Personas honradas y reconocidas en la comunidad, casi siempre varones adultos mayores.

coordinador general de los *jmeltsa'anwanejetik* en la región, originario de San Jerónimo Tulijá, comunicación personal, 2011).

La figura del *Trensipal* se incluyó en un cargo colectivo de nuevo cuño, los *jmeltsa'anwanejetik*, cuya función es “arreglar los conflictos” comunitarios y facilitar la negociación entre las partes en disputa, en calidad de mediadores:

Nuestro trabajo es reconciliar los conflictos, para que *las problemas [sic]* que suceden en las comunidades no lleguen a parar ante las autoridades oficiales como Ministerio Público o Juez penal, porque nuestras raíces, nuestros abuelos, tienen la forma de arreglar sus problemas, entonces esto es lo que estamos tratando de rescatar (Pedro Demeza, *jmeltsa'anwanej bankilal*, San Jerónimo Tulijá, comunicación personal, 2011).

Las justicias autónomas, indígenas e interculturales entretejen prácticas y valores histórica y culturalmente arraigados con visiones innovadoras. Para la resolución de los conflictos se retoman elementos del derecho positivo, readaptados según el uso que de ellos hacen las autoridades en las comunidades, junto con otros elementos propios de las culturas indígenas presentes en la zona. La práctica de resolución de los conflictos en la región de Bachajón está marcada por la recuperación de algunos mecanismos tradicionales para dirimir los problemas (filtrados por la reflexión sobre los derechos individuales y colectivos) que la Misión propicia a través de cursos periódicos de formación en derechos humanos, derechos indígenas, derecho agrario y derecho civil.

Al respecto, Juan Méndez, coordinador general de los *jmeltsa'anwanejetik* en la región, afirma: “antes, con los *Trensipaetik*, al que empezó el problema, al final les [sic] daban unos chicotazos, pero ahora no, se cambió un poquito, los jueces no pegan, vamos a reeducación, a darles consejos para que no vuelvan a suceder [problemas]” (comunicación personal, 2011). Asimismo, es una característica de las estructuras de gobierno indígenas —también en otras regiones de Chiapas y de México— que las decisiones siempre sean tomadas por todo el grupo de autoridades en su conjunto. Aunque hay una jerarquía, la persona que ocupa el cargo más elevado nunca decide sola, sino que la autoridad y la responsabilidad siempre se asumen de forma colegiada y compartida.

Los *jmeltsa'anwanejetik*: estructura y funciones

Según explicó Pedro Demeza, *bankilal* de San Jerónimo, el colegio de jueces es compuesto por: el *bankilal*, “hermano mayor” y su esposa, que representan el

cargo principal; el *ihts'inal*, “hermano menor” y su esposa, quienes suceden al *bankilal* al terminar su periodo en el cargo (tres años); el *xut*, cargo cubierto en su mayoría por jóvenes escolarizados, con la función de “aprendiz”: “para ir viendo, conociendo la forma de arreglar los problemas”; el secretario, quien lleva el libro de actas en las que se asientan las reconciliaciones realizadas; y, finalmente, el *Trensipal*, “es como una vigilancia del *bankilal*, se encarga de velar todos sus trabajos, si está haciendo legalmente, si no está haciendo a cambio de dinero, si no va a favor de ninguna parte [...] ya que el cargo de *jmeltsa'anwanej* es un servicio que hacemos gratuitamente, no recibimos ningún salario”.

Los *jmeltsa'anwanejetik* son un cargo nuevo, que recupera algunas atribuciones de los cargos tradicionales refuncionalizadas en una estructura novedosa. Destacan en ella varios elementos: en primer lugar, son cargos que se asumen en pareja, entre la mujer y el hombre. Además de participar —al igual que su esposo— en todas las actividades y en todos los momentos de la conciliación, las mujeres se encargan de atender los conflictos que involucran a mujeres: “porque hay cosas que a nosotros como hombres no nos pueden aclarar, el trabajo de las mujeres es ir a platicar con la mujer que tiene problemas, para sacar información”.⁴ Se trata de una tarea importante, ya que buena parte de los conflictos que surgen en las comunidades se relacionan con problemas familiares e, incluso, con violencia familiar. En segundo lugar, destaca la decisión de abrir a los jóvenes la estructura de cargos, tradicionalmente gerontocrática, creando la figura del *xut*.

La participación de mujeres y jóvenes como sujetos activos en la resolución de los conflictos es clave. Los *jmeltsa'anwanejetik* entrevistados afirman que, junto con los conflictos agrarios, los principales problemas en la región son la drogadicción, el alcoholismo y “el abandono de las mujeres con hijos, o que embarazan a las muchachas y después no las casan [*sic*]”;⁵ esto es fuente de conflictos que involucran particularmente a los jóvenes y las mujeres.⁶

La función que cumplen los *jmeltsa'anwanejetik* es de mediación, y para poder ejercerla es necesario que ambas partes en conflicto estén de acuerdo en su intervención. El colegio de *jmeltsa'anwanej*, a solicitud de una de las partes, decide intervenir y visita a la otra parte en su domicilio para recoger información y constatar su disponibilidad al diálogo. Según Pedro Demeza:

⁴ Pedro Demeza, San Jerónimo Tulijá, comunicación personal, 2011.

⁵ Jerónima Guzmán, coordinadora general de los *jmeltsa'anwanejetik* en la región, San Jerónimo Tulijá, 2011.

⁶ Según cuenta el *xut* Felipe Vicente Silvano Moreno de Tsajate'el (comunicación personal, 2011) “me escogieron en la comunidad porque hay muchos jóvenes que tienen problemas de alcohol, drogadicción, a veces toman y golpean a sus padres, sus madres, por eso me decidí a entrar para dar el ejemplo a los otros jóvenes”.

En el primer encuentro que se enfrentan vamos a tratar de tomar sus aclaraciones, después buscamos el camino de cómo reconciliar este problema. Si en dado caso no llegan a un acuerdo, se pone otra fecha en el lapso de una semana o dos, depende. Estos son los días que le damos para que vayan a pensar de qué forma pueden arreglar sus problemas. En estos tiempos que le damos, visitamos nuevamente a ambas partes, para darles más consejos, para platicar que es mejor que arreglen sus problemas en forma armoniosa, de reconciliación (Pedro Demeza, San Jerónimo Tulijá, comunicación personal, 2011).

La palabra Tseltal *jmeltsa'anwanej* es a veces traducida como "juez Tseltal", definición errónea pues estos no emiten una sentencia, ni tienen una autoridad que ejerza coerción para hacerla cumplir: "lo que hacemos nosotros es buscar la raíz del problema, dónde empezó, como empezó, y buscamos la reconciliación de ambas partes".⁷ De tal manera que:

Si no llegan a un acuerdo, entonces nosotros levantamos una constancia de que vimos este problema, que tratamos de resolver, pero las partes que están en el conflicto no llegaron a un acuerdo, entonces ya se dejaría a cuenta de ellos. Y les hacemos saber que si no arreglan sus problemas, si no se preocupan por sus problemas que tienen, deberán ir al Ministerio Público un día. Pero con el MP deben pagar, deben gastar un dinero; y a veces se arregla la problema [*sic*] en el MP, pero regresando a la comunidad sigue todavía (Pedro Demeza, San Jerónimo Tulijá, comunicación personal, 2011).

Importancia y diferencia de la justicia propia frente a la justicia del Estado

El acceso a una justicia con dignidad, medular en el ejercicio del derecho a la ciudadanía, es sistemáticamente negado a la población indígena de México, donde el sistema jurídico estatal muestra frecuentemente una visión racista y prácticas corruptas. La Constitución, reformada en 2001, reconoce formalmente el derecho de los pueblos indígenas a la autonomía, pero ratifica el trato asistencialista hacia ellos (Gómez 2002). En el campo jurídico, el texto del artículo 2 constitucional sujeta la aplicación de los sistemas normativos indígenas a los principios constitucionales, e impone "la validación de dichos sistemas normativos por jueces y tribunales correspondientes".

Una demanda central de los pueblos indígenas es que sus sistemas normativos y de justicia sean respetados por el Estado y reconocida su

⁷ Rebeca Gutiérrez, *xut*, San Jerónimo Tulijá, comunicación personal, 2011.

efectividad y legitimidad. La justicia indígena ha sido siempre subordinada al derecho del Estado, que ha tratado constantemente de limitarla a la resolución de asuntos menores y reducir su competencia al interior de las pequeñas comunidades y zonas rurales (Sierra 2005).

Al igual que las otras experiencias de justicia intercultural estudiadas, también los *jmeltsa'anwanejetik* enfatizan la diferencia con la justicia del Estado. En esta última se requiere de una discreta disponibilidad económica para acceder a ella, ya sea por los gastos de operación —pago de la fianza, sueldo del abogado, u otros— o bien por la corrupción de las autoridades judiciales, que exigen “mordidas” (sobornos) en distintos momentos de la investigación y del proceso. Asimismo, los *jmeltsa'anwanejetik* subrayan la diferencia con respecto a la actuación de los agentes municipales, quienes imponen una multa junto con la reparación del daño, en caso de encontrar a alguien culpable de un hecho; por el contrario, “cuando arreglamos un problema no pedimos dinero de la mesa, multas, tampoco castigo: no hay castigos”.⁸ Por esto, afirman, muchas personas prefieren acudir a ellos para la resolución de sus problemas.

Los *jmeltsa'anwanejetik* desarrollan su función de manera gratuita e incluso aportando de sus propios ahorros: “por ejemplo, si vas a resolver un problema en otra comunidad, a veces te pagan el pasaje, y si no, lo pagamos de nuestra bolsa [...] es un poco difícil, cuando sales dos o tres días a resolver un problema, está lejísimo... pero es tu cargo y lo tienes que cumplir”.⁹

No obstante la diferencia en los objetivos y en los procedimientos, los *jmeltsa'anwanejetik* mantienen una relación de colaboración con las autoridades comunitarias, el agente municipal (civil) y el comisariado ejidal (agrario): “si nos invitan, encontramos un común acuerdo, resolvemos el problema conjuntamente”, sobre todo en los casos que “enfrentan una comunidad contra otra, o un grupo de habitantes contra otro grupo [...] En mi comunidad hemos resuelto problemas de despojo de tierra como ejidatarios, también problemas sobre cafetales, hay veces que se queman cuando se hecha [*sic*] lumbre a la milpa”.¹⁰

⁸ Rebeca Gutiérrez, *xut*, San Jerónimo Tulijá, comunicación personal, 2011.

⁹ José López, *ihts'inal* y suplente del Agente municipal, originario de Jol Mukulha', comunicación personal, 2011.

¹⁰ José López, *ihts'inal* y suplente del Agente municipal, originario de Jol Muk'ulha', comunicación personal, 2011.

**Foto 1. Conciliación y Palabra de Dios,
Pedro Demeza y creyentes en San Jerónimo Tulijá en 2009**



Foto: Roberto Stefani.

Los valores de la justicia autónoma e intercultural

La particularidad de las justicias indígenas, interculturales y autónomas —entre las que destaca el trabajo de los *jmeltsa'anwanejetik*— radica en los criterios para la resolución de conflictos: la búsqueda de la conciliación entre las partes y la gratuidad del trabajo ofrecido por las y los mediadores o arregladores de conflictos, donde no hay gastos en abogados ni en procesos, no hay fianzas ni multas.

Otro elemento sustancial es el carácter colectivo de la justicia. Cuando se comete un delito, todos son víctimas, no solo el agraviado, sino también el delincuente (porque perdió su honor, su palabra, lo que le hace hombre), las familias e, incluso, la comunidad. En esta visión, la justicia y la seguridad son responsabilidad de todos y se debe buscar maneras de restaurar la relación dañada, de restablecer el tejido social.

El énfasis en la “búsqueda de la armonía” para la resolución de los conflictos resalta la importancia que tiene la espiritualidad y la mística del servicio a la comunidad. Afirma Rebeca, *xut* de San Jerónimo Tulijá: “el

último caso que arreglamos es de una pareja, que se separó y se volvieron a juntar. Cuando las cosas salen bien, es el regalo, es lo que nos gusta pues”.¹¹

Cuando esto se logra, se celebra con un ritual de conciliación que culmina con la “animación del corazón” (*suhtesel o'tanil*), esto es, “los presentes pasan a decir unas palabras a las dos partes para animar su corazón, sin diferenciar que hubo problemas entre ellos [...] Así se demuestra que queda arreglado el problema” (Coreco 2005: 47). En esta visión sobre la resolución del conflicto se refleja el concepto, destacado en investigaciones sobre la cultura Tseltal, de *suhtesbeyel yo'tan jtul ants winik* (regresar el corazón a un hombre y a una mujer); que expresa la necesidad de que familiares, amigos o vecinos, ayuden a la persona que está cometiendo errores o causando problemas a “volver en sí” o regresar al camino correcto (Paoli 2003, Pérez 2012).¹²

Sin embargo, la función de los *jmeltsa'anwanejetik* no es reconocida por todos los habitantes de la zona, pues es un cargo marcado por la adscripción religiosa. Su nombramiento se da en las asambleas durante las cuales las comunidades nombran los cargos eclesiales católicos (diáconos, catequistas). Su distribución territorial reproduce la demarcación operada por la misión: hay un grupo por cada zona, conformada por un promedio de ocho comunidades. Aunque las personas que profesan religiones no católicas no acuden a los *jmeltsa'anwanejetik*, hay testimonios que relatan la colaboración de estos con los pastores protestantes en la resolución de algún conflicto que involucre a personas de su congregación. La dimensión religiosa marca profundamente los mecanismos para la resolución de los conflictos, como cuenta Pedro Demeza, (que aparece en la fotografía anterior durante una sesión de mediación, leyendo la Biblia):

Nosotros como *jmeltsa'anwanejetik* no manejamos la ley —agraria, penal, civil—; trabajamos de acuerdo a las citas bíblicas y a la tradición de nuestros padres. Nos apoyamos en la Biblia, porque todos los casos que suceden, ya sea conflictos de tierras, violaciones, abandono de mujeres o de hijos, todos estos problemas que hay en las comunidades se reflejan en la Biblia. Cuando

¹¹ Rebeca Gutiérrez, xut, San Jerónimo Tulijá, comunicación personal, 2011.

¹² “Para regresarle el corazón a alguien es importante que haya una persona que le ayude, ya que sólo no puede hacerlo. Asimismo, si el joven ha aprendido cosas que dañan, si molesta y agrede a otros, entonces, un adulto debe de hablarle, decirle que eso está mal y que no debe hacerles daño a otros, pues se meterá en problemas, irá a la cárcel, gastará su dinero en vano, será la vergüenza y el objeto de chisme ante la sociedad ya que vives en el pueblo y te conocen. [...] después de que el padre le habla a su hijo, éste lo reflexiona y entiende que todo lo que le han dicho es cierto y sigue el buen camino. Entonces, *la jsuhtesbetik y'otan a'* (le habremos regresado su corazón) (testimonio de Miguel Espinoza, en Pérez 2012: 127-128).

el quejoso nos viene a decir que tiene tal problema, nosotros nos ponemos a buscar citas bíblicas para leerlas cuando se enfrentan los que están en conflicto (Pedro Demeza, San Jerónimo Tulijá, comunicación personal, 2011).

Conclusiones

La experiencia de los *jmeltsa'anwanejetik* evidencia, en primer lugar, la importancia del reconocimiento de la responsabilidad por parte de las personas que cometieron algún error o delito. Esto, junto con la búsqueda del acuerdo y el perdón de quien ha fallado, son elementos que hacen de la justicia un proceso de sanación social e individual, y permiten importantes reflexiones sobre la justicia desde otros contextos sociales. En segundo lugar, se constata que la práctica de la justicia basada en la sanción y el castigo no es ni la única ni la mejor forma de resolver los conflictos sociales, lo que abre la posibilidad para otras rutas de transformación de los conflictos que privilegian la calidad humana de las personas en lugar de la venganza social.

En tercer lugar, destaca la valorización de elementos culturales propios de las sociedades indígenas, lo cual lleva a prácticas de transformación de los conflictos y de construcción de paz culturalmente marcadas. La valorización activa de las mujeres como elemento central en la construcción de la justicia y del acuerdo se basa, a la vez, en la concepción tradicional del cargo que se asume en pareja; la reflexión sobre la equidad de género y los derechos de las mujeres ha desembocado en su creciente participación activa en las asambleas.

En conclusión, el análisis de la experiencia de resolución de conflictos y de construcción de acuerdos de los *jmeltsa'anwanejetik* proporciona elementos para reflexionar sobre la viabilidad de nuevas legalidades y formas de ejercer la justicia. La valoración de estas nuevas concepciones puede abonar a la apertura de espacios democráticos y a la reducción de las dinámicas violentas que atraviesan las sociedades en contextos tanto rurales como urbanos. Las respuestas de las justicias indígenas e interculturales a las viejas y nuevas manifestaciones de la violencia, aunque limitadas en su alcance, representan alternativas posibles a la impunidad y la corrupción imperantes en las instituciones policíacas y judiciales de México.

Bibliografía

Centro Prodh. 2010. *Sociedad amenazada. Violencia e impunidad, rostros del México actual*. Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C., México. En línea: <<https://centroprodh.org.mx/2011/12/27/sociedad-amenazada-violencia-e-impunidad-rostros-del-mexico-actual-2/>>, consulta: 24 de marzo de 2020.

- Coreco. 2005. *¿Por qué formamos comisiones?* Cuaderno núm. 5. Coreco, San Cristóbal de Las Casas.
- Crispín Bernardo, María Luisa y María Mercedes Ruiz Muñoz. 2010. *Huellas de un caminar. Misión Jesuita de Bachajón*. Universidad Iberoamericana A.C, Ciudad de México.
- Gasparello, Giovanna. 2007. *Administración autónoma de la justicia y su relación con el Estado. El Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria en la Costa-Montaña de Guerrero, México*. Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas. UAM-Iztapalapa, Ciudad de México.
- _____. 2018. *Justicias y pueblos indígenas en Chiapas. De la violencia a la autonomía*. División Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Iztapalapa, Tirant Humanidades, Ciudad de México.
- Gasparello, Giovanna y Jaime Quintana Guerrero (coords.). 2009. *Otras Geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*. UAM-Iztapalapa, Ciudad de México.
- _____. 2018. *Raíces de nuestra justicia. Testimonios de justicia indígena e intercultural*. CDM-Caminantes, SERPAJ, III-TS, México.
- Gómez, Magdalena. 2002. "Derecho indígena y constitucionalidad". En Esteban Krotz (coord.). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Anthropos, UAM-Iztapalapa, Ciudad de México, pp. 235-268.
- Leyva Solano, Xochitl y Gabriel Ascencio Franco. 2002. *Lacandonia al filo del agua*. Fondo de Cultura Económica, UNAM, CIESAS, México.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU), Consejo de Derechos Humanos. 2013. *Estudio sobre el acceso a la justicia en la promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas*, documento A/HRC/EMRIP/2013/2.
- Paoli, Antonio. 2003. *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales*. UAM-Xochimilco, Ciudad de México.
- Pérez Moreno, María Patricia. 2012. *Corazón. Una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar entre los tseltaletik de Bachajón, Chiapas*. Tesis de Maestría en Antropología. Flacso-Ecuador, Quito.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2001. "Pluralismo jurídico, interlegalidad e hibridación jurídica". En Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas. *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, vol.1. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp.132-145.
- Sierra, María Teresa. 2005. "Derecho indígena y acceso a la justicia en México: perspectivas desde la interlegalidad". *Revista IIDH*, 41, pp. 287-314.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1990. "Derecho consuetudinario indígena en América Latina". En Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps.). *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, pp. 27-46.

El “derecho que nace del pueblo” Tselal: más allá de los “usos y costumbres”

Lola Cubells Aguilar

A través del presente texto pretendemos concretar algunas cuestiones relativas a qué entendemos por *usos y costumbres* y el derecho de libre determinación en los municipios de Chilón y Sitalá. La autonomía se ha convertido en la práctica y en el discurso que los pueblos originarios de América Latina, y de México en particular, emplean para canalizar su lucha por ver reconocidas sus diferencias culturales desde una perspectiva democratizadora más amplia. La autonomía también ha sido el campo de batalla elegido para aunar sus reclamos y lograr ser incluidos en un nuevo proyecto de Estado-nación pluricultural y pluriétnico; sin dejar de lado su forma de vida comunitaria y sus sabidurías propias desde las que se miran a sí mismos y configuran el mundo. Uno de los componentes esenciales de la autonomía indígena es el ejercicio de su propio derecho, o en palabras del profesor Jesús de la Torre: “el derecho a decir su derecho”. El reconocimiento de este derecho indígena emana de su autonomía de gobierno y de su propia filosofía de vida (Cubells 2016).

Las autonomías cuestionan el carácter monojurídico del Estado y exigen, por tanto, el reconocimiento del pluralismo jurídico que conlleva en sí la pluriculturalidad y la necesidad de un diálogo intercultural crítico y dialógico. Es necesario reconocer, por ende, que existen diferentes fuentes normativas en un mismo territorio. No solo produce derecho el Estado, sino también los pueblos originarios, campesinos o movimientos sociales. María Teresa Sierra, reconocida antropóloga jurídica, defiende la necesidad de perspectivas críticas sobre las tradiciones y costumbres para poder caminar hacia relaciones de diálogo incluyentes entre los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado. Esta objeción le lleva a señalar que al hablar de tradiciones, estas no han de verse apenas como prácticas que tienen su origen en el pasado prehispánico, sino que son herencia de prácticas históricamente construidas y modificadas (Sierra 1997: 133). Y advierte del peligro que representa la búsqueda de las “tradiciones legítimas” que esconden contradicciones y diferencias constitutivas de los grupos étnicos. Reconoce que el llamado discurso “indianista” —basado en oponer el mundo indio

al no indio— es un recurso político, ideológico y simbólico para confrontar las ideologías racistas dominantes más que una expresión de las prácticas vigentes (*ibíd.*).

Empecemos por realizar algunas aclaraciones sobre los diferentes conceptos utilizados para referirse al derecho indígena. Si leemos estudios sobre el asunto o revisamos la legislación existente en materia de derechos colectivos de los pueblos indígenas vigente en México podemos encontrar: “usos y costumbres”, “costumbre indígena”, “costumbre jurídica”, “prácticas ancestrales”, “derecho consuetudinario”, “sistema normativo propio” o “derecho indígena”, entre otros. Si echamos un vistazo a los aspectos fundamentales en el reconocimiento de las formas propias de decir el derecho de los pueblos indígenas, vemos las siguientes diferencias: “costumbres o derecho consuetudinario” en el Convenio 169 OIT; “prácticas y costumbres jurídicas” en el artículo 4 constitucional (reforma de 1992-derogado actualmente); “sistemas normativos internos” en los Acuerdos de San Andrés (ASA); “sistemas normativos” en el artículo 2 de la Constitución Mexicana; y “costumbres o sistemas jurídicos” en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas (DUDPI).

Y nos preguntamos: ¿por qué tanta disparidad?, ¿qué connotaciones acarrear unas u otras conceptualizaciones? El profesor Ordóñez Cifuentes recordaba que los pueblos indígenas en las Declaraciones de Quito y Xelajú, en el marco de la Campaña Continental de la Resistencia Indígena, Campesina, Negra y Popular (1992), dijeron: “nosotros no vamos a llamar derecho consuetudinario indígena como lo señalan los colonizadores, nosotros vamos a recuperar lo que es nuestro y, por lo tanto, vamos a llamarle: Derecho Indígena” (Ordóñez 2007: 2). Lo que está en juego es aceptar que desde las organizaciones indígenas, campesinas y también desde los movimientos sociales se produce derecho. Jesús de la Torre Rangel le denomina “el derecho que nace del pueblo” (De la Torre 2012) y una de las pioneras en el estudio de los sistemas jurídicos indígenas en México, Carmen Cordero de Avendaño, se refería al derecho indígena como “ley del pueblo” (Cordero 1997).

Conceptualizar el derecho indígena como usos y costumbres o como derecho consuetudinario reduce la riqueza e innovación de la sabiduría jurídica indígena. Negaríamos la capacidad de los pueblos a crear normas nuevas, tal y como hemos visto en la experiencia Tseltal. Incluso también a recopilar y generar normas escritas. Por tanto, hablar de costumbres, derecho consuetudinario o prácticas ancestrales reduce, simplifica, acota y desconoce la realidad de las fuentes y la creatividad del derecho indígena. Pero, no solo restringe y simplifica las influencias múltiples de los actuales sistemas jurídicos indígenas, sino que pareciera establecer la costumbre como diferencia fundamental entre el derecho indígena y el derecho del Estado. En palabras de Ordóñez Cifuentes, se desconocen así no solo las

fuentes epistemológicas y axiológicas del derecho indígena mesoamericano, sino la propia teoría general del derecho de origen romano: esto es, que la costumbre se asume como una de las fuentes originarias del derecho (Ordóñez 2007: 1-28).

Coincidiendo con él, Floriberto Díaz afirma que el tratamiento del sistema jurídico propio debe entenderse como derecho indígena: “Hasta ahora se ha hablado del derecho consuetudinario, pero a los indígenas no nos satisface la comparación que se hace de nuestro sistema jurídico con el sistema moderno del derecho inglés; hay matices que en conjunto plantean serias diferencias” (Díaz 2007: 141). Para el pensador *ayu’uk*, el derecho indígena es “el líquido de la columna vertebral de la comunidad”, es el “camino recto”, el “poder que da la naturaleza para convivir en armonía” (*ibíd.*).

En la actualidad, existe unanimidad en el ámbito académico en torno a la idoneidad de referirnos a esta capacidad de normar y de resolver los conflictos como derecho indígena o sistemas normativos. En los municipios de Chilón y Sitalá, los y las *jmeltsa’anwanejetik* (arregladores de conflictos) reivindican el concepto de sistema jurídico Tseltal o sistema normativo Tseltal. A pesar de ello, he de apuntar que en las comunidades indígenas sigue utilizándose comúnmente “el costumbre” para referirse a sus normas. El derecho indígena Tseltal engloba las maneras de resolver los conflictos pero también todas las normas escritas u orales, ancestrales o innovadoras que norman la vida comunitaria para mantener o defender la armonía —*jun pajal o’tanil*—.

Un aspecto que nos parece sumamente necesario recalcar, en sintonía con lo sugerido por María Teresa Sierra, es que, si bien hay que reconocer que al referirnos al derecho indígena estamos constatando la existencia de un sistema jurídico vigente que responde a una lógica cultural particular, esto no debe reducir el contenido del derecho indígena a costumbres de origen prehispánico y repetidas de forma lineal a lo largo del tiempo. Debemos reconocer el derecho indígena también como producto de relaciones históricas, “en interrelación, confrontación y procesos constitutivos mutuos con el derecho nacional, procesos inmersos, a su vez, en relaciones de poder y cambio” (Sierra 1997: 135). La legitimidad del derecho indígena no hay que establecerla en la procedencia pasada o presente de la costumbre, sino en el derecho de autodeterminación; es decir, en la decisión propia de los pueblos de organizarse y darle vigencia a sus normas y autoridades elegidas, tal y como está sucediendo en el caso de los Gobiernos Comunitarios de Chilón y Sitalá. Como vemos en parte de las investigaciones de este libro, la armonía, como filosofía propia o sabiduría del corazón, está basada en otra manera de ser-estar-sentir-pensar y nombrar el mundo como bien explica María Patricia Pérez (2012).

Este posicionamiento —compartido por especialistas en derecho indígena— reconoce, así pues, que el derecho indígena y el derecho del Estado no son dos sistemas excluyentes con lógicas propias, como defienden algunos autores. Por el contrario, alude a que sería imposible entender el derecho indígena sin las relaciones de hegemonía y mutua influencia entre ambos derechos, ya que estas son las que han marcado su desarrollo desde la época colonial. Sierra aclara que el reconocimiento de la imbricación y relación entre ambos sistemas, no significa que las lógicas culturales propias se diluyan (Sierra 2006). Nos encontraríamos, por tanto, ante experiencias de justicia indígena en las que se “retoman las formas de regulación y organización comunitarias para reelaborarlas a la luz de los nuevos discursos de derechos y de reivindicación identitaria” (Sierra 1997: 135).

La justicia Tseltal es un ejemplo de imbricación entre diferentes formas jurídicas en cuanto se relaciona con el derecho del Estado y se apropia de las normas internacionales de derechos humanos individuales y colectivos, sin que, por ello, se diluyan sus valores culturales propios, como la armonía —*jun pajal o' tanil*—(con un solo corazón). Estas cuestiones de relación entre derecho indígena y derecho del Estado nos llevarían a recalar en el concepto de *interlegalidad* de Boaventura de Sousa Santos, o sea, “una relación compleja entre dos derechos, el derecho estatal y el derecho local, usando escalas diferentes” (Santos 2003: 237). En este mismo sentido, el profesor Jesús de la Torre afirma: “Esos viejos grupos, pero renovados, que son los pueblos y comunidades indígenas, con nuevas prácticas, con nuevas costumbres, crean Derecho; es Derecho que nace del pueblo. Constituye un pluralismo jurídico que (...) disputa el derecho a decir el Derecho” (Rosillo y de la Torre 2009: 39).

En el proceso de revitalización del derecho propio en la región Tseltal, en los municipios de Chilón y Sitalá se refieren a su capacidad de “decir el derecho”, esto es, a su forma de ejercer el derecho indígena como sistema jurídico Tseltal. Queremos puntualizar que, lejos de idealizar un sistema jurídico ancestral, nos encontramos ante un proceso que recupera y fortalece su derecho propio, a través de prácticas y saberes que vienen de lejos y se adecuan a las necesidades actuales, siendo expresión de un proceso de autonomía.

Dado que uno de los pilares de la autonomía indígena es la conservación de sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, se pone el acento en la recuperación de las formas tradicionales de organización y celebración (entre ellas el sistema jurídico Tseltal), donde la base sean los acuerdos comunitarios y territoriales dentro de cada *ts'umbalil*. Hablar de recuperación significa que, de algún modo, estas formas propias de resolver los problemas y conflictos comunitarios corren el peligro de ser marginadas. Esto se da, en mayor medida, por las nuevas generaciones que

reniegan de sus tradiciones, o bien por el desgarramiento del tejido comunitario, o bien porque quedan erosionadas por la supremacía de las instituciones de justicia del Estado y la hegemonía del derecho positivo. Como veremos más adelante, los graves atropellos de derechos humanos sufridos por las comunidades por parte de operadores de la justicia oficial y la situación de guerra vivida en la región incrementan la necesidad de retomar prácticas existentes de justicia propia; subordinadas, pero todavía supervivientes al etnocidio jurídico¹ y la violencia epistémica² padecidos por el pueblo Tseltal.

Como ya hemos señalado en otros momentos, los esfuerzos encaminados a revalorizar el sistema jurídico Tseltal han transitado por varias etapas. Una primera, en la que la reconciliación estaba confiada a cargos eclesiales; una segunda en la que los *jmeltsa'anwanejetik*-arregladores, como cargos civiles, trabajaban conjuntamente con los *jkoltaywanejetik* que hacían las funciones de promotores de derechos humanos y eran los encargados de visitar las comunidades. A esta época se refiere el trabajo realizado por Adelina González y Michael Chamberlin, en el año 2000, en su tesis de etnología titulada *Procuración de la Armonía. Justicia y Derechos Humanos en Chilón*. La tercera etapa comprendería el periodo de 2009 a 2015, en la que se decide poner en marcha los Diplomados sobre el Sistema Jurídico Tseltal, como herramienta para una nueva etapa de adecuación del cargo de arregladores a las nuevas necesidades comunitarias.

El sistema jurídico Tseltal ya fue visibilizado en 2003, en el Informe relativo a la Misión en México, del entonces relator especial sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los indígenas —Rodolfo Stavenhagen—, al resaltar el esfuerzo de los Tseltales de Chilón por elegir a sus propias autoridades y aplicar sus propios principios, procedimientos y sanciones para la resolución de conflictos:

entre los tseltales de Bachajón [...] un esfuerzo comunitario procura aplicar el sistema jurídico [...] para la solución local de los conflictos y la procuración de justicia en las comunidades. Mediante negociaciones con las autoridades gubernamentales y judiciales a nivel municipal y estatal, con la ayuda de los “arregladores de problemas”, se ha logrado el respeto al funcionamiento de este sistema en diversos casos (Stavenhagen 2008: 193).

¹ Según el profesor Ordóñez Cifuentes, “practicamos etnocidio en contra del derecho indígena cuando todas las prácticas culturales siguen siendo subordinadas y no hace posible la práctica del pluralismo cultural y jurídico en la medida que se estima que la concepción jurídica occidental es superior a la indígena” véase Ordóñez (2011: 81).

² Retomo el concepto de *violencia epistémica* del texto “¿Puede hablar el subalterno?” de Gayatri Spivak (1998: 175-235) cuando se refiere a la constitución del sujeto colonial como Otro al que hay que representar, sin capacidad para pensar y narrar desde su propia episteme, y por tanto, invisibilizado.

En sus inicios, el proceso de reconciliación se puso en marcha para solucionar conflictos surgidos entre cargos eclesiales, aunque la situación de guerra en la región y el incremento de conflictos comunitarios propiciaron su aplicación en los ámbitos civiles, familiares y agrarios. Ante esta situación, “los cargos de arregladores fueron un contrapeso de la guerra de baja intensidad promovida por el gobierno federal y estatal” (Misión de Bachajón 2010: 134). Así, podemos entender que frente a esta circunstancia, la posibilidad de resolver los conflictos en su lengua, de forma gratuita y buscando que ambas partes en conflicto puedan llegar a un acuerdo —rasgos principales de la justicia Tseltal— generaron que este tipo de justicia fuera ampliándose a conocer conflictos comunitarios de diferente signo, con lo que se creó el cargo civil de los *jmeltsa’anwanejetik*.

En palabras de Pepe Avilés, los y las *jmeltsa’anwanejetik*-arregladores/as de conflictos tienen como función: “rehacer el tejido social, bordar los corazones para reconstruir la armonía rota” (Misión de Bachajón 2010: 134). Los requisitos para poder desempeñar el cargo son: recibir el nombramiento consensuado por la comunidad —basado en el íntimo conocimiento de los cargos—, ser una persona con vida irreprochable, ejercer el servicio de manera gratuita, contar con el acompañamiento de varias personas con autoridad moral como consejeros (las comitivas) y cumplir con la temporalidad del servicio (son elegidos durante tres años). Al igual que el resto de cargos comunitarios están guiados por el sentido de autoridad existente en la cultura Tseltal. Como afirma el antropólogo Eugenio Maurer, especialista en lengua y cultura Tseltal, en la esencia del concepto de autoridad se encuentra “no la idea de poder mandar, sino al contrario, la de servir. Y tal servicio se efectúa a favor de la comunidad, según lo indica claramente la expresión *te mach’a ay ya’tel ta lum* —el que tiene su trabajo [quehacer] en el poblado—, es decir, la persona que detenta un cargo” (Maurer 1984: 79). La gratuidad y la colegialidad son, así, dos cualidades que responden a la noción tradicional de autoridad.

La recreación del derecho y la justicia Tseltal responde a factores externos (guerra, injusticia, abusos), pero también a la existencia de elementos culturales y saberes propios que han resistido en el tiempo largo de la conquista de ayer y de la neocolonización de hoy. Esto nos lleva a plantearnos de qué forma podemos entender el hecho de que a pesar de los efectos devastadores del periodo colonial es posible estar ante una justicia con raíces originarias.

La investigación realizada por Eugenio Maurer sobre la religión de los Tseltales esclarece algunos aspectos de la organización y vida tradicional de las comunidades en la década de 1970. Cuenta allí que aquellas personas que habían acumulado muchos servicios en la comunidad eran liberados de los trabajos físicos y se convertían en *Trensipaetik* (Principales). Su función

entonces se centraba en “gobernar la comunidad”, puesto que eran aptos para gobernar, dado que habían sabido servir. La experiencia les enseñaba lo que era bueno para la comunidad, lo cual no podía ser otra cosa que lo instituido por los *jme' jtatik* (nuestras madres y padres) o ancestros. Y, precisamente, sirviendo es como los *Trensipaetik* aprendieron las tradiciones de los antepasados (Maurer 1984: 79-80).

Maurer aclara que, de acuerdo con la cosmovisión Tselal, una persona podía gobernar por su contacto con el mundo espiritual al que sirve; por ello el *Trensipal* estaba encargado de velar por la conservación y promoción de la armonía de la comunidad misma, y de esta con el mundo superior. Algunas funciones las realizaban directamente, como las *mixas* (liturgias para pedir la lluvia y las buenas cosechas), las ceremonias tradicionales de Cuaresma y de la Semana Santa. Mientras que otras eran delegadas: las fiestas en honor a los santos patronos del pueblo, a los *kapitanetik*; aquellas para el cuidado del orden en el pueblo, encomendadas a los *alkaetik* (Maurer 1984: 81). Estos últimos eran, por tanto, los responsables de mantener el orden dentro de los poblados, eran los miembros del tribunal de justicia y los mediadores en los conflictos. Así, el antropólogo jesuita afirma que el tribunal de justicia estaba formado por un *Trensipal*, el agente municipal, un *alkal*, un juez, tres gendarmes y un secretario. Y puntualiza: “el juez no es importante para los Tselales: este es simplemente el lazo de unión con las autoridades civiles gubernamentales. Los verdaderos jueces son, evidentemente, los *Trensipaetik*” (*ibíd.*).

Podemos entonces deducir que existían cargos con la función de resolver los conflictos comunitarios, de carácter colegiado y para los cuales la restauración de la armonía era parte de la cosmovisión Tselal que guiaba su justicia cósmica-civil. Esto no debe llevarnos a pensar que estas formas propias se han mantenido inamovibles. Quizás hemos de entender que estos cargos y su cosmovisión fueron resultado del mismo proceso de colonización, y se mantuvieron a pesar de él. Las repercusiones que la imposición de otro orden de vida y pensamiento tuvieron en la conformación de las comunidades indígenas, así como su propia resistencia a la implementación de una estructura de vida y pensamiento ajenos a ellos, forman parte del entramado cultural propio. Como señala Maurer, es muy difícil que dos culturas en contacto se mantengan intactas, sobre todo, en un caso como el de México, en el que una cultura ha mantenido una relación hegemónica de poder y opresión sobre las otras. Es imposible en este caso, por tanto, que la cultura indígena no se vea influenciada por la occidental. Aunque, al mismo tiempo, también es necesario prestar atención a la resistencia indígena que permitió la pervivencia de algunas de las raíces más profundas de sus culturas, que posibilitan en la actualidad la recreación incesante de las mismas.

Coincide con este planteamiento la historiadora Gudrun Lenkersdorf (2001), quien, en su empeño por entender la organización política actual de los pueblos indígenas, se dedicó a investigar las razones que llevaron a la Corona española a crear, a mediados del siglo XVI, los “pueblos de indios”. A raíz del deseo de la monarquía absolutista de eliminar los privilegios de los encomenderos, las comunidades indígenas dispersas fueron agrupadas, y segregadas de los colonos españoles. Uno de los principales motivos —señala— recae en la incapacidad de los corregidores, colonos españoles o criollos, de administrar justicia entre la población autóctona porque siempre procuraban satisfacer sus propios intereses (Lenkersdorf 2001: 26). De este modo, los cabildos indígenas quedaron encargados de la administración política y judicial sobre la población local, supervisada por funcionarios del Estado, lo que facilitó la conservación de ciertos espacios de autodeterminación dentro de la estructura colonial. Lo anterior lleva a concluir a la autora de *Repúblicas de Indios*, que

para conocer las normas de organización políticas autóctonas más a fondo, no basta recurrir a la situación prehispánica, porque ésta sufrió modificaciones severas bajo las nuevas circunstancias del dominio español. Pero tampoco debe irse al otro extremo y reconocer sólo el origen castellano de las instituciones impuestas a la población indígena. Lo importante no son los orígenes sino el proceso histórico de cómo diferentes pueblos actuaron concorde con sus principios, pero ajustándose a las circunstancias opresivas. El resultado muestra diferencias regionales notables que dejaron huellas hasta nuestros días (Lenkersdorf 2001: 15).

Los datos históricos y antropológicos nos enseñan que el sistema jurídico Tseltal está fundado en lo ancestral, pero como fruto de procesos sumamente complejos; en él juegan un papel clave tanto los dispositivos de poder colonial, de ayer y de hoy, como las estrategias de resistencia indígena que florecen en saberes y pensares diferenciados.

La pervivencia del sistema jurídico Tseltal responde, por tanto, y en virtud del trabajo de investigación realizado, a la existencia de una organización comunitaria con una amplia estructura de cargos, entendidos como “servicios a la comunidad”; en dicha estructura existen normas consuetudinarias y escritas que vislumbran la capacidad autónoma del pueblo Tseltal. Esta cuestión no solo exige el respeto de la legislación nacional e internacional sobre derechos de los pueblos originarios, sino que confirma la existencia de un proceso vivo de autodeterminación. En él, la existencia del derecho indígena, de los llamados también usos y costumbres, sigue vigente como parte nodal de la regulación de la vida comunitaria en los municipios de Chilón y Sitalá.

No debemos olvidar que las normas nacionales e internacionales que regulan los derechos colectivos de los pueblos originarios de Chiapas y México pretenden visibilizar lo que ya existe, es decir, las prácticas autónomas y diferenciadas de las culturas originarias. El reconocimiento de su diferencia es un principio básico para poder caminar hacia la igualdad y la democratización del país. Por todo ello, el reconocimiento de la libre determinación del pueblo Tseltal y la capacidad de elegir a sus autoridades, según sus normas y procedimientos propios, permitirá que las estructuras del Estado mexicano se adecuen a las normativas nacionales e internacionales de derechos humanos y vayan respondiendo a la realidad pluricultural y pluriétnica de la sociedad. Ojalá así se pueda alcanzar un pluralismo jurídico intercultural, en el que el diálogo entre las diferentes maneras de entender la vida sea una vereda de descolonización del Estado y de la vida.

Bibliografía

- Cordero de Avendaño, Carmen. 1997. *La vara de mando. Costumbre jurídica en la transmisión de los poderes*. Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez, Oaxaca.
- Cubells Aguilar, Lola. 2016. *La Justicia del Corazón-O'tan. Armonía y derechos indígenas desde la sabiduría tseltal. Descolonizando los derechos humanos, tejiendo interculturalidad*. Tesis de Doctorado en Filosofía del Derecho y Política. Università Degli Studi Di Palermo-Universitat de València, Valencia.
- De la Torre Rangel, Jesús A. 2012. *El Derecho que sigue naciendo del pueblo. Movimientos sociales y pluralismo jurídico*. Eds. Coyoacán, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.
- Díaz, Floriberto. 2007. “Los derechos indígenas y el derecho indígena”. En Sofía Robles y Rafael Cardoso (comp.). *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujktsënää'yen ayuujkwënää'ny-ayuujk mēk'äjten*. UNAM, México, pp. 141-151.
- Gasparello, Giovanna y Jaime Quintana. 2018. *Raíces de nuestra justicia. Testimonios de justicia indígena e intercultural*. Serpaj, Caminantes, III-TS, México.
- González Marín, Adelina y Michael Chamberlin Ruiz. 2000. *Procuración de la armonía. Justicia y Derechos Humanos en Chilón*. Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México.
- Grillenzoni, Elena, Lola Cubells y Marisela García (coords.). 2012. *Manual de Derecho Indígena. Desde la experiencia de reconciliación y justicia tseltal*. Cediac, Misión de Bachajón, México.
- Lenkersdorf, Gudrun. 2001. *Repúblicas de Indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*. UNAM, México.

- Maurer, Eugenio. 1984. *Los Tseltales ¿Paganos o cristianos? Su religión ¿sincretismo o síntesis?* Centro de Estudios Educativos, México.
- Misión de Bachajón. 2010. *Huellas de un caminar*. Universidad Iberoamericana, México.
- Ordóñez Cifuentes, José E. R. 2011. "Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Originarios. Convenio 169 OIT. Administración de Justicia Indígena: perduración de la herencia colonial". En José E. R. Ordóñez Cifuentes (coord.). *Padre/Madre: Nuestro Maíz, XVIII Jornadas Lascasianas*. IIJ-UNAM, México.
- _____. 2007. *Derecho indígena en Mesoamérica. Caracterización epistemológica y axiológica*. Maestría en Etnicidad, Etnodesarrollo y Derecho Indígena, México.
- Pérez Moreno, María Patricia. 2012. *O'tan-o'tanil. Stalel tseltaletik yu'un Bachajón, Chiapas, México/Corazón. Una forma de ser-estar-sentir-pensar de los tseltaletik de Bachajón, Chiapas, México*. Editorial Abya-Yala, Quito.
- Rosillo, Alejandro y Jesús de la Torre. 2009. *Acuerdos de San Andrés. Texto, estudio introductorio, comentarios y referencias*. Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Cenejus, CRT, México.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2003. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Sierra, María Teresa. 1997. "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas". *Revista Alteridades*, año 7, núm. 14, pp. 131-143.
- _____. 2006. "La renovación de la justicia indígena en tiempos de derechos: etnicidad, género y diversidad". En Ruth Stanley (comp.). *Estado, violencia, ciudadanía en América Latina*. Editorial Vervuert, Madrid.
- Spivak, Gayatri. 1998. "¿Puede hablar el subalterno?". *Memoria Académica*, año 3, núm. 6, pp. 175-235, trad.: José Amícola.
- Stavenhagen, Rodolfo. 2008. "Derechos Humanos y cuestiones indígenas". En José E. R. Ordóñez Cifuentes e Ignacio Zaragoza (coords.). *Pueblos indígenas y tribales. Respeto, participación y consulta*. IIJ-UNAM, Universidad de Quintana Roo, Plaza y Valdés, México, pp. 193-222.

PARTE III

**Exigencia *de jure*
y práctica *de facto* de
la autonomía y libre
determinación del
Gobierno Comunitario**

La lucha por el reconocimiento del derecho a la libre determinación y autonomía de las comunidades Tseltales de Chilón y Sitalá

Gabriel Mendoza Zárate

El presente texto pretende dar cuenta, de manera general, del proceso jurídico emprendido por el movimiento por el Gobierno Comunitario de los municipios de Chilón y Sitalá en Chiapas. A pesar de la existencia de un amplio marco jurídico nacional e internacional que sustenta el derecho a la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas, estas comunidades Tseltales han tenido que recurrir al uso del derecho como una forma de lucha para lograr que sea reconocido su sistema normativo interno en la elección de sus autoridades municipales. Si bien esta lucha viene de tiempo atrás, aquí partiremos de las solicitudes presentadas por las Comisiones del Gobierno Comunitario, de los municipios mencionados, ante las instituciones electorales locales en noviembre de 2017; después, describiremos el proceso de judicialización que han emprendido para conseguir que dichas instituciones analicen y aprueben su solicitud conforme a derecho; finalmente, señalaremos cómo ha comenzado a politizarse la ejecución de las sentencias y acuerdos emitidos por las autoridades electorales. Esto último ha provocado la oposición de las autoridades municipales vigentes y de los representantes estatales de los diferentes partidos políticos por la posibilidad misma de realizar una consulta sobre el cambio de régimen electoral, pasando del sistema de partidos al sistema normativo indígena.

Las solicitudes de reconocimiento del derecho a la libre determinación

El 17 de noviembre de 2017, pobladores de diversas comunidades Tseltales de los municipios de Chilón y Sitalá, representadas por su Comisión para el Gobierno Comunitario, interpusieron ante el Consejo General del Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana (IEPC) de Chiapas una “Solicitud de reconocimiento del derecho a la libre determinación de los Pueblos y Comunidades Indígenas a través de la celebración de elecciones por usos y costumbres” conforme a lo establecido en el artículo 2 (apartado A) de

la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y los Pactos y Convenios internacionales sobre derechos de los pueblos indígenas. En este caso, solicitaron que, en sus municipios, fuera respetado y reconocido su derecho a la libre determinación, permitiéndoles la elección y nombramiento de sus autoridades según su sistema normativo interno en las siguientes elecciones municipales, en julio de 2018.

Dicha solicitud está debidamente argumentada y justificada considerando una serie de hechos y disposiciones de derechos.¹ La solicitud se sustenta, en primer lugar, en el autoreconocimiento de su identidad indígena como “pueblo Tseltal” que se expresa en una cosmovisión, costumbres y tradiciones; lo cual les ha permitido la organización económica, política y religiosa de sus comunidades. Una de las fortalezas de este pueblo es la autoconciencia de su identidad, ya que, de acuerdo con los registros de la *Encuesta Intercensal 2015* realizada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), ambos municipios poseen más del 90% de personas que se reconocen como indígenas y más del 80% de sus pobladores son hablantes de la lengua Mayense Tseltal.

Reconocen, en la solicitud, que tienen una forma propia de organización comunitaria y de administración de justicia: “hemos gobernado a nuestro pueblo a través de un sistema de cargos, por lo que poseemos instituciones y sistemas normativos propios, con derechos colectivos y derecho propio” (Comisión del Gobierno Comunitario de Chilón 2017: s/p; Comisión del Gobierno Comunitario de Sitalá 2017: s/p). En dicha solicitud, los y las Tseltales denuncian que el sistema de representación política (forma de gobierno actual y partidos políticos) no reconoce su derecho de “auto-disposición normativa”, porque impide el ejercicio de su autonomía para elegir autoridades y para conducirse según sus normatividades internas, de manera que no les permiten intervenir en las decisiones que les afectan como comunidades indígenas. Sostienen que, en sus comunidades, existe un sistema de cargos electos en asambleas, que pueden ser civiles, agrarios o religiosos; los cuales no cuentan con ninguna remuneración, pues se trata de un servicio comunitario. En Tseltal dicen *te mach’a ay ya’tel ta lum*, el que tiene a su cargo a la comunidad.

La demanda principal de este pueblo Tseltal es que se respete su forma propia de elegir a sus autoridades, a través de asambleas comunitarias, para formar un Gobierno Comunitario. Las autoridades principales

¹ Se trata de una solicitud por cada municipio, aunque ambas solicitudes tienen la misma argumentación y fundamentación jurídica. Todas las citas de este apartado pertenecen a la “Solicitud de reconocimiento del derecho a la libre determinación de los Pueblos y Comunidades Indígenas a través de la celebración de elecciones por usos y costumbres” tanto del Municipio de Chilón como de Sitalá, Chiapas.

(los *Trensipaletik*), de acuerdo con sus normas tradicionales, deberían ser hombres o mujeres probados en otros cargos comunitarios menores, donde hayan demostrado que son aptos para servir y gobernar. Para los y las Tseltales, el Gobierno Comunitario indígena es una alternativa frente a las consecuencias negativas que tiene la democracia representativa del sistema de partidos en sus comunidades. En la solicitud referida, señalan que los partidos políticos han dividido sus comunidades y sus familias debido a sus prácticas antidemocráticas, como la compra de votos, las amenazas de recortar programas sociales, la intimidación y la violencia para favorecer a un grupo sobre otro. Además, aseguran que los gobiernos municipales emanados de los partidos políticos han favorecido la corrupción.

El documento señala que, según registros obtenidos por el Inegi en 2015, los ingresos del municipio de Chilón habían alcanzado un monto de más de 882'000,000 de pesos, de los cuales más de 540,000 pesos se registraron como egresos de "inversión pública", sin que estas cuantías se vieran reflejadas en una mejora de los servicios públicos a las comunidades. Lo mismo aconteció en el municipio de Sitalá, que en 2013 recibió casi 90 millones de pesos y registró egresos por más de 46'000,000 de pesos de "inversión pública".² Para los y las Tseltales, sus autoridades municipales han dejado de atender las necesidades urgentes de las comunidades y se han apropiado de los recursos públicos.

La creciente inconformidad de las comunidades Tseltales con los partidos políticos y los gobiernos municipales les llevó a organizar, desde el año 2012, asambleas para hacer un diagnóstico sobre la realidad política, social y eclesial de sus territorios. En el año 2013, en cada municipio, se reunieron en asamblea comisariados, consejos de vigilancia de los ejidos, agentes municipales y cargos eclesiales para buscar soluciones a las problemáticas identificadas: aumento de la violencia e ingobernabilidad. Fue así que durante 2014-2015 fraguaron la idea de organizarse según su modo propio para hacer frente a las divisiones y preservar la armonía comunitaria, el *lekil kuxlejalil*.

Según narran en ambas solicitudes, en 2016, se reunieron con los Principales y autoridades tradicionales en una serie de conversatorios que llamaron *Tsoblej yu'un sts'akel sbah jol ko'tantik* (reunión para vincular nuestras mentes y corazones), donde "la palabra del otro se escucha y se respeta"; asimismo, decidieron recuperar sus "modos ancestrales de organización y gobierno", para "fortalecer nuestros territorios y cultura Tseltal".

² En la solicitud que comento, los firmantes anotan que para el caso de Chilón solo obtuvieron datos del Inegi hasta 2015 y para Sitalá hasta 2013, debido a que las administraciones de esos municipios no habían cumplido con las obligaciones contenidas en la Ley General de Transparencia y Acceso a la Información Pública.

En febrero de 2017, una asamblea de comunidades acordó buscar “un camino para la construcción de un Gobierno Comunitario basado en nuestro propio sistema normativo Tseltal”. Siete meses después, el 16 de septiembre de 2017, una nueva asamblea confirmó la decisión tomada en febrero y nombró una Comisión para el Gobierno Comunitario, tanto de Chilón como de Sitalá, con el fin de que se hiciera cargo de elaborar las dos solicitudes, recabar firmas y hacer los trámites ante las autoridades estatales para el reconocimiento de su derecho a la libre determinación y autogobierno. Finalmente, el 17 de noviembre de 2017 las Comisiones jurídicas del Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá entregaron su solicitud a la oficialía de partes del Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana (IEPC), con sede en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, dirigido al Consejo General de dicho Instituto.

Judicialización de las solicitudes presentadas al IEPC

Una de las primeras acciones de la secretaría técnica de la Comisión Permanente de Participación Ciudadana fue la emisión de una ruta crítica, el 20 de diciembre de 2017, que prolongaba el proceso de las solicitudes hasta pasadas las elecciones de 2018. Por esto, las Comisiones del Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá ingresaron una petición de respuesta formal al IEPC, el 15 de enero de 2018, para que se pronunciara claramente sobre la procedencia o improcedencia de la solicitud del cambio de régimen de elecciones en sus municipios.

Como respuesta a la petición mencionada, el 22 de enero de 2018, la Comisión Permanente de Participación Ciudadana solicitó diversos requerimientos a las Comisiones del Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá para presentarlos en un plazo de tres días: 1) Copia simple de credencial para votar de todos los habitantes de ambos municipios que suscribieron las solicitudes —16,000 en el caso de Chilón y 3,000 en el caso de Sitalá—. 2) Documento idóneo que acreditara que la mayoría de las comunidades de ambos municipios había nombrado a las Comisiones para el Gobierno Comunitario. 3) Señalar domicilio para oír y recibir notificaciones en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. 4) Nombramiento de un representante común para ambas comisiones.

Este acto de autoridad fue considerado abusivo, cuestión que propició explorar la vía jurisdiccional y llevar el caso ante otra instancia para su estudio. Así, el 24 y 26 de enero de 2018, las Comisiones del Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá presentaron diversos Juicios para la Protección de los Derechos Político-Electorales del Ciudadano (Jdc) ante el Tribunal Electoral del Estado de Chiapas (TEECH) para impugnar algunos de los requerimientos mencionados por considerarlos violatorios a sus

derechos, además de innecesarios y exagerados. Solicitar las copias de las credenciales de miles de firmantes de las solicitudes, así como el plazo de tres días para entregarlas y la necesidad de señalar un domicilio en la capital del estado, eran requisitos en los que no se tomaba en cuenta que se trataba de indígenas que viven en comunidades dispersas, a más de seis horas de la sede del IEPC; las comisiones también denunciaron la falta de respuesta formal del IEPC a sus solicitudes.³

El Tribunal Electoral Local emitió sentencia para los expedientes de Chilón, el 4 de abril (2018a), y para Sitalá, el 7 de abril (2018c), confirmando la autoridad de la Secretaría Técnica de la Comisión Permanente de Participación Ciudadana del IEPC para demandar los requerimientos solicitados el 22 de enero de 2018. En dicha sentencia aclaró, además, que no había ningún acto de omisión de parte del IEPC por no dar una respuesta formal a la solicitud presentada el 17 de noviembre por las Comisiones del Gobierno Comunitario, porque estaba realizando una serie de actos para solicitar información y examinar la petición, de manera que contara con elementos suficientes para emitir una respuesta conforme a derecho.⁴

La Comisión del Gobierno Comunitario escaló una instancia más y se dirigió a la Sala Regional Xalapa del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) para promover sendos Juicios para la Protección de los Derechos Político Electorales del Ciudadano (el 9 de abril de 2018 para Chilón y el 10 de abril para Sitalá), en contra de la sentencia emitida por el TEECH; ya que consideraba que violaba sus derechos políticos electorales, tanto individuales como colectivos, al confirmar los requerimientos solicitados el 22 de enero de 2018 por la Secretaría Técnica de la Comisión Permanente de Participación Ciudadana.⁵

Para las Comisiones del Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá, tanto el IEPC como el TEECH estaban impidiendo el ejercicio de su derecho

³ Para el municipio de Chilón se presentaron tres juicios, generando los siguientes números de expedientes TEECH/JDC/012/2018, TEECH/JDC/015/2018 y TEECH/JDC/033/2018. Para el municipio de Sitalá se presentaron dos juicios, generando los siguientes números de expedientes TEECH/JDC/013/2018 y TEECH/JDC/014/2018.

⁴ Véase Sentencia del Tribunal Electoral del Estado de Chiapas para los expedientes de Chilón TEECH/JDC/012/2018, y sus acumulados TEECH/JDC/015/2018 y TEECH/JDC/033/2018, y para los expedientes de Sitalá TEECH/JDC/013/2018 y TEECH/JDC/014/2018, acumulados.

⁵ El primer JDC ante la Sala Regional Xalapa del TEPJF para el caso de Chilón se presentó el 9 de abril de 2018 por parte de la Comisión para el Gobierno Comunitario, que generó el expediente SX-JDC-222/2018; el segundo, se interpuso el 10 de abril de 2018 por parte de los Coordinadores para el Gobierno Comunitario, generando el expediente SX-JDC-223/2018. Para el municipio de Sitalá, el primer JDC se presentó el 10 de abril de 2018 por parte de la Comisión para el Gobierno Comunitario que generó el expediente SX-JDC-221/2018; el segundo se interpuso el 17 de abril de 2018 por parte de los Coordinadores para el Gobierno Comunitario, generando el expediente SX-JDC-238/2018.

individual de votar y ser votados conforme a reglas que atiendan a su propia especificidad cultural; la cual, al reconocerse para todas las comunidades del municipio, se traduce en el reconocimiento de un derecho colectivo. Por consiguiente, lejos de responder a su petición, las instituciones electorales estatales estaban obstaculizando el ejercicio de su derecho constitucional a la libre determinación.

Como respuesta a los juicios (Jdc) presentados, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, Sala Regional Xalapa, emitió su sentencia el 2 de mayo (2018a y 2018b): revocó la sentencia del Tribunal Electoral del Estado de Chiapas (TEECH) respecto a los juicios promovidos por las Comisiones de Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá; consideró que el TEECH no observó el principio de exhaustividad en su resolución, ya que no se analizaron en su totalidad los agravios denunciados por los demandantes, y ordenó al TEECH pronunciarse respecto a la constitucionalidad de los requerimientos solicitados por la Comisión Permanente de Participación Ciudadana del IEPC a los demandantes el 22 de enero de 2018.

Sin embargo, como todavía no había respuesta clara por parte de las instituciones electorales a la solicitud de cambio de régimen de elecciones y el proceso electoral 2017-2018 seguía su curso en el territorio, las Comisiones del Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá presentaron, el 9 de mayo de 2018, al Consejo General del IEPC, una solicitud de suspensión de las elecciones municipales respectivas, programadas para el primero de julio de 2018. Los consejeros del IEPC respondieron que esa solicitud era improcedente porque la competencia para declarar la suspensión de un proceso electoral solo corresponde al Congreso del estado.

El 4 de junio, a menos de un mes de las elecciones locales y federales de 2018, el Tribunal Electoral del estado de Chiapas dictó sentencia a los casos mencionados (2018b y 2018d), en acatamiento a la sentencia de la Sala Regional Xalapa del TEPJF: determinó revocar los requerimientos solicitados por la Comisión Permanente de Participación Ciudadana del IEPC el 22 de enero de 2018, por considerarlos excesivos e innecesarios; y ordenó a dicha comisión que “sin mayor dilación” diera continuidad a los trámites de la solicitud presentada el 17 de noviembre de 2017 por las Comisiones de Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá.⁶

Finalmente, el 29 de junio, tres días antes de las elecciones del 1 de julio de 2018, se publicó el Acuerdo del Consejo General del IEPC por medio del cual da respuesta a las solicitudes de las Comisiones del Gobierno

⁶ Véase Sentencia del TEECH para los expedientes TEECH/JDC/012/2018 y sus acumulados TEECH/JDC/015/2018 y TEECH/JDC/033/2018, para el caso de Chilón; y la sentencia del TEECH para los expedientes TEECH/JDC/013/2018 y TEECH/JDC/014/2018 acumulados, para el caso de Sitalá.

Comunitario de Chilón y Sitalá para que sea respetado y reconocido su derecho a la libre determinación, permitiéndoles elegir a sus autoridades municipales según su sistema normativo propio. En dicho acuerdo, se declara “improcedente” la petición de los demandantes para celebrar elecciones de autoridades municipales por su sistema normativo interno en los comicios de 2017-2018;⁷ se determina “procedente” la verificación de la existencia histórica (un dictamen antropológico) de un sistema normativo interno en los municipios de Chilón y Sitalá; tras ser realizados los estudios culturales necesarios que prueben la existencia de un sistema normativo, se determina “procedente” un proceso de información y diálogo con las comunidades de dichos municipios; una vez ejecutado lo anterior, se declara “procedente” la consulta a los municipios mencionados y, si fuera el caso, llevar los resultados ante el Congreso del estado; se instruye a la Dirección Ejecutiva de Participación Ciudadana diseñar un programa y realizar las acciones pertinentes para dar cumplimiento a los acuerdos, y se instruye, también, a la Secretaría Técnica de la Comisión Permanente de Participación Ciudadana publicar un extracto de dicho acuerdo en lengua Tseltal.⁸

Estos Acuerdos del Consejo General del IEPC reiteraban la ruta argumentativa por la que el TEECH, en junio de 2017, había dado respuesta a la solicitud presentada en noviembre de 2016, por la Comisión Permanente por la Paz y la Justicia del Municipio de Oxchuc, para realizar elecciones por “usos y costumbres”, y proponían el mismo procedimiento para Chilón y Sitalá.

En octubre de 2018, las Comisiones del Gobierno Comunitario interpusieron ante el TEECH un Jdc contra los Acuerdos del Consejo General del IEPC que establece la realización de los estudios culturales con el objetivo de verificar históricamente la existencia de un sistema normativo interno Tseltal. Esto dado que consideran una violación al principio de autoadscripción y al derecho a la libre determinación el tener que subordinar el reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas a un estudio cultural externo. Además de pedir la improcedencia del estudio cultural, piden que se les integre como parte activa en los preparativos de la consulta a sus

⁷ El IEPC argumentó que la solicitud se ingresó cuando ya estaban los preparativos electorales, por lo que las elecciones federales y locales programadas para el primero de julio de 2018 se realizaron en medio de la inconformidad de las comunidades de Chilón y Sitalá, quienes denunciaron coacción del voto en su territorio.

⁸ Acuerdos del Consejo General del IEPC del 29 de junio de 2018 relativo a las solicitudes de las comisiones del Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá, Chiapas: Acuerdo número IEPC/CG-A/143/2018 para Chilón (2018a). En línea: <<http://www.iepc-chiapas.org.mx/archivos/sesiones/acuerdos/2018/IEPC.CG.A.143.2018.pdf>>, consulta: 13 de abril de 2020 y IEPC/CG-A/144/2018 para Sitalá (2018b). En línea: <<http://www.iepc-chiapas.org.mx/archivos/sesiones/acuerdos/2018/IEPC.CG.A.144.2018.pdf>>, consulta: 13 de abril de 2020.

comunidades. El TEECH respondió emitiendo sentencia en noviembre del mismo año ratificando los Acuerdos del Consejo General del IEPC,⁹ por lo que las Comisiones de Gobierno Comunitario recurrieron a la Sala Regional Xalapa del TEPJF a interponer un Jdc contra esa sentencia el 3 de diciembre. Sin embargo, el Acuerdo del Consejo General del IEPC fue también ratificado por el TEPJF (2018c) el 18 de diciembre de 2018, a saber: la ejecución del estudio cultural y una consulta para que la población decida el cambio de régimen de elecciones.¹⁰

Politización de los acuerdos del IEPC a las solicitudes

Para dar cumplimiento a las sentencias citadas, en el Acuerdo del Consejo General del IEPC del 23 de enero de 2019 se proyecta el presupuesto financiero y una calendarización para realizar, durante el mismo año, el estudio cultural, las asambleas informativas y la consulta a las comunidades, tanto en el municipio de Chilón como en Sitalá.¹¹

Ante la inminente ejecución de los acuerdos mencionados, el 28 de febrero los integrantes de la Comisión del Gobierno Comunitario de Chilón denunciaron una situación creciente de hostigamiento en el territorio de sus comunidades y solicitaron al IEPC la conformación de una Mesa Interinstitucional, con la finalidad de que todas las partes involucradas en los procesos del estudio cultural y la consulta participaran, para garantizar la legalidad y transparencia del procedimiento y evitar posibles brotes de conflictos y violencia.¹²

El 9 de mayo la secretaria ejecutiva del IEPC convocó a una reunión a las Comisiones del Gobierno Comunitario, a sus representantes legales, a los antropólogos del INAH y a consejeros electorales del mismo IEPC para informar del proceso y de las etapas de los estudios culturales. En dicha reunión, se anunció la firma de un convenio de colaboración entre el IEPC

⁹ Sentencia del TEECH del 26 de noviembre de 2018 para los expedientes TEECH/JDC/284/2018 y su acumulado TEECH/JDC/285/2018, para el caso de Sitalá (2018f), y del 27 de noviembre para los expedientes TEECH/JDC/289/2018 y su acumulado TEECH/JDC/295/2018, para el caso de Chilón (2018e).

¹⁰ Véase Sala Regional del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación correspondiente a la Tercera Circunscripción Plurinominal Electoral Federal (2018).

¹¹ Véase Consejo General del Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana (2019: 169-173).

¹² En su argumentación, la CGC de Chilón expresa su intención de querer evitar la “experiencia del municipio de Oxchuc, en la que a pesar de la unidad poblacional se presentó una serie de sucesos violentos provocados por la misma autoridad municipal”, lo cual sirvió para argumentar que no existían condiciones de seguridad para la realización del estudio cultural y la consulta en dicho municipio.

y el INAH para la elaboración de los estudios culturales en los municipios de Chilón y Sitalá.

Durante junio y julio de 2019, las Comisiones de Gobierno Comunitario y sus representantes legales sostuvieron una serie de acciones de cabildeo político con el IEPC para que se ejecutara el acuerdo del 29 de junio de 2018 que responde a su solicitud. Al mismo tiempo, en el territorio de los municipios citados, crecía el ambiente de hostilidad hacia los simpatizantes del movimiento por el Gobierno Comunitario. Ellos denunciaron que grupos de partidos políticos y del ayuntamiento difundieron entre la población que el cambio de régimen de elección a usos y costumbres bloquearía el acceso a los programas sociales de gobierno.¹³

En un ambiente de tensión social, entre el 8 y el 12 de agosto de 2019 se realizó el trabajo de campo de los antropólogos del INAH en algunas comunidades del municipio de Chilón. Fue públicamente denunciado que las entrevistas para el estudio cultural fueron abruptamente interrumpidas por un grupo de ciudadanos, identificados como funcionarios municipales, que secuestraron por doce horas a uno de los antropólogos, a un funcionario del IEPC y a uno de sus traductores.

El 15 de agosto la Comisión del Gobierno Comunitario de Chilón solicitó, nuevamente, la instauración de una Mesa Interinstitucional con las diversas autoridades, para garantizar la continuidad del estudio cultural y la consulta en el municipio. Así, el primero de septiembre del mismo año, el secretario general de gobierno convocó la instauración de dicha mesa, integrada por diversas autoridades estatales y federales, para coadyuvar en la generación de las condiciones para la realización del estudio cultural y la consulta en el municipio mencionado.¹⁴

A pesar de que el trabajo de campo del INAH no pudo continuar por falta de garantías de seguridad en el territorio, el secretario general de gobierno, consejeros del IEPC y del INAH convinieron que con las evidencias recogidas por parte de los antropólogos se emitiera el dictamen del estudio cultural sobre la existencia de un sistema normativo interno en el municipio de Chilón. Dicho dictamen fue entregado al IEPC en diciembre de 2019 y cuestionado en la sesión del 20 de diciembre de 2019 por los representantes de los partidos políticos, quienes argumentaron que el documento usaba “juicios de valor”, “lugares comunes” y “apreciaciones subjetivas” que po-

¹³ Estos hechos se dieron a conocer en diversos medios, como el comunicado de la Red por la Paz, integrada por ocho organismos defensores de derechos humanos de Chiapas, “pidió a las autoridades correspondientes garantizar las condiciones que permitan a los pueblos tzeltales ejercer libremente su derecho a organizarse y a elegir a sus autoridades municipales por la vía de los usos y costumbres y a la autonomía” (Henríquez 2019). Véase Aguilar (2019).

¹⁴ Véase IEPC (2019).

nían en duda su calidad y objetividad. Por considerarlo un “documento deficiente”, unánimemente, los representantes de los diferentes partidos políticos solicitaron a la Comisión Permanente de Participación Ciudadana que regresara el documento al INAH para hacer las correcciones que se le pedían.¹⁵

Los antropólogos del INAH hicieron las correcciones solicitadas, pero los representantes de los partidos políticos no estuvieron conformes; algunos, incluso, manifestaron su intención de impugnar el dictamen antropológico de manera judicial y responsabilizar al INAH por la calidad cuestionable del documento. No obstante, una vez escuchada su opinión, en la sesión del 29 de enero de 2020, la Comisión Permanente de Participación Ciudadana del IEPC, sustentada en el dictamen antropológico, dio por “confirmada la existencia de un sistema normativo indígena en el Municipio de Chilón” e instruyó al secretario técnico “presentar la ruta requerida para continuar con los trabajos de la consulta ciudadana sobre el cambio de elección de autoridades municipales para dar cumplimiento al Acuerdo IEPC/CG-A/143/2018”, del 29 de junio de 2018.¹⁶

Sin embargo, desde marzo de 2020 las solicitudes de las Comisiones de Gobierno Comunitario fueron postergadas; primero, por nuevos requerimientos del IEPC y, después, por la suspensión de actividades presenciales a causa de la pandemia por el Covid-19. En Chilón la consulta no se ha realizado y en Sitalá ni siquiera se han iniciado los trámites para el estudio cultural. La justificación actual de las autoridades electorales es la dificultad para cumplir con las condiciones de seguridad sanitaria que exige la pandemia del Covid-19.

Pero lo anterior contrasta con que, con todo y pandemia, en enero de 2021 inició el proceso electoral local, proceso en que se elegirán presidentes municipales y diputados locales el 6 de junio de 2021. El IEPC anunció entonces que, de las 124 entidades municipales en Chiapas, se elegirán 123 presidentes municipales por el sistema de partidos; solo el municipio de Oxchuc tendrá elecciones por usos y costumbres. Esto significa que el IEPC hará caso omiso de la sentencia del TEECH que falló a favor de la realización de una consulta para determinar el cambio de régimen de elecciones para elegir autoridades municipales por sistema normativo propio en los municipios mencionados. Así quedó manifiesto en la sesión ordinaria de

¹⁵ Véase Sesión de la Comisión Permanente de Participación Ciudadana del IEPC el 20 de diciembre de 2019. En línea: <<https://www.iepc-chiapas.org.mx/videoteca/1752-comision-permanente-de-participacion-ciudadana-29ene2020>>, consulta: 13 de abril de 2020.

¹⁶ Véase Sesión de la Comisión Permanente de Participación Ciudadana del 29 de enero de 2020. En línea: <<https://www.iepc-chiapas.org.mx/videoteca/1752-comision-permanente-de-participacion-ciudadana-29ene2020>>, consulta: 13 de abril de 2020.

la Comisión Provisional de Sistemas Normativos Internos (9 de noviembre de 2020)¹⁷ y en la sesión extraordinaria del Consejo General del IEPC (11 de noviembre de 2020).¹⁸ En ellas, los consejeros electorales del IEPC expresaron la intención de proponerles “un acuerdo” a las Comisiones del Gobierno Comunitario para “salvaguardar sus derechos” y retrasar el proceso de consulta. La propuesta sería esperar hasta que haya condiciones —limitadas ahora por la pandemia— y hasta que concluya el proceso electoral 2021. Con ello —argumentaron— se “dejan a salvo” los derechos político-electorales de la ciudadanía y de los partidos políticos que participarán en el proceso electoral de 2021. Está claro, entonces, que para la autoridad electoral de Chiapas los derechos de los partidos políticos están por encima de los derechos de las comunidades Tseltales de Chilón y Sitalá.

Han pasado más de tres años de un proceso jurídico tortuoso ante tribunales electorales locales y regionales y de trámites excesivos ante el IEPC. Sin embargo, la lucha de las comunidades indígenas no se limita a la exigencia de reconocimiento institucional, porque van ejerciendo su autonomía desde dentro, con su sistema normativo propio. Así lo manifestaron en la elección de un Concejo de Gobierno Comunitario Indígena, tanto en el municipio de Chilón como en Sitalá, en mayo de 2018.

Bibliografía

- Aguilar, Rodrigo. 2019. “Comunicado sobre la situación en el municipio de Chilón”. *Conferencia del Episcopado Mexicano*, 17 de junio. En línea: <<https://cem.org.mx/Diocesis/2319-Comunicado-sobre-la-situaci%C3%B3n-en-el-municipio-de-Chil%C3%B3n.html>>, consulta: 16 de abril de 2021.
- Comisión del Gobierno Comunitario de Chilón. 2017. “Solicitud de reconocimiento del derecho a la libre determinación de los Pueblos y Comunidades Indígenas a través de la celebración de elecciones por usos y costumbres en el Municipio de Chilón, Chiapas”, 17 de noviembre. Documento inédito.
- Comisión del Gobierno Comunitario de Sitalá. 2017. “Solicitud de reconocimiento del derecho a la libre determinación de los Pueblos y Comunidades Indígenas a través de la celebración de elecciones por usos y costumbres en el Municipio de Sitalá, Chiapas”, 17 de noviembre. Documento inédito.

¹⁷ Véase Sesión de la Comisión Provisional de Sistemas Normativos Internos del 9 de noviembre de 2020. En línea: <<https://iepc-chiapas.org.mx/videoteca/1950-sesion-de-la-comision-provisio-nal-de-sistemas-normativos-internos-9nov2020>>, consulta: 20 de febrero de 2021.

¹⁸ Véase Sesión Extraordinaria del Consejo General del IEPC. En línea: <<https://iepc-chiapas.org.mx/videoteca/1952-sesion-extraordinaria-de-consejo-general-11nov2020>>, consulta: 20 de febrero de 2021.

- Consejo General del Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana. 2018a. "Respuesta al escrito de la Comisión para el Gobierno Comunitario para el Municipio de Chilón, Chiapas". Acuerdo IEPC/CG-A/143/2018, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 29 de junio.
- _____. 2018b. "Respuesta al escrito de la Comisión para el Gobierno Comunitario para el Municipio de Sitalá, Chiapas". Acuerdo IEPC/CG-A/144/2018, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 29 de junio.
- _____. 2019c. "Se aprueba el presupuesto de egresos y programa operativo anual de este organismo electoral local, correspondiente al ejercicio fiscal 2019". Acuerdo IEPC/CG-A/004/2019, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 23 de enero.
- Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana (IEPC). 2019. "Instalan mesa de atención interinstitucional para realizar estudio cultural y consulta indígena en Chilón". En línea: <<https://iepc-chiapas.org.mx/comunicados/1648-instalan-mesa-de-atencion-interinstitucional-para-realizar-el-estudio-cultural-y-consulta-indigena-en-chilon>>, consulta: 13 de abril de 2020.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi). 2015. *Encuesta intercensal 2015: síntesis metodológica y conceptual*. Inegi, Ciudad de México.
- Henríquez, Elio. 2019. "Exigen respetar autonomía de tzeltales y avalar comicios por usos y costumbres". *La Jornada*, 22 de junio. En línea: <<https://www.jornada.com.mx/2019/06/22/estados/024n2est>>, consulta: 16 de abril de 2021.
- Sala Regional del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación correspondiente a la Tercera Circunscripción Plurinominal Electoral Federal. 2018a. "Juicios para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano" promovido por la Comisión para el Gobierno Comunitario del Municipio de Chilón, Chiapas. Sentencia de los expedientes SX-JDC-222/2018 y SX-JDC-223/2018 Acumulado, Xalapa-Enríquez, Veracruz de la Llave, 2 de mayo.
- _____. 2018b. "Juicios para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano" promovido por la Comisión del Gobierno Comunitario del Municipio de Sitalá, Chiapas. Sentencia de los Expedientes SX-JDC-221/2018 y SX-JDC-238/2018 Acumulado, Xalapa-Enríquez, Veracruz de la Llave, 2 de mayo.
- _____. 2018c. "Juicios para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano" promovido por la Comisión para el Gobierno Comunitario del Municipio de Chilón, Chiapas. Sentencia al expediente SX-JDC-952/2018, Xalapa-Enríquez, Veracruz de la Llave, 18 de diciembre.
- _____. 2018d. "Juicios para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano" promovido por la Comisión para el Gobierno Comunitario del

- Municipio de Sitalá, Chiapas. Sentencia al expediente SX-JDC-953/2018, Xalapa-Enríquez, Veracruz de la Llave, 18 de diciembre.
- Tribunal Electoral del Estado de Chiapas. 2018a. "Juicio para la Protección de Derechos Político Electorales del Ciudadano" promovido por la Comisión del Gobierno Comunitario del Municipio de Chilón, Chiapas. Sentencia de los expedientes TEECH/JDC/012/2018, y sus acumulados, TEECH/JDC/015/2018 y TEECH/JDC/033/2018, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 4 de abril.
- _____. 2018b. "Juicio para la Protección de Derechos Político Electorales del Ciudadano" promovido por la Comisión del Gobierno Comunitario del Municipio de Chilón, Chiapas. Nueva Sentencia de los expedientes TEECH/JDC/012/2018, y sus acumulados, TEECH/JDC/015/2018 y TEECH/JDC/033/2018, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 4 de junio.
- _____. 2018c. "Juicio para la Protección de Derechos Político Electorales del Ciudadano" promovido por la Comisión del Gobierno Comunitario del Municipio de Sitalá, Chiapas. Sentencia de los expedientes TEECH/JDC/013/2018, y sus acumulados, TEECH/JDC/014/2018, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 7 de abril.
- _____. 2018d. "Juicio para la Protección de Derechos Político Electorales del Ciudadano" promovido por la Comisión del Gobierno Comunitario del Municipio de Sitalá, Chiapas. Nueva Sentencia de los expedientes TEECH/JDC/013/2018, y sus acumulados, TEECH/JDC/014/2018, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 4 de junio.
- _____. 2018e. "Juicio para la Protección de Derechos Político Electorales del Ciudadano" promovido por la Comisión del Gobierno Comunitario del Municipio de Chilón, Chiapas. Sentencia de los expedientes TEECH/JDC/289/2018, y su acumulado, TEECH/JDC/295/2018, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 27 de noviembre.
- _____. 2018f. "Juicio para la Protección de Derechos Político Electorales del Ciudadano" promovido por la Comisión del Gobierno Comunitario del Municipio de Sitalá, Chiapas. Sentencia de los expedientes TEECH/JDC/284/2018, y su acumulado, TEECH/JDC/285/2018, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 26 de noviembre.

Algunos fundamentos del Gobierno Comunitario: colectividades que responden al sufrimiento

Júnia Marúsia Trigueiro de Lima

En la tarde del 17 de noviembre de 2017, más de veinte representantes Tseltales de los municipios de Chilón y Sitalá llenaron el escenario del auditorio del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (Cesmecca) en San Cristóbal de Las Casas, para dar una rueda de prensa. Venían del Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana (IEPC) de Chiapas, localizado en Tuxtla Gutiérrez. Las y los Tseltales informaron al público sobre el ingreso de una solicitud que requería el reconocimiento de su derecho al autogobierno.

Esta no era la primera vez que los pueblos indígenas hacían algo similar: en 2017, Tseltales y Ch'oles de los municipios de Oxchuc y Tila ya habían exigido judicialmente que sus elecciones y decisiones fueran realizadas no a través del sistema de partidos políticos, sino a través de "usos y costumbres". Sin embargo, en esta rueda de prensa empecé a comprender el Gobierno Comunitario como una lucha por el reconocimiento estatal de algo que ya existía en la práctica. Según dicen en su propia palabra: "como pueblos indígenas hemos mantenido una organización y administración de justicia propia en nuestros territorios que nos ha permitido sobrevivir a las divisiones partidistas" (Comisiones de Gobierno Comunitario de los Municipios de Chilón y Sitalá 2017: s/p).

El presente texto hace una reflexión sobre el Gobierno Comunitario basado en los discursos y conversaciones de Tseltales, Tsotsiles y Ch'oles que constituyen el Movimiento en Defensa de la Vida y del Territorio (Modevite), donde participan los(as) indígenas de Chilón y Sitalá. Yo sostengo que, aunque el Gobierno Comunitario ha iniciado como propuesta en 2016, el movimiento es definido por y está anclado en fundamentos mucho más antiguos, que constituyen la manera en que los pueblos originarios se organizan, toman decisiones y reaccionan a los sufrimientos que les son provocados. El Gobierno Comunitario, como es planteado ahora, resulta de varios procesos históricos.¹ Además de estos, también es importante considerar los

¹ Los procesos históricos que influenciaron lo que hoy se entiende por autonomía de los pueblos

contextos de sufrimiento en que viven los(as) Tsotsiles, Tseltales y Ch'oles del Modevite y que los(as) llevaron a movilizarse en diversos frentes para exigir el reconocimiento de sus formas de autogobierno.

Breve contexto de la autonomía en Chiapas

En Chiapas desde la década de 1970 ha habido organizaciones campesinas que se alejan del control estatal en la gestión de sus recursos y la producción agrícola. Según Mattiace (2002), esta desviación, entre otras cosas, se debe a un intento de separarse de un sistema de dominación establecido por gente no indígena. Además, como afirma Leyva (1995), en muchos lugares el Estado no proveía servicios básicos para las comunidades. Dichas organizaciones han ampliado sus límites para cubrir no solo comunidades y ejidos, sino también regiones. Tales son los casos de Quiptic ta Lacubtesel, la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC)² y la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas, popularmente conocida como Unión de Uniones. Esta última fue una de las más grandes organizaciones autónomas de la región de Las Cañadas a principios de la década de 1990 (Leyva y Ascencio 1995).

Desde entonces, hay una preocupación por establecer frentes autónomos, especialmente para la gestión del territorio y los recursos naturales, que son las principales fuentes de disputa (Mattiace 2002). Estos frentes son de varios tipos y pueden tener cierta interlocución con el gobierno federal y con lo estatal,³ o pueden ser gobiernos paralelos que no reconocen la legitimidad del Estado (Burguete 2003).

originarios de Chiapas son mucho más antiguos y complejos que el enfoque que presento en este texto. Los discursos de los indígenas con quienes platiqué ocurrieron en 2016 y 2017, periodo en que estuve en Chiapas para mi investigación de doctorado e hice parte del equipo de apoyo para la comunicación de la "Megaperegrinación" del Modevite.

² Quiptic ta Lacubtesel fue una unión de ejidos creada en 1975 en Ocosingo. Llegó a tener 50 localidades, buscaba mejoras económicas, agrarias y de servicios para los(as) indígenas de las cañadas de Patihuitz y San Quintín (Leyva y Ascencio 1995). La CIOAC también se centraba en la lucha por el territorio. Estaba ubicada en la región Tojolabal (municipio de Las Margaritas) y fue compuesta por más de 20 ejidos (Hernández 1999).

³ Es el caso del "Congreso Agrario Permanente" (CAP), creado en 1989 y compuesto por varias organizaciones campesinas oficiales e independientes que reciben subvenciones de programas del gobierno. Según Mattiace (2002), el incentivo del gobierno para ese tipo de acuerdo correspondía a políticas neoliberales que comenzaban a implementarse con la elección del presidente Salinas de Gotari. Dichas políticas tienen como objetivo abstenerse de la responsabilidad de intervenir en diversos sectores de la economía.

Para Burguete (2003), la creación de “autonomías *de facto*” no es producida por la simple oposición entre indígenas y gobiernos, sino por las coyunturas de disputas entre grupos (indígenas y no indígenas), así como por sus vínculos institucionales (gobierno, Iglesia, etc.). Tales disputas pueden estar asociadas a varios factores, como la obtención de recursos productivos, cuestiones religiosas y étnicas o disputas familiares. Según la autora, la polarización respalda, por un lado, la existencia de un grupo hegemónico apoyado por el gobierno y con una lógica clientelar, y, por otro, su oponente, cuyos recursos oficiales se les niegan. Este último se vincula a otras instituciones como la Iglesia, organizaciones sociales y no gubernamentales, así como a otros partidos políticos. Esta polarización es dinámica y puede producir facciones y reordenamientos.

Desde la década de 1980 es posible encontrar modelos de autonomía en Chiapas, con demarcaciones territoriales, legales, normativas o procesos particulares de elección de autoridades y organización política. Esto ocurre en la experiencia del gobierno Tojolabal, considerado pionero en el ejercicio de la autonomía indígena regional (Mattiace 2003: 102). Este último se caracterizó como un régimen de gobierno que asociaba varias organizaciones en torno a decisiones colectivas tomadas a través de asambleas (Hernández 1999). Este modelo influyó en la creación de “Regiones Autónomas Pluriétnicas” (RAP), en 1993, que tuvieron una mayor consolidación en la región Norte, aunque cubrían todo el estado de Chiapas. Los pueblos indígenas de 12 municipios de esta región se hicieron cargo de los ayuntamientos para establecer consejos municipales, instituciones autónomas cuyas decisiones se tomaron por consenso y articulación regional pluriétnica (González y Quintanar 1999).

Si bien la autonomía ya se ejercía en varias regiones y comunidades de pueblos originarios de México, el problema fue visibilizado a nivel nacional con el zapatismo. En diciembre de 1994, el movimiento anunció la creación de 38 “Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas” (MAREZ) y, en 2003, la formación de los Caracoles Zapatistas, instancias regionales de gobierno autónomo que albergan las Juntas de Buen Gobierno (JBG). Diversidad de modelos de autonomía fueron desarrollados en la década de 1990, sus reclamos iban desde la aplicación de nuevas jurisdicciones hasta la negativa a pagar las facturas de agua y energía (Burguete 2003).

El breve contexto presentado nos muestra cómo los pueblos originarios en Chiapas han constituido o consolidado formas de autonomía como respuesta a sus necesidades, así como a los conflictos iniciados en sus comunidades y municipios. Sin embargo, para llegar a los principios que fundamentan el Gobierno Comunitario, es necesario considerar cómo los Tsotsiles, Tseltales y Ch’oles de varios municipios de Chiapas se movilizaron en una red: el Modevite.

Modevite y los ideales horizontales

El Modevite fue influenciado por la histórica actuación de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en las comunidades indígenas con base en la Teología de la Liberación. Esta corriente de teología se fundamenta en la idea de que la coyuntura económica y política mundial oprime y margina a los pobres. La Iglesia se propone hacerlos conscientes de esta condición e intervenir en su nombre. En Chiapas, tal intervención llevó a los pueblos originarios a formar organizaciones políticas en defensa de sus derechos y territorio. Con esto, el catolicismo incorpora en la experiencia indígena de la injusticia un arsenal de símbolos religiosos que subyace a su movilización política conjunta. Localmente, tal apoyo ideológico sufrió transformaciones. Las comunidades respondieron a problemas específicos e interpretaron el Evangelio de una manera que dio sentido a sus experiencias (Lerma 2018).

Desde que comenzó el proceso organizativo de las comunidades indígenas, la respuesta gubernamental ha sido reprimir tanto a los miembros de las organizaciones como a los trabajadores pastorales con asesinatos, amenazas y arrestos. Tal es el caso de la detención del padre Joel Padrón, sacerdote responsable de la parroquia de Simojovel que daba soporte a la organización de Zoques y Tsotsiles por tierras y mejores condiciones de trabajo (Kovic 2005: 63). En protesta, 500 indígenas comenzaron una peregrinación de 123 kilómetros desde Simojovel a la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez. Se agregaron a la peregrinación Tsotsiles, Tseltales, Ch'oles, Tojalabales y Zoques de varias regiones, lo que resultó en una movilización masiva de aproximadamente 18,000 personas que logró la liberación del padre Padrón.

El reconocimiento del potencial de movilización de varios pueblos vinculados a la diócesis los llevó a la creación del Pueblo Creyente, una red de indígenas “católicos diocesanos que trabajan para construir la unidad y denunciar la pobreza y la represión política” (Kovic 2005: 150). Dicha red fue una eficiente forma de intercambio de informaciones, diálogo y acción política con el apoyo institucional de la diócesis. Del Pueblo Creyente nace en 2011 el Movimiento en Defensa de la Vida y del Territorio.⁴ Según Mendonza, Villalobos y Pinto (2017: 3): “Modevite surge cuando, en una asamblea de esta instancia [...] algunas personas indígenas tsotsiles, tseltales y ch'oles, representantes de 10 parroquias y un ejido, organizados desde la plataforma eclesial de 11 municipios [...] comenzaron a darse cuenta de lo común de los problemas, necesidades y luchas de sus comunidades.”

⁴ Más información sobre el Modevite (2016a) se encuentra en los sitios: <<https://modevite.wordpress.com/>> y <<https://www.facebook.com/MODEVITE/>>.

Modevite se formó con algunas especificidades que conciernen a su región de operación y sus principales preocupaciones y demandas. Alejandro,⁵ uno de sus coordinadores en noviembre de 2017, me contó que se movilizaron para denunciar el problema del alcoholismo que generaba violencia e inseguridad en las comunidades. En ese momento, exigieron el cierre de las cantinas. En paralelo, dijo, surgió la amenaza de construir una supercarretera que uniría San Cristóbal de Las Casas con Palenque. Dicho proyecto tenía como objetivo promover una ruta turística, ecológica y arqueológica que atravesara los territorios indígenas de los municipios de Salto de Agua, Tumbalá, Yajalón, Chilón, Ocosingo, Altamirano, Huixtán, San Juan Cancuc, Tenejapa, Oxchuc y el ejido La Candelaria, en San Cristóbal de Las Casas.

Jorge, indígena Tseltal, quien participó de la creación del Modevite, me explicó cómo fue el proceso:

Cuando vino la supercarretera, nadie se movía (...) Entonces la parroquia dijo: “mejor que la Iglesia hable, que la Iglesia se defienda”. Pero, ¿quién va a hablar por la Iglesia? Entonces se pensaron en los representantes parroquiales. Se pensó que el Movimiento en Defensa de la Vida y del Territorio no va a ser como otras organizaciones que tienen autoridad, que tienen presidente general, secretario, que tienen cabeza, para evitar que el gobierno la compre. Se pensó que serán puros coordinadores (Comunicación personal, Ocosingo, 20 de noviembre de 2017).

En la plática que tuve con Jorge me di cuenta de que la horizontalidad del formato organizativo del Modevite —en el que no hay una cabeza— es una cuestión moral. Los coordinadores de cada municipio son elegidos para mantener la representatividad de las comunidades. Son puestos rotativos de aproximadamente un año bajo la supervisión de los otros miembros. Uno de los coordinadores del Modevite de Ocosingo me dio el siguiente ejemplo: “si comienzas [como coordinador] en dos meses bebiendo alcohol, dándote una vuelta y diciendo que eres coordinador y tienes fuerza, se cortará de inmediato”. O sea, además de la embriaguez (cuyo rechazo es una de las primeras demandas del movimiento), se condena la soberbia que contradice el principio de organización horizontal.

En un artículo escrito antes del levantamiento zapatista, Leyva (1995) analizó una institución llamada *komon* utilizada por Tseltales de la subregión de Las Cañadas de la Selva Lacandona. La traducción literal del término significa “en común”, pero como institución se refiere a una “voz colecti-

⁵ Opté por usar nombres ficticios para referirme a la mayoría de los(as) indígenas con quienes tuve contacto durante la investigación, para no exponerlos.

va” que tiene la máxima autoridad sobre la gente. Esta referencia guió a los(as) indígenas en sus prácticas de toma de decisiones, llevadas a cabo por consenso en las asambleas. La importancia de esta categoría —agrega Leyva— muestra que, al menos entre los colonos de la Lacandona, a fines de la década de 1980, su sentido de organización política ya había establecido en el colectivo una entidad más importante que la de los líderes o autoridades. Estos últimos debían obedecer al *komon*.

Leyva afirma que el establecimiento de los municipios autónomos zapatistas fue influenciado ideológica, ética y moralmente por esa institución que dio paso al *mandar obedeciendo* (Leyva 2008: 131).⁶ El principio filosófico es bastante similar, pero este último reúne otros significados que surgen de la confluencia de otros movimientos alternativos a través de los cuales resuena el zapatismo. Según lo dicho por Leyva, es posible comprender varias otras prácticas indígenas autónomas que, influenciadas o no por el zapatismo, se organizan en torno a sus propias atribuciones colectivas. Por lo que escuché en 2016 y 2017, lo mismo ocurre en Modevite y es un principio que fundamenta el Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá como una forma de los(as) indígenas de ejercer el autogobierno.

Fundamentos del Gobierno Comunitario

En noviembre de 2017 pregunté sobre el Gobierno Comunitario a los coordinadores del Modevite de Ocosingo. Ramón me contestó que con esta propuesta los(as) indígenas están caminando en dirección a “un cambio verdadero, en donde el pueblo manda y el gobierno obedece”. Tal lema, semejante al mandar obedeciendo zapatista, anuncia el deseo por una entidad colectiva que sobrepasa a los individuos. Este es un fundamento que, para mí, es recurrente en localidades que implementaron sus Gobiernos Comunitarios como Oxchuc, Chilón y Sitalá. A diferencia de la autonomía zapatista, que desconoce el sistema normativo del gobierno mexicano, los(as) indígenas que impulsaron el ejercicio del Gobierno Comunitario en esos tres municipios utilizan el camino de reconocimiento legal.

⁶ El *mandar obedeciendo* es el fundamento ideológico que rige las normas y prácticas de la autonomía zapatista. Es caracterizado por siete principios: “servir y no servirse, representar y no suplantar, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir” (Subcomandante Insurgente Moisés, Subcomandante Insurgente Galeano 2016). Para Kaufman (2010), el mandar obedeciendo no se limita a una apelación discursiva en torno a una ética que privilegia la ausencia de jerarquía y dominación. Su ejercicio es posible por la forma en que se establecen las autoridades, lo que incluye la rotación de puestos y responsabilidades, la descentralización de las decisiones, la falta de remuneración asociada a los puestos, etc. Es decir, es un sistema que permite la existencia de un sujeto político colectivo.

Hay tres ámbitos jurídicos que les respaldan. Primero, a nivel internacional, el derecho a la libre determinación de los pueblos está garantizado por el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Segundo, la enmienda constitucional mexicana adoptada en 2001 que, a pesar de mantener una serie de restricciones a la concesión y el mantenimiento de la autonomía, garantiza la posibilidad de elegir a sus representantes de acuerdo con sus normas internas. Tercero, a nivel gubernamental, la nueva Constitución de Chiapas, publicada en diciembre de 2016, reconoce los “sistemas normativos internos de los pueblos y comunidades indígenas”, de acuerdo con los criterios planteados por la Constitución mexicana (Burguete 2017).

En estos tres marcos legales basaron, precisamente, su solicitud los indígenas de Oxchuc, quienes rechazaron el sistema electoral partidista y exigieron la elección por usos y costumbres. Después de una larga batalla judicial, dicha elección fue aprobada por el Tribunal Electoral del estado de Chiapas y ejecutada en abril de 2019. Con eso llegamos a otro de los fundamentos del Gobierno Comunitario: los usos y costumbres de los pueblos y comunidades. En Chiapas, el término “usos y costumbres” no es un conjunto genérico e indefinido de elementos que pertenecen a un grupo étnico. Según Carlsen (1999: 51), “no se refiere a un código informal de creencias religiosas, culturales y sociales, sino a un sistema de normas colectivas que se ha integrado en las comunidades indígenas a lo largo de los siglos”.

Según Burguete (2016), en Oxchuc este tipo de gobierno se caracterizó por “equilibrios de poder” que incluyen a los representantes de los barrios y regiones del municipio. Se tomaron decisiones en asambleas con estos representantes, aunque hubo figuras oficiales como el alcalde, el tesorero, el juez, etc. Dichas figuras de autoridad fueron elegidas y distribuidas en orden de los más a los menos votados. Aunque elegidos, los titulares de cargos oficiales deberían seguir las reglas descritas anteriormente. Tal sistema normativo interno estuvo vigente hasta la década de 1990, cuando dos familias, respaldadas por partidos políticos, empezaron a disputar el poder municipal. A pesar de la polarización entre estos dos grupos, ellos se alternaron en el poder debido a una fuerte estructura de clientelismo y manipulación de medios de comunicación.

Los usos y costumbres son sistemas colectivos en turno que son anteriores al sistema político partidario. Como dicen las Comisiones de Gobierno Comunitario de los municipios de Chilón y Sitalá: “Sabemos cómo gobernanos a través de un sistema de cargos, normas e instituciones que constituyen nuestros sistemas normativos propios, con derechos colectivos y derecho propio; el cual [*sic*] han sido marginados por el sistema de gobierno oficial y por el cacicazgo ocasionado por la presencia de los Partidos Políticos en

las Comunidades” (Comisiones de Gobierno Comunitario de los municipios de Chilón y Sitalá 2017: s/p).

La declaración de las Comisiones de Gobierno Comunitario confirma la insatisfacción de los indígenas con el sistema político partidario porque, dentro de las comunidades, los partidos provocan la polarización y los conflictos (Modevite 2016a). Cansados de las divisiones que estos partidos provocaban en las familias, los Tseltales de Chilón y Sitalá impulsaron la elección de concejales y concejalas. Son 12 personas de Chilón (seis mujeres y seis hombres) y ocho de Sitalá (tres mujeres y cinco hombres), elegidos de acuerdo con la proporcionalidad de las comunidades y de los centros existentes en cada región (Modevite 2018).

Esta no es solamente una manera alterna de organizarse, sino que es una forma de sobrevivir y defenderse de estructuras de control que les provocan sufrimiento, conflicto y crisis, tal y como vemos en el comunicado que sigue:

Hemos visto cómo la compra de votos, las amenazas de recortar los programas sociales, el favoritismo a unos grupos sobre otros, el uso de la violencia para intimidar, los pactos realizados con el crimen organizado han lastimado nuestra armonía comunitaria y lo que llamamos el *lekil cuxlejilil*, la Buena Vida en común. Nuestros Municipios han tenido gobiernos profundamente corruptos, que sólo buscan su enriquecimiento personal y favorecen intereses particulares; esto se puede apreciar en la manera en que han manejado el dinero público. La falta de progreso material en nuestras comunidades, viviendas, calles, escuelas, hospitales y demás necesidades básicas, es una expresión clara de la colusión de los partidos políticos que nos han mantenido en la marginación y nos han negado una vida digna. En vez de que las autoridades municipales atiendan las necesidades urgentes de nuestras comunidades, se han servido de sus recursos y nos han dejado en la miseria; cosa que nos ha llevado a organizarnos para poner un alto a la corrupción y devolver el gobierno a las comunidades (Comisiones de Gobierno Comunitario de los Municipios de Chilón y Sitalá 2017: s/p).

Los Tseltales de Chilón y Sitalá, así como otros pueblos de Chiapas, viven en la exclusión y marginalización provocadas por el sistema corrupto y clientelar del que hablan los(as) indígenas. Tal sistema no considera las formas de vivir locales que dan prioridad a la armonía colectiva y a lo que llaman *lekil kuxlejilil*. El Gobierno Comunitario es tanto una respuesta a los partidos políticos como a una coyuntura más amplia de sufrimientos.

Vivencias del sufrimiento en los miembros de Modevite

En las pláticas que tuve con Tsotsiles, Tseltales y Ch'oles vinculados al Modevite en los años de 2016 y 2017, me di cuenta de que ellos, en cuanto movimiento, reaccionan a problemas concretos y cotidianos que afectan su dignidad, sus cuerpos y sus comunidades. Son situaciones de desplazamiento, violencia y humillación, promovidas por el gobierno y por empresas. Tal es el caso de los megaproyectos (ecoturísticos, de construcción de carreteras, de presas hidroeléctricas, mineros, etc.) estatales y privados, nacionales y transnacionales. Dichos proyectos están en fase de planificación o en curso en sus territorios. Estas demandas se describieron en la cita que transcribo a continuación, disponible en su sitio web:

Exigimos al gobierno local, estatal y nacional el respeto y cuidado de las riquezas naturales en las que como pueblos originarios habitamos. Afirmamos que las nuevas reformas de las leyes fortalecen a las empresas y proyectos transnacionales quienes están despojándonos de nuestro territorio, dejándonos en la miseria que lleva a la migración, alcoholismo, prostitución, empleados explotados con sueldos miserables y a la pérdida de la identidad, entre otras problemáticas (Modevite 2016b).

Problemas como los “megaproyectos” les afectan de varias maneras concretas, tales como las enfermedades causadas por la contaminación del agua o la invasión de sus tierras y los conflictos que se generan a raíz de ello. Sin embargo, los perjuicios causados a la Madre Tierra son tan dañosos para ellos como para sus cuerpos. Es importante enfatizar la densidad de significado que subyace en la idea que los pueblos originarios de Chiapas (y de México) tienen acerca de lo que llaman la Madre Tierra. El ser humano comparte sus esencias con el universo y todo lo que tiene vida. En otras palabras, el agua, el viento, los animales y la naturaleza tienen el mismo grado de importancia que los hombres y las mujeres (Santiago 2011).

La Madre Tierra es la proveedora de vida y mantiene una relación de dependencia con los(as) indígenas (Núñez 2004). De esta dependencia también surge una relación de reciprocidad, en la que es necesario cuidar y respetar a la Madre Tierra bajo pena de castigo. Ricardo, un Tseltal de Chilón, me explicó que además de la siembra y el cultivo cuidadosos, también se deben considerar las ofrendas y fiestas para asegurar el éxito de la cosecha. La enfermedad y la muerte de la Madre Tierra tienen una implicación directa en la muerte de otros seres, incluidos hombres y mujeres (Gómez 2011).

La relación de dependencia con la Madre Tierra explica la indignación y el sufrimiento expresados por los pueblos indígenas ante el daño que le causaron. Los megaproyectos y las empresas transnacionales no solo amenazan sus territorios, sus recursos naturales, sus comunidades y sus cuerpos, sino lo que ontológicamente conciben como la fuente de toda la vida.

Los proyectos de los gobiernos son otra fuente de indignación en las conversaciones de los(as) indígenas. Estos son proyectos de distribución de recursos que, en el discurso del gobierno, proponen inclusión social, alivio del hambre y desarrollo agrícola. Sin embargo, según los(as) indígenas con quienes hablé, estos proyectos no llegan a beneficiarlos, sino a engañarlos, dividirlos, enfermarlos. Estoy de acuerdo con Mora (2008) cuando afirma que los programas sociales monitorean, regulan e interfieren en la vida diaria y privada de las comunidades y en los cuerpos de hombres y mujeres. Ricardo me dijo que, para garantizar el recurso, los(as) indígenas tienen que renunciar, por ejemplo, a los días de trabajo en su milpa y al aprendizaje de niños y jóvenes en estas actividades.

Conclusión

Los pueblos indígenas que se vinculan al Modevite son diariamente afectados en su supervivencia. Cada persona con quien hablé tenía un problema concreto: una empresa que contamina un río, un proyecto agrícola que afecta el suelo, un grupo político que amenaza, aprisiona o mata. Son experiencias de sufrimiento sentidas en los cuerpos, pero que podrían ser interpretadas de diversas maneras. Los miembros de Modevite caracterizan su experiencia como consecuencia de la opresión, el engaño y el daño. Tal interpretación es canalizada por la conjunción del cuerpo y la Madre Tierra, sin la cual la vida no es posible.

El Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá es una forma de reaccionar a todos esos daños y reconocer que los(as) indígenas viven y siempre vivieron con otros principios, otros fundamentos que deben ser respetados. La colectividad es un sujeto político primordial. Tal fundamento orienta una forma de ver y habitar el mundo que existe desde hace muchos años. El reconocimiento de los usos y costumbres de los pueblos originarios no solo es un derecho que ellos tienen en tres ámbitos legales, sino un camino para luchar contra el sufrimiento.

Bibliografía

Burquete Cal y Mayor, Araceli. 2003. "The De Facto Autonomous Process: New Jurisdictions and Parallel Governments in Rebellion." En Jan Rus, Rosalva Aída Hernández y Shannan L. Mattiace (comp.). *Mayan Lives*,

- Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*. Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, pp. 191-218.
- . 2016. “¿Por qué es conveniente una elección de ‘usos y costumbres’ en Oxchuc?” *Chiapasparalelo*, 22 de febrero. En línea: <<https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2016/02/por-que-es-conveniente-una-eleccion-de-usos-y-costumbres-en-oxchuc/>>, consulta: 2 de noviembre de 2018.
- . 2017. “Gana Oxchuc en el Tribunal Electoral. Va por elecciones de Usos y Costumbres.” *Chiapasparalelo*. 3 de julio. En línea: <<https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2017/07/gana-oxchuc-en-el-tribunal-electoral-va-por-elecciones-de-usos-y-costumbres/>>, consulta: 2 de noviembre de 2018.
- Carlsen, Laura. 1999. “Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición”. *Chiapas*, vol. 7, pp. 45-70.
- Comisiones de Gobierno Comunitario de los Municipios de Chilón y Sitalá. 2017. “Pronunciamiento de las Comisiones de Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá.” *Modevite*, 17 de noviembre. En línea: <<https://modevite.wordpress.com/2017/11/18/681/>>, consulta: 20 de diciembre de 2019.
- Gómez Bonilla, Adriana. 2011. “Visiones y sentires sobre el deterioro ambiental. Un punto de partida para el manejo sustentable y la autonomía.” En Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (comps.). *Luchas “muy otras”: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, UAM-Xochimilco, Universidad Autónoma de Chiapas, México, pp. 489-513.
- González Hernández, Miguel y Elvia Quitanar Quitanar. 1999. “La construcción de la región autónoma norte y el ejercicio del gobierno municipal.” En Aracely Burguete Cal y Mayor (comp.). *México: experiencias de autonomía indígena*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Copenhague, pp. 210-233.
- Hernández Cruz, Antonio. 1999. “Autonomía Tojolab’al: génesis de un proceso.” En Aracely Burguete Cal y Mayor (comps.). *México: experiencias de autonomía indígena*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Copenhague, pp. 171-191.
- Kaufman, M.C. 2010. *We Are From Before, Yes, But We Are New: Autonomy, Territory, And the Production of New Subjects of Self-government in Zapatismo*. Tesis de Doctorado en Antropología, Duke University, Durham.
- Kovic, C.M. 2005. *Mayan Voices for Human Rights. Displaced Catholics in Highland Chiapas*. University of Texas Press, Austin.
- Lerma Rodríguez, Enriqueta. 2018. “¡Alto hermano, la tierra es de Dios! Praxis: transformaciones del cristianismo liberacionista en Chicomuselo, Chiapas”. *Iberoamericana*, vol. 18, pp. 77-96.

- Leyva Solano, Xochitl. 1995. "Del Comon al Leviatán. Síntesis de un proceso político en un medio rural mexicano". *América Indígena*, vol. 1-2, pp. 201-234.
- . 2008. "El Cosmoser y el Komon: prácticas de los mayas en movimiento". *Tercera Época*, vol. 1, pp. 127-134.
- Leyva Solano, Xochitl y Gabriel Ascencio Franco. 1995. *Lacandonia al filo del agua*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, UNAM, FCE, México.
- Mattiace, Shannan L. 2002. "Una nueva idea de nación: autonomía indígena en México." En Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández Castillo y Jan Rus (comps.). *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS, IWGIA, México, pp. 229-268.
- . 2003. *To See with Two Eyes: Peasant Activism and Indian Autonomy in Chiapas, Mexico*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Mendonza Zárate, Gabriel, Teresa Isabel Villalobos Nivón y Rodrigo José Pinto Escamilla. 2017. "De la lucha contra el extractivismo a la construcción de autonomía y gobiernos comunitarios a nivel regional. El caso del Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (Modevite) en el estado de Chiapas (2011-2016)". Ponencia en el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, 6 al 9 de junio, Bogotá.
- Modevite. 2016a. "Quiénes somos". *Modevite*, 16 de noviembre. En línea: <<https://modevite.wordpress.com/quienes-somos/>>, consulta: 16 de diciembre de 2016.
- . 2016b. "Comunicado final de la megaperegrinación." *Modevite*, 25 de noviembre. En línea: <<https://modevite.wordpress.com/2016/11/25/comunicado-final-de-la-megaperegrinacion-san-cristobal/>>, consulta: 2 de noviembre de 2018.
- . 2018. "Elecciones de concejales de los Concejos de Gobierno Comunitario." *Modevite*, 8 de septiembre. En línea: <<https://modevite.wordpress.com/2018/09/08/elecciones-de-concejales-de-los-concejos-de-gobierno-comunitario/>>, consulta: 20 de noviembre de 2019.
- Mora, Mariana. 2008. *Decolonizing Politics: Zapatista Indigenous Autonomy in an Era of Neoliberal Governance and Low Intensity Warfare*. Tesis de Doctorado en Antropología. University of Texas, Austin.
- Núñez Rodríguez, Violeta R. 2004. *Por la tierra en Chiapas... el corazón no se vence: historia de la lucha de una comunidad maya-tojolabal para recuperar su nantik lu'um, su Madre Tierra*. Plaza y Valdés, México.
- Santiago Vera, Cecilia. 2011. "Chiapas, años de guerra, años de resistencia. Mirada psicosocial en un contexto de guerra integral de desgaste." En Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (comps.). *Luchas "muy otras": zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. CIESAS, UAM-Xochimilco, Universidad Autónoma de Chiapas, México, pp. 317-369.

Subcomandante Insurgente Moisés y Subcomandante Galeano. 2016. "Una historia para tratar de entender". *Enlace Zapatista*, 17 de noviembre. En línea: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/17/una-historia-para-tratar-de-entender/>>, consulta: 25 de julio de 2018.

Autonomía agroecovisual en el Gobierno Comunitario

Xochitl Leyva Solano y Axel Köhler

Comprender qué tipo de autonomía está en el centro de nuestros debates y quehaceres requiere remitir al punto de inflexión: el movimiento y el levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994. En muchos textos de nuestra autoría hemos reflexionado sobre la historia del zapatismo y sus impactos en nuestras vidas y en las *redes neozapatistas* (Leyva 1998). Aquí solo queremos abordar un impacto más: nuestra mutación de videoastas a agroecovisuales en el marco del trabajo de co-labor que venimos haciendo en territorio Tseltal en resistencia, desde 2016 hasta el día de hoy, julio de 2021.

Este capítulo trata de quiénes nos vimos involucrados en ese parir colectivo, de cómo lo agroecovisual ha favorecido el caminar autónomico del Gobierno Comunitario de Chilón-región Ch'ich'. Explicitamos cómo hemos venido, poco a poco, descolonizando y despatriarcalizando nuestros conocimientos disciplinares hasta convertirlos en herramientas audiovisuales que compartimos con las y los jóvenes Mayas Tseltales. Y cómo todo ese caminar juntos y juntas ha contribuido a enfrentar las heteronomías y las heterorrepresentaciones a las que son sometidos los pueblos originarios, a la vez que ha fortalecido la autovideorrepresentación de mujeres, jóvenes y jóvenes, autoridades y comunidades Tseltales del Gobierno Comunitario de Chilón-región Ch'ich'. Autovideorrepresentación que es parte de su autonomía *de facto* y que contiene chispas y brotes descolonizadores y despatriarcalizadores, antes que ser un proceso acabado y perfecto.

El diplomado en Educación Agroecovisual en el marco del Gobierno Comunitario y el Modevite

Como ya hemos escrito en otra parte, el Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (Modevite)¹ es parte del caleidoscopio de lo que se llama, en Chiapas, el Movimiento del Pueblo Creyente; es decir, pueblos, organizaciones, comunidades y personas en movimiento cuya orientación católi-

¹ Véase Facebook: Modevite Chiapas y el Blog Modevite: <modevite.wordpress.com>.

ca sustenta localmente la Teología de la Liberación, la Teología India y la Teología de la Madre Tierra. Desde finales de la década de 1970, la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas —su entonces Obispo Samuel Ruiz—, las y los agentes de pastoral, y las y los creyentes comunitarios indígenas campesinos se han organizado sociopolíticamente para reclamar, de mil diferentes formas, el derecho a tener derechos. La historia de ese caminar ha sido larga y compleja, pero para fines de este capítulo solo mencionaremos que el Modevite surgió en 2011 en la región Norte y Los Altos de Chiapas y ya para 2016 contaba entre sus filas con pueblos, comunidades y organizaciones de 11 municipios, entre ellos Chilón y Sitalá. En estos dos últimos, como nos cuenta la vocera del Concejo de Gobierno Comunitario de Chilón, Pascuala Vázquez Aguilar,² en 2015, ante demandas no resueltas, problemas graves de alcoholismo y drogadicción y ante el avance de la carretera San Cristóbal de Las Casas-Palenque, *ants winiketik* (mujeres y hombres) decidieron organizarse en lo que llamaron el Gobierno Comunitario, de frente a las autoridades ejidales y municipales que no cumplían sus obligaciones como servidores públicos ni resolvían las demandas de la población.

Ya para 2017, el movimiento en Chilón y Sitalá tomó el acuerdo de llevar ante el Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana (IEPC) de Chiapas la exigencia de autonomía y libre determinación en cuanto demanda para elegir sus autoridades municipales. Esto es, elegir las con base en los sistemas normativos propios y no por medio de elecciones y partidos políticos. Para ello se apoyaron en el artículo 2 constitucional y en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Este proceso jurídico está aún abierto y con la pandemia del Covid-19 se ha visto paralizado, pero ello no impidió que las comunidades demandantes construyeran su autonomía *de facto* y eligieran en asamblea a 12 autoridades o voceros de lo que bautizaron como “Concejo de Gobierno Comunitario”, mismo que tiene asiento en 11 centros de atención a su población seguidora.³ Uno de ellos se encuentra en la región Ch’ich’, donde el Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur (PVIFS) estableció su trabajo de co-labor.

En enero de 2020, y luego de cuatro años de venir colaborando con el Modevite, nos encontramos con las voceras y los promotores del Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá. Como PVIFS⁴ expusimos nuestro deseo de seguir apoyando la construcción de su autonomía, pero, sobre todo,

² Tomado del video en línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=DOnDHSb7k3k&feature=youtu.be>>.

³ Véase Facebook: Gobierno Comunitario Chilón.

⁴ Para mayor información sobre el PVIFS, véase: <http://sureste.ciesas.edu.mx/proyectos/pvifs/pagina_principal.html>.

trabajando en su territorio con las y los jóvenes. La propuesta de realizar el diplomado en *Educación Agroecovisual para la Autonomía y la Vida Digna* fue la vía concreta. La asamblea deliberó y acordó que se llevaría a cabo en uno de los 11 centros, el ubicado en Comunidad Centro Ch'ich'. La cabecera regional de lo que llamamos región Ch'ich', que es una cañada en medio de las montañas del Norte de Chiapas.

El Diplomado se llevó a cabo del 20 de enero al 12 de mayo de 2020, cuatro meses en total y casi dos atravesados por la pandemia del Covid-19. Las autoridades del Gobierno Comunitario de la región Ch'ich' arrancaron un proceso de selección de quince estudiantes, las y los cuales fueron escogidos por sus comunidades, avalados por sus familias y presentados en la asamblea frente a la vocera y sus promotores. Nueve de ellos y ellas se titularon y seis de ellos y ellas se convirtieron en gestores de lo que llamamos la Pluriversidad Yutsilal Bahlumilal;⁵ espacio autónomo fundado formalmente a fines de mayo de 2020, en plena pandemia.

Caminar haciendo: descolonización y autonomía

Nuestra propuesta en el diplomado fue ofrecer herramientas para la comunicación sin imponer una forma audiovisual y narrativa. En el tercer módulo partimos de la idea de crear las condiciones básicas para el desarrollo de un lenguaje audiovisual propio basado en las tradiciones culturales campesinas y originarias de narrar y representar. Reconocemos que hoy es difícil encontrarse con jóvenes de los pueblos originarios que no estén familiarizados con el lenguaje audiovisual dominante en la televisión, el cine comercial y los videos disponibles en las plataformas de Internet. Pero, ¡jojo!, el consumo mediático no necesariamente conlleva un análisis semiótico de la producción de los medios. Todos sabemos hablar nuestra lengua materna, pero probablemente desconocemos sus reglas gramaticales, sintácticas y retóricas. Igualmente, todas y todos podemos ver y entender una película de ficción o un documental, sin conocer o analizar a fondo las reglas que rigen su producción.⁶

Por eso en el tercer módulo del diplomado nos interesó hacer explícito y desmenuzar de manera divertida, pero a la vez analítica, junto con las y

⁵ Una posible traducción al español podría ser "Muchos mundos, culturas y lenguas en la Tierra Floreciente". Véase en línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=89TY1Vu1VyQ&feature=youtu.be>>.

⁶ Anthony Giddens llamó a eso la *conciencia práctica* al referirse a "todas las cosas que conocemos y debemos conocer en tanto que actores sociales para que se produzca la vida social, pero a las que no damos necesariamente una forma discursiva"; la distinguió de la *conciencia discursiva* que sería "la exposición discursiva de razones y explicaciones" (2000: 24-25).

los jóvenes Tseltales, el lenguaje audiovisual dominante. Este comprende las diferentes posibilidades de encuadre de la cámara; las secuencias narrativas que se arman en la edición; así como la estructura narrativa integral que en su versión occidental clásica inicia con la exposición de un problema, el desarrollo hacia un clímax —con uno o varios puntos de inflexión narrativa o *turning points*— y el cierre con un desenlace final.

Planos y ángulos, ¿instrumentos de la colonización o herramientas creativas?

Un proceso autónomo puede ser, o no, descolonizador; en nuestro caso lo fue por dos poderosas razones: el modo en que lo realizamos y la recepción creativa de nuestra contraparte campesina Maya. Pero, sin duda, para poder descolonizar la mirada hay que conocer primero las características de una mirada colonizada. Y eso implica enfocar las reglas y los elementos básicos del lenguaje audiovisual dominante —nos quedamos por el momento con esta metáfora del “lenguaje”—⁷ para transparentar cómo opera en términos generales y “universales”.

En nuestro diplomado creamos las condiciones para poder analizar dicho lenguaje y emplearlo de manera creativa. Bajo este aliento sentipensado, en donde prevalecía la comunicación en Tseltal, dado que es la lengua materna y dominante en las comunidades y la región, empezamos a darle nombres en Tseltal a la cámara y a sus componentes. Después de una discusión animada y la búsqueda de términos adecuados, llegamos a las siguientes expresiones: la cámara: *slok'esel lok'ombail* (produce imagen),⁸ su lente: *sit* (ojo), su mango: *sk'ab* (mano, mango), su batería: *sk'ahk'al* (cosecha, sol), el micrófono externo: *k'opojibal* (palabra + instrumento, conocimiento), y el trípode: *oxeb yok* (tres pies) con su chancla: *xanabil* (huarache, chancla, zapato).⁹

Las herramientas básicas, los bloques de construcción del lenguaje audiovisual que enfocamos, fueron los planos y los ángulos, así como los movimientos de la cámara. Los revisamos en un esquema general y apuntamos sus aspectos técnicos, lo que cada uno pretende seleccionar y enfatizar de la realidad que busca representar y el sentido que transmite. De los planos vimos, entonces, desde lo más amplio (gran plano general

⁷ Con Vivian Romeu (2019: 4) podemos afirmar que este proceso “tiene lugar en el orden del *decir*, entendiendo al *decir* en términos amplios, no restringido a lo lingüístico”.

⁸ *Lok'es*, verbo transitivo que significa: sacar, extraer, quitar, producir, obtener, pero también filmar y retratar. *Lok'omba*, sustantivo, con posesión marcada: *-il* que significa: imagen, dibujo, fotografía, cuadro, retrato y figura. Tomado del Diccionario Tseltal en Línea: <<http://ditsel.aldelim.org/>>.

⁹ Grafía retomada del *Diccionario Multidialectal Tseltal* (Polian 2018).

de paisajes y ciudades) hasta el plano detalle. Lo mismo para los ángulos de la cámara: la posición normal de la cámara, la picada y la contra-picada, cenital y nadir, así como sobre hombro. De los movimientos físicos de la cámara tocamos las diferentes formas del paneo (de la izquierda a la derecha y viceversa; de arriba hacia abajo y viceversa) y del *travelling* (*in, out*, lateral y circular). En la cámara misma vimos el acercamiento digital del *zoom in* y el movimiento reverso del *zoom out*.

Les presentamos la información básica y las y los diplomantes se encargaron de encontrar esquemas de ello en Internet. Se volvió un juego divertido identificar en una película el uso de estas técnicas y escuchar quién fue el primero o la primera en soltar el término correcto. Conocieron de manera lúdica la lógica básica de los bloques de construcción visual, no se las impusimos, más bien dejamos que tomaran conciencia de las posibilidades creativas que se les podían abrir.

De videoastas a agroecovisuales

Cuando empezamos hace 21 años, le llamamos a nuestro proyecto de vida, trabajo y lucha Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur; eso nos daba también cabida en nuestros centros de trabajo universitario y de educación superior. Pero a lo largo de 20 años vimos que muchos de los videoastas con los que trabajamos se iban especializando y alejando de su ser campesino. Otros más, que de por sí no eran campesinos, sino urbanitas, al especializarse en cuestiones de cine, entraban en un mundo de “cine de autor”. Esta opción les acentuaba su dimensión individualista y su ego, asimismo los alejaba del trabajo en colectivo al modo de las comunidades y al modo de las organizaciones o colectivos de los que provenían. Así que decidimos dejar de trabajar en las ciudades y volvimos a los territorios indígenas campesinos en resistencia. Eso sucedió dos meses antes de que la pandemia del Covid-19 tocara tierra en México.

Ya declarado el Covid-19 como pandemia por la Organización Mundial de la Salud (OMS), estábamos diplomantes y formadores(as) en territorio Tseltal cuidando el huerto y esperando los primeros brotes de las semillas sembradas. Al mismo tiempo estábamos editando de manera colectiva el video que titulamos *Frente a la pandemia: Cuidemos nuestros alimentos con abono orgánico*.¹⁰ Durante las grabaciones estuvimos conscientes de que un video documentando el proceso de preparar un huerto de cultivos orgánicos podría terminar en una especie de tutorial sobre cuestiones técnicas de cómo armarlo y mantenerlo productivo. Pero esta parte de la historia

¹⁰ En línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=sFOvW8xsdxU&t=1673s>>.

ya la hemos escrito para otro libro, así que no la repetiremos aquí. Ahora les compartiremos la parte que tiene que ver con cómo fuimos caminando la autonomía agroecovisual a través de los ensayos finales del diplomado que sucedía en este territorio en resistencia y con esos jóvenes y jóvenes campesinas Mayas.

Pasos juveniles de autonomía agroecovisual *de facto*

Nos estábamos preguntando si las tecnologías audiovisuales digitales cuyo uso ensayamos contenían en sí mismas, por su origen capitalista y patriarcal, una mirada colonizada. Esperábamos los ensayos visuales personales dialogados de las y los diplomantes para poder contestar esta pregunta y la relativa a qué tanto se había encarnado en ellos y ellas la autonomía mediática o audiovisual. Constatamos que lo que —en teoría— podría haber llevado a una colonización de la mirada resultó servir —en la práctica— como herramienta para experimentar modos propios de autovideo-representación, prácticas audiovisuales encarnadas con chispas y brotes descolonizadores, incluso, con pretensiones despatriarcalizadoras, como lo veremos en seguida.

Preámbulo necesario

¿A qué se refiere la colonización de la mirada? Hay varias dimensiones de esta problemática. Existe, por ejemplo, la idea de una tecnología determinista que se puede resumir en el argumento de que cada tecnología mediática —en este caso el video digital— parece exigir la reproducción de patrones existentes y constreñir los intentos de apropiársela para nuevos propósitos (e.g., Cubitt 1991: 19). En esta lógica, no se puede escapar al lenguaje audiovisual dominante, porque este ya se encuentra codificado en la tecnología misma y delimitado por ella. Sin embargo, como afirma Pinney (1997: 224), “basta con ver una película hindi” para darse cuenta de que este determinismo tecnológico es erróneo y que ni el cine ni el video poseen una identidad cultural esencialista.

Varios estudiosos del arte visual han propuesto que, a través de la tecnología visual occidental moderna, nuestra mirada ya está formateada por el llamado *perspectivismo cartesiano* desarrollado en la pintura desde el renacimiento, en particular, desde el Quattrocento italiano (Jay 1988: 4). La cámara fotográfica solo acentúa el *régimen escópico moderno*¹¹ y otros dispo-

¹¹ Este término lo desarrolló el semiólogo y teórico cinematográfico Christian Metz (2001 [1977]: 72-79) con base en el psicoanálisis de Jacques Lacan. Se refiere al “deseo de ver” y la “pulsión escó-

sitivos modernos que refuerzan la visión humana (microscopio, telescopio), así como las tecnologías emergentes de la producción de la imagen (resonancia magnética, sensores multispectrales, cascos de realidad virtual) no hacen más que robustecer el *ocularcentrismo* contemporáneo. Con este último término se quiere destacar que en la modernidad occidental la visión es el sentido privilegiado para el acceso al mundo, en detrimento de los demás sentidos y otras formas de conocerlo. Al respecto, Weiner (1997) expresa su preocupación por las culturas originarias y sus formas tradicionales de conocer el mundo, y advierte el riesgo corruptor que implica la apropiación y el uso del video para sus modos ancestrales de autorrepresentación.

Es evidente que la mirada no es un fenómeno individual, no es única, nuestra capacidad visual de experimentar el mundo más bien se construye socialmente. Igual que a hablar, aprendemos a mirar. Y hoy día nuestra mirada se forma no solamente en el seno cultural de nuestra familia y nuestro entorno escolar y comunitario, sino también a través de los productos visuales que consumimos. En este sentido podemos afirmar que el consumo de la televisión, el cine, Internet y la ubicua publicidad en cualquier medio, coloniza nuestra mirada; pero esa colonización no adormece necesariamente nuestra capacidad crítica de construir una mirada propia.

Las miradas mediatizadas, además, tampoco son uniformes; hay muchos y muy diversos productos visuales a nuestra disposición. Sin embargo, podemos identificar una mirada hegemónica y colonial con ciertas características. En ella, la visualización de los pueblos originarios y su consiguiente visibilidad es menor, por lo general, en comparación con otros actores sociales. Los vemos poco en los medios y, cuando los vemos, la mirada que se nos ofrece está restringida. A los pueblos originarios se les re-presenta en ciertos ámbitos rurales o de barrios bajos y como objetos más que como sujetos de la política, la educación y el “desarrollo” económico y sociocultural. También hay una tendencia a verlos y representarlos de forma estereotipada como pobres, ignorantes, poco educados, de gustos no sofisticados, exóticos, tontos, sucios, etc.

Por tanto, cuando jóvenes y jóvenes indígenas toman una cámara para autorrepresentarse, ese solo hecho desafía la mirada hegemónica, pues en general es otra gente quien protagoniza la mirada y se reserva el privilegio de re-presentar a los pueblos originarios: personas blancas y mestizas que trabajan en los medios, la Iglesia, la academia, la política, las instituciones del Estado. Sin embargo, el hecho de autorrepresentarse no implica forzosamente tener una mirada descolonizadora, pues la mirada externa

pica” como “pasiones perceptivas [...] que posibilitan el ejercicio del cine” (2001 [1977]: 72). Metz compara, incluso, el cine con el voyeurismo para explicar los extraños placeres de su consumo.

sobre el mundo indígena es —como ya dijimos— la norma, la perspectiva dominante que se internaliza de mil formas y por diferentes vías. Por ejemplo, el “buen salvaje” que vive en armonía con la naturaleza es una de las imágenes esencialistas que la mirada externa ha creado y que, por cierto, activistas indígenas a veces repiten, otras rechazan y otras más se apropian para subvertirla.

Significados encarnados en territorio

La prueba de fuego respecto a si logramos sentar la semilla de una mirada descolonizadora o despatriarcalizadora fue el videoensayo final que pedimos a cada diplomante. Comprobamos, sobre todo, que la creatividad de todos(as) se expresó tanto en la forma como en el contenido de sus producciones, todas cortas, con una duración de menos de cinco minutos. Ahora les contamos.

Una diplomante abordó el origen histórico de una cooperativa productiva de mujeres locales.¹² Nos muestra un grupo de niñas y algunos niños, de cuatro y nueve años de edad, que se reúnen en varias ocasiones con el propósito de organizarse para generar un pequeño ingreso económico. Las dos lideresas, de nueve años de edad, hacen propuestas concretas que las más chiquitas discuten y aceptan con entusiasmo. Una propuesta es producir bolsas con un bordado tradicional regional y la otra hacer pan para la venta. El elemento descolonizador del video se encuentra en el enfoque en la organización femenina y la genealogía de su liderazgo. Al hacer de estas dos lideresas preadolescentes las protagonistas del video, la agroecovisual problematiza tanto nuestras nociones de la igualdad de género como nuestras percepciones naturalizadas de jerarquías adultocéntricas. Hay dos referencias culturales importantes en el video. La principal es un modelo educativo Tseltal propio: las y los niños aprenden desde temprana edad las labores definidas por sus roles de género; y la otra son los liderazgos femeninos orgánicos (para tomar prestado el término gramsciano) escalonados por edad.

Al título del video en Tseltal, *Yip Antsetik*, literalmente *Fuerza de las Mujeres*, la diplomante le agrega, en su traducción al español, *Consciente de la Fuerza de las Mujeres*. Visualmente refuerza el título con una pequeña pieza de bordado Tseltal representando flores multicolores. La grabó drapeada al ras de la tierra en el lugar de las reuniones infantiles, un trecho de pasto de color verde exuberante que contrasta con algunas hojas secas caídas de

¹² Antes de escuchar nuestra narración les recomendamos ver el videoensayo, en línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=0t5WxvQ5WSs>>, consulta: 1 de marzo de 2021.

los árboles cercanos. Ese es otro elemento simbólico sutil para subrayar la fuerza de los retoños femeninos frente al liderazgo de las mujeres mayores que la abonan. La realizadora complementa el cuadro con una melodía serena de música *new age* para la meditación que ameniza la narrativa de manera etérea y esperanzadora.

Otra producción femenina con título bilingüe se anuncia como *Lekil we'eliletik ta yutil ha'*. *Comidas saludables desde nuestros ríos*,¹³ y es de la más joven diplomante, de apenas 13 años de edad. Ella organiza una serie de fotos en un ritmo pausado y las teje con una banda sonora que está compuesta enteramente del murmullo del agua del río. Esa “música natural” —como la llamó otro diplomante— y la ausencia de la palabra le dan al video una calidad contemplativa sublime. Esta se refleja también en el contenido de las fotos que encuadran de forma precisa el objeto de su mirada y lo captan iluminado con la luz cálida de la tarde. En dichas fotos, la realizadora homenajea la convivencia humana con el río, el relajado placer de la pesca, la preparación rústica de los pescados sobre una parrilla improvisada en la orilla del río y el deleite de compartir los tacos de pescado con toda la familia presente. Un acto nada menor, en una sociedad en la que comer juntos y comer sabroso es parte de su sello Tseltal. El videoensayo celebra, en dos palabras, la vida. Esa sencilla celebración no requiere una sola palabra, pero contiene una fuerte crítica a los proyectos de muerte que amenazan la región.

Otro trabajo de esta juventud Tseltal está hecho al estilo de un fotoensayo y se intitula *Voz de una joven Tseltal sobre la migración*.¹⁴ Cuenta la experiencia migratoria laboral de la realizadora cuando se fue a Playa del Carmen, Quintana Roo, para trabajar. Algo totalmente naturalizado en las familias campesinas locales. La diplomante agroecovisual narra su historia por medio de fotos y pequeños textos explicativos, muchos de ellos escritos en primera persona. Intercala planos generales de Playa del Carmen, desde una mirada turística, con imágenes de ella misma, sus hermanos y una amiga, tomadas principalmente en modo *selfie*. El viaje mismo y la migración en general los representa a través de fotos de autobuses. El tercer elemento narrativo es la música del género romántico: la melodía de un violín con un inconfundible tono nostálgico. La historia inicia con la frase: “Yo sentí la necesidad de salir de mi comunidad”. Y, una vez establecida en Playa del Carmen, anota: “con el paso del tiempo sentí que me divertía mucho. Pensaba yo: en Chiapas no hay dinero”. Los lazos de amistad con una joven

¹³ Antes de escuchar nuestra narración, véase el videoensayo, en línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=DlyB1bYaQ7M>>, consulta: 1 de marzo de 2021.

¹⁴ Véase el fotoensayo, en línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=4W18Hc83R0I>>, consulta: 1 de marzo de 2021.

de su edad amenizan su estancia; pero cuando se da cuenta del lado oscuro del lugar turístico decide regresarse a Chiapas. Ahí cambia el tono del video e inicia una reflexión crítica sobre la migración laboral. La narrativa señala la ausencia de la familia en el lugar de destino, las frustraciones al intentar en vano alcanzar los sueños migratorios, el peligro de la perdición y los maltratos de los empleadores(as). Ella sentencia que en Playa del Carmen “todo cuesta, porque todo es con dinero”. “En cambio”, agrega, “en la comunidad es bonito porque si trabaja[s] tiene[s] de todo”, “[...] en nuestra comunidad hay tranquilidad, hay la riqueza que necesitamos [...] hay lo suficiente”. Su crítica del sistema capitalista y la explotación laboral no es producto de una formación universitaria ni libresca, es vivencial, reflexiva, clara y contundente; la refuerza con un reconocimiento de lo propio y de los valores de la autosuficiencia. Algo que ha desvelado a muchos analistas de las ciencias sociales que han criticado el desarrollo y el capitalismo.

Las producciones de los diplomantes masculinos están todas, sin excepción, dedicadas a lo que en nuestra jerga llamaríamos el “medio ambiente”. Dos abordan de manera explícita la contaminación que existe en la región, sobre todo, en el Río Rojo, Tsajal uk’um, que provee agua, pescado y crustáceos, pero también se usa como lavadero, alcantarilla y vertedero. Un agroecovisual puso fotos del río, la milpa y algunos frutos de la región en su videoensayo y comentó, en Tseltal, la belleza natural de la región; de paso, advirtió también de los peligros al contaminar ese entorno.

Otro video comienza con imágenes del río lleno de botellas y bolsas de plástico; encima, por escrito, se anuncia *La contaminación del agua. Presente en nuestra comunidad*.¹⁵ Está hecho al estilo de un reportaje televisivo y se enfoca de forma exclusiva en la contaminación y sus consecuencias. No muestra ningún paisaje idílico, solamente aguas atascadas con basura y alcantarillas abiertas que vierten sus aguas residuales en los arroyos y el río del Centro Ch’ich’. La voz del realizador nos informa en Tseltal, con subtítulos en español, sobre los malos hábitos de depositar la basura en estos lugares y las nefastas secuelas para nuestra salud y bienestar colectivo. Es un pequeño video educativo de gran impacto, pues busca remediar la falta de conciencia local sobre el tema.

Dos videos más hacen una llamada directa a cuidar el “medio ambiente”. Uno inicia con la frase “Las montañas son hermosas y nos dan vida. ¡Hay que cuidarlas!”.¹⁶ Frase escrita en español sobre la imagen fija

¹⁵ Véase el videoensayo, en línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=okz2s4Gnmws>>, consulta: 1 de marzo de 2021.

¹⁶ Véase el videoensayo, en línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=QhnCXEeR1go>>, consulta: 1 de marzo de 2021.

del sol que ilumina un cielo de azul profundo, mientras que la voz del realizador nos transmite el mismo mensaje en Tseltal. Sigue una serie de fotos panorámicas de las montañas y los bosques arriba del valle donde se extiende Centro Chi'ch'; estas panorámicas están intercaladas con imágenes más cerradas de árboles, monte bajo, milpa y pequeñas sendas. Llama la atención que no figuran seres humanos en el video más que en dos breves ocasiones: una vez atisbamos parte de un joven a la orilla de la imagen y otra vez una figura humana en diminuta dimensión alejándose sobre una senda en el bosque, mientras la cámara nos lleva en un paneo hacia la corona tupida de los árboles. En el único otro fragmento de imágenes en movimiento, la cámara sigue una escalera rústica de madera sobre una roca, la cual parece llevar a un lugar secreto, quizá a una entrada al cielo. El diplomante redondeó la visualización del mensaje central con el gorjeo de pájaros para lograr una pista sonora continua y potente de “música natural”, como le llamó. Para el corte final también organizó las imágenes para seguir la secuencia natural de la luz del día, del amanecer hasta el atardecer. Este fue el segundo videoensayo que confió en el poder implícito de la imagen para transmitir su mensaje.

Otro video inicia con el mismo mensaje, escrito en letras blancas sobre un fondo negro, pero lo detalla un poco más: “Hay que cuidar la Madre Tierra, los árboles y las plantas. Hay que cuidar el agua, los animales, los pájaros.”¹⁷ En seguida, vemos a dos jóvenes saliendo de su casa en la comunidad para irse a la milpa. El camino los lleva por el bosque montañoso y un arroyo en el que se bañan a su regreso. Las pocas conversaciones en Tseltal —subtituladas al español— toman la forma de diálogos instructivos y complementan el mensaje inicial; un joven le dice al otro que limpiar la milpa con machete en vez de usar herbicida garantiza una comida sana. Nadando en el arroyo comentan la buena calidad de su agua y concluyen que hay que cuidarlo. El video está grabado y editado con una sensibilidad cinematográfica que logra evocar otros sentidos, casi podemos oler el campo y sentir el calor del día, así como el frescor del agua. Las palabras de los jóvenes protagonistas en su lengua materna refuerzan las ideas de autonomía cultural y alimentaria y del cuidado ambiental.

Por fin, el video *Un paseo a través de la agroecología*¹⁸ está muy cercano al anterior en su forma narrativa y espíritu. Se grabó también en el campo con sonido síncrono y apenas un cachito de música sirve para acompañar el

¹⁷ Véase el videoensayo, en línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=tyXZjxouQ5E>>, consulta: 1 de marzo de 2021.

¹⁸ Véase el videoensayo, en línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=c7T9tlCdXOQ>>, consulta: 1 de marzo de 2021.

título y los créditos. Abre con un hombre adulto que sale con tres niños de la casa y juntos se van a la milpa. En su gozosa caminata cosechan las frutas de un árbol de lichi, se bañan y se refrescan en un arroyo; luego regresan a la casa con bolsas llenas de lichis y mazorcas de maíz. El video nos muestra cómo —desde niño y de manera alegre y lúdica—, se aprende a trabajar en el campo al acompañar al padre. No hay explicaciones, ni moraleja; de manera sencilla y directa, las escenas nos transmiten una perspectiva propia sobre la vida en el medio rural Maya Tseltal y nos recuerdan —aunque puede ser difícil creerlo— que el ser humano puede convivir de forma armoniosa con su medio ambiente, haciéndolo productivo para sus fines sin destruirlo.

Colofón

Por lo expuesto podemos, entonces, resumir y destacar varios aspectos del brote de una mirada descolonizadora/despatriarcalizadora que se evidencia en los videoensayos de las y los jóvenes agroecovisuales. Despatriarcalizadora en un asunto básico: casi la mitad de los diplomantes eran mujeres. Un triunfo en una sociedad patriarcal en que la presencia y el control de los varones apabulla. Tener mujeres en el diplomado fue parte del papel troncal que ellas juegan en el Gobierno Comunitario de la región Ch'ich'. Y que las jóvenes hayan estado hombro a hombro con los jóvenes locales, es ya en sí un paso pequeño pero importante para arrancar con prácticas despatriarcalizadoras.

Comparado con el papel muchas veces secundario de las mujeres en asambleas comunitarias, la participación de las jóvenes en el diplomado y en las discusiones colectivas que tuvimos para asuntos apremiantes era muy activa. No solo participaron con su voz, sino que influyeron —y no pocas veces— en decisiones colectivas de manera determinante. Esto nos ha mostrado la importancia de buscar paridad en la composición de los grupos de diplomantes, porque parece que entre la juventud el equilibrio entre hombres y mujeres lleva también con más facilidad a la toma de decisiones complementarias. Ahí encontramos otro elemento despatriarcalizador. Las estructuras patriarcales y el comportamiento machista se aprenden desde temprana edad. Hay que buscar la transformación de estas estructuras a partir de la fuerza propia de las mujeres jóvenes con la semilla de su creatividad. Aunque gran parte de las estructuras patriarcales ancestrales están naturalizadas, hay que crear las condiciones que permiten agrietarlas desde la consciencia femenina y masculina acerca de la falta de equidad y de oportunidades igualitarias.

Baste ahora mencionar los elementos descolonizadores que encontramos en sus videoensayos: las y los realizadores se basan todos en historias propias; devuelven miradas locales a la mirada hegemónica; dan valor a su lengua materna, a la cultura regional originaria y a su identidad local comunitaria; reconocen la producción de conocimientos en su pueblo; están abiertos a alternativas agroecológicas combinadas con el regreso a conocimientos ancestrales y son críticos de las secuelas de lo que nosotros, occidentales, llamamos “desarrollo”. Sus videoensayos, a su modo, atizan críticas al sistema político y económico dominante, presentan soluciones prácticas y refinan sus habilidades para la comunicación agroecovisual.

Con todo lo que fuimos haciendo nos dimos cuenta de nuestra capacidad de contar y de narrarnos de forma personal y colectiva a través del video, así como de la importancia que tiene hacerlo. Como nos recuerda Jesús Martín Barbero, el poder narrarnos es fundamental para que se nos pueda tomar en cuenta: “[D]esde hace tiempo juego con esa polisemia que tiene el verbo *contar* en castellano: contar significa contar cuentos, contar relatos, pero contar también significa ser tenido en cuenta, es decir, contar para alguien. Y es que sólo existimos en términos de identidad y, por tanto, de diferencia, en la medida en que somos capaces de narrarnos” (Martín Barbero 2008: 16-17).

En una producción audiovisual, a ese narrarnos se le da forma coherente en la edición. Y al verse en la pantalla durante la revisión del material grabado y en la edición, las y los diplomantes se dieron cuenta de su propia autorrepresentación y de sus personajes videográficos. La persona frente al personaje. Esto les llevó a tomar más consciencia de sí mismas(os) y a una postura autorreflexiva, distinta a la que se aprecia en las posturas fotográficas que graban y suben en sus páginas personales y en las redes sociales. Les llevó a saber cuán importante era videohablarle al mundo de sus urgencias, necesidades y reclamos. Hablarle directo, ellos y ellas mismas, sin intermediarios y sin ventriloquías, por más comprometidas que estas sean.

Queremos enfatizar la forma en que todas y todos estábamos desprendiendo, reaprendiendo, pero lo más importante, re-existiendo al abrazar a la Madre Tierra en medio de la pandemia que tenía al mundo literalmente paralizado, aterrado ante el devenir incierto. A nosotros no es que la pandemia no nos aterrara, sino que abrazar a la Madre Tierra, tener a la comunidad como casa y a la autonomía como realidad, hacía la pequeña gran diferencia. Esto lo hemos aprendido en estos 27 años de seguir las huellas zapatistas y al trabajar en su territorio con las y los campesinos del Gobierno Comunitario de la región Ch’ich’ (Foto 1).

Foto 1. Gobierno Comunitario-región Ch'ich' y Pluriversidad Yutsilal Bahlumilal



Fuente: Archivo de la Pluriversidad Yutsilal Bahlumilal.

Lo audiovisual como herramienta, lo disciplinar como herramienta, la antropología como herramienta, han venido a fortalecer nuestros pasos modestos pero firmes de descolonización/despatriarcalización. Lo audiovisual como herramienta también ha contribuido a reforzar y amplificar la voz propia del Gobierno Comunitario (de sus mujeres, jóvenes, jóvenes y autoridades), a fortalecer su autovideorrepresentación en el mundo político local real y en el coro mundial virtual.¹⁹ Trabajar hacia dentro es parte del hacer autonomía *de facto* y seguir con el reclamo en los tribunales es caminar la autonomía *de jure*. En esos dos niveles sigue la lucha y es ahí donde el diplomado, hoy convertido en Pluriversidad Yutsilal Bahlumilal, sigue abonando...

Bibliografía

- Cubitt, Sean. 1991. *Timeshift: On Video Culture*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Giddens, Anthony. 2000. "¿Qué es la ciencia social?" *En defensa de la sociología*. Alianza Editorial, Madrid, pp. 19-34.

¹⁹ Véase a detalle su autovideorrepresentación en línea: <<https://lekilweeliletik.blogspot.com/>> y en Youtube Centro Ch'ich' diplomado.

- Jay, Martin. 1988. "Scopic Regimes of Modernity". En Hal Foster (ed.). *Vision and Visuality. Discussions in Contemporary Culture*, núm. 2. Bay Press, Seattle, Washington, pp. 3-27.
- Leyva Solano, Xochitl. 1998. "The New Zapatista Movement: Political Levels, Actors and Political Discourse in Contemporary Mexico." En Valentina Napolitano y Xochitl Leyva (eds.). *Encuentros Antropológicos. Power, Identity and Mobility in Mexican Society*. Institute of Latin American Studies, Londres, pp. 35-55.
- Martín Barbero, Jesús. 2008. "Diversidad cultural y convergencia digital". *Revista Científica de Información y Comunicación IC*, núm. 5, pp. 12-25.
- Metz, Christian. 2001 [1977]. *El significante imaginario. Psicoanálisis y cine*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- Pinney, Christopher. 1997. "Comment". En James F Weiner. "Televisualist Anthropology. Representation, Aesthetics, Politics". *Current Anthropology*, núm. 38 (2), pp. 197-235.
- Polian, Gilles. 2018. *Diccionario Multidialectal del Tzeltal. Tzeltal-Español*. CIESAS, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Ciudad de México. En línea: <https://site.inali.gob.mx/publicaciones/diccionario_multidialectal_en_tzeltal.pdf>, consulta: 15 de mayo de 2020.
- Romeu, Vivian. 2019. *La comunicación viva. Reflexiones desde y para las ciencias sociales*. Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra.
- Weiner, James F. 1997. "Televisualist Anthropology. Representation, Aesthetics, Politics". *Current Anthropology*, núm. 38 (2), pp. 197-235.

PARTE IV

**Gobierno comunitario:
alternativa a la
democracia occidental**

Un aporte indígena a la democracia¹

Mardonio Morales†, S.J.

El término *democracia* significa “poder que proviene del pueblo”. En las culturas occidentales se puede decir que esa democracia está enmarcada dentro de una concepción de persona que viene a darle una característica muy especial. En Occidente concebimos a la persona de tal manera que se constituye en el centro y el pivote de donde parten todos los derechos y las obligaciones. De tal manera que la democracia viene a formarse como resultado de la suma mayoritaria de estas personas que buscan y eligen la mejor manera de gobernarse y vivir. Se da así la lucha por el poder, la lucha por conseguir el mayor número de personas que se decidan por un camino determinado de ser y de vivir. Vemos así que hay tres características de las democracias occidentales: la mayoría de los votos deciden el camino a seguir; la lucha por el poder, es decir, por plegar al poder la propia ideología e intereses; la decisión de las personas que optan por este o aquel camino. Así, es esencial al sistema democrático occidental el lograr la mayoría, sea relativa o absoluta, según los casos.

Vamos ahora a incursionar en otra mentalidad, aunque sea someramente, que se desarrolló y que aún subsiste en nuestra América. Es una mentalidad profundamente democrática; pero que parte de otra percepción del ser humano: la dimensión comunitaria. Su punto de arranque parte de la conciencia de pertenecer a un grupo humano que no niega a la persona; pero que la integra a la búsqueda del bien común. Es la característica del mundo indígena.

En esa mentalidad se da, entre todos, una igualdad que supera las diferencias de origen, estado, economía, capacidad. Esta característica de igualdad fundamental los capacita para estar todos en disposición de servir. Así mismo, todos están en la posibilidad de aportar al bien común lo mejor de cada uno. En el servicio que prestan a la comunidad están buscando el

¹ El presente texto fue escrito en 1994. Pertenece a la compilación de manuscritos de Mardonio Morales realizada por Manuel Esparza en 2013, intitulada *Un legionario activista de Chiapas: Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*. Carteles Editores, Centro del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca, pp. 243-245 (N. de las E.).

bien de todos, por lo que se van constituyendo —por el servicio prestado— en personas de experiencia y mérito. Van así creciendo y “siendo más”. Al cabo de una serie de servicios van llegando a ser Principales, es decir, personas de consejo y autoridad por la experiencia adquirida. Así, todos los cargos en la comunidad se consideran un servicio. No es el interés por llegar a tener un cargo que les reditúe algún beneficio económico; sino que es la actitud de servicio, cuyo correlato es la obediencia. El servidor está a las órdenes de alguien, que es la comunidad. De esta manera, de la vivencia de ser iguales, pasan a la actitud de servicio. La comunidad podrá crecer y desarrollarse armónicamente porque tiene sus servidores que la llevan y conducen a la realización del bien común.

Para que estos servidores puedan realizar su papel correctamente, es necesario que la comunidad les dé y señale el camino a seguir. Esto se realiza a través de la asamblea y el acuerdo. En este ambiente de igualdad todos participan en la asamblea y aportan su visión y su lucidez. Se da la discusión de los asuntos y personas para llegar a una solución que haga avanzar y mejorar la vida de todos. En esa discusión no se pretende imponer la visión personal, sino que se busca el bien común. Así, la discusión va avanzando en consensos hasta llegar al acuerdo.

A nosotros nos cuesta trabajo entender y seguir esas discusiones de los(as) indígenas. Todos(as) hablan al mismo tiempo y se escuchan unos(as) y otros(as). Tienen la capacidad de ir percibiendo cuál es el sentir común para así llegar al acuerdo. De pronto se callan, porque ya están de acuerdo. Aquí no hay mayoría o minoría. Es el arreglo que todos cumplen y que los servidores se comprometen a llevar a cabo. La lucha democrática se da en la discusión; pero con la actitud no de sacar “mi” particular modo de ver las cosas, sino la de ofrecer elementos de juicio valederos. Cuando alguien trata de imponer lo suyo propio a los demás destruye la dinámica comunitaria y esto se convierte en una actitud caciquil. Si de momento la comunidad no está en condiciones de oponerse al cacique, y es violentada por este, la comunidad esperará los momentos oportunos para recuperar su fuerza y reintegrar al cacique sin destruirlo. Como en su concepción el tiempo es para el hombre, podrá esperar lo que sea necesario y al fin logrará su objetivo.

Esta descripción pudiera antojarse irreal o idealista. Quienes hemos tenido el privilegio de convivir con alguna etnia indígena podemos dar testimonio de que esto es así. Por supuesto que, en las condiciones actuales —después de siglos de opresión—, las comunidades indígenas, duramente bombardeadas, encuentran mil obstáculos para llevar a cabo su dinámica comunitaria. A veces hasta enconchada en poquísimas oportunidades en que pueden realizarla. Lo notable está en que persiste esta manera de proceder, esta mentalidad comunitaria, porque pertenece al mecanismo profundo de vivir su vida.

Nos explicamos así que durante décadas los indígenas —campesinos de la Confederación Nacional Campesina (CNC)— fueron priistas en masa. Si el Partido Revolucionario Institucional (PRI) es el gobierno, o sea, quien da la posibilidad de vivir, las comunidades —no los individuos— votan en su totalidad por el PRI. Al venirse la crisis, al hacerse evidente la corrupción ingente del “Prigobierno”, las comunidades indígenas se concientizan de esta realidad y empiezan a buscar caminos alternativos. El gobierno actual —en la concepción indígena— ya no es un servidor de la comunidad.

Es una lástima que la oposición haya sido hasta ahora totalmente insensible a esta realidad comunitaria. Por eso ahora los(as) indígenas —que van concientizándose de su identidad comunitaria— empiezan a buscar caminos inéditos de vida, de dignidad, de libertad. Este abordaje indígena de la democracia es importante. El acuerdo —no la mayoría— es un mecanismo democrático que supone una actitud de igualdad y de servicio que se debe dar en la asamblea respetuosa y digna.

Autogobierno indígena local en el sistema político mexicano

Lotte Crone Roulund

Las propuestas de los Gobiernos Comunitarios de Chilón y Sitalá son expresiones complejas de coexistencia entre paradigmas políticos distintos. Por un lado, está la propuesta local basada en la herencia indígena y sus encuentros continuos con ideas, prácticas y actores externos. Por otro lado, el sistema nacional se reconoce internacionalmente como una democracia liberal representativa; sin embargo, se documentan procesos en el ámbito político, cultural y de seguridad y protección de la ciudadanía que se desvían, considerablemente, de los significados que por lo común se otorga a dicho concepto. Ejemplo de esto son los procedimientos de ese sistema que no siempre se adecúan a la forma de vida y las concepciones con las que se identifican los grupos de la población.

En el presente texto vamos a introducir algunos puntos que reflejan la complejidad del Gobierno Comunitario propuesto, que se encuentra en una posición fronteriza entre los dos paradigmas anteriormente mencionados. Aunque puede generar incertidumbre para algunos por ser una alternativa todavía no vigente y, por lo tanto, desconocida en sus detalles, también forma parte de dos mundos. Por ende, tal vez debe considerarse más como un punto de encuentro con el que pueden sentirse identificados actores de ambos lados, que como un modelo ajeno al sistema conocido. Los proyectos de instalar Gobiernos Comunitarios en Chilón y Sitalá pueden parecer sumamente novedosos en su contexto. Sin embargo, mientras definitivamente presentan rasgos distintos de los que son dados por la estructura política nacional, es importante mencionar que dichas iniciativas implican tanto rupturas como continuidades con este sistema.

Gobiernos Comunitarios

El modelo que se plantea seguir es un modelo en el que el autogobierno funcione a nivel municipal, es decir, es una alternativa que se relaciona con el sistema político mexicano y que reclama su espacio dentro de él; al construir una municipalidad diferente con más arraigo en la población activa que el modelo actual. El motivo detrás no es excluirse o alejarse de

un sistema mestizo nacional; sino que las y los postulantes desean, por vía de la reinterpretación del funcionamiento interno de las instituciones municipales, incluirse como parte de la población mexicana. En otras palabras, una parte que cuente con derechos civiles a la seguridad y el desarrollo, y a decidir sobre su propio rumbo en la vida común en el municipio. Esto es algo que ha sido impedido debido a la corrupción, la pobreza o la concesión involuntaria de tierras, entre otras cosas.

Ahora bien, esta participación no necesariamente sigue formas u objetivos del sistema nacional, por lo que justamente se distinguen los proyectos políticos en sus prácticas y estructuras internas. El derecho a ser diferente es, por ende, un elemento fundamental de la demanda. La insistencia en ser una parte diferente de la población, pero que a la vez tenga los mismos derechos mínimos, se materializa en uno de los objetivos del Gobierno Comunitario. Este apunta a que los recursos que les corresponden a las municipalidades deben administrarse acorde a los intereses de los grupos de la población y debe evitarse la corrupción; por ejemplo, aquella que permite la acumulación de riqueza en los grupos pequeños relacionados con la autoridad municipal. La distribución selectiva, basada en el criterio de lealtad política, y las prácticas de compra de votos que distorsionan la participación política en tiempos de elecciones son otras formas de obstaculizar el cumplimiento de los derechos de la población a las que se opone la organización por el Gobierno Comunitario.

Como respuesta, se espera que la mayor participación de la población va a llevar a una mejor distribución de los recursos públicos, que estos trabajen para resolver las necesidades de la población para poder salir adelante, y que la distribución se haga por medio de procesos de toma de decisión más legítimos con arraigo en las comunidades. El uso de los presupuestos públicos para proyectos comunes es, entonces, un elemento importante para estos grupos. En suma, lo que se ve es un esfuerzo para redistribuir y tomar las decisiones de modos más acordes con las formas propias de las comunidades. Esto es con el objetivo de establecer condiciones para igualar al resto de la población en derechos y posibilidades de llevar una vida aceptable, por medio del respeto a la diversidad de formas políticas, modos de pensar y de convivencia. De esta manera, se entiende la idea de un gobierno municipal indígena no como una contradicción con el sistema nacional, sino como una construcción nueva que puede ser eficiente en asegurar un nivel de presencia de valores indígenas suficiente para que estos sean tomados en cuenta en las decisiones que se toman. Dicho gobierno conlleva mayor legitimidad social en estas decisiones para la población que se autoadscribe a los valores mencionados.

La diferencia reside en el establecimiento de un gobierno municipal que se elija, se estructure y se comporte de otra manera, pero que, a la

vez, por el reconocimiento legal de los regímenes de usos y costumbres (o de sistemas normativos internos), tenga un fundamento jurídico. Así, las rupturas con el sistema oficial se dan en los procesos internos de lo que se reconoce como autoridad municipal, y no en un rechazo a cooperar con otros niveles del sistema político nacional. Esto se debe a que se trata más bien de cambiar la forma de hacer política internamente e, de ahí, interactuar con una voz distinta en la representación frente a otros niveles de gobierno; por ejemplo, por vía de la autoridad compartida en forma de Concejos de Gobierno Comunitario.

Al mismo tiempo, se ve una apelación a la promesa incumplida de la democracia de involucrar a la comunidad y defender los derechos de la población local frente a intereses nacionales o internacionales. La ambición de estas alternativas, entonces, no reside en sustituir el sistema político mexicano por un sistema ancestral local, sino en construir un nuevo modelo en el que en la vida práctica se combinan elementos de ambos sistemas. Esta combinación rompe en algunas cuestiones con las formas convencionales de entender la política y la autoridad. Por consiguiente, transforma la convivencia política al conectar sistemas políticos distintos, aunque a la vez esto sucede dentro de un marco político oficial.

Los proyectos de autogobierno, por lo tanto, dan continuidad a ciertos rasgos del sistema político mexicano. El hecho de que la propuesta tome forma según las entidades administrativas establecidas del sistema mexicano es una adaptación territorial-administrativa muy concreta, que muestra la aceptación pragmática de la relación con otros niveles de autoridad por parte de los Gobiernos Comunitarios. Los proyectos se delimitan por las fronteras administrativas de los municipios; no responden a la división de poderes entre municipio, estado y gobierno federal; ni a la autoridad de las instancias jurídicas cuyo reconocimiento se ve necesario para poder establecer el Gobierno Comunitario. Por lo tanto, no se propone la separación ni el desconocimiento de las instituciones, sino que se trabaja en oposición a las prácticas de actores del sistema mexicano que se consideran inaceptables; prácticas que, por las estructuras políticas informales o formales, limitan la participación legitimadora supuesta de un sistema democrático.

Lo que se busca es que la comunidad pueda tomar en sus propias manos cuestiones fundamentales al ampliar las áreas de la vida que se han ido preservando desde que entraron otros actores políticos y económicos en los territorios. Las bases de la organización para autogobernarse consisten en formas comunitarias locales que se han conservado o construido para regular la convivencia cuando el sistema político o económico no se ha mostrado relevante, sensible o constructivo para la vida local; entre otras cosas, para la defensa del cultivo de alimentos y de la relación con la tierra. En otras palabras, han existido formas de autogobierno desde siempre,

lo que ha cambiado son las esferas que se han regulado, las tareas que se han trabajado y la relación con otros sistemas como la estructura oficial mexicana (que constituye una autoridad paralela en ciertos ámbitos). Lo nuevo, entonces, no es la organización comunitaria, sino que se apuesta por su formalización para lograr, como antes se mencionó, que los valores Tseltales puedan jugar un rol fundamental en cuestiones políticas en la comunidad Tseltal.

La idea es mantener y generar una estructura que consista en órganos de cuidado para las tareas que se consideran necesarias conforme se avanza en los proyectos de la municipalidad gobernada por el Gobierno Comunitario. Según la propuesta, lo prioritario y lo necesario se definirá por medio de consultas, esto asegurará que las iniciativas sean de utilidad para la población y evitará proyectos desacertados. La ambición es, primero, identificar metas y, después, crear la infraestructura política para lograrlas; en lugar de preservar mecanismos políticos formales que, según las y los postulantes del Gobierno Comunitario, no sirven para escuchar a las comunidades ni para resolver sus necesidades. Por lo mismo, el sistema político alternativo que se construye no surge por la ambición de crear un modelo político, sino por la idea de que las estructuras deben existir en función del objetivo de construir vidas dignas para la población. Tampoco se aspira a la ausencia de gobierno, sino a tener un gobierno que esté en contacto y que cumpla con las demandas de la gente; por lo mismo, se apuesta por procesos comunitarios y participativos. Justamente la ausencia de gobierno en la forma de dejadez o atención selectiva es parte de la motivación para construir otra propuesta.

En Chilón y Sitalá, la organización se basa en la existencia complementaria de cargos comunitarios ancestrales, otros más recientes y algunos relacionados con la estructura organizativa del proyecto de los Gobiernos Comunitarios, es decir, los puestos de *bah tijawetik* (coordinadores y coordinadoras regionales), *xchebal tijawetik* (coordinadores y coordinadoras comunitarias) y los concejales del Concejo de Gobierno Comunitario. Entre los tres últimos grupos se encargan de hacer que la comunicación fluya entre comunidades muy dispersas. Esa red tiene que hacer posible la participación entre todas las partes de un vasto territorio. La conexión entre esta estructura, estrechamente relacionada con el Gobierno Comunitario, y varios otros tipos de funciones comunitarias existentes va a constituir la propuesta de un gobierno del modo propio, que en su conjunto va a ser una concretización específica y nueva.

Es paradójico el hecho de que la ausencia del sistema estatal haya facilitado la conservación de costumbres comunitarias. Es decir, antes de la formación de los proyectos de autogobierno hubo otras experiencias en que las deficiencias del sistema político provocaron la organización local o,

simplemente, no la sustituyeron por estructuras de las autoridades oficiales porque estas nunca llegaron a involucrarse lo suficiente. Si en los gobiernos comunitarios existen cargos como médicos o reconciliadores tradicionales, o si las asambleas constituyen un foro central para organizarse y debatir cómo enfrentarse a la convivencia, es debido a que estos elementos siguen cumpliendo objetivos importantes.

Al mismo tiempo cuentan con raíces comunitarias, con las cuales existe una mayor identificación en las comunidades que con la estructura municipal oficial. Las bases de los autogobiernos vienen de una tradición de regulación y justicia entre comunidades, por lo que, como ya he dicho, el cambio al régimen por usos y costumbres en Chilón y Sitalá se trata más bien de trasladar un sistema normativo interno y activo del ámbito no oficial al ámbito institucional; con las modificaciones que puedan ser necesarias en el momento en que se tome el espacio de gobierno municipal.

En términos de estructura, la asamblea o las reuniones comunitarias y regionales llegan a tener un rol fundamental en la organización existente como mecanismo de participación para la población que está presente y que quiere participar e informarse. Es una práctica propia, y que se vive como costumbre, tomar decisiones colectivas ante cualquier situación que se enfrenta: sea política, de índole social, económica o de cualquier otro tipo. Las reuniones funcionan, entre otras cosas, como lugar de difusión de información donde se explica sobre el trabajo de los concejales voceros del Concejo de Gobierno Comunitario.

En la democracia representativa, esa “rendición de cuentas” de la administración municipal se da quizás en los medios de comunicación, pero la población tiene formas muy limitadas de ejercer su poder durante el período de gobierno. Fuera de pedir reuniones con los funcionarios y representantes, en el sistema político nacional, el poder del electorado suele consistir en iniciativas como la protesta social y la obstrucción del trabajo de los gobernantes. Así, para la parte de la población que no tenga ningún lazo en particular con la esfera política, en lugar de discutir sugerencias por medio del diálogo, la comunicación de demandas se hará en forma de la interrupción del trabajo de ambas partes. Para lograr una presión suficientemente fuerte se requerirá de acciones largas o masivas, que constituyen un costo económico importante para los que tienen que dejar su trabajo durante ese tiempo y transportarse a lugares donde las protestas puedan ser escuchadas.

Un rasgo diferente del Gobierno Comunitario, entonces, es que las asambleas pueden mantener un diálogo con aquellos a quienes han elegido para ser miembros de los concejos. El mismo espacio se usa para discutir la continuación o revocación de personas elegidas para cargos, puesto que, dentro de este modelo, se puede demandar la revocación de representantes

de manera relativamente fácil. Por estas dos razones, puede residir más poder en el colectivo en este modo que en el tipo partidista.

Respecto a los(as) representantes elegidos(as) para un puesto en la estructura del Gobierno Comunitario, también es importante mencionar la autoridad colectiva como forma de gobernar entre diversas personas, contrario al modo del sistema partidista que entrega el cargo de presidente municipal a un representante individual. Al mismo tiempo, esta es una práctica común entre los pueblos indígenas, dejar el poder en manos colectivas sirve de seguro contra el abuso de poder, porque aumenta la transparencia y la disciplina; ya que cada persona está vigilada por las otras en cargo y, por ello, es menos propensa a cometer irregularidades o a servirse en lugar de servir a la comunidad.

La autoridad colectiva además se muestra útil en casos de amenaza o soborno, dado que es más fácil aprovecharse de la debilidad de una persona por estos medios que de la voluntad de un grupo que necesita ponerse de acuerdo sobre las acciones que toma. De esta forma, para reforzar un punto débil en la estructura política actual, que en muchos casos lleva a corrupción y situaciones de inseguridad, se busca reinstalar la autoridad colectiva. Esto apunta al hecho de que las formas locales a veces ofrecen maneras diferentes que pueden mitigar problemas conocidos del sistema partidista y, en Chilón y Sitalá, esta es una de las causas fundamentales para organizarse.

El método de representación que sigue el Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá opera por zonas, por lo cual cada uno de los representantes se elige por y tiene conocimiento sobre una parte del territorio municipal. Este conocimiento muy local de las comunidades no siempre se encuentra en los pasillos del ayuntamiento. De ahí que pueda ser un beneficio no solo para los habitantes, sino también para la misma autoridad municipal que puede contar con más conocimiento sobre la zona y las características que tiene el territorio y los grupos que viven en él. Este modelo facilitaría realizar iniciativas y proyectos más adecuados, y consultas de mayor calidad organizadas acorde a los modos locales. En ese sentido, hay una potencialidad importante en términos de participación en el mayor contacto con el territorio, sus habitantes y sus intereses.

La confianza y la cercanía son aspectos esenciales para calificar a ser parte de la autoridad colectiva del Gobierno Comunitario. Como contraste a los candidatos de partidos que no se conocen personalmente en las comunidades, se exigen representantes cuya personalidad se conoce por experiencia. Las candidaturas no se anuncian por la misma persona que se postula, sino por otros que proponen a la candidata o al candidato que merece su aval. Los fundamentos para el nombramiento se verifican en su trayectoria en la comunidad, donde debe haberse comportado como una persona justa y responsable, que no miente ni roba. Con base en esas

características la persona se gana el respeto para cubrir un cargo de representación. Esto es una forma de evitar que los intereses personales pesen en las elecciones y de asegurar que la persona propuesta esté respaldada por la gente que sabe de su forma de ser y tratar a los demás. La confianza llega más allá de los círculos de cada votante: si uno mismo no conoce a la persona, se sabe que otros tienen buen conocimiento de él o ella y que lo(la) avala. Esto es algo que no sucede en las elecciones oficiales, en las que no se sabe de las y los candidatos, porque no necesariamente son de la zona. Así, la confianza personal, el conocer a la persona que representa a la comunidad en el Gobierno Comunitario, es clave en este tipo de autogobierno político.

De igual forma, es importante la confianza en el proceso mismo de elección, dado que el método del voto abierto, en el que cada persona que quiere votar se pone delante de la candidata o el candidato que apoya, subraya la transparencia. De este modo, se evita el fraude y la duda de si intervinieron intereses en el conteo de votos o no. Puesto que todos ven a quién vota cada quien, tampoco se puede esconder la opinión o escaparse de la responsabilidad si la persona después no cumple con las expectativas. Así, el apoyo a candidatas y candidatos diferentes se visibiliza como un elemento común en el proceso.

Estos son algunos aspectos que diferencian el Gobierno Comunitario de las prácticas del sistema oficial, aunque los conceptos de representación, votación y transparencia no son desconocidos para el pensamiento correspondiente a la democracia liberal. Los ejemplos demuestran que existen puntos de encuentro entre las dos formas. Ahora bien, con estas maneras alternativas de concretar los conceptos y ponerlos en práctica existe un potencial para mejorar los mecanismos de control y, así, asegurar que la vida política tome el rumbo que desea la población. Con los métodos y valores mencionados queda claro que los proyectos de Gobierno Comunitario se construyen a través de prácticas fronterizas: entre formas que provienen de las raíces, pero con un punto de gravedad en la localidad y las prioridades que allí se definen.

Las grietas donde crecen propuestas nuevas

El proyecto de Gobierno Comunitario emerge en un contexto en el que se critica que los problemas no han sido resueltos por el sistema de representación partidista, sino que, en algunos casos, el mismo sistema los ha agravado o generado. Esta nueva propuesta aprovecha la capacidad y experiencia de la población de hacer funcionar la vida comunitaria sin la intervención del sistema oficial. Además, se construye a partir de las autoridades no reconocidas por el Estado, pero que ya existen en el territorio. Las comunidades organizadas dependen menos de las instituciones municipales; dado que se

han creado alternativas en lo que concierne a la convivencia social, cultural, económica, política y jurídica. Esa experiencia acumulada se pone al servicio del proyecto de Gobierno Comunitario para recuperar la arena política, cuando ésta ha sido secuestrada para trabajar por otras metas distintas a lo que se entiende como el bienestar de la población.

Se expresa un hartazgo causado por el enriquecimiento de los políticos y por un desperdicio injusto de fondos públicos que deberían utilizarse para el bien de la comunidad. Así también, por los vacíos de autoridad, el desinterés frente a los reclamos de los habitantes y el descuido en cuanto a posibilidades de desarrollo y satisfacción de las necesidades básicas para una vida sin pobreza y marginalización. Por otro lado, se cuenta que algunos rasgos fundamentales del sistema oficial, como la competencia entre partidos y los procedimientos para obtener apoyo de los votantes, tienen consecuencias nefastas para el tejido social en la zona. Esto se debe a que es más difícil mantener un frente común en las comunidades cuando a las demandas —por agua, electricidad u otro recurso básico— se responde con la distribución selectiva; que toma en cuenta, exclusivamente, a las personas que apoyaron a los ganadores en la última campaña electoral.

Estas trayectorias producen grietas de insatisfacción en las que pueden generarse ideas innovadoras que combinan rasgos útiles de cada sistema. Se ve necesario instaurar otro tipo de estructura política, porque el nivel de toma de decisiones es el nivel básico del que dependen otros, relacionados con los contenidos de las políticas; de modo que otras formas puedan abrir espacio para otros contenidos. Por este motivo, se busca recuperar la arena política para que sea un espacio en el que puedan tomar parte las personas y, con eso, se concreten iniciativas para el bienestar de la población.

Pensar la identidad indígena y el sistema político: los retos de una propuesta fronteriza

Los proyectos de autogobierno indígena dependen jurídicamente del derecho a la libre determinación al que se puede recurrir basándose en la identidad indígena. Surgen, por tanto, algunos aspectos que necesariamente formarán parte del proceso: la palabra indígena tiene una carga de significados que los grupos tienen que manejar de una manera u otra. Se requiere de una articulación de la autopercepción como indígena para poder relacionarse con la categoría de un *modo* que evite los estereotipos desacertados y que no sea motivo para dar continuidad a siglos de discriminación y/u olvido. La articulación interna, además, puede enseñar al mundo externo qué significa ser indígena al problematizar las connotaciones que esa identidad evoca. Esto enriquecería las formas de pensar sobre los pueblos indígenas, puesto que los proyectos que apelan al derecho a la libre determinación muchas

veces se encuentran con las expectativas de presentar una identidad estereotipada, con connotaciones de vivir como se vivía en el pasado, como primitivos, pobres, auténticos, inocentes o violentos, etc. Difícilmente estos estereotipos abarcan posiciones fronterizas, porque en ellos no caben formas de vida que integren elementos indígenas tanto como elementos mestizos para representar identidades complejas y compuestas.

La apropiación de distintos elementos de fuera por parte de los indígenas, así como en el caso de cualquier otro grupo, ha sido un proceso constante durante siglos. Mientras que existen expectativas de poder dar claras muestras de la identidad étnica, estas expectativas se inclinan hacia la definición de grupos e identidades como algo estático, grupos diferenciados de manera evidente; cuando en realidad las formas de vivir y pensar se modifican y se solapan, así lo han hecho durante la historia. Aunque, en algunas zonas, los pueblos se autodenominan como Tseltales u otras etnias, a veces parece que quienes más quieren trazar una línea diferenciadora entre el grupo indígena y el resto de la sociedad son los de fuera.

Por esto, exigir que el grupo sea “suficientemente indígena” es problemático. No toma en cuenta que las identidades son compuestas por elementos históricos y actuales de grupos y culturas que se han inspirado entre ellos, y que han mezclado las prácticas de los contextos en los que han vivido. Estas expectativas tienden a ignorar la historia como un proceso de cambios continuos y, contrariamente, esperan una inercia que no tendría mucho sentido: ¿por qué se esperaría de cualquier pueblo que parara en el tiempo y siguiera siempre los mismos modos, si se evalúa y se percibe que existen formas diferentes de hacer las cosas que servirían para el bien de la comunidad en términos culturales, sociales, comunitarios y económicos? Normalmente no se espera lo mismo de otros grupos de la sociedad. Sin embargo, los pueblos indígenas a veces tienen que defender la complejidad que constituye el ser indígena en la actualidad, cuando el cumplimiento de esos estereotipos impide el desarrollo de grupos y culturas y, por lo tanto, restringe su participación en la sociedad.

Por esta razón, un reconocimiento de la libre determinación que requiere identidades indígenas relacionadas con la pobreza, el pasado y aspectos similares, puede llevar a violaciones a los derechos humanos de los grupos de personas pertenecientes a estos pueblos. De la misma forma, sería sumamente simplista la folclorización de las culturas indígenas, por ejemplo, en forma de reducir una identidad étnica a lo material, como la vestimenta, las artesanías, etc. Al contrario, la identidad indígena debe entenderse como un tejido compuesto por elementos en constante movimiento y negociación, ya que los mismos miembros actualizan continuamente las formas de vida de un grupo. Por lo mismo, sería problemático para cualquier grupo en el mundo intentar decidir en qué momento histórico existía una identidad

pura, pues ese tipo de referencias pueden resultar imprecisas. Un elemento importante de la autoadscripción y la libre determinación es, entonces, que haya posibilidad de apropiarse de significados y modificar los significados para construir identidad según sus modos propios.

En términos de estructura, las alternativas en Chilón y Sitalá operan tanto según modos ancestrales como modos actuales y vigentes; sin por eso entrar en conflicto con el hecho de que los grupos de la población sienten la identidad étnica como factor diferenciador con respecto a las otras culturas en la zona. Por consiguiente, la capacidad organizativa en las comunidades, que les hace más independientes en la vida diaria y que permite buscar el reconocimiento de su propio modo de gobernarse, es un producto de la convivencia de distintas corrientes presentes en el área actualmente e históricamente. Eso no se ve como base para cuestionar la identidad Tseltal. Al contrario, la reactualización constante con miras a lo que se establece como el bien comunitario asegura la competencia para responder a necesidades actuales de modos que sean propios dentro de un contexto local e indígena y a iniciativa de las comunidades Tseltales.

Aunado a la cuestión étnica, el hecho de que un Gobierno Comunitario sin partidos sea tan difícil de concebir también tiene que ver con la obviedad con la que hemos llegado a pensar la democracia liberal representativa; como un sistema internamente homogéneo y cuya representación es organizada por medio de partidos. Últimamente, estos criterios están empezando a flexibilizarse por los casos de pueblos indígenas que logran el reconocimiento para establecerse como gobierno propio a nivel municipal en México. Los procesos abren paso a reinterpretar las oportunidades que existen de hacer política dentro del sistema nacional.

Comentario final

El sistema político mexicano forma parte de una lógica globalizada, principalmente fundada en la politología occidental —que opera con Estados nacionales, sistemas de representación, una división entre gobierno y sociedad civil—, y que toma la democracia liberal representativa como el modelo legítimo predominante en el mundo hoy. Dentro de esa lógica caben formas de conceptualizar la sociedad y el ser humano que han llegado a ser hegemónicas a nivel global; que se reflejan en ideas sobre el sufragio individual, gobiernos seculares, etc. Al mismo tiempo, existen rasgos o características en México que no se han visto representados en la implementación concreta de este tipo de construcción de autoridad y que en escaso grado han formado parte de las prácticas o contenidos políticos oficiales. Esto ha causado que pareciera que la democracia liberal representativa era la única opción para formar parte del sistema político; cuando, en las palabras de Boaventura

de Sousa Santos (2007), el sistema de partidos es una forma particular entre muchas formas posibles, que por razones históricas se ha universalizado. Esa es una de las razones por las que los Gobiernos Comunitarios de Chilón y Sitalá (y los otros casos en México de gobierno municipal indígena) parecen tan innovadores.

Los pueblos quieren establecer una estructura política con base en las formas en que se construye la vida en la zona Tseltal; esto debería comprenderse por intuición, ya que el sistema democrático liberal ha tomado forma según pensamientos sobre el ser humano individual y en la sociedad, sobre todo, desde Europa y los Estados Unidos. Modificar el sistema partidista — para que dé cabida a otras formas de hacer política— sería un esfuerzo para que tanto los que se autogobiernan como los que siguen el sistema nacional vieran reflejados en el ámbito político sus modos de tomar decisiones, su concepción del ser humano y de la vida. No es nuevo que se quiera reflejar esto en las estructuras políticas, más bien lo nuevo es que también las formas propias Tseltales se reflejen, y no solamente las formas nacionales.

Para poder aceptar la diversidad en formas de gobernarse tenemos que desaprender las formas rígidas que nos hacen esperar que todo el sistema, en cada una de sus partes, se comporte de la misma manera. Esto no solo se dificulta porque hemos universalizado el esquema homogéneo en nuestro conocimiento sobre cómo puede construirse una democracia. También se hace difícil porque el sistema se actualiza continuamente por medio de los actores que navegan en él, ejerciendo autoridad y empleando recursos en la resistencia hacia el cambio.

Los proyectos en Chilón y Sitalá tienen raíz en estructuras alejadas de las que llevaron al establecimiento del pensamiento democrático en la ciencia política hegemónica. Tienen otro trasfondo filosófico, cuentan con la experiencia organizativa local vigente y parte de la historia política del país. Esos proyectos dan forma a un elemento nuevo en el sistema oficial político mexicano, al producir un molde nuevo en el que la relación entre el pueblo Tseltal y la estructura política nacional sea diferente, en la que cada lado contribuya con su parte. La idea es que, desde lo local, se asegure que la política sirva para luchar por vidas dignas en contextos de marginación política, cultural y económica. Para lograrlo, la propuesta del autogobierno incluye elementos del pasado y del presente, pese a las expectativas críticas de la autenticidad de las formas de los grupos indígenas.

En este contexto, el derecho a la libre determinación y la protección de este derecho por parte de algunas instituciones mexicanas e internacionales es útil y beneficioso para lograr dos objetivos fundamentales. En primer lugar, para que los grupos que quieren ejercer un modo alternativo de política, sin excluirse por completo o rechazar su ciudadanía, puedan hacerlo. En segundo lugar, para que podamos expandir nuestro entendi-

miento de las posibilidades que existen dentro de un sistema democrático y aprender que se cuenta con fundamentos para retar las interpretaciones más convencionales de ese sistema.

Bibliografía

Santos, Boaventura de Sousa. 2007. *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. Verso, Londres.

Acerca de las y los autores

Axel Köhler. Doctor en antropología social por la Universidad de Manchester, Inglaterra. Profesor-investigador en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Co-fundador del Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur. Trabaja la comunicación propia con comunicadores(as) indígenas y afrodescendientes de América Latina. <axelkoebler@hotmail.com>.

Begoña Ribera. Doctorante en el posgrado en desarrollo rural en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Maestra en desarrollo rural regional por la Universidad Autónoma de Chapingo, sede San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. <berimar@gmail.com>.

Conrado B. Zepeda Miramontes, S.J. Por más de 20 años ha sido defensor de los derechos indígenas y actualmente de los derechos de los migrantes y los y las refugiadas. Maestro en antropología social, filósofo y teólogo. Miembro del Servicio Jesuita a Migrantes-México. Acompañó a los pueblos Mayas de Chiapas en su reivindicación de sus derechos y cultura. <conradozepeda@hotmail.com>, <<https://sjmmex.org/>>.

Elena Ianni. Es una apasionada de la conservación de la biodiversidad y la protección del patrimonio biocultural. Ha realizado investigación-acción en territorios indígenas de Chiapas, Veracruz y Michoacán. Actualmente, trabaja en la Asamblea Legislativa de la región de Friuli, en el norte de Italia, en la interrelación entre ciencia y política. <elena.ianni@libero.it>.

Eugenio Maurer Ávalos, S.J. Jesuita. Pasó toda su vida acompañando al pueblo Tseltal de Guaquitepec y Bachajón. Doctor en antropología social. Miembro de la Misión Jesuita de Bachajón. Experto en lengua y cultura Tseltal. Co-traductor, por dos décadas, de la Biblia al Tseltal. Autor de un diccionario Tseltal-Español y de innumerables libros y artículos académicos.

Gabriel Mendoza Zárate. Sociólogo por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Fundador del Centro de Reflexión y Acción Laboral y del Centro de Investigación y Acción Social por la Paz. Académico en la Universidad Iberoamericana y en el Observatorio de Participación Social y Calidad Democrática. Acompaña procesos comunitarios en Chiapas.

<gabriel.mendoza@iberopuebla.mx>.

Gilberto Moreno Jiménez. Escribano y Principal del kalpul Lakma'. Consejero moral de los Principales del Pueblo de San Sebastián, Bachajón. Traductor al Tseltal del Antiguo Testamento. Maestro de Tseltal y colaborador en la Misión de Bachajón, Chiapas, México.

Giovanna Gasparello. Profesora e investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Investiga y acompaña a organizaciones indígenas de Michoacán, Guerrero, Chiapas y Yucatán. Trabaja temas de autonomía, derechos indígenas, antropología jurídica, antropología de la violencia y de la paz, territorios, megaproyectos y resistencias.

<giovannagasparello@hotmail.com>.

Iris Josefina Liscovsky. Profesora del Centro Educativo de Nivel Terciario No. 40, Viedma, Argentina. Desde el año 2008, en México y Argentina, se involucró como educadora popular posicionada desde el ambientalismo político latinoamericano en procesos de investigación-acción participativa con grupos de economía social implicados en la producción alimentaria.

<irisliscovsky@gmail.com>, <<http://www.cent40.edu.ar/>>.

Jorge Urdapilleta Carrasco. Académico independiente y docente por cátedra de universidades públicas en Chiapas. Desde 2004 realiza trabajo de investigación-acción participativa con colectivos, cooperativas y empresas sociales en Oaxaca, Michoacán, Jalisco, Chiapas, Quintana Roo y Veracruz. Ha realizado trabajos de ordenamiento territorial y evaluación de desarrollo rural en Honduras.

<jurdapilleta@ecosur.edu.mx>.

Julio Alí Reyes Monterrosa. Docente de la Escuela Secundaria Técnica No. 23. Promotor de la cultura local. Se dedica a la crónica histórica de Chilón y al rescate del patrimonio cultural. Fundador del museo etnográfico local que fortalece la identidad de los habitantes, da servicio a estudiantes, investigadores y público en general.

<juaremon@hotmail.com>.

Júnia Marúsia Trigueiro de Lima. Profesora e investigadora de la Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, Brasil. Doctora en antropología social por la Universidade de Brasília. Miembro del Grupo de Trabajo “Cuerpos, Territorios, Resistencias” de Clacso y de la Red Transnacional Otros Saberes. Investiga movimientos de resistencia de pueblos originarios de Chiapas.
<juniama@gmail.com>.

Lola Cubells Aguilar. Profesora de la Universitat Jaume I, Castelló, España. Doctora en derechos humanos, paz y desarrollo sostenible por la Universitat de València. Desde 2001 ha estado vinculada a Chiapas. Combina la investigación antropológica, jurídica y el activismo por la defensa de derechos de los pueblos originarios.
<caracoldemaiz@gmail.com>, <<https://orcid.org/0000-0002-3428-6823>>.

Lotte Crone Roulund. Estudiante de doctorado y ayudante de cátedra en la Universidad de Aalborg, Dinamarca. Miembro del grupo de investigación “Democracia, Migración y Movimientos” (Demos). Maestra en lengua y cultura española de la Universidad de Copenhague.
<lroulund@hum.aau.dk>, <<https://vbn.aau.dk/en/persons/141178>>.

Luis Arriaga Valenzuela. S.J. Jesuita. Abogado. Licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Maestro en Filosofía Social por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Maestro en Derecho por la Universidad de Fordham. Doctor en Educación para la Justicia Social por la Universidad Loyola Marymount. Realizó un postdoctorado en la Universidad de Stanford. Trabajó en la capacitación de abogados populares indígenas en la Misión Jesuita de Bachajón, Chiapas. Actualmente es rector del ITESO en Guadalajara, México.
<larriaga@iteso.mx>.

Manuel Roberto Parra Vázquez. Investigador de El Colegio de la Frontera Sur, Chiapas, México. Desde hace cuatro décadas busca comprender los modos de vida de los campesinos indígenas con el propósito de fortalecer la autogestión territorial para el mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo de la población.
<mparra@ecosur.mx>, <<https://www.ecosur.mx/grupo/territorial/>>.

Mardonio Morales (1929-2011†) S.J. Jesuita. Miembro de la Misión Jesuita de Bachajón, Chilón, Chiapas, México. Acompañó la lucha de las comunidades indígenas y fue el encargado de redactar la “Denuncia Tseltal” de 1972. Sus manuscritos han sido compilados por Manuel Esparza y publicados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

María Patricia Pérez Moreno. Tseltal de Bachajón. Investigadora y consultora independiente de temas sociales, culturales y de género. Dentro de sus publicaciones están *O'tan-o'tanil. Stalel tseltaletik yu'un Bachajón, Chiapas, México / Corazón. Una forma de ser-estar-sentir-pensar de los tseltaletik de Bachajón, Chiapas, México* (2014) y *Lo'il K'in: Fiesta al Sol de Bachajón* (2007).

<patriciapmifp@gmail.com>.

Marisela García Reyes, D.P. Desde hace 35 años acompaña la promoción, el ejercicio y la defensa de los derechos de los pueblos originarios y el fortalecimiento a las iglesias autóctonas en Chiapas (México), Angola (África) y La Enea (República Dominicana). Ha sido coordinadora del Centro de Derechos Indígenas A.C., Chilón, Chiapas, México.

<mariselvina61@gmail.com>.

Obeimar Balente Herrera Hernández. Técnico titular de El Colegio de la Frontera Sur, Unidad San Cristóbal, Chiapas, México. Desde hace siete años coordina el Grupo de Investigación en Zonas Cafetaleras de Ecosur y desde hace más de diez años desarrolla proyectos de colaboración con cargos de la Misión Jesuita de Bachajón.

<obalente@ecosur.mx>.

Pedro Pablo Ramos Pérez. Doctor en ciencias ambientales. Desde hace 15 años estudia las estrategias de vida familiares y los modos de vida en zonas indígenas cafetaleras, con énfasis en agricultura familiar desde el enfoque de investigación-acción. Colabora en el grupo de investigación "Modos de Vida e Innovación Territorial".

<prramos007@gmail.com>.

Xochitl Leyva Solano. Activista altermundista, investigadora, profesora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede sureste. Desde hace 36 años realiza trabajo de co-labor con jóvenes y jóvenes, mujeres, otres y pueblos originarios y afrodescendientes del Abya Yala. De ahí han florecido frutos colectivos en varias lenguas, lenguajes, metodologías y teorías.

<xls1994@gmail.com>, <<https://sureste.ciesas.edu.mx/leyva-solano-xochitl/>>.

*Sistemas normativos y prácticas autonómicas
del pueblo Tseltal de Chilón y Sitalá*

se terminó de imprimir en noviembre de 2021 en los talleres de
Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, AC, Pedro Moreno 7,
Barrio de Santa Lucía, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
El tiraje fue de 500 ejemplares.

En la segunda década del siglo XXI lo que conocemos como planeta Tierra se encuentra en medio de un colapso civilizatorio que tiene múltiples aristas y, como punta del iceberg, al coronavirus SARS-COV-2 definido, el 11 de marzo de 2020, por la Organización Mundial de la Salud (OMS) como pandemia. En medio de dicha pandemia el presente libro ha sido armado. En esta obra compilamos y exponemos los argumentos de investigadoras(es) Maya Tseltales, de trabajadoras(es) de las ciencias sociales y de teólogas(os), quienes, a lo largo de cuatro décadas de trabajo en campo, han creado un cúmulo de conocimientos sobre la génesis, el desarrollo y el funcionamiento de los modos de vida, los sistemas normativos y las prácticas autonómicas de las y los Tseltales de Chilón y Sitalá. Modos, sistemas y prácticas sustento de su actual exigencia, en tribunales, de autonomía y libre determinación.



ISBN 978-607-8800-23-0



9 786078 800230