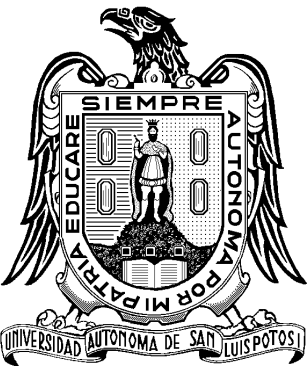




UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

Facultad de Derecho
Facultad de Psicología
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades

***K'UX TA KO'TAN TE BOHLOBEL CHOPOL TALELIL,
CHOPOL K'OP, SOK TE UTS'INELETIK***

*El sistema patriarcal desde el sentipensar de las mujeres mayas
tseltales: dolor, resistencia y vida comunitaria en Guadalupe Paxilá,
Chilón, Chiapas.*

TESIS

para obtener el grado de

MAESTRA EN DERECHOS HUMANOS

presenta

Leticia Sánchez Méndez

Directora de tesis

Dra. Laura Edith Saavedra Hernández

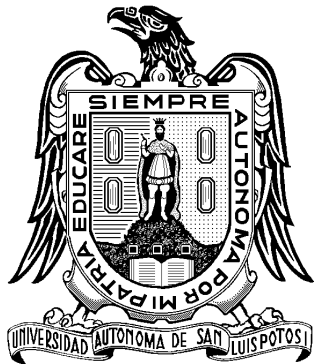


Ciencia y Tecnología

Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación

Generación 2023-2025

San Luis Potosí, S.L.P., a 08 de mayo de 2026



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

Facultad de Derecho
Facultad de Psicología
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades

***“K’UX TA KO’TAN TE BOHLOBEL CHOPOL TALELIL,
CHOPOL K’OP, SOK TE UTS’INELETIK.***

***El sistema patriarcal desde el sentipensar de las mujeres mayas
tseltales: dolor, resistencia y vida comunitaria en Guadalupe
Paxilá, Chilón, Chiapas.***

Tesis presentada por Leticia Sánchez Méndez

Subcomité de tesis

**Dra. Laura Edith Saavedra Hernández (Directora)
Dra. Ruby Aracely Burguete Cal y Mayor (Asesora)
Dra. Patricia Janeth de los Santos Chandomí (Asesora)**

Jurado del examen de grado

Presidente _____ **Firma** _____

Secretario _____ **Firma** _____

Vocal _____ **Firma** _____

Resultado: _____



Programa
Nacional
de
Posgrados
de Calidad
(PNPC)



Generación 2023-2025

San Luis Potosí, S.L.P., a 08 de mayo de 2026

Agradecimientos

Agradezco profundamente a la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI) y a la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí por abrirme el camino para realizar mis estudios de posgrado y por brindarme el respaldo institucional que hizo posible este proceso formativo.

A cada uno de mis maestros y maestras, por hacer de esta experiencia un tránsito inolvidable y transformador, que me llevó a cuestionar mis sistemas de creencias y a reconocer que mi identidad como *Bats'il ants* (mujer maya tseltal) es mi fuerza y mi palabra viva. Gracias por mostrarme que existo y resisto desde mi sentipensar, desde mi cosmovisión y desde la justicia; desde los derechos humanos y los derechos de los saberes de las montañas, desde las selvas y de los pueblos y comunidades; desde la alteridad y la diversidad.

Quiero agradecerme a mí misma por no rendirme, por caminar con valentía y firmeza en cada paso, por trabajar con entrega y sostenerme incluso en las noches sin descanso. A mi cuerpo, por permitirme respirar, moverme entre caminos y territorios, luchar, sentir y mantenerme abierta a la sensibilidad que me conecta con la vida, con mis abuelas sabias, con mi comunidad y con la tierra que me sostiene.

A mi directora, la Dra. Laura Edith Saavedra Hernández, por su acompañamiento y orientación académica a lo largo de este proceso. Su guía fue fundamental para fortalecer esta investigación., a Ruby Aracely Burguete Cal y Mayor, mi asesora, por su acompañamiento académico y por compartir generosamente su conocimiento para sacar adelante esta tesis. Su guía fue como la de las abuelas sabias: un *yip sch'ulel o'tanil*, una fuerza transformadora desde el espíritu del corazón que me permitió tejer aprendizajes y asumir con rigor cada sugerencia para fortalecer este trabajo.

y a mi asesora, la Dra. Patricia Janeth de los Santos Chandomí, por su conocimiento, experiencia y generosidad al compartir sus aprendizajes. Su orientación fue clave para consolidar esta investigación desde una perspectiva feminista, de pensamiento crítico y de género.

A mi hermana y amiga, la maestra Blanca Inés Gómez Santiz, mujer maya tseltal, por su acompañamiento en el caminar de esta tesis y por su valiosa revisión de la redacción en lengua tseltal.

A mis hijos, Luis Harold y Ángel de Jesús¹, por su fortaleza y resiliencia al enfrentar la vida desde muy pequeños y por acompañarme incluso en la distancia. Gracias por sostener mis sueños y enseñarme a levantarme después de cada caída. Ser madre autónoma en un mundo marcado por desigualdades no es sencillo, pero desde el compromiso con la igualdad, el cuidado y el afecto hemos aprendido a caminar con amor, libertad y respeto. Te amo profundamente.

A mis compañeras y compañeros, en especial a Meli Rosales y Roberto González, por sus valiosas aportaciones y por compartir sus experiencias de vida. Gracias por las conversaciones, las risas, los llantos y por acompañarme en momentos de crisis. Su amistad es un tesoro.

A Lola María Blanco, por estar pendiente de mí cuando enfrenté situaciones de violencia familiar durante mi estancia de investigación en las montañas; por ser mi sostén emocional y acompañarme con cariño y firmeza durante estos dos años.

A José Antonio de Alba (QEPD), excompañero de vida, por su amistad y por las enseñanzas compartidas en la filosofía y la poesía, así como por el respeto y la comprensión brindados en momentos fundamentales. Mi *ch'ulel* y mi *ko'tan* guardan su memoria con gratitud.

A mi familia del corazón: tajun Pedro, Celestina, Vicente, Micaela y *jwix xAp*, quienes me ofrecieron su hogar, su alimento y sus consejos sabios; quienes me cuidaron de los *Bohlobeletik* y

¹ Los amo, la vida nos ha llevado en distintos caminos, los llevo siempre en mi corazón.

estuvieron atentos a mi bienestar. A mis primos Amayri, Pedro y Micaela, gracias por su compañía en momentos de fragilidad y por sus palabras de aliento para no rendirme.

A Fermina y Efrén, por brindarme su cariño, su hogar y su compañía generosa durante mi estancia en San Luis Potosí.

A Tesa Oliva, mi psicóloga, por acompañarme con sensibilidad y brindarme contención emocional durante los momentos de resistencia y dificultad que atravesé durante el trabajo de campo de esta investigación.

Finalmente, expreso mi más sincero agradecimiento a cada una de las personas de mi comunidad de origen, Guadalupe Paxilá, así como a quienes me abrieron las puertas de su casa durante el trabajo de campo. Sin su disposición, apoyo y confianza, no habría sido posible comprender los *bohlobel–chopol talelil*, las problemáticas, las fortalezas y las contradicciones que atraviesan nuestra vida comunitaria.

A todas y todos ustedes, *Hokol awalik*.

Tabla de contenido

Agradecimientos	2
Introducción	7
Organización de la tesis	10
CAPÍTULO 1. CATEGORÍAS TEÓRICO- METODOLÓGICAS DESDE EL SENTIPENSAR TSELTAL	14
1. 1. Bohlobel (malas costumbres).	15
1.1.2. Chopol (malo)	15
1.1.3. Stalel (costumbre / modo de ser)	16
1.1.4. Bohlobel-Chopol talelil (Malas costumbres)	17
1.1.5. Uts'inel y wokol (violencia y sufrimiento)	17
1.1.6. Wokol-yuts'inel antsetik (múltiples violencias)	19
1.1.7. Chopol k'op - Ixta k'op (palabras groseras- groserías)	20
1.1.8. Bohlobel-chopol spensaril (malos pensamientos / ideologías)	21
1.2. Metodología	22
1.2.1. Sentipensar desde el bats'il k'op	23
1.2.2. Stalel <i>kuxlejalil</i> : Cultura- vida de los tseltales en Guadalupe Paxilá.	26
1.2.3. La perspectiva emic/etic y posicionamiento situado	27
1.2.4. Trabajo de campo en Guadalupe Paxilá	29
CAPÍTULO 2. ENFOQUES TEORICOS PARA EL ESTUDIO DEL SISTEMA DE BOHLOBEL-CHOPOL TALELIL Y UTSINEL	32
2.1 Patriarcado desde el sentipensar de las bats'il antsetik	33
2.1.1. El patriarcado como categoría.	35
3.1.2. Género como categoría	37
2.1.3. Aproximación al género en bats'il k'op: stalel ants y stalel winik	42
2.1.4. Las violencias de género en el espacio privado y público	45
CAPÍTULO 3. MEMORIA HISTÓRICA Y COLONIALIDAD EN GUADALUPE PAXILÁ, CHIAPAS	49
3.1. Colonialismo europeo, patriarcal, capitalista y eurocéntrico.	50
3.1.1. Chiapas.	52
3.1.2. Chilón	54
3.1.3. <i>Jlumatik Bachajón</i> .	57
3.2. Historia y memoria de la fundación del poblado Guadalupe Paxilá.	59
3.2.2. Enfoque al presente de Guadalupe Paxilá.	72
3.2.3. Tenencia de la tierra.	74
3.2.4 Economía de Guadalupe Paxilá	75
3.2.5. Organización social	76
CAPÍTULO 4. BOHLOBEL, CHOPOL TALELIL Y UT'SINEL TA NAH: EL SISTEMA DE MALAS COSTUMBRES EN EL ESPACIO PRIVADO	79

4.1 Slikel bats'il ants: Rapto de mujeres	80
4.1.1. Chonel ach'ix, ants ta namey: La práctica antigua de vender niñas y mujeres tseltales	82
4.1.2. Stalel ants y el stalel winik: ser, hacer y valer - Roles de género tradicionales	85
4.1.2.1 Mayuk svalor te tul ants: la mujer no tiene valor.	85
4.1.3. Sk' u tut ants- winik: vestimenta de las niñas y niños.	88
4.1.4. Majel ta yutil nah (Violencia en el hogar)	90
4.1.5. Violación sexual (Tsakel ants)	95
CAPÍTULO 5. CHOPOL TALELIL TA JLUMALTIK: LAS MALAS COSTUMBRES EN EL ESPACIO PÚBLICO COMUNITARIO	97
5.1 Te chopol spensar jlumatik ya yalik ta ma xju' ya x'och ta j'a'tejpatan te antsetik: Ideología patriarcal comunitaria que excluye a las mujeres del ejercicio de autoridad	98
5.1.1. Tulan winik (Masculinidades género y poder)	103
5.1.2. Mecanismos de control sobre las mujeres tseltales en la vida política comunitaria	105
5.2 Tsob k'op ta comunidad (la asamblea comunitaria)	110
5.2. Junta yu'un ya yich' lejel tesorero (asamblea para elegir tesorero)	111
5.2.1. Chopol j'a'tejpatan (la autoridad corrupta)	113
5.3 Yuts'inel meba' ants (violencia hacia las madres solteras)	114
5.3.1. Chukel bats'il ants yu'un ich' multayel (Detención de una mujer por pensar mal)	116
5.4. Ma xju' ya yich' sk'inal te ants (Mujeres sin tierra)	118
Conclusiones (Slajibal k'op)	122
Bibliografía.	124

Introducción

Esta tesis es fruto de un esfuerzo, de un deseo y de una necesidad compleja que emergen desde el interior del *stalel skuxlejal* (cultura-vida) del pueblo maya tseltal de Guadalupe Paxilá, municipio de Chilón, Chiapas, particularmente desde la experiencia de las *bats'il antsetik* (mujeres tseltales). Su propósito es analizar el sistema de *bohlobel–chopol talelil*, (malas costumbres) como un entramado de prácticas, normas, pensamientos y sentimientos que organizan la vida social y sostienen relaciones patriarcales, produciendo múltiples formas de *uts'ineletik* (violencias) hacia las mujeres.

En Guadalupe Paxilá, estas *uts'ineletik* suelen quedar naturalizadas dentro del *stalel kuxlejal* y son nombradas desde el discurso estatal y jurídico bajo la categoría de “usos y costumbres”. Sin embargo, dicha noción externa no permite comprender la complejidad del *bohlobel–chopol talelil*, ni las dimensiones simbólicas, afectivas e históricas que sostienen estas formas de violencia.

Surge entonces la necesidad de problematizar cómo se han configurado históricamente estas prácticas: ¿las formas de *uts'inel* que hoy afectan a las mujeres responden a dinámicas propias del orden comunitario?, ¿son resultado de un entronque patriarcal derivado de procesos coloniales?, ¿o constituyen configuraciones híbridas rearticuladas a lo largo del tiempo? Estas preguntas permiten evitar lecturas esencialistas y abrir el análisis hacia una comprensión histórica, relacional y situada.

Persisten, además, tensiones entre el reconocimiento del pluralismo jurídico y la garantía efectiva de los derechos de las mujeres indígenas. En ese marco, prácticas inscritas en el *bohlobel–chopol talelil* pueden permanecer invisibilizadas bajo la noción de tradición, lo que dificulta su problematización como relaciones desiguales de poder.

Investigar las *uts'ineletik* que viven las *bats'il antsetik* en Guadalupe Paxilá resulta relevante porque permite visibilizar desigualdades normalizadas en el *stalel skuxlejal*, pero que impactan profundamente la vida corporal, emocional, espiritual y comunitaria de las mujeres.

En segundo lugar, esta investigación aporta al debate sobre derechos humanos e interculturalidad al examinar críticamente la relación entre sistemas normativos indígenas y derechos de las mujeres.

No se trata de deslegitimar la autonomía comunitaria, sino de analizar cómo ciertas prácticas pueden reproducir desigualdades de género dentro de marcos históricos específicos.

En tercer lugar, el uso del *bats'il k'op* (lengua tseltal) como lengua de análisis constituye una decisión epistemológica y política. Nombrar en tseltal no es solo traducir, sino pensar desde categorías propias, pluralizar el conocimiento, reconocer la diversidad lingüística y contribuir a la descolonización del saber.

Este trabajo cuestiona la manera en que el Estado y la academia colonial, capitalista y patriarcal han denominado como “usos y costumbres” prácticas que sostienen desigualdades. No se trata de hablar sobre la comunidad desde una mirada externa, sino de hablar con el pueblo desde el corazón, desde el sentir y el pensar en *bats'il k'op*.

Situar el *bats'il k'op* como raíz epistemológica implica escuchar, observar, desaprender y repensar el *bohlobel–chopol talelil*, *chopol k'opetik* y las *uts'ineletik* sin asumir posturas deterministas ni esencialistas. Ser hablante de *bats'il k'op* no implica reproducir sin cuestionar, sino asumir la responsabilidad de analizar, deconstruir y transformar aquellas prácticas que producen violencia, al tiempo que se reconstruyen conocimientos desde marcos propios.

El *bohlobel–chopol talelil* constituye una estructura sociocultural comunitaria profundamente arraigada que articula el *chopol pensaril* (ideología o malos pensamientos), el *chopol o'tanil* (corazón malo), el *stalel kuxlejal* y las *uts'ineletik*. Estas dimensiones se expresan tanto en el

espacio privado —*ta nah* (hogar)— como en el espacio público —*ta jlumaltik* (comunidad)—, configurando territorios donde el cuerpo, la palabra, el trabajo, la sexualidad y la vida de las mujeres son regulados, disciplinados y, en muchos casos, desvalorizados.

Como se expresa en la comunidad:

Ay antsil winiketik chopol yo 'tanik sok stalelik. Me winiketike ja' la más tulanik, chingonetik laj, ja' bayel ya x'uts 'inwanik ta yut nah, ta fuera. (Algunas mujeres y hombres tienen malos pensamientos y malas costumbres. Los hombres, en particular, se creen más fuertes, “chingones”, y suelen ejercer mayor violencia tanto dentro del hogar como fuera de él)

El uso de categorías en *bats'il k'op* no constituye únicamente una decisión lingüística, sino un acto de desobediencia epistémica frente a una ontología dominante que históricamente ha subordinado las formas de comprender y habitar la realidad propias de los pueblos originarios. En diálogo con la noción de “colonialidad de la realidad” (Burman, 2017), esta investigación analiza cómo una realidad hegemónica se impone sobre otras mediante actos de imposición ontológica colonial que deslegitiman saberes, lenguas y marcos interpretativos distintos.

Desde esta perspectiva crítica, conceptos como “descolonización” o “vivir bien” pueden resignificarse no como consignas abstractas, sino como horizontes insurgentes de lucha que disputan la definición misma de lo real y recuperan sentidos propios de existencia y dignidad.

Para una mejor comprensión del enfoque teórico y metodológico, se clarifican a continuación los conceptos centrales construidos desde las voces colectivas mayas tseltales y analizados desde la mirada situada de la autora como mujer maya tseltal. Esta doble ubicación —colectiva y situada— permite articular reflexión académica y experiencia vivida, evitando tanto la exotización como la autoidealización.

Esta investigación demuestra que el *bohlobel–chopol talelil* no constituye únicamente un conjunto de prácticas culturales aisladas, sino una matriz sociocultural que organiza y legitima relaciones desiguales de género en los espacios privado y público de Guadalupe *Paxilá*, produciendo *wokol–uts’inel antsetik* como experiencia estructural de subordinación femenina. Al mismo tiempo, evidencia que dentro de esta misma matriz emergen fisuras, resistencias y posibilidades de transformación impulsadas por las propias *bats’il antsetik*.

Organización de la tesis

En el Capítulo Primero, “Categorías en tseltal y metodología”, desarrollo las bases conceptuales y metodológicas de esta investigación. Construyo las categorías centrales desde el *bats’il k’op*, tales como *bohlobel* (malas costumbres), *chopol* (malo), *stalel* (costumbre), *bohlobel–chopol talelil* (sistema de malas costumbres), *uts’inel* (violencia), *wokol* (sufrimiento), *chopol k’op* (palabras groseras) y *chopol spensaril* (malos pensamientos–ideología). Estas categorías no constituyen únicamente conceptos lingüísticos, sino formas propias de nombrar, sentir y comprender las múltiples violencias que atraviesan la vida de las *bats’il antsetik*.

Asimismo, explico la pertinencia de este enfoque, señalando que el mundo maya tseltal se sustenta en premisas ontológicas propias cuya base es la relacionalidad. Estas herramientas conceptuales permiten sostener la existencia de un horizonte epistémico tseltal que no puede reducirse a categorías externas ni traducirse sin mediaciones críticas.

En este mismo capítulo presento la metodología desde el sentipensar en *bats’il k’op*, articulando el enfoque emic/etic, el *stalel kuxlejalil* (vida cultural tseltal en Guadalupe *Paxilá*) y el trabajo de campo realizado en la comunidad. Aquí sitúo mi posicionamiento ontológico, político y feminista tseltal, explicando por qué investigar desde nuestra lengua constituye una forma de resistencia epistemológica frente a la colonialidad del saber y una práctica de desobediencia ontológica.

En el Capítulo Segundo, “Enfoques teóricos para el estudio del sistema de *bohlobel–chopol talelil* y *uts’inel*”, dialogo con las teorías del patriarcado, el género y las violencias de género desde el sentipensar de las *bats’il antsetik*. Analizo el patriarcado como categoría histórica y estructural, el género como herramienta analítica y su traducción situada en *bats’il k’op*, así como las violencias que se manifiestan en los espacios privado y público. Este capítulo no reproduce acríticamente la teoría feminista occidental, sino que la resignifica desde la experiencia tseltal, mostrando que el patriarcado y la violencia de género adquieren formas comunitarias específicas que deben comprenderse desde nuestras propias categorías culturales y lingüísticas.

En el Capítulo Tercero, “Memoria histórica y colonialidad en Chiapas, Chilón y Guadalupe Paxilá”, reconstruyo el contexto histórico que da origen y sentido al *bohlobel–chopol talelil*. Analizo el colonialismo europeo, patriarcal y capitalista, y su impacto en Chiapas, en el municipio de Chilón y específicamente en Guadalupe Paxilá. Presento la historia de la fundación del poblado, la memoria colectiva, la tenencia de la tierra, la economía y la organización social comunitaria. Este capítulo permite comprender que las “malas costumbres” no son prácticas aisladas ni naturales, sino que están profundamente vinculadas a procesos históricos de despojo y reorganización violenta de la vida comunitaria.

En el Capítulo Cuarto, “*Bohlobel–chopol talelil* y *uts’inel ta nah*: el sistema de malas costumbres en el espacio privado”, analizo cómo el sistema patriarcal se reproduce en el interior del hogar y la familia. Abordo prácticas como el *skilel bats’il ants* (rapto de mujeres), los roles de género tradicionales (*stalel ants* y *stalel winik*), la regulación de los cuerpos desde la infancia, la violencia familiar (*majel ta yutil nah*), la violencia sexual (*tsakel ants*) y la desigualdad en la crianza. Este capítulo muestra cómo el cuerpo, la sexualidad y la vida cotidiana de las mujeres se convierten en territorios de control y dominación masculina desde edades tempranas.

En el Capítulo Quinto, “*Chopol talelil ta jlumaltik*: el sistema de malas costumbres en el espacio público comunitario”, analizo cómo el sistema patriarcal se expresa en la vida política y organizativa de la comunidad. Estudio la ideología patriarcal comunitaria (*chopol spensar jlumaltik*), las masculinidades tseltales (*tulan winik*), los mecanismos de control social sobre las mujeres, la asamblea comunitaria (*tsob k’op ta comunidad*), la exclusión de las mujeres de los cargos de autoridad, la corrupción (*chopol j’a’tejpattan*), la violencia hacia las madres solteras (*meba’ ants*), la detención de mujeres por *ich’ multayel* (pensar mal) y la negación del derecho de las mujeres a la tierra (*maxu’ya yich’ ski’nal te ants*). Este capítulo evidencia que el *bohlobel–chopol talelil* funciona como una estructura política comunitaria que regula el acceso al poder, la palabra, el cuerpo y el territorio.

Finalmente, en el apartado “*Slajibal k’op*: Palabras finales a modo de conclusión y propuesta”, presento los principales hallazgos y las reflexiones que emergen desde el sentipensar de las *bats’il antsetik* para cuestionar y transformar el *bohlobel–chopol talelil*. Este cierre no es únicamente académico, sino político y comunitario, pues busca abrir caminos hacia la dignidad, la sanación y la reconstrucción de relaciones más justas.

Objetivos

El objetivo general de esta investigación es analizar el sistema de usos y costumbres patriarcales y su relación con la violencia de género, a través del *bohlobel–chopol talelil*, identificando cómo estas “malas costumbres” violentan los cuerpos y corazones de las *bats’il antsetik* en los ámbitos privado y público de Guadalupe Paxilá.

Se reconoce que, si bien los sistemas normativos indígenas constituyen formas legítimas de organización social, en determinados contextos pueden reproducir lógicas patriarcales y desigualdades de género. En este sentido, la violencia patriarcal que se gesta en la comunidad es

un fenómeno complejo, marcado por la normalización de prácticas que vulneran los derechos humanos de las mujeres.

De manera específica, me propongo:

1. Identificar y describir las construcciones culturales que sostienen la violencia patriarcal en los espacios privado y público.
2. Analizar sus consecuencias en la vida de las mujeres mayas tseltales.
3. Visibilizar los mecanismos opresivos —prácticas, normas, tradiciones y creencias— desde el sentipensar de las propias mujeres.

Hipótesis

La hipótesis central sostiene que las múltiples violencias de género que enfrentan las *bats'il antsetik* se encuentran inscritas en creencias, normas y prácticas tradicionales que reproducen su subordinación en los ámbitos público y privado. Estos mecanismos forman parte de un entramado histórico configurado por dinámicas comunitarias, procesos coloniales y rearticulaciones patriarcales a lo largo del tiempo, que refuerzan la desigualdad y limitan el ejercicio pleno de sus derechos.

No obstante, dentro de este mismo entramado emergen prácticas de resistencia y cuestionamiento por parte de algunas mujeres, que abren posibilidades de transformación y emancipación.

CAPÍTULO 1. CATEGORÍAS TEÓRICO- METODOLÓGICAS DESDE EL SENTIPENSAR TSELTAL

En este capítulo se conceptualizan categorías escritas en *bats'il k'op*, lengua hablada en Guadalupe Paxilá, municipio de Chilón, Chiapas. Se definen las nociones *bohlobel*, *chopol*, *stalel/talelil* y *uts'ineletik*, considerando algunas de sus dimensiones y usos situados.

Este ejercicio parte del reconocimiento de que el conocimiento tseltal constituye una matriz propia de comprensión del mundo. Por ello, la construcción conceptual se realiza principalmente desde las voces y el sentipensar de las *bats'il antsetik*, entendiendo que en sus narrativas se articulan significados situados que no siempre encuentran equivalencia directa en español.

Como herramienta de apoyo lingüístico se emplea el *Diccionario multidialectal tseltal-español* de Gilles Polian(2018), con el propósito de ampliar y contrastar los sentidos de las categorías, sin sustituir la interpretación construida desde la experiencia comunitaria.

En este sentido, resulta central la postura de María Lugones (2008), en *Tejiendo de otro modo*, quien plantea que descolonizarse implica un desprendimiento epistémico del conocimiento europeo y la construcción del pensamiento desde categorías propias, o bien la reinterpretación crítica de categorías ajenas desde realidades situadas. Esta perspectiva permite sostener una reflexión que reconozca la compleja estructura de relaciones que se entretajan en la matriz colonial, sin desanclar el análisis de su base comunitaria.

A partir de este posicionamiento, se desarrollan a continuación las categorías centrales que estructuran el análisis. Aunque cada concepto posee densidad semántica propia, su comprensión no es aislada, sino relacional: las categorías se entretajan en la vida cotidiana y en las experiencias de las *bats'il antsetik*. El orden de exposición responde a la manera en que emergen en sus

narrativas, comenzando con *bohlobel* como noción que permite aproximarse a conductas moralmente condenadas dentro del entramado comunitario.

1. 1. *Bohlobel* (malas costumbres).

Bohlobel, según las *bats'il antsetik*, puede traducirse o interpretarse como “malas” acciones, comportamientos o conductas moralmente aprendidas. Se entiende como un sistema relacional, estructural y simbólico de violencia, es decir, como una transgresión de la conducta que causa daño moral y social; no obstante, esta definición resulta insuficiente, por lo que es necesario comprenderla en un sentido más amplio.

Este concepto abarca actos que rompen la confianza y deshonran a la persona en términos morales, éticos, culturales o sociales. Jnantik Sebastiana Pérez Gómez (8 de noviembre de 2024) compartió el siguiente ejemplo: “*Ta bohlobel me winiketike*” (los hombres están haciendo cosas malas o están dañando algo o a alguien).

De acuerdo con Gilles Polian (2018), *bohlobel* implica volverse grosero, portarse mal o realizar acciones moralmente condenables o reprensibles.

Desde el significado propio de la lengua tselal, *bohlobel* no está necesariamente ligado al género. Sin embargo, las formas en que se practica, se ejerce y las consecuencias que tiene en la vida concreta se encuentran influenciadas por los roles y las estructuras de poder de género existentes.

1.1.2. *Chopol* (malo)

Chopol describe comportamientos y acciones moralmente incorrectas y posee una amplia gama de significados. Se refiere a la maldad, el daño o el peligro. De acuerdo con el Polian (2018), la palabra *chopol* se traduce como “malo”, “dañino”, “feo”, “peligroso”, “grosero” o “estúpido” (p. 202).

Desde este sentido, las *bats'il antsetik* lo explican con ejemplos como: *Bohlik o sok chopol me jlumaltik* (“nuestro pueblo es malo”). También señalan: *Me bohlobel sok me chopol pajalnix sk'oblal...* (“*bohlobel* y *chopol* son lo mismo; en algunos pueblos dicen *bohlobel* y en otros *chopol*, pero es lo mismo”).

En el uso cotidiano ambos términos se emplean de forma cercana y, en algunos casos, intercambiable, con variaciones regionales propias del *bats'il k'op*. En Guadalupe Paxilá se utilizan los dos.

En esta investigación, *bohlobel* y *chopol* se emplean como categorías vinculadas para referir a prácticas socialmente consideradas dañinas y moralmente condenables. En su articulación con *talelil* (ver apartado 1.1.4), permiten conceptualizar un sistema estructural de prácticas aprendidas que se oponen a los principios del *lekil kuxlejal* (vida en armonía).

1.1.3. Stalel (costumbre / modo de ser)

*Stalel*² posee múltiples significados y puede referirse a costumbre, modo de ser, carácter, sentir, pensar, estar o hacer. Para comprender su complejidad no basta una traducción literal: el término remite a una concepción integral del ser en el pensamiento tseltal.

María Patricia Pérez Moreno señala que “sabemos que los pueblos tienen una *stalel* (modo de ser-sentir-pensar-hacer-decir)” (Pérez, 2012, p. 113), destacando su dimensión colectiva. En la misma línea, Juan López Intzín (2013) define: “*stalel, jtaleltik* (devenir de nuestro ser-estar)” (p. 74),

² Comprendiendo al pensamiento de mi comunidad, encontramos que la costumbre está contenida o se explica a través de *stalel* adquirido históricamente y legado por nuestros ancestros que, por su presencia y práctica cotidiana, nos ha llevado a naturalizarla hasta un punto en que al preguntar por qué somos así o por qué esto es así, los habitantes del pueblo nos responden: porque así es nuestro *stalel*, cómo se construyó tal o cual elemento de la cultura.

subrayando su carácter procesual y relacional. Desde una aproximación lingüística, Polian (2018) registra *stalel* como “modo de ser, carácter, personalidad, inclinación, genio, costumbre” (p. 109). El *stalel* no es un concepto estático. Si bien puede tener una dimensión predisposicional, también se forma y se transforma a lo largo de la vida mediante interacciones familiares, sociales, religiosas y educativas. Puede ser “bueno” o “malo”. Incluso se reconoce que los animales poseen una forma particular de ser: puede hablarse del *stalel* de una persona o de un animal para referirse a su carácter e inclinaciones.

1.1.4. Bohlobel-Chopol talelil (Malas costumbres)

Al articular *bohlobel/chopol* con *talelil* (costumbre, modo de ser), se construye una expresión que puede traducirse como “malas costumbres”, “malas prácticas” o “modo de ser dañino”. Sin embargo, no se trata de una simple suma de significados: la incorporación de *talelil* enfatiza que no hablamos de acciones aisladas, sino de prácticas reiteradas y normalizadas dentro del entramado comunitario.

Así, la categoría permite transitar de la dimensión individual del acto (*bohlobel/chopol*) hacia una dimensión cultural y estructural, donde estas “malas costumbres” se convierten en patrones que moldean relaciones sociales y reproducen jerarquías. Desde esta perspectiva, el *bohlobel-chopol talelil* constituye un sistema de prácticas que puede normalizar desigualdades y violencias en la vida comunitaria.

1.1.5. Uts’inel y wokol (violencia y sufrimiento)

Polian (2018) documenta *uts’inel* como “maltrato”, “hostigamiento”, “opresión” y “agresión” (p. 635). En los diálogos con las *bats’il antsetik* el concepto se comprende, en términos generales, como “violencia”. Su forma plural, *uts’ineletik*, se interpreta como “las violencias”, aludiendo a un conjunto de prácticas que engloban opresión y dominación patriarcal.

La palabra nombra daños provocados hacia personas y también hacia seres vivos (animales o plantas), y se vincula con prácticas, normas y tradiciones misóginas y machistas que sostienen una cultura patriarcal. Así, *uts'inel* permite reconocer violencias en múltiples escalas: desde formas directas e interpersonales hasta dimensiones estructurales y sistémicas.

En diálogo comunitario se expresó:

“Ja' skuenta te mach'a bohl, chopol, ya xmajawan, ya spikat k'alal ma xa ak'an, ya spojbat atak'in, ya spojbat a k'inal, ya yut'sin chambalametik, ja' me sipisl chopol taleltik a bi” (Son personas que actúan con malas intenciones: lastiman, tocan sin consentimiento, despojan dinero o territorio, dañan animales, abusan sexualmente... esas son ‘malas costumbres’ (Entrevista con Sebastiana Pérez Gómez, 8 de noviembre de 2024).)

Por su parte, *wokolil* refiere a problemáticas, sufrimientos y dificultades que enfrentan las personas en la comunidad: desde desafíos económicos (falta de dinero, alimentos o trabajo) hasta conflictos conyugales, actos de violencia o afectaciones por fenómenos naturales. En esencia, *wokolil* nombra el sufrimiento de cualquier ser vivo.

Cuando se articulan ambas nociones, especialmente en expresiones como *swokolil antsetik* o *uts'inel antsetik*, se nombra el sufrimiento y las violencias que afectan de manera particular a las mujeres. Saavedra (2018) señala:

En los idiomas tseltal y tsotsil, las violencias se encuentran contenidas en las palabras “wokolil o ut'sinel antsetik”. En una traducción al castellano, “wokolil antsetik” significa que existe una crisis de las mujeres, un martirio o que se les causó algún daño; mientras que “ut'sinel antsetik” significa que las mujeres se vieron perjudicadas, oprimidas, maltratadas, hostigadas o afectadas de manera grave (p. 122).

1.1.6. Wokol-yuts'inel antsetik (múltiples violencias)

La expresión *wokol-uts'inel antsetik* nombra el entramado de sufrimientos y violencias que afectan específicamente a las mujeres tseltales. No se trata solo de agresiones individuales, sino de un campo amplio de opresiones que atraviesan cuerpo, palabra, territorio y participación comunitaria.

En los diálogos con las *bats'il antsetik*, la violencia se ejemplificó con experiencias concretas: imposición de roles de género, agresiones físicas y sexuales, despojo patrimonial, exclusión en la herencia de la tierra, desigualdad en el trabajo, desvalorización simbólica y silenciamiento en la asamblea comunitaria, entre otras.

K'ax bayel te ut'sinele ya kalbat awa'iy ejemplo a: ya'tel ta nah ach'ix keremetik, majel ants ta swinkilel, tsa'kel ants, mayuk sk'inal te ants, ma pajal te a'tel, mayuk svalor te ants, ich' multayel. Bohlobel- chopol talelil-ut'sineletik, tsob k'op ta comunidad mayuk svalor te antsetik, mayuk ochem ta agente municipal te ants, xiwel o'tan antsetik, slabanel antsetik ta junta, ich' multayel ta skuenta antsetik policías, elek' ajtepatan, chukel ants yu'un antsiwey sok te chopol talelil ma xyabe ski'nal te antsetik (las violencias son muchas: roles de género en el hogar; violencia física; violencia sexual; despojo de patrimonio; falta de equidad en el trabajo; desvalorización ('la mujer no tiene valor'); ich' multayel (señalamiento); exclusión en la asamblea; miedo a participar; discriminación y burla; corrupción de autoridades; retención y castigos por supuesta infidelidad; y la costumbre de no heredar tierras a las mujeres (Diálogo con mujeres tseltales de Guadalupe Paxilá, 10 de diciembre de 2024))

Estas experiencias muestran que *uts'inel antsetik* no remite únicamente a actos visibles de agresión, sino a un sistema de relaciones que restringe derechos, produce miedo y reproduce jerarquías de género. Al articularse con *wokol*, el concepto permite comprender también los efectos

³ Las participantes en este trabajo de campo son mujeres tseltales desde que tenían quince y sesenta años, quienes compartieron sus experiencias de vida. Han enfrentado múltiples violencias en el ámbito privado y público, por parte de sus cuñados, esposos, hijos y suegros, así como en el entorno comunitario, con sus vecinos y en las asambleas.

prolongados: el sufrimiento que permanece en el corazón, en la vida cotidiana y en la memoria colectiva.

Por ello, en esta tesis se emplea *wokol–uts’inel antsetik* como categoría analítica central. Se elige porque no separa el acto violento de sus efectos, sino que articula agresión y sufrimiento prolongado. A diferencia de categorías generales como “violencia de género”, provenientes de marcos jurídicos o académicos occidentales, esta noción emerge del *bats’il k’op* y permite comprender la violencia desde una epistemología situada.

1.1.7. Chopol k’op - Ixta k’op (palabras groseras- groserías)

Las violencias contenidas en *wokol–uts’inel antsetik* no se expresan únicamente en actos físicos o exclusiones visibles; también operan en el plano de la palabra y del pensamiento. En este sentido, *chopol k’op/ixta k’op* y *bohlobel–chopol spensaril* permiten abordar dimensiones discursivas e ideológicas del entramado patriarcal.

Chopol k’op e *ixta k’op* refieren a palabras ofensivas; cuando se dirigen a las mujeres operan como mecanismos de desvalorización y control simbólico. En la vida cotidiana aparecen expresiones como *yal yeba ants*, *jmotsel lael* o *me’ ts’i’*, que reducen a las mujeres a su sexualidad, cuestionan su moralidad o las animalizan, afectando su dignidad y valor social.

Como señalaron las *bats’il antsetik*: *K’ux ta ko’tantik ta jbak’etal tik me in ixta k’ope* (“las groserías duelen en el corazón y en el cuerpo”). La agresión verbal no solo hiere emocionalmente: reafirma jerarquías de género y reproduce imaginarios que colocan a las mujeres en posiciones de inferioridad moral.

Esta dimensión ha sido documentada también por Pérez Moreno (2021), quien analiza el *ixta k’op* como forma cotidiana de agresión verbal hacia mujeres tseltales en Bachajón.

1.1.8. Bohlobel–chopol spensaril (malos pensamientos / ideologías)

Las palabras ofensivas del *chopol k'op/ixta k'op* no son expresiones aisladas: forman parte de un discurso que deshumaniza y descalifica a las mujeres, y se sostiene en un horizonte ideológico: el *bohlobel–chopol spensaril*. Este no se limita a “malos pensamientos” en sentido moral, sino que organiza percepciones sociales sobre el lugar que deben ocupar mujeres y hombres en la comunidad.

En esta tesis, *wokol–uts'inel antsetik*, *chopol k'op* y *bohlobel–chopol spensaril* constituyen categorías centrales. Con ellas se interpretan experiencias narradas, prácticas comunitarias y relaciones de poder observadas. Cada categoría permite abordar una dimensión específica: el sufrimiento vivido (*wokol*), la violencia en la palabra (*chopol k'op*) y el horizonte de pensamiento que la sostiene (*bohlobel–chopol spensaril*).

Con fines de síntesis, se propone un esquema analítico donde el *bohlobel–chopol talelil* opera como matriz sociocultural (normas, prácticas, tradiciones) que posibilita y normaliza expresiones diversas de *uts'inel*. Estas, a su vez, producen *wokol* como experiencia prolongada de sufrimiento. Aunque distingamos niveles analíticos, en la vida comunitaria se trata de un *stomal kuxul* (sistema vivo) articulado.



Fuente: Elaboración propia, 2024

1.2. Metodología

La presente investigación es cualitativa y se desarrolló a partir del trabajo de campo realizado en 2024 en Guadalupe Paxilá, Chiapas, entre octubre y diciembre. Se apoyó en entrevistas en profundidad, conversaciones situadas y observación participante, privilegiando la escucha atenta de las narrativas de las mujeres.

La dimensión narrativa ocupa un lugar central: el análisis se construye a partir de lo que ellas nombran, recuerdan y significan desde su experiencia. Más que imponer categorías previas, se buscó comprender sentidos que emergen desde el *bats'il k'op*, reconociendo que la lengua no es solo medio de comunicación, sino recurso epistémico.

El posicionamiento metodológico se inscribe en el sentipensar y en la perspectiva del “nosotros”, asumiendo que el conocimiento se produce desde relaciones situadas y desde la implicación de la

investigadora en el contexto comunitario. En este marco se articuló una perspectiva emic/etic que permitió dialogar entre categorías locales y marcos académicos sin subsumir unas en otras.

El esquema conceptual que articula *wokol–uts’inel antsetik*, *chopol k’op* y *bohlobel–chopol spensaril* no antecede al campo: surge del proceso de análisis e interpretación de narrativas y prácticas. No funciona como estructura rígida, sino como herramienta interpretativa que puede orientar lecturas futuras sobre violencia y género en contextos tseltales.

El apartado metodológico se organiza en cuatro secciones: (1) posicionamiento desde el sentipensar y el *bats’il k’op*; (2) *stalel kuxlejalil*; (3) articulación emic/etic; y (4) trabajo de campo (estrategias, ventajas y desafíos).

1.2.1. Sentipensar desde el bats’il k’op

Para pueblos indígenas que investigan desde sus formas de pensar, sentir y vivir —desde su voz y hacia sus pueblos— la metodología es una herramienta indispensable para generar conocimientos desde y para los pueblos originarios. Esta investigación se comprende y se desaprende desde el “nosotros” en *bats’il k’op*.

Históricamente, gran parte de la investigación en pueblos indígenas ha sido extractivista: personas externas recolectaban relatos, saberes, lenguas y rituales para publicar en sus universidades, obteniendo prestigio académico mientras las comunidades no recibían devolución, beneficio ni defensa política de sus derechos. Hoy, este extractivismo puede reproducirse también cuando, desde espacios urbanos, se instrumentaliza la identidad sin vínculo lingüístico ni comunitario.

Como se ha señalado, la colonialidad del saber y la naturaleza extractiva de ciertas investigaciones han afectado e invisibilizado epistemologías indígenas. Ante ello, Barbados demandó el derecho a no ser tratados como “objetos de estudio”, sino a tener voz en las investigaciones y a contar con

productos útiles para la comunidad (Leyva & Speed, 2018, p. 453, citado en Quisintuña, 2023, p. 22).

Romper con la lógica de ser “objetos” implica cuestionar herramientas coloniales y resignificar técnicas como la etnografía desde los pueblos originarios, para comprendernos y transformarnos. No se trata de seguir siendo observadas o interpretadas desde afuera, sino de convertir estas herramientas en medios para nombrar realidades y disputar sentidos: no somos fuentes de información, sino sujetas de conocimiento.

Al llegar a la comunidad para iniciar el trabajo de campo, la jnantik Tsak compartió su palabra sobre la importancia de ser parte del pueblo y de hablar el bats'il k'op tseltal.

¿Talemat ta a'tel ta jlimatik? lek, ochan, ilawil tut xKon, k'alal ya kalbetik ay kuts'ineltike ta jk'optike me jkaxlanetike ma manix ya ya'iybotika, sok ay me ya xjulik tal mej saljkaxalentike. Ja' nix jichik ma sna'ik ya'iybotik te jtseltaltike, ja' nax ya slap bat ak'u pero slotik, ma yichotik ta cuenta (¿Viniste a trabajar en nuestro pueblo? Qué bueno, pasa. Cuando decimos que sufrimos violencia, los ladinos no nos atienden ni comprenden; llegan, se ponen nuestra ropa, pero es falso y después tampoco nos toman en cuenta (Tsak, comunicación personal, 25 de octubre de 2024)

Faltan aún muchas personas de los pueblos originarios que realicen investigaciones en *bats'il k'op* o en lenguas originarias desde su propio horizonte ontoepistémico. En esta investigación se retoman algunas propuestas, como las de Pérez (2012), Intzín (2013), Quisintuña (2023) y Polian (2018) quien ha trabajado con hablantes de esta idioma.

De esta manera, realizar una investigación desde las lenguas puede asumirse desde distintas posiciones: a partir del diálogo y la discusión con personas de pueblos originarios, desde el sentir, el pensar, el interpretar o el interpelar debates desde esta perspectiva. Esto no implica

necesariamente pertenecer al mismo pueblo ni hablar la misma lengua materna, sino reconocer la existencia de un vínculo cultural, comunitario y de cosmovisiones compartidas.

Una investigación desde el nosotros, como pueblos originarios, permite analizar el entorno material, cultural y social en el que estamos inmersos, tomando como punto de partida nuestro propio sentipensar tseltal, seguido de los demás elementos culturales que hemos interiorizado en el proceso de vinculación con la sociedad global (Pérez, 2012).

En este sentido, el *bats'il k'op* no solo permite comprender el mundo desde el sentir, el saber, el pensar y la voz propia, sino que constituye una forma de conocimiento que cuestiona y confronta las prácticas opresivas, los malos usos y costumbres, así como aquellas normas y tradiciones que afectan la vida cotidiana de las mujeres. Desde las investigaciones realizadas en y desde el *bats'il k'op*, ambos autores coinciden en que este “permite entender, sentir, pensar y explicar el mundo y nuestro estar en él de una forma diferente a otros pueblos y personas”. Para Intzín, esto se expresa en los conceptos de *stalel jtaleltik* (devenir de nuestro ser-estar) y *stalel jkuxlejaltik* (advenir de nuestra vida), es decir, en un modo propio de ser y de concebir el mundo y la vida, vinculado con los saberes del pueblo tseltal, la memoria, el cuerpo y la resistencia (Pérez, 2021; Intzín, 2013).

Desde esta mirada, el idioma tseltal no es solo una herramienta de comunicación, sino un territorio de sentido, una memoria viva y una práctica cotidiana de resistencia. Expresiones como *bohlobel-chopol talelil* (malas costumbres) o *ut'sinel* (violencia) condensan experiencias, emociones y visiones de mundo que no siempre encuentran un equivalente exacto en español. Las violencias, desde el sentipensar *bats'il k'op*, permiten entender y comprender el cuerpo, las existencias, la memoria, los saberes, los dolores espirituales, las problemáticas y las esperanzas que se configuran en el entramado cultural, colonial y comunitario al que pertenecen.

Interpretar las facetas de las violencias comunitarias en este contexto no es un acto neutro ni meramente lingüístico, sino un ejercicio político y epistémico. Traducir puede implicar borrar sentidos, denuncias o tergiversar vivencias. Por ello, esta tesis no impone categorías externas como “patriarcado”, “machismo” o “misoginia”, aunque reconoce que las experiencias relatadas por las mujeres dan cuenta de esas formas de opresión. En lugar de traducir, se propone escuchar, aprender y dialogar desde los términos propios de las mujeres, sin distorsionar su sentido, reconociendo las tensiones, los silencios, la resistencia y las formas propias de nombrar las múltiples violencias en la cultura maya tseltal. Escuchar la voz de las mujeres tseltales desde la comunicación oral, dado que no hablan español, vuelve a la oralidad un espacio clave para comprender cómo narran las violencias que enfrentan en relación con sus cuerpos.

1.2.2. Stalel *kuxlejalil*: Cultura- vida de los tseltales en Guadalupe Paxilá.

Como enfoque metodológico se adopta el *stalel kuxlejalil*, entendido como cultura-vida tseltal. Este concepto permite comprender la investigación desde los marcos propios de la comunidad: sus usos y costumbres, normas, tradiciones, prácticas cotidianas e instituciones políticas, económicas y sociales.

En diálogo con las *bats'il antsetik*, se expresó:

Nok'ol jlebelkotik lekil kuxlejalil, majk'ankotikix uts'inel (“Estamos buscando mejorar la vida en nuestra cultura; ya no queremos más violencias”). Esta afirmación sitúa la investigación no como una denuncia externa, sino como parte de un proceso interno de reflexión y transformación.

Intzín (2013) plantea que *stalel jkuxlejaltik* refiere a los hábitos, pensamientos, filosofías de vida y del corazón de los pueblos. Pérez (2021) señala que *jich stalel jkuxlejaltik* (“así es la vida y así están acostumbrados”) enfatiza la dimensión cotidiana y aprendida de estas prácticas. En este

sentido, el *stalel kuxlejalil* no es un conjunto estático de tradiciones, sino un campo dinámico donde se reproducen, disputan y transforman significados.

Desde esta perspectiva, las violencias no pueden analizarse fuera de su contexto cultural. En los diálogos comunitarios, quienes ejercen violencia son nombrados como *malek'uk*, *chopol* o *xbholob stalel skuxlejaltik*, es decir, como expresiones de “malas costumbres” inscritas en una forma de vida específica. Esto permite comprender que las violencias no aparecen como hechos aislados, sino como prácticas que se insertan en un orden sociocultural más amplio.

El conocimiento del *bats'il k'op* facilitó no solo la comunicación, sino la comprensión de sentidos que no encuentran traducción directa al castellano. La lengua permitió tejer categorías desde dentro, particularmente para nombrar las violencias no solo como agresiones físicas, sino como fenómenos culturales, estructurales, patriarcales y coloniales que afectan el *kuxlejalil*.

I.2.3. La perspectiva emic/etic y posicionamiento situado

El método etnográfico implicó observación participante y una postura reflexiva que articula las perspectivas emic y etic. El enfoque emic busca comprender la realidad desde dentro, desde la interpretación que las propias personas otorgan a sus prácticas y significados. El enfoque etic, en cambio, permite dialogar con marcos analíticos externos sin imponerlos ni subsumir los sentidos locales en categorías universales.

Como señala González (2009), la antropología es un ejercicio de traducción cultural. Sin embargo, en este trabajo la traducción no busca sustituir los conceptos locales por categorías occidentales, sino generar un diálogo crítico entre ambos niveles, reconociendo las asimetrías históricas en la producción del conocimiento.

En esta investigación, la autora forma parte de la comunidad tseltal. Este posicionamiento implica una doble responsabilidad: hacia la academia y, de manera prioritaria, hacia las mujeres de la

comunidad. No se trata de explicarles quiénes son, sino de escuchar cómo se nombran, cómo interpretan sus experiencias y cómo sostienen su existencia cultural.

Durante el trabajo de campo no se emplearon términos como “patriarcado”, “machismo” o “misoginia” en las entrevistas. En su lugar, se priorizó la escucha de las categorías propias que las mujeres utilizan para nombrar sus vivencias. Esta decisión metodológica no implica negar la existencia de estructuras patriarcales, sino evitar imponer marcos conceptuales que puedan distorsionar o colonizar el sentido de sus palabras.

Como plantea Silvana (2012), el androcentrismo constituye uno de los mecanismos centrales mediante los cuales las mujeres han sido excluidas de la producción científica, al colocar a los varones y lo masculino en el centro de la elaboración conceptual, la investigación y la legitimación del conocimiento (p. 42). En este sentido, incorporar una perspectiva feminista situada no significa únicamente “incluir mujeres” como objeto de estudio, sino cuestionar las condiciones mismas desde las cuales se produce conocimiento sobre ellas.

Asumirse como feminista tseltal supone una práctica situada, ética y relacional. Implica cuestionar las malas costumbres dentro de la comunidad sin reproducir el feminismo hegemónico blanco y colonial que históricamente ha invisibilizado a las mujeres indígenas. Significa escuchar antes de nombrar y acompañar sin extraer. Como advierte Silvana (2012), la investigación con mujeres de pueblos originarios requiere desmontar la autoridad epistémica que históricamente ha hablado por ellas, para abrir espacios donde puedan enunciar sus propias experiencias y formas de resistencia. De este modo, la articulación emic/etic no se limita a una técnica metodológica, sino que se convierte en una postura política y epistemológica: dialogar sin colonizar, interpretar sin traducir violentamente y producir conocimiento sin despojar de sentido las categorías propias del *bats’il k’op*.

1.2.4. Trabajo de campo en Guadalupe Paxilá

El trabajo de campo se desarrolló mediante una metodología cualitativa, etnográfica y feminista. Las técnicas incluyeron *tsoblej* (reuniones), diálogos colectivos, entrevistas semiestructuradas, historias de vida, observación participante y uso de seudónimos.

Las principales dialogantes fueron mujeres de entre 19 y 55 años. Las conversaciones se realizaron en *bats'il k'op* y surgieron en espacios cotidianos: en el fogón haciendo tortillas, en el río, en la milpa, en la tienda, en reuniones comunitarias o en encuentros espontáneos. Muchas conversaciones no fueron grabadas; en su lugar, se registraron notas reflexivas posteriores.

El acceso al campo implicó riesgos personales. La investigadora enfrentó violencia directa durante su estancia, incluida una agresión armada por parte de su padre, así como amenazas públicas transmitidas por radio comunitaria. Estos hechos evidencian que investigar las “malas costumbres” no es un ejercicio neutro, sino un acto que confronta estructuras de poder existentes.

A pesar de ello, la construcción de confianza fue posible gracias al acompañamiento de familiares y mujeres de la comunidad. Muchas dialogantes compartieron experiencias con temor, solicitando anonimato por posibles represalias. El uso de seudónimos y abreviaturas responde a una ética de protección, especialmente en contextos donde la palabra femenina puede implicar riesgos reales.

La historia oral y las historias de vida constituyeron un eje central. No se trata de relatos individuales aislados, sino de memorias colectivas que articulan pasado y presente. Como señala Smith (2012), la comunidad indígena es una colección de historias individuales que educan el corazón, la mente, el cuerpo y el espíritu.

El trabajo de campo no se realizó desde la posición de “investigadora externa”, sino como parte de la comunidad. Esta implicación permitió observar patrones de violencia que se repiten históricamente y comprender cómo se transmiten como prácticas normalizadas.

En términos éticos, la investigación priorizó el consentimiento, el cuidado y la devolución comunitaria. La metodología adoptada se nutre del sentipensar en *bats'il k'op*, del feminismo tseltal y de la investigación desde pueblos originarios, entendiendo la academia como herramienta de resistencia cuando no se utiliza para extraer ni dominar, sino para acompañar, fortalecer y dignificar formas propias de conocimiento.

El presente capítulo ha establecido las bases teórico-metodológicas de esta investigación desde el sentipensar tseltal y el *bats'il k'op* como horizonte epistémico. A partir de las voces de las *bats'il antsetik*, se construyeron categorías centrales —*bohlobel*, *chopol*, *stalel*, *bohlobel-chopol talelil*, *uts'inel*, *wokol*, *chopol k'op* y *bohlobel-chopol spensaril*— que permiten comprender la violencia no como un hecho aislado, sino como un entramado relacional y estructural inscrito en la cultura-vida (*stalel kuxlejalil*) de Guadalupe Paxilá.

El análisis mostró que el *bohlobel-chopol talelil* constituye una matriz sociocultural que organiza normas, prácticas y tradiciones que pueden reproducir jerarquías de género. En este marco, las *uts'ineletik* se manifiestan como violencias concretas —físicas, sexuales, simbólicas, económicas, políticas y comunitarias— que producen *wokol*, es decir, un sufrimiento prolongado que atraviesa el cuerpo, el corazón y la memoria colectiva de las mujeres. Asimismo, el *chopol k'op* y el *bohlobel-chopol spensaril* evidencian que la violencia no solo se ejerce en actos visibles, sino también en la palabra y en los horizontes ideológicos que la normalizan.

Metodológicamente, la investigación se situó en una perspectiva cualitativa, etnográfica y feminista tseltal, articulando las dimensiones emic y etic sin subsumir las categorías propias en marcos externos. El uso del *bats'il k'op* no fue una elección únicamente lingüística, sino política y ontológica: permitió escuchar, nombrar y analizar las violencias desde los términos en que las

mujeres las viven y significan. De este modo, el conocimiento no se construyó sobre la comunidad, sino con y desde ella.

El capítulo también evidenció que investigar desde el nosotros implica una postura ética frente a la historia extractivista de la investigación en pueblos indígenas. Asumirse como feminista tseltal supuso cuestionar tanto las malas costumbres internas como las formas coloniales de producción del saber, evitando imponer categorías externas y priorizando el consentimiento, el cuidado y la responsabilidad comunitaria.

En suma, este capítulo no solo definió conceptos, sino que delimitó un horizonte analítico y político desde el cual se interpretarán los capítulos siguientes. Las categorías aquí construidas constituyen herramientas para comprender cómo el sistema de *bohlobel–chopol talelil* se expresa en los espacios privados y públicos de la comunidad, articulando prácticas, discursos y estructuras que afectan de manera diferenciada a las mujeres tseltales.

Con estas bases, el análisis puede avanzar hacia la exploración histórica y estructural del fenómeno, profundizando en las memorias coloniales, las reorganizaciones comunitarias y las formas contemporáneas que adopta la violencia en Guadalupe Paxilá.

CAPÍTULO 2. ENFOQUES TEORICOS PARA EL ESTUDIO DEL SISTEMA DE BOHLOBEL- CHOPOL TALELIL Y UTSINEL

El Capítulo 1 estableció el horizonte teórico-metodológico desde el cual se construye esta investigación: el sentipensar tseltal y las categorías del *bats'il k'op* como herramientas para nombrar y comprender el *bohlobel-chopol talelil* y las múltiples formas de *uts'inel* que atraviesan la vida de las *bats'il antsetik* en Guadalupe Paxilá. En ese marco, la violencia no se concibió como un hecho aislado, sino como un entramado relacional y estructural que se expresa en prácticas, palabras, normas y afectaciones que producen *wokol* (sufrimiento) en los cuerpos y en el corazón. A partir de estas bases, el presente capítulo abre un diálogo con enfoques feministas y críticos que permiten ampliar la comprensión del fenómeno sin sustituir las categorías propias. Se problematiza el patriarcado como categoría analítica externa y se examina su pertinencia en contextos indígenas, particularmente en su articulación histórica con la colonialidad, el racismo estructural y el capitalismo. Asimismo, se incorpora la categoría de género y la interseccionalidad como herramientas que posibilitan analizar cómo se organizan y jerarquizan socialmente las diferencias entre mujeres y hombres, y cómo dichas desigualdades se entrelazan con la etnia, la lengua, la clase y el territorio.

Este diálogo no implica un traslado mecánico de conceptos occidentales al mundo tseltal, sino una articulación crítica entre horizontes epistémicos. Por un lado, el sentipensar en *bats'il k'op* constituye el punto de enunciación y la base interpretativa; por otro, los aportes del feminismo comunitario, descolonial y decolonial —así como del feminismo occidental— se integran como interlocutores analíticos. No se rechazan estos marcos teóricos, sino que se los sitúa críticamente, problematizando su pretensión de universalidad.

De este modo, autoras como Beauvoir, Lerner, Rubin o Scott no se emplean como marcos totalizantes, sino como herramientas parciales que permiten iluminar dimensiones específicas de las relaciones de poder. Sus categorías, formuladas en contextos históricos y culturales particulares, son reinterpretadas a la luz del *bats'il k'op* y del sentipensar de las *bats'il antsetik*, evitando su aplicación acrítica.

Así, el feminismo occidental no se asume como punto de partida ni como horizonte normativo, sino como interlocutor en una conversación más amplia que incluye saberes comunitarios, memoria histórica y experiencias situadas. Este posicionamiento permite comprender el *bohlobel-chopol talelil* y el *uts'inel* como procesos históricos y contextualizados, expresados en los espacios privados (*ta nah*) y públicos (*ta jlumaltik*), y vividos por las mujeres no solo como experiencias de control y exclusión, sino también como ámbitos donde se producen resistencias y posibilidades de transformación.

2.1 Patriarcado desde el sentipensar de las bats'il antsetik

Como se desarrolló en el Capítulo 1, las categorías analíticas de esta investigación emergen del *bats'il k'op*, no solo como lengua, sino como una forma propia de sentir, pensar y comprender el mundo. En este marco, nociones como *bohlobel*, *chopol talelil*, *chopol o'tanil* y *uts'inel* permiten nombrar experiencias de violencia, prácticas dañinas y afectaciones a la vida desde una perspectiva situada en el pueblo maya tseltal.

A partir de esta base, la categoría “patriarcado” no puede traducirse directamente al *bats'il k'op* en los mismos términos en que se formula en contextos occidentales, ya que no forma parte del horizonte epistémico tseltal. Sin embargo, esto no implica ausencia de relaciones de dominación, desigualdades de género o violencias estructurales en pueblos indígenas; implica, más bien, que estas se nombran, interpretan y experimentan desde categorías propias.

Desde el sentipensar de las *bats'il antsetik*, no se recurre al concepto de “patriarcado” para explicar el sistema de opresiones, explotaciones, violencias y discriminaciones que atraviesan la vida. En su lugar, estas experiencias se comprenden a partir de categorías como *chopol talelil* (malas costumbres), *bohlobel*, *chopol o'tanil* (corazón malo), *uts'inel* (violencias), *ixta/chopol k'op* (groserías) y *labanwanej ta jlumaltik* (discriminación en el pueblo), desarrolladas en el capítulo anterior.

En este sentido, la *chahpanwanej* Sebastiana Pérez Gómez, quien ejerce justicia en la iglesia, comenta:

Ants winiketik ay chopol yotantik sok stalelik, me winiketike ja' más tulanik ja bayel yax utsinwanik, ta yut na, ta fuera, namey stalelik me ine (tanto mujeres como hombres pueden tener malos sentimientos y prácticas; los hombres se asumen como más fuertes y ejercen mucha violencia, tanto en la casa como en el ámbito comunitario; así ha sido desde antes (Entrevista, 8 de noviembre de 2024)).

Las múltiples violencias que enfrentan las mujeres tseltales no solo se viven: se sentiensiensan, se nombran y se resignifican desde su contexto lingüístico, territorial y cultural. Saavedra (2018) muestra cómo, desde el tseltal, expresiones como *wokolil antsetik* y *uts'inel antsetik* condensan estas experiencias: la primera refiere a una crisis o daño profundo en la vida de las mujeres; la segunda nombra opresión, maltrato y violencia. Estas formas de nombrar no solo describen la realidad: constituyen una manera propia de comprenderla.

Por ello, esta investigación no busca trasladar de manera directa la categoría de “patriarcado” al contexto tseltal, sino ponerla en diálogo con las categorías del *bats'il k'op* para comprender cómo se configuran las violencias en la vida cotidiana de las *bats'il antsetik*. El análisis se construye desde dos ejes complementarios: (1) el sentipensar en *bats'il k'op* como base epistémica y

metodológica, y (2) un diálogo crítico con aportes del feminismo comunitario, descolonial/decolonial e interseccional para comprender el proceso histórico de dominación colonial, patriarcal y capitalista.

Este diálogo no implica sustituir categorías propias por categorías externas, sino articular ambos horizontes para analizar relaciones entre cuerpo, palabra, cultura, poder y *kuxlejalil* (vida) de las mujeres mayas tseltales. Con base en ello, el capítulo se organiza así: primero, se aborda el patriarcado como categoría teórica; después, se desarrolla el género y su problematización en *bats'il k'op*; y, finalmente, se discuten interseccionalidad y violencias en espacios privados y públicos desde una perspectiva situada.

2.1.1. El patriarcado como categoría.

En continuidad con lo anterior, aquí se aborda el patriarcado como una categoría analítica externa que permite ampliar la comprensión de las experiencias sin sustituir las categorías locales. Desde el campo teórico, el patriarcado se ha definido como un sistema histórico de dominación que atraviesa relaciones sociales, políticas y culturales y afecta de manera particular a las mujeres. No obstante, su uso en contextos indígenas debe problematizarse, sobre todo cuando se articula con colonialidad, racismo estructural y jerarquías impuestas desde la invasión europea en América Latina.

En el caso de Guadalupe Paxilá, la dominación no puede comprenderse desde una categoría universal y homogénea, sino como resultado de un proceso histórico complejo donde el orden colonial reconfiguró relaciones comunitarias y transformó los significados de ser mujer y ser hombre. La colonización impuso un imaginario centrado en la superioridad del hombre blanco, europeo, cristiano y capitalista, reorganizando estructuras políticas, sociales y simbólicas.

En este sentido, Lugones (2008) plantea que el sistema moderno/colonial de género —fundado en el dimorfismo, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo y el patriarcado— es constitutivo de la modernidad colonial, por lo que no ha existido de la misma forma en todas las sociedades ni en todos los tiempos. Desde otra perspectiva, Cabnal (2010) propone la noción de “entronque de patriarcados”, señalando que la penetración colonial se articuló con estructuras comunitarias preexistentes, produciendo un sistema híbrido que fortaleció jerarquías de género, clase y etnia. Este planteamiento permite comprender que las desigualdades actuales no provienen de una sola matriz, sino de su interrelación.

Por su parte, Lerner (1990) sostiene que el patriarcado no es natural ni biológico, sino una construcción histórica que se consolidó progresivamente, iniciando en el ámbito familiar y extendiéndose hacia estructuras sociales, políticas y culturales. Desde el feminismo descolonial, Espinosa (2014) propone reinterpretar la historia desde una crítica a la modernidad por su carácter androcéntrico y misógino, pero también racista y eurocéntrico. Segato (2010) advierte que el patriarcado se articula con colonialismo y capitalismo, y que el feminismo eurocéntrico ha tendido a universalizar la experiencia de “las mujeres”, invisibilizando diferencias históricas, culturales y raciales.

A partir de estos aportes, en esta investigación el patriarcado se retoma como herramienta analítica para dialogar críticamente con las categorías del *bats'il k'op* —*bohlobel-chopol talelil* y *uts'inel*— sin imponerlas. No funciona como explicación totalizante, sino como concepto que ayuda a visibilizar dimensiones de la dominación que se entrelazan con formas comunitarias de control, desigualdad y violencia.

3.1.2. Género como categoría

Desde perspectivas feministas críticas, el género se entiende como una construcción histórica y social que organiza diferencias y jerarquías entre mujeres y hombres, y que se expresa en normas, representaciones, prácticas e instituciones. El concepto resulta útil para analizar cómo se producen y naturalizan desigualdades que, en contextos indígenas, se articulan con etnia, lengua, territorio, clase y racismo estructural.

Rubin (1986) introdujo el concepto de sistema sexo-género para analizar cómo la sexualidad y la organización social producen opresiones específicas hacia las mujeres. Autoras como Lagarde (2008) sostienen que la perspectiva de género implica una toma de posición política frente a la opresión, y permite analizar la síntesis histórica entre dimensiones biológicas, económicas, sociales, jurídicas, políticas, psicológicas y culturales. De Barbieri (1996) define el género como construcción social e histórica mediada por relaciones de poder y estructuras simbólicas, y señala que su incorporación buscó superar usos ahistóricos del patriarcado.

En este sentido, el género no se refiere a la naturaleza o a la biología, sino al conjunto de normas, representaciones, prácticas y relaciones sociales que organizan y jerarquizan las diferencias entre mujeres y hombres dentro de una sociedad determinada. Barbieri plantea que la introducción del género como categoría teórica tuvo como propósito superar el uso empobrecido y ahistórico de la noción de patriarcado, y avanzar hacia un marco analítico que permitiera comprender la subordinación femenina desde su dimensión estructural, relacional y simbólica. No obstante, el género es una construcción social e histórica de las diferencias sexuales, un sistema simbólico y relacional que organiza la vida social mediante la producción de desigualdades, valores y roles, los cuales se expresan en instituciones, prácticas culturales y discursos legitimadores de la dominación masculina (Barbieri, 1996).

Siguiendo con la autora (2024), el género son construcciones que determinan tanto las manifestaciones externas, como la forma de vestir, hablar o desempeñar ciertos trabajos como las formas internas de subjetividad, que configuran distintas maneras de ser y sentirse en el mundo. Asimismo, las diferencias de género no existen de manera aislada, sino que se articulan con otros sistemas de desigualdad como la clase, la etnia y la generación. Desde el punto de vista teórico, el problema remite a los sistemas de género-sexo, como conjuntos organizados de prácticas, valores, normas, creencias, ritos, mitos, que conforman distancias y jerarquías sociales entre los géneros que construyen, o bien pueden establecer relaciones equilibradas entre ellos. Por lo tanto, existe una probabilidad alta de que las mujeres estén subordinadas a los varones (pp. 218-220).

Lagarde (1996) señala que la categoría de género permite analizar la síntesis histórica entre lo biológico, lo económico, lo social, lo jurídico, lo político, lo psicológico y lo cultural; es decir, el género implica al sexo, pero no se limita a él. Los géneros se construyen a partir de normas sumamente claras y rígidas, quizá de las más estrictas existentes en la sociedad. De este modo, el género se configura a partir de deberes y prohibiciones⁴. En este proceso, las relaciones, la pareja, la familia, la escuela, la iglesia, el Estado, las calles y las propias mujeres⁵ constituyen las principales instituciones del orden del género. Como señala la autora, todas ellas actúan como instancias que reproducen dicho orden al formar a otras mujeres y hombres dentro de esos mismos patrones.

⁴ En la entrevista realizada con Aurelia y Sebastiana, compartimos que nuestros padres nos prohibían salir a la calle, hablar con hombres, jugar con niños, vestir pantalones, maquillarnos, usar shorts y estudiar. Se trata de las mismas prohibiciones a las que hace referencia la autora, aunque en la cultura tseltal estas se viven en otras dimensiones. Mientras que en el pensamiento occidental el género se comprende como una construcción social basada en normas, deberes y prohibiciones que diferencian a mujeres y hombres, en la cultura tseltal se expresa a través del *stalel ants sok stalel winik*, es decir, el modo o forma de ser de las mujeres y de los hombres que se hacen costumbres.

⁵ Lagarde explica que las mujeres no sólo son sujetas del sistema patriarcal, sino también agentes que lo reproducen, al enseñar sin quererlo muchas veces los roles y valores de género. Pero esto no implica culpabilidad, sino una crítica al modo en que el patriarcado utiliza a las propias mujeres para perpetuarse.

Para Joan W. Scott, el género es una categoría analítica central para comprender las relaciones de poder en la sociedad. No se trata únicamente de diferencias sexuales, sino de una estructura que organiza la desigualdad y la jerarquía social, incluso cuando no se reconoce de manera explícita. El género codifica roles, normas y expectativas sobre lo masculino y lo femenino, y su estudio revela cómo estas construcciones influyen en la experiencia cotidiana, tanto privada como pública. Asimismo, el género permite analizar cómo las desigualdades se articulan junto con otras categorías sociales, como la clase, sexo y raza, y proporciona herramientas teóricas para explicar tanto la persistencia como los cambios en las relaciones de poder (Scott, 2015). Por otro lado, la teoría de género ha sido discutida desde diversas perspectivas críticas. En este sentido, la teoría performativa del sexo de Judith Butler y las críticas de Monique Wittig al sistema binario heterosexual muestran que tanto el sexo como el género no son naturales, sino construcciones sociales que perpetúan la dominación y limitan la diversidad de identidades y prácticas sexuales. Estas ideas, destacan la crítica al feminismo esencialista y a la imposición de categorías rígidas de hombre-mujer, evidenciando cómo la cultura heterosexual restringe la comprensión de las experiencias de género y sexualidad (Butler, 2010; Wittig, 1978, citadas en Camaras, 2013, p. 32). Uno de los trabajos más relevantes en Chiapas sobre la subordinación y discriminación de las mujeres indígenas es el de Mercedes Olivera Bustamante (2004), quien sostiene que “*el racismo de etnia, clase y género*” que viven y enfrentan las mujeres indígenas está vinculado con el sistema de dominación colonial producto de la expansión del capitalismo implantado en el siglo XVI con la llegada de los españoles y que, a lo largo de los siglos, se ha reestructurado y reproducido (Olivera, 2004, p. 56).

“El racismo de etnia, clase y género, al justificar, ocultar y estigmatizar las desigualdades se convierte en un sostén y reproductor del sistema social. Durante la

época de la Colonia justificó la explotación y el despojo, además del abuso sexual de las indias, les impuso la función de reproducir el mayor número posible de tributarios; en el siglo XIX la discriminación racista favoreció el sistema servil en las fincas y en las haciendas en provecho de los amos e institucionalizó la violación a las indígenas con el derecho de pernada; en el siglo XX el racismo se agazapó en el indigenismo integracionista y desetnizador, así como en todas las políticas asistencialistas y clientelares del gobierno y la iglesia. En la actualidad el racismo vive en las políticas abiertamente etnocidas y paupetizadoras del Estado neoliberal, justifica la sobreexplotación de las indígenas como braceras en las empresas del norte y Estados Unidos y somete a las mujeres indígenas a extenuantes dobles y triples jornadas laborales”(Olivera, 2004, p. 59-60).

María Lugones en su texto “Colonialidad y género” analiza cómo la intersección de raza, clase, género y sexualidad permite comprender la indiferencia de muchos hombres frente a las violencias que afectan a las mujeres no blancas, quienes son víctimas de la colonialidad del poder y del género. Señala que incluso hombres subordinados por el racismo global pueden reproducir violencia patriarcal, y que esta indiferencia se manifiesta tanto en la vida cotidiana como en el pensamiento teórico. La autora critica que el feminismo hegemónico ha ignorado la interseccionalidad, lo que invisibiliza a mujeres de color. Su enfoque combina la perspectiva de las feministas de color y el concepto de colonialidad del poder de Quijano para conceptualizar lo que llama el sistema moderno-colonial de género.

Esta aproximación permite mostrar cómo las categorías de género y raza están entrelazadas y cómo la violencia estructural hacia mujeres colonizadas se perpetúa. Solo considerando estas dimensiones entrelazadas es posible revelar las dinámicas de opresión y explotación. Así, se

propone un análisis que desnaturaliza la supremacía blanca, el patriarcado y la heteronormatividad dentro del orden colonial moderno (Lugones, 2004, pp. 57-58)

Una herramienta útil para mi investigación es la interseccionalidad, que permite comprender cómo las relaciones de poder se entrelazan, no basta con añadir categorías (género, clase, sexo, raza y etnia) para entender la realidad de las mujeres subalternas. Dentro de las aportaciones de las feministas negras, la interseccionalidad propuesta por Kimberlé Crenshaw en 1989 ha tenido una presencia creciente en los estudios recientes. La interseccionalidad, como explica María Lugones (2008), revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan de manera separada; en la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra, precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen.

Solo al percibir género y raza como entre tramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término «mujer» en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica (Lugones, 2008, p. 82). De acuerdo con Viveros (2023) la interseccionalidad debe entenderse como una herramienta analítica relacional y situada, que busca revelar cómo los distintos ejes de desigualdad como el género, la raza, la clase o la sexualidad no actúan de manera aditiva o acumulativa, sino que se co-constituyen mutuamente dentro de relaciones de poder históricamente configuradas.

En esta perspectiva, las categorías sociales no son entidades fijas ni independientes, sino efectos relacionales producidos en contextos específicos de dominación y resistencia (pp. 57-96). “Sin embargo, las ventajas de los hombres blancos heterosexuales sobre las mujeres blancas lesbianas

no son una regla, ya que siempre hay que considerar todas las demás situaciones en que están implicados los unos y las otras: en algunos contextos, una mujer blanca, lesbiana, casada y adinerada puede tener mayores privilegios que un hombre blanco, heterosexual, soltero y pobre” (Carbado, 2013, citado en Viveros, 2023, p. 66). Como clara McDowell, “a diferenciación entre género y sexo permite teorizar sobre el primero como creación social o cultural del segundo, al tiempo que lo convierte en materia susceptible de cambios. En primer lugar, el término «género» se utiliza en oposición al término «sexo». Mientras que el segundo expresa las diferencias biológicas, el primero describe las características socialmente construidas” (P. 29,30).

Por otra parte, en la obra *El segundo sexo*, de Beauvoir, publicada por primera vez en 1949, demuestra que “ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino. Únicamente la mediación de otro puede constituir a un individuo como otro”⁶ (p. 109).

La autora Hernández analiza las culturas populares desde una perspectiva de género, en su texto *Cultura, género y poder en Chiapas* señala que es necesario analizar las culturas populares desde una perspectiva de género, nos lleva necesariamente a relacionar los conceptos de cultura y poder. Así mismo se centra en las relaciones de poder entre los grupos subalternos (creadores y portadores de las culturas populares) y los grupos hegemónicos (creadores de la cultura hegemónica o dominante) (Hernández, 1997, pp. 221–222).

2.1.3. Aproximación al género en bats’il k’op: stalel ants y stalel winik

En continuidad con lo anterior, resulta necesario aproximarse al género desde la lengua y el contexto tseltal. Diversas autoras han advertido que la perspectiva de género puede operar como

⁶ "No se nace mujer: se llega a serlo" significa que la feminidad no es una esencia innata, sino un rol socialmente construido y aprendido a lo largo de la vida.

herramienta neocolonial cuando se impone desde marcos occidentales que colocan a mujeres blancas como referencia de “liberación”, desvalorizando experiencias indígenas (Chandomí, 2024; Segato, 2014; Lugones, 2008).

En esta línea, Pérez (2021) argumenta que el género, tal como se entiende en el marco moderno, no existía originalmente en las comunidades tseltales y que parte del proceso colonial implicó masculinización del lenguaje. Señala el caso de *winaq/uinic* traducido por frailes como “hombre-varón”, desplazando su sentido inclusivo (“persona/ser humano”) y produciendo una reorganización simbólica donde *winik* se construye como opuesto y superior a *ants* (Pérez, 2021, p. 284).

En los diálogos con mujeres de la región, al preguntar por “género” muchas señalaron no comprender el término, en parte porque se enuncia en castellano. En cambio, aludieron a *stalel ants* y *stalel winik*: la costumbre o modo de ser mujer y modo de ser hombre. Este desplazamiento sugiere que, más que buscar equivalencias directas, es necesario analizar cómo se construyen social e históricamente roles, expectativas y jerarquías dentro del propio entramado comunitario. A partir de estas reflexiones, surgió la inquietud de preguntarme cómo se entiende el género en tseltal. Intenté aproximarme a su interpretación desde la propia lengua, identificando palabras, expresiones y roles asignados a mujeres y hombres que pudieran ofrecer pistas para su comprensión. Sin embargo, más que asumir equivalencias inmediatas, considero necesario problematizar estas interpretaciones y, posteriormente, abrir un diálogo crítico con investigadoras e investigadores interesados en pensar el género desde las cosmovisiones de los pueblos originarios.

Durante los diálogos sostenidos con mujeres de la región, al preguntarles qué entendían por “género”, varias respondieron que no lo comprendían, en parte porque el término se enuncia en

castellano, lengua que muchas no hablan ni entienden plenamente. En cambio, las bats'il antsetik hicieron referencia al *stalel ants* y *stalel winik*⁷, es decir, a la costumbre, forma o modo de ser mujer y de ser hombre. Este desplazamiento semántico me llevó a analizar con mayor cuidado el concepto de género, procurando no forzar una traducción literal que pudiera tergiversar su sentido. Cada pueblo construye y organiza de manera distinta las relaciones entre mujeres y hombres; por ello, no necesariamente existe una equivalencia directa con la categoría moderna de género, sino interpretaciones situadas —o incluso la ausencia de esta categoría en su forma occidental—. En el caso del pueblo tseltal de Guadalupe Paxilá, cuestionar el género implica profundizar en cómo se construye históricamente la subordinación de las mujeres tseltales dentro de su propio entramado social.

Desde esta perspectiva, es importante reconocer que las mujeres —mestizas privilegiadas, mestizas empobrecidas, indígenas, negras— nos situamos en contextos distintos y atravesamos procesos diferenciados. Las mujeres indígenas rurales habitamos intersecciones múltiples donde convergen desigualdades de género, etnia, clase y territorio. Incluso entre mujeres indígenas existen diferencias significativas: no viven las mismas condiciones aquellas que residen en contextos urbanos, cuentan con educación universitaria o cierta visibilidad política, que aquellas que habitan en comunidades apartadas, no hablan español o no han salido de su territorio. En esos cruces se evidencian jerarquías internas y las huellas persistentes del racismo y del patriarcado que continúan estructurando nuestras vidas.

A) Género – *Stalel ants sok stalel winik*

⁷ El *stalel ants* y el *stalel winik*, como roles de género, se desarrollarán con mayor detalle en el capítulo tres de esta tesis,

Stalel ants y *stalel winik* pueden entenderse como formas aprendidas de ser, hacer y sentir atribuidas a mujeres (*ants*) y hombres (*winik*). En el caso de las mujeres, suelen asociarse con vestimenta, cabello largo y accesorios (aunque hoy esto cambia), con expectativas ligadas al ámbito doméstico (cocina, crianza, atención del esposo) y con atributos como “debilidad” o “miedo”, según los discursos comunitarios. En el caso de los hombres, se asocia con ropa específica, trabajo en el campo y fortaleza física. Estas formas se transmiten desde la infancia y se sostienen en prácticas familiares y comunitarias.

De este modo, aunque no exista una palabra exacta para “género” en tseltal, *stalel ants/stalel winik* permite aproximarse a la dimensión sociocultural de lo que en otros contextos se denomina género, sin asumir equivalencias inmediatas ni borrar sentidos propios.

2.1.4. Las violencias de género en el espacio privado y público

Desde la perspectiva de género, el sujeto no puede entenderse como una categoría fija, ya que se configura en escenarios sociales cambiantes. En este sentido, Yamile Delgado de Smith (2008) sostiene que los espacios público y privado, donde transcurre la vida, son móviles y variables, y en ellos se producen y reproducen relaciones de poder. Sin embargo, históricamente esta diferenciación espacial ha operado como un mecanismo de subordinación para las mujeres.

Ya en 1949, Simone de Beauvoir advertía que, durante la Edad Media, la mujer permanecía bajo la absoluta dependencia del padre y del marido: era casada sin su consentimiento, podía ser repudiada según la voluntad del esposo y era tratada como sirviente. Esta tradición histórica evidencia cómo la subordinación femenina se legitimó tanto en el ámbito familiar como en el orden social más amplio.

En la misma línea, Patricia Chandomí (2024) explica que el patriarcado se estructura a partir de una división sexual del trabajo que separa los espacios de actuación: mientras los hombres ocupan

el ámbito público, las mujeres son confinadas al espacio privado —el hogar, el cuidado y el aislamiento—, lo que produce su exclusión de la vida política, económica y social.

Por su parte, Pierre Bourdieu (1979) señala que el *habitus* masculino se construye en espacios de competencia reservados a los hombres (económicos, políticos, religiosos, científicos), mientras que las mujeres son relegadas al ámbito privado y convertidas en objetos simbólicos:

Al estar excluidas de hecho o de derecho de esos juegos, las mujeres se hallan acantonadas en un papel de espectadoras, o como señala Virginia Woolf, como espejos lisonjeros que devuelven al hombre la figura engrandecida de él mismo, a la cual debe y quiere equipararse, y que le refuerzan de este modo el cerco narcisista en una imagen idealizada de su identidad. ‘Las mujeres por siglos sirvieron a los hombres de espejos, poseían el poder mágico y delicioso de reflejar una imagen del hombre dos veces más grande que la naturaleza’ (Woolf, A Room of One’s Own). En la lógica de la economía de los intercambios simbólicos y, más precisamente, en la construcción social de las relaciones de parentesco y del matrimonio que asigna a las mujeres (pp. 77-79).

Siguiendo a Chandomí (2024), el hogar —presentado socialmente como espacio de resguardo— ha sido, en realidad, una “cárcel individual” para muchas mujeres, pues allí se expresa con mayor claridad la división sexual del trabajo y se limita la intervención del derecho frente a la violencia doméstica (p. 57). De este modo, el espacio privado puede convertirse en uno de los lugares más peligrosos para quienes viven violencia.

Asimismo, la subordinación de las mujeres en las relaciones familiares y comunitarias se sostiene mediante la legitimación de las costumbres. Sierra (2010, citado en Chandomí, 2024, p. 182) señala que dichas prácticas tradicionales pueden operar como mecanismos de reproducción de desigualdades. En este contexto, Camaras (2013), en su análisis sobre la “Siete Alianza de *Oxchuc*”, explica que las costumbres matrimoniales refuerzan la división sexual del trabajo y la subordinación femenina: el matrimonio debe establecerse entre un hombre y una mujer; la mujer

debe llegar virgen a la unión, ser fiel y obediente, encargarse del trabajo doméstico y tomar decisiones solo con la anuencia del esposo. El hombre, por su parte, es concebido como jefe de familia, proveedor y protector, figura equiparada simbólicamente a la de un padre.

En conjunto, estos planteamientos permiten comprender que las violencias de género no se restringen al ámbito privado ni al público, sino que se configuran en la interrelación entre ambos espacios, sostenidas por estructuras históricas, simbólicas y culturales que legitiman la subordinación de las mujeres.

A lo largo del capítulo se problematizó el patriarcado como un sistema histórico y relacional que, en contextos indígenas, se entrelaza con procesos de colonialidad, racismo y desigualdad estructural. Este enfoque permitió reconocer que las formas actuales de subordinación de las mujeres tseltales no pueden explicarse desde categorías universales abstractas, sino que deben situarse en procesos históricos específicos y en dinámicas comunitarias propias.

Desde las perspectivas del feminismo descolonial y la interseccionalidad, se evidenció que las desigualdades no responden únicamente al género, sino a la articulación compleja de múltiples ejes de poder —etnia, clase, lengua y territorio— que se co-constituyen en la experiencia cotidiana. Asimismo, el acercamiento al género desde el *bats'il k'op* mostró que no existe una traducción directa del término, sino aproximaciones como *stalel ants* y *stalel winik*, que remiten a formas socialmente construidas de ser, hacer y sentir dentro de la comunidad.

De este modo, el capítulo establece un marco teórico situado que permite comprender el *bohlobel-chopol talelil* y el *uts'inel* como expresiones estructurales e históricas, inscritas tanto en instituciones como en prácticas cotidianas. Estas bases analíticas abren el camino para examinar, en los capítulos siguientes, cómo dichas estructuras se encarnan en la vida concreta de las *bats'il*

antsetik, así como las formas en que son negociadas, resistidas y transformadas desde sus propias voces.

CAPÍTULO 3. MEMORIA HISTÓRICA Y COLONIALIDAD EN GUADALUPE PAXILÁ, CHIAPAS

En este tercer capítulo se analiza el proceso histórico mediante el cual el colonialismo europeo — patriarcal, capitalista y eurocéntrico— se instauró en América, situando particularmente sus efectos en el territorio que hoy se conoce como Chiapas. Para ello, se consideran los procesos de conformación política, territorial y sociocultural que antecedieron a la colonización española y las transformaciones que esta impuso. A partir de aportes historiográficos y antropológicos, se sostiene que Chiapas no constituye una unidad homogénea ni “natural”, sino una construcción colonial trazada sobre una región caracterizada por una profunda diversidad lingüística, política y cultural de los pueblos indígenas.

El análisis parte de los nombres y significados originarios del territorio, así como de las reconfiguraciones impuestas tras la conquista, con el fin de evidenciar cómo la dominación colonial transformó identidades, formas de gobierno y sentidos de pertenencia comunitaria. En este sentido, se abordan procesos como la desarticulación de unidades políticas prehispánicas, la congregación de poblaciones indígenas, la evangelización y el desplazamiento forzado, los cuales dieron lugar a nuevas territorialidades y a profundos despojos, tanto materiales como simbólicos. De este modo, el capítulo ofrece un marco histórico-territorial para comprender el asentamiento y la fundación de Guadalupe Paxilá, elemento clave para el análisis de dinámicas comunitarias contemporáneas. Este recorrido resulta fundamental para situar las formas actuales de dominación patriarcal que se analizan en los capítulos siguientes, así como la manera específica en que se configura un sistema patriarcal en el contexto del pueblo tseltal de Guadalupe Paxilá.

3.1. Colonialismo europeo, patriarcal, capitalista y eurocéntrico.

Escribir sobre el colonialismo patriarcal-capitalista en Chiapas implica reconocer que sus efectos no son abstractos: se expresan de manera concreta en los cuerpos, los territorios y las prácticas comunitarias. Desde esta perspectiva, el colonialismo se entiende como un sistema que se configura en Europa y que, posteriormente, se impone de forma violenta en América. En este sentido, autoras y autores como Cumes, Quijano, Mignolo, Dussel, Lugones y Segato coinciden en que dicho orden se instauró mediante despojo, explotación y reorganización forzada del mundo social y simbólico de los pueblos.

Cumes señala que el colonialismo organizó una forma particular de sociedad explotando radicalmente las diferencias entre españoles e indios, entre nobles y plebeyos, entre ricos y pobres, entre mujeres y hombres.⁸ La separación entre españoles e indios fue tajantemente legalizada a partir de la segregación territorial y humana entre la República de Españoles y la República de Indios, complejizada posteriormente con los procesos de mestizaje entre españoles, indios y negros, éstos últimos traídos como esclavos durante los primeros años de la colonia (Cumes, 2014, p.29).

Por su parte, Aníbal Quijano (2019) sostiene que el colonialismo europeo, desde inicios del siglo XVI, configuró tres elementos centrales que impactan la vida cotidiana a escala global: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo, articulados desde la colonización de América (p. 214).

⁸ El colonialismo creó un sistema social completo basado en la explotación y la desigualdad, usando leyes, segregación, control territorial y mezcla de poblaciones para consolidar la dominación. La sociedad quedó organizada de manera que las diferencias de raza, clase y género determinaran quién tenía poder y quién era subordinado.

En este marco, el orden eurocéntrico subordinó las lenguas y las formas de conocimiento de los pueblos colonizados, consolidando el pensamiento moderno-occidental como conocimiento “universal”. Como señalan Polo Blanco y Gómez Betancur (2019), “la matriz colonial produjo una categorización jerárquica de los saberes y un drástico criterio de demarcación para sepultar múltiples conocimientos en el área tenebrosa de lo ‘ingenuo’, lo ‘supersticioso’ y lo ‘atrasado’” (p. 5).

A partir de ello surge una pregunta fundamental: ¿quiénes hablan por los pueblos indígenas en la academia? En la actualidad, la colonialidad eurocéntrica continúa reproduciéndose en instituciones y prácticas de producción de conocimiento: se instrumentalizan lenguas, saberes e indumentarias; se tergiversan historias; y se imponen categorías como “indios” o “indígenas”, incluso para nombrar costumbres y violencias que atraviesan la vida de las mujeres, sin considerar sus propias voces y categorías.

En este sentido, el extractivismo intelectual —cognitivo o epistémico— no promueve un diálogo horizontal ni busca comprender los conocimientos indígenas en sus propios términos. Por el contrario, opera mediante la extracción y reubicación de ideas para subsumirlas en parámetros occidentalocéntricos (científicos, institucionales o incluso ambientalistas). Este proceso suele descontextualizar saberes, despolitizarlos y resignificarlos desde marcos externos.

El objetivo de este extractivismo es el saqueo de ideas para su mercantilización o su apropiación en la maquinaria académica occidental, generando capital económico o simbólico. Así, se busca apropiarse de conocimientos tradicionales para que corporaciones transnacionales los patenten o para que instituciones occidentalizadas los presenten como producciones “originales”. Como advierte Grosfoguel (2016), en este pillaje epistemológico convergen intereses económicos,

académicos, políticos y militares del sistema imperial occidental, en articulación con élites locales que reproducen estas lógicas.

3.1.1. Chiapas.

Diversas investigaciones sobre historia, territorialidad y conformación sociopolítica del actual estado de Chiapas —entre ellas, las realizadas por Karl H. Berendt, Vicente Pineda, Ramón Rabasa Lamberto, Jan de Vos y Juan Pedro Viqueira— señalan que el nombre del territorio ha atravesado transformaciones a lo largo del tiempo. Antes de la llegada española, los pueblos indígenas de la región se caracterizaban por una amplia diversidad lingüística y política.

Se ha documentado que el territorio pudo haber sido denominado “Nanduimé” o “Árbol Colorado”, derivado del chiapaneca *na* (árbol) y *duimé* (colorado) ⁹. Asimismo, se reconoce el nombre autóctono *soctón*, que puede traducirse como “piedras desarregladas” (del tzeltal ¹⁰ *sok*, desarreglar, y *ton*, piedra) ¹¹. Posteriormente, con la llegada de los colonizadores, el territorio fue nombrado “Provincia de Chiapa”. El término “Chiapan” era utilizado por los mexicas para referirse a la ciudad conquistada a finales del siglo XV¹², denominación que posteriormente fue apropiada y transformada en el contexto colonial.

En este sentido, Chiapas no constituye una unidad “natural”, sino una unidad política creada por los españoles, que se mantuvo como tal hasta 1769 y que, con el tiempo, daría lugar al actual estado de Chiapas¹³. Durante la conquista, el territorio estaba conformado por diversos grupos lingüísticos —tsotsiles, tseltales y zoques— cuyas formas de organización política no

⁹ Karl H. Berendt, citado en De Vos (1983), señala que existe controversia respecto a su origen.

¹⁰ “Tzeltal: es importante recordar que han surgido cambios lingüísticos en nuestra lengua. Anteriormente se escribía con “Z”; actualmente, se emplea la 'S'. No obstante, por respeto a los autores que cito, conservaré la escritura original que ellos utilizaron. Posteriormente, verán que emplearé 'tseltal', tal como lo conocemos en la actualidad.”

¹¹ Para Vicente Pineda, Ramón Rabasa y Lamberto, citados en De Vos (1983),

¹² De Vos, 1983, p. 2.

¹³ (De Vos, 1983; Viqueira, 1997).

necesariamente coincidían con divisiones lingüísticas, sino que respondían a estructuras de cacicazgos con frecuencia enfrentados entre sí.

La imposición del orden colonial implicó la destrucción de unidades políticas mayores y la congregación forzada de distintos pueblos en nuevos asentamientos. A estos se les asignaron instituciones políticas y religiosas que transformaron identidades y sentidos de pertenencia. Este proceso permite suponer que, en algún momento previo, hablantes de una misma lengua pudieron haber conformado unidades económicas y políticas más cohesionadas, sostenidas por formas de gobierno común o alianzas relativamente estables.

Asimismo, la conquista y colonización española provocaron un fuerte descenso demográfico, lo que derivó en procesos intensos de migración y desplazamiento forzado de pueblos originarios. Muchos de estos grupos fueron reubicados en zonas montañosas como Chamula y Huitiupán, particularmente en localidades como Santa Catarina, San Andrés y San Pedro Huitiupán. En contraste, regiones como Simojovel experimentaron un crecimiento demográfico acelerado a finales del siglo XVII y principios del XVIII, proceso que se vio interrumpido por la rebelión de 1712¹⁴.

Por otra parte, las raíces de los pueblos mayas tseltales se remontan a procesos históricos de larga duración que algunos estudios vinculan incluso con la cultura olmeca (900–300 a. C.). Entre el 300 a. C. y el 300 d. C., grupos hablantes de mixe-zoque antiguo habrían construido las primeras aldeas y ciudades en la región de Chiapas. Posteriormente, los pueblos mayas se desplazaron hacia la península de Yucatán y, más tarde, migraron hacia regiones como el Petén y la Selva Lacandona después del 300 d.C.¹⁵.

¹⁴ (Viqueira, 1997, p. 264).

¹⁵ Jan de Vos (citado en Nivon, 2020)

En época prehispánica, pueblos como zoques, tsotsiles y tseltales se establecieron en diversas regiones ecológicas del territorio chiapaneco, desde la Depresión Central hasta zonas frías, templadas y tropicales de la vertiente nororiental del Macizo Central. Esta distribución les permitió aprovechar diversidad de recursos y desarrollar formas de vida adaptadas a distintos entornos.

Finalmente, ya en periodo colonial, con el objetivo de fortalecer la administración de pueblos de habla tseltal en el norte de la alcaldía —incorporados de manera tardía—, en 1576 se establecieron dos vicarías en Chilón y Ocosingo. Posteriormente, entre 1595 y 1607, ambas se unificaron para dar origen al priorato de Ocosingo. La consolidación de este priorato sobre Chilón respondió, probablemente, a las condiciones favorables del valle de Ocosingo para el desarrollo de haciendas ganaderas y plantaciones azucareras administradas por la orden dominica.

3.1.2. Chilón

Monterrosa (2021), en *Panorama histórico, sociopolítico y cultural de Chilón*, señala que la historia de Chilón se remonta a la época prehispánica. Ubicado entre montañas del oriente y del norte de Chiapas, el territorio forma parte de una región con profunda herencia maya. A mediados del siglo XVI, sus habitantes fueron reubicados por la orden dominica en el sitio que actualmente ocupa la cabecera municipal¹⁶.

En este sentido, Jan de Vos, en su obra sobre fray Pedro Lorenzo, observa que “Huixtán, Oxchuc, Chilón, Petalcingo y Tenejapa siguen como estuvieron antes de la llegada de los españoles, sin haber sufrido más alteración que el cambio de sus asientos primitivos...”. Esta observación

¹⁶ Monterrosa (2021, pp. 23–25) la histórica de Chilón desde la época prehispánica, haciendo énfasis en la reubicación realizada por los dominicos en el siglo XVI. Monterrosa aporta elementos clave para entender la continuidad territorial y cultural del pueblo tseltal.

permite identificar que, pese a transformaciones territoriales impuestas, persistieron ciertas formas de organización comunitaria.¹⁷

Uno de los acontecimientos más significativos de la historia colonial regional fue la Rebelión de 1712, considerada la primera gran insurrección indígena en Chiapas. Este levantamiento evidencia los cambios culturales derivados de dominación española y evangelización católica, así como los límites del proyecto colonial para integrar espiritualmente a los pueblos. La provincia de Los Zendales resistió en mayor medida el impacto de la conquista, en parte por su clima frío y lluvioso —menos propicio para epidemias— y por el escaso interés inicial de los españoles en una región de difícil acceso. A inicios del siglo XVII, se registraba la presencia de apenas once españoles en la zona, todos de condición modesta¹⁸.

En este contexto destaca la figura de María Candelaria, joven tseltal de aproximadamente 13 años originaria de Cancuc, quien encabezó la rebelión zendal de 1712. Inicialmente conocida como María López, convocó a su pueblo a levantarse contra el dominio colonial. Su liderazgo se consolidó el 8 de agosto de 1712, cuando logró movilizar a más de treinta pueblos tseltales, tsotsiles y choles.

En junio de 1712, en Cancuc, provincia de Los Zendales, una joven indígena llamada María López afirmó haber visto a la Virgen, quien le pidió construir una ermita. Su mensaje ganó apoyo, generando tensión con las autoridades españolas. Fray Simón de Lara intentó reprimir el movimiento, tratando de poner alto a esta peligrosa "superchería", incluso hizo azotar a María y a su padre, Agustín López, pero fue expulsado. En agosto, María, ahora llamada María de la Candelaria, dio la señal para iniciar una rebelión indígena contra el dominio español. Los días 12 y 14 de agosto, los rebeldes tomaron Chilón y

¹⁷ De Vos (1980, p. 45) De Vos nos ilustra los procesos de congregación indígena impuestos por los españoles y las transformaciones que estos provocaron en la identidad, las dinámicas comunitarias y la estructura política de los pueblos originarios.

¹⁸ Viqueira (1997) el autor expone que Huixtán, Oxchuc, Chilón, Petalcingo y Tenejapa conservaron cierta autonomía interna aun después de la conquista, especialmente en la organización de barrios y el rol de los caciques. Este dato histórico es esencial para comprender la persistencia de estructuras comunitarias tseltales.

Ocosingo, logrando el control de casi toda la provincia de Los Zendales. Los españoles intentaron resistir, pero fueron sitiados en Huixtán hasta que refuerzos indígenas leales a la Corona los salvaron (Viqueira, 1997).

Chilón posiblemente no fue fundado a partir de la llegada de los españoles; más bien, sus habitantes originarios fueron reubicados en un sitio cercano a sus antiguos asentamientos, con el objetivo de facilitar el control colonial. De este modo, el actual asentamiento de Chilón habría surgido en las proximidades del río Nachejeb¹⁹, como parte de las políticas de reorganización territorial implementadas por los colonizadores.

En términos demográficos y económicos, las fuentes históricas indican que Chilón contaba con una población de 355 habitantes, mientras que Ocosingo registraba 969. Para 1887, en Chilón existían 31 haciendas, en tanto que Ocosingo concentraba 63. Otras localidades como Sitalá, Guaquitepec y Tenango también contaban con unidades productivas de este tipo. En este contexto, la población ladina se asentó principalmente en las cabeceras municipales, como Chilón y Ocosingo, desde donde comenzó a ejercer presión sobre las comunidades indígenas. Una vez consolidado su control territorial, los ladinos dominaron el comercio local, reforzando relaciones de desigualdad y subordinación²⁰ (Breton, 1984).

Por otra parte, Nivón, en su análisis sobre las subjetividades políticas y los procesos organizativos en el municipio de Chilón —particularmente entre los pueblos tseltales vinculados a la misión de Bachajón—, señala que la cabecera municipal es el asentamiento más grande y urbanizado, con una población de 7,368 habitantes. Le siguen localidades como Bachajón (5,063), Guaquitepec

¹⁹ Monterrosa (2021, p. 25) Chilón no fue fundado con la llegada de los españoles, sino reorganizado desde los asentamientos preexistentes. Este señalamiento resalta la continuidad territorial indígena pese a la dominación colonial.

²⁰ Breton (1984) Breton documenta el desarrollo de la región a finales del siglo XVIII y XIX, señalando la expansión de haciendas y el desplazamiento indígena. Esto permite contextualizar el control económico y territorial ejercido por ladinos y hacendados en los pueblos tseltales de chilon, Ocosingo Sivacá, Sitalá, Guaquitepec y Tenango.

(2,686), Tzajalá (2,529), San Jerónimo Tulijá (1,859), Alan Sac'un (1,632), Jet-Ja (814), Centro Ch'ich' (750) y Guadalupe Paxilá (649). Estas cifras evidencian importantes diferencias entre la vida en las localidades rurales y en los centros urbanos. No obstante, incluso en los asentamientos más grandes, la mayoría de la población enfrenta condiciones de pobreza y marginación, caracterizadas por la carencia de servicios básicos como salud, educación y acceso a la justicia.

En concordancia con lo anterior, el nombre de Chilón proviene del vocablo *tseltal* que puede traducirse como “tierra de pitas” o “tierra dulce”, denominación visible en el letrero de bienvenida. Actualmente, Chilón se configura como un espacio semiurbano, articulado por una calle principal y por una carretera federal que lo conecta con Ocosingo, Bachajón, Yajalón, Tumbalá, entre otras localidades ²¹.

3.1.3. *Jlumatik*²² Bachajón.

Para comprender el contexto de Guadalupe Paxilá, es necesario situar históricamente a Bachajón, territorio al cual pertenece. Su origen se inscribe en un proceso de invasión, conquista y reordenamiento colonial. Con la llegada de los *kaxlanes* (españoles²³) se produjo ocupación territorial y reorganización político-religiosa en continuidad con los procesos descritos.

El pueblo colonial de Bachajón fue fundado en la segunda mitad del siglo XVI por Fray Pedro Lorenzo (1560–1577), quien evangelizó y congregó a pueblos que habitaban montañas al norte de

²¹Citada en Nivón, T. I. V. (2020). *Subjetividades políticas y procesos organizativos en el municipio de Chilón: acercamiento desde el caso de los tseltales organizados y vinculados a la Misión de Bachajón* (Tesis doctoral, CIESAS). pp. 107, 122.

²² *Jlumatik* es una palabra en *tseltal* que significa nuestro pueblo o nuestra tierra-territorio. Para las y los *tseltales* de Guadalupe Paxilá, este término no se limita a un espacio geográfico; más bien, es territorio como un lugar de origen, es cuerpo, memoria, organización, espiritualidad, lucha y pertenencia de sus ancestros, donde a el sentir y pensar colectivo de las personas. *Jlumatik*

²³ En las comunidades indígenas de Chiapas, el término *kaxlan* se refieren a las personas mestizas que no forman parte ni se identifican con una comunidad indígena. Desde la perspectiva cultural *tsotsil* y *tseltal*, hacen alusión metafóricamente, asociando al *kaxlan* como carne de gallina de granja. Esta analogía se refieren a la palidez de la piel (asociada a individuos *wero/a*, blanco/a o rubio/a).

Ocosingo. Aunque no se cuenta con fecha exacta, se estima que ocurrió después de la rendición de los pochutlas en 1564.

El asentamiento colonial surgió de la reunión de tres parcialidades: Xuxuycapa, Tuní y Lakma'²⁴. Inicialmente denominado Xuxuycapa, más tarde se asoció con el topónimo tseltal Bachajón (Bahch'ajom), vigente hasta hoy. Tras la desaparición de Tuní, Xuxuycapa y Lakma' se consolidaron como los dos barrios principales que conforman San Jerónimo Bachajón, organizado en dos barrios —San Jerónimo y San Sebastián— con relaciones simultáneas de articulación y tensión en ámbitos político, económico, social y religioso²⁵.

Desde una lectura crítica, puede afirmarse que la conformación de Bachajón fue un proceso impuesto, atravesado por despojo y evangelización. La fundación constituyó un acto de dominación materializado mediante la “reducción”, estrategia de reorganización forzada del territorio y concentración de poblaciones dispersas. Este proceso supuso unificación de parcialidades y desarticulación de jefaturas indígenas, despojándolas de autonomía.

El despojo no fue solo territorial: existen registros —como denuncias de 1537— que documentan atrocidades cometidas por encomenderos, quienes esclavizaban y torturaban autoridades indígenas para garantizar tributos. En este contexto, la evangelización funcionó como justificación ideológica de un proyecto orientado al control administrativo, económico y social.

En esta misma línea, Pérez (2012), en su tesis *O'tan–O'tanil. Stalel tseltaletik yu'un Bachajón*, Chiapas, México²⁶, señala que la fundación de Bachajón “es producto de las políticas de

²⁴ Xuxuycapa de origen Náhuatl, asociado al tseltal Bachajón. Designó al pueblo reducido hasta 1720. Se conjetura que es la precursora del actual barrio de San Jerónimo. Tuní fue una jefatura independiente en 1537 liderada por un cacique hereditario. desaparece del registro después de la Rebelión Tzeltal de 1712 y Lakma posiblemente de origen Chol significa Gran río o agua grande fue una jefatura de las tierras bajas. Es el origen del actual barrio de San Sebastián.

²⁵ (Breton, 1984, pp. 60–73) en su texto de *Bachajón: organización socioterritorial de una comunidad tseltal*. Instituto Nacional Indigenista.

²⁶ Corazón. Una Forma De Ser-Estar-Hacer-Sentir-Pensar De Los Tseltaletik De Bachajón, Chiapas, México

congregación de los españoles hacia los pueblos mayas para su sujeción política, económica, social y religiosa; pero, a pesar de ello, conserva diversos elementos de la cultura propia, aunque con algunos sincretismos, como las fiestas, la lengua, las creencias y leyendas, la concepción del mundo, etc.” (p. 71).

Finalmente, comprender al pueblo tseltal implica reconocer no solo historia de despojo y resistencia, sino también formas propias de conocimiento y existencia. En este sentido, nociones como *ch’ulel* (alma/espíritu), así como *ya’iyel-snopel* y *ya’iyel-sna’el* (sentir-pensar y sentir-saber), permiten una comprensión situada de su mundo que desborda marcos occidentales.

3.2. Historia y memoria de la fundación del poblado Guadalupe Paxilá.

En este apartado se describe la fundación de Guadalupe Paxilá y los procesos históricos que dieron lugar a su conformación actual. Comprender este origen es fundamental para situar el contexto social, cultural, económico, político y territorial en el que se inscribe esta investigación.

La historia de Chiapas, la reorganización colonial en Chilón y los procesos de congregación y evangelización que dieron forma a Bachajón permiten comprender que la creación de Guadalupe Paxilá no fue un hecho aislado, sino el resultado de dinámicas de desplazamiento, reagrupamiento y reconfiguración territorial, junto con la intervención de estructuras político-religiosas sobre formas de organización indígenas.

La reconstrucción de esta memoria se realizó a partir de un proceso metodológico situado, basado en entrevistas semiestructuradas, convivencia, diálogo comunitario y trabajo etnográfico. La ausencia de registros digitales, documentos oficiales o archivos públicos sobre el origen del poblado implicó construir este apartado principalmente desde voces de quienes vivieron, heredaron o transmitieron la memoria de los primeros asentamientos.

Inicialmente se buscó dialogar con abuelas y bats'il antsetik; sin embargo, muchas se mostraban cohibidas para hablar, señalaban no recordar o sugerían acudir con autoridades comunitarias²⁷. En particular, remitían a los principales Manuel Miranda López y Francisco Morales Gómez — hijos de fundadores del poblado²⁸ —, quienes resguardan parte importante de la memoria histórica local.

Documentar la historia de Guadalupe Paxilá resulta relevante no solo con fines académicos, sino también para que juventudes conozcan sus raíces y comprendan acontecimientos que configuran el presente. Asimismo, este registro busca constituirse como referente para futuras generaciones interesadas en la historia local. Lo que aquí se presenta corresponde a una reconstrucción parcial derivada del trabajo de campo.

Como punto de partida, se indagó sobre contexto, historia y procesos de conformación mediante entrevistas y conversaciones. De acuerdo con testimonios, Guadalupe Paxilá fue fundada en 1963. En entrevista con Manuel Miranda López (22 de octubre de 2024) y Francisco Morales Gómez (3 de noviembre de 2024), al preguntar por primeros habitantes y año de fundación, señalaron:

¿Mach'atik nail julik ta nainel li' ta jlumaltike sok bin jawil? Julot kotik ta nainel ta jawil 1963, te mero sbijilaje ja' Ahlan K'inal Paxiljá.²⁹ (¿Quiénes fueron los que llegaron primero a vivir aquí en nuestro pueblo y en qué año? Llegamos en el año 1963, su primer nombre era tierra de abajo Paxiljá.³⁰)

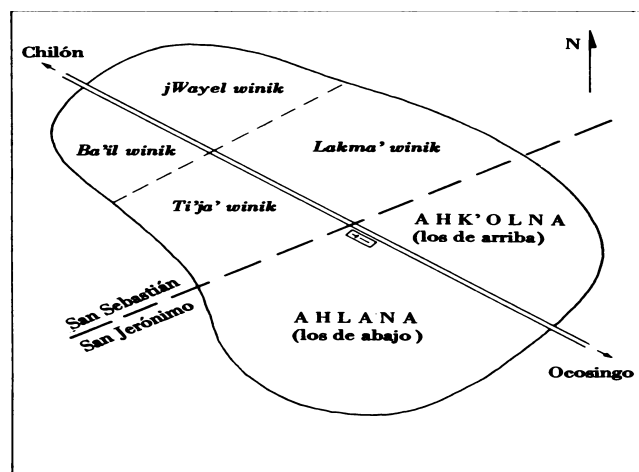
²⁷ Desde luego, cuando las abuelas y las señoras me pidieron que me dirigiera primero a los abuelos o principales de la comunidad, quedó en evidencia la forma en que históricamente se ha instruido a las mujeres: dirigirse primero a los hombres. En este orden de relación, las mujeres muchas veces no tienen voz. No es que no conozcan la historia, sino que no se sienten con el derecho de hablar u opinar sobre la fundación de la comunidad.

²⁸ Desde un principio pensé que, por ser mayores, por respeto comunitario uno debe dirigirse a ellos.

²⁹ También les pregunté si sabían el origen del nombre de la comunidad. Respondieron que, no, no saben con certeza sobre su procedencia, solo el termino de Paxiljá suponen que podría derivar del bats'il k'op: *Pax* (de Pascual, nombre de persona) y *ja'* (agua o río). “No sabemos bien de dónde viene el nombre, ni quién fue quien se lo puso a este lugar”, comentaron

³⁰ Los abuelos de la comunidad así se les nombra por ser hijos de los fundadores, principales de iglesias. Existen una disputa de la llegada de los primeros fundadores, durante el diálogo con los dos principales, ambos dijeron llegaron

Al respecto, Breton (1984), al referirse a *ahlan* como una de las categorías más antiguas, señala que esta se vincula con conformación histórica de la comunidad. Indica que el barrio de San Jerónimo se organizaba mediante una división interna de población y territorio en dos mitades endógamas, sustentadas ideológicamente en la oposición arriba/abajo (*ah k'ol / ahlan*) (véase Figura 2) (Breton, 1984, p. 29).



Fuente: (Breton, 1984, p. 28)

El principal Manuel Miranda López narró el proceso mediante el cual inició el asentamiento en Ahlan K'inal Paxiljá:

Ja' te mach'a nail jul ta nainel li ta comunidad. Ja' te jme' tate jMan Miranta Demeza sok jnan xWel López Komez, jo'on jMan Miranta López sok kinam jnantik Luisa jXim Komez, talik ja' bi kits'inab: jXap, Domingo, slajibal jSantiago sok yinamik ek. Ma jna' bin sbihilik stukel te yinamike. Jpisil kotik jach'emon kotik talel Actela. Te nameye, k'ot kotik ta nainel jmetat sok te kiname, la jkut jbakotik sok te bankil kints'inabe lok'on ta sleel yan k'inal. Nail laj ta Yaxtelha, patil ta Temo', laj abi, ta Cacateel, pero ma ba kayoj kotik ayix swinkilel te jk'inale. Pero laj ta jtul padre te ta iglesia ta Cacateel, la yalbon te ay jochol k'inal ta Ahlan K'inal Paxilá, ja' nax la jun familia ay ta nainel teya,

primero en diferente años, el principal francisco compartio que la llegada de la familia miranda es decir el principal manuel muranda fue despues, la familia morales ya estaba asentada cuando llegaron los mirandas. Según su testimonio, el terreno de guadalupe Paxilá estaba abarcada por la familia morales, es decir, desde la casa del principal francisco morales, la iglesia san antonio, y hasta por la clinica que se encuentra en la salida de la comunidad.

ja' yu'un li julon sok te jme' tate.(Los primeros en asentarnos en Ahlan K'in al Paxiljá fuimos mi papá y nosotros, sus hijos: Manuel Miranda Demeza; mi mamá, la señora Manuela López Gómez; yo, junto con mi esposa Luisa Jiménez Gómez, y mis hermanos Sebastián, Domingo y Santiago, quienes también llegaron con sus esposas, aunque ya no recuerdo bien sus apellidos. Todos éramos originarios de Actela. Mi esposa y yo vivíamos con mis padres en Actela, pero tuve conflictos con mis hermanos por las tierras, por lo que decidí salir y buscar otro lugar donde pudiéramos vivir. Primero encontramos tierras en el poblado Yaxtelha, después en Temó y posteriormente en Cacateel; sin embargo, no logramos adaptarnos en ninguno de esos lugares, ya que había gente viviendo ahí desde antes. Fue entonces cuando un padre de la iglesia de Cacateel me habló de Ahlan K'in al Paxiljá. Me dijo que había muchas tierras disponibles y que prácticamente no vivía nadie ahí, tal vez solo una familia. Eso fue lo que nos animó a venirnos y asentarnos en ese lugar).³¹

Conocer raíces y procedencia de ancestros es fundamental para comprender costumbres y formas de vida de la comunidad. Por ello, se continuó indagando sobre orígenes de familias asentadas. El testimonio del principal Francisco Morales Gómez aporta elementos clave:

K'alal julik me jMirantaetike xwayet ya jnaha, te jo'eb kotike li nainemon kotike sok jme' tat koite. Ja' te jfamilia sok yantik xan ants winiketik, talemon kotik ta yantik lugar nopajtik li ta alan k'in ali, koemon kotik talel ta Bahtsibiltik, Cacuala, Delina, Joybé sok ta P'ojkol (Cuando la familia miranda llegó a asentarse, estaba chico ya vivíamos aquí con mis papas. Mi familia y otros grupos bats'il ants winiketik, vinimos de comunidades cercanas de Ahlan K'in al Paxiljá, Bahtsibiltik, Cacuala, Delina, Joybé y P'ojkol).³²

Los testimonios coinciden en la llegada de estas familias³³:

³¹ Entrevista con Manuel Miranda López (22 de octubre de 2024)

³² Breton, habla de la migración interna, asentada que conformaron las comunidades indígenas de chilon, señala, Los pueblos del norte, como el de Bachajón, que son centros de comunidades indígenas, se encuentran a altitudes entre 800 y 1,200 metros. En los últimos 20 años, las migraciones masivas de indígenas en busca de tierras han ampliado los límites de su zona tradicional de ocupación, extendiéndose al noreste (hacia Palenque) y al este (en la selva Lacandona) (Breton, 1984, p. 21).

³³ También señalaron que sus antepasados se vieron obligados a dejar sus lugares de origen por un conflicto entre los pobladores de Ocosingo y Bachajón (sin que se sepa con certeza el tipo de enfrentamiento), mientras que otros buscaron tierras para sobrevivir o huyeron debido a las enfermedades existentes en esos tiempos. Es posible que este enfrentamiento, al que hacen referencia los dos fundadores, corresponda a uno de los desplazamientos que menciona Breton (1984) refiere que “La tradición oral da como origen y causa de este desplazamiento las incursiones frecuentes y destructivas de los indios lacandones, llamados caribes”. (Breton. 1984, P. 75).

Laj abi julik jtatik jSantiago miranda sok yinam jnantik Pancha xMentez, jtatik Bartolo jMorales Komez sok yinam jnantik xPet Komez Lopez, ja' nix juch jtatik jMan Hernández Komez sok nix yinam jnantik xMagdalen. Yoxeb, julik ta naijinel ja' mamuch sok a chuchu. Jtatik Pedro jKon sok jnantik xWana Murino, la abi, Mikel Ruíz Komez, jul sts'ak sok yinam jnatik xAp Komez Ruiz, jMan sts'ak ta kajpelal sok yinam jnatik xWel, Expin Jiménez tal abi, jtatik jEsteb sok nix yinam jnantik xWel (después empezaron a llegar otras familias, llegó el señor Santiago Miranda con su esposa Francisca Méndez, Bartolo Morales Gómez con su pareja Petrona Gómez López y Manuel Hernández Gómez y señora Magdalena, también posteriormente llegaron tus abuelos, Pedro Sánchez Moreno y su esposa Juana Moreno Moreno.³⁴ Llegó también Miguel Ruiz Gómez; Julián Hernández con su esposa Sebastiana Gómez Ruiz; Manuel Hernández junto a su esposa Manuela Jiménez; y Esteban Espinoza Jiménez con su esposa Manuela).³⁵

A partir de la memoria oral y del análisis del contexto histórico, se observa que Guadalupe Paxilá, si bien no es resultado directo de políticas coloniales de congregación del siglo XVI, constituye un efecto de fuerzas estructurales poscoloniales —despojo territorial y coacción migratoria— que prolongaron la sujeción de pueblos mayas durante el siglo XX. Asimismo, se advierte que la memoria del asentamiento ha sido narrada principalmente desde voces masculinas. Reconocer esta

³⁴ Mis abuelos fallecieron hace más de veintitrés años. Mi abuelo era originario de la comunidad de Joybé y mi abuela de Bajtsilbilitik. Durante gran parte de mi niñez viví con ellos, hasta los trece años, en un entorno donde el tseltal era la lengua de la vida cotidiana, ya que no hablaban ni entendían español. Mi abuela trabajaba en el campo: sembraba maíz y frijol, y se levantaba a las tres de la mañana para hacer tortillas, sosteniendo con ello la reproducción material y simbólica de la familia. Mi abuelo, quien había sufrido un accidente en su juventud y utilizaba muletas, desempeñaba un papel central en la transmisión de la memoria oral: diariamente nos compartía, a mis hermanitos y a mí, cuentos, leyendas y relatos de supervivencia. En sus narraciones emergía una historia marcada por la violencia y la pérdida, pues había quedado huérfano tras el asesinato de su padre, la muerte de su madre por enfermedad y el fallecimiento de sus hermanos en condiciones similares.

Mi abuela, en contraste, hablaba poco. Sin embargo, su enseñanza se expresaba en la práctica cotidiana: la acompañaba en la cocina, en la milpa y en los cafetales, espacios donde se transmitían saberes fundamentales. Sus consejos insistían en la importancia de la educación formal como vía de superación; soñaba con verme convertida en maestra. Al mismo tiempo, me enseñó valores como el respeto —entendido de manera recíproca— y la solidaridad hacia los demás. Así, mientras mi abuelo transmitía la memoria a través de la palabra, mi abuela lo hacía desde el hacer, evidenciando formas diferenciadas de producción y transmisión de conocimiento atravesadas por el género..

³⁵ Con base en los testimonios recogidos, se observa que Guadalupe Paxilá no surgió en un vacío, sino como resultado de procesos migratorios internos protagonizados por familias tseltales en búsqueda de acceso a la tierra y de formas propias de organización social.

tensión permite comprender que estos saberes —aunque valiosos— no están exentos de reproducir relaciones de poder y sesgos de género.

A) Muk'ulja Paxilja. El río Paxilja

El río Muk'ulja, cuyo nombre significa “río grande”, da origen al topónimo de la comunidad, Paxiljá. Aunque en discursos estatales el río aparece como referente geográfico, para la comunidad constituye un elemento central en la construcción del territorio y la memoria colectiva. A continuación, se presenta el testimonio de Manuel Miranda López:

Ja' me muk'ul ja'e, ayix a te jul te jmejtat kotike ta nainel te lie, mero ay me xchayul, snepul, smasanil sok spuyil. Ta sk'uxul k'inal o k'alal ya yak' ja'al ya xnoj bayel, te swinkilel jlumaltike ya xbatik ta luk chay. Ta sti'il me ja'e ya xkol chibetik, ya me xwekotik te waye. Te ya x'atinotika, sak pak', ta sk'uxul k'inal ya xnoj me its'ampi³⁶. Ya xjulik alnich'aretik te bajemik ta a'tel ta ciudad sok ya xtalik yantik comunidad (el río Paxilá³⁷ ya existía cuando llegamos a vivir aquí. En sus aguas habitan peces, cangrejos, camarones y caracoles, que forman parte de nuestra alimentación. Durante la Semana Santa, cuando las lluvias son abundantes y el caudal aumenta, aprovechamos para pescar. En sus orillas crecen pacayas, que también consumimos. El río es, además, un espacio de uso cotidiano: ahí nos bañamos y lavamos. En temporada de calor, el Its'ampi se llena, y es entonces cuando regresan nuestros hijos que viven en la ciudad, junto con personas de otras comunidades).

Durante una visita a mi tía Sebastiana Sánchez Moreno, dialogué con Micaela Morales, quien señala que el río Paxiljá se considera grande³⁸ porque en él confluyen otros afluentes, como el río K'anja, ubicado hacia la carretera del poblado de Jetja. También menciona:

³⁶ Se trata de un árbol que crece en la orilla del río, el cual se conserva en la comunidad y funciona como referente para ubicar una zona del río donde las personas acuden a bañarse.

³⁷ Los habitantes consideran que el río debe ser cuidado y preservado de la contaminación. No obstante, en una ocasión se vieron amenazados por la posible introducción de drenaje por parte del municipio. Ante esta situación, en asamblea acordaron no contaminar el río y mantener su protección.

³⁸ Esta memoria de la bats'il ants coincide con lo planteado por Breton (1984), quien señala que, desde Bachajón, las cadenas montañosas delimitan los cursos de los ríos “Bachajón, K'antelhá y Paxilá, todos afluentes del Tulilhá”. En particular, el Paxilhá recorre cañones profundos antes de unirse con el K'antelhá en Agua Azul, formando una red hidrográfica compleja que configura el territorio.

Te ta muk'ul ja'e, ma jauk nax ya ya'iyik sak'umajel, tey ya yalik te swokolik te bin ut'il ya xk'ax ta yut sna y te bin ut'il ay kuts'inel kotik ta comunidad. K'alal ayotik ta sak'umajel sok atinel ya xch'ay bael te mel ot'an, ja' orita mayukix mach'a lek ya xbat, bayel jyakubeletik, jbohlobeletik (El río no solo es un espacio para lavar o bañarse, sino también un lugar de confianza entre mujeres, donde comparten experiencias, incluso sobre las violencias que viven. Sin embargo, actualmente su uso ha disminuido debido a la presencia de hombres en estado de ebriedad y situaciones de acoso que generan inseguridad).

Este testimonio permite reconocer al río como espacio de relacionalidad cotidiana y también como espacio de confianza entre mujeres; sin embargo, evidencia una transformación reciente: el incremento de inseguridad y acoso reduce el uso del río y restringe la movilidad femenina.

B) Fundación de la iglesia de Guadalupe Paxilá.

El proceso de formación y fundación de la primera iglesia en Guadalupe Paxilá se desarrolló a lo largo de varios años. Según testimonios de los principales:

Ja' te mach'a padre jul nail ta yalel sk'op kajwaltik ta comunidade ja' te j'alwanej Indalecio Chagoya ta 1970, talem ta misión Bachajón. Jun jawil ja'nax ya ka'iykotik bina te ya yal te padre, mayuk jsantokotik, mayuk jalametik virgen kotik, ja' nax jun na pasbil ta taniw y te sbahje ja' te yabinal taniw. Ta 1973, te spisil te comunidade jach jtsobaj kotik, la jchap kotik yu'un ya yich' pasel jun iglesia. Ta 1974, jul schebal padre ja' te jMardonio Morales, patil jul yilotik te Madre Cristina ja' nix talem ta misión Bachajón, ja' te madre, ma ba jna'beix sjol sbi'il, te bin jna'e ja' te talem ta Alemania, julik li ta comunidades sok te jalametik, laj kak' kotik ta tut mesa ta yutil te iglesia pasbil ta taniwe, tey nix ta jawile, jach jpas kotik te iglesia, te spate ja' me pasbil ta ton, jal kuch kotik me tone te ay ti ja'ale k'alal banti ta ju te iglesia, ye, ja'la jpasbel kotik, k'alal la yich' lap'el me spat me iglesije la jchik' kotik me tone yu'un ya yich' tujenel ta scemento, yu'un ya yich' lapel sok te tone, laj ta pasel te iglesia ta 1976. Ta 1981, jpisil kotik la kpas kotik cooperar yu'un ya yich' manel lamina yu'un ya yich' mukel ja' te iglesia. Yo te ta 1981 ja' to mero laj ta julela. Te sbahe ja' lamina, te spate ja' puro tontikil te iglesiaje (el padre Indalecio Chagoya³⁹ fue el primer sacerdote que llegó a la comunidad para celebrar misa

³⁹ El padre Chagoya, jesuita, fue el fundador de la Misión de Bachajón en 1958. Ahora bien, esta imposición religiosa fue en todas las comunidades del municipio de Chilón, y sus comunidades indígenas como por ejemplo en el poblado Guaquitepec sucedió algo similar como lo afirma Maurer, “la devoción a la Virgen de Guadalupe, tan cara a los mexicanos, no existía prácticamente en esa región de Chiapas. Hay que recordar que el estado no formaba parte de la

en 1970. En ese entonces, la población únicamente escuchaba sus predicaciones, ya que no se contaba con santos ni con la imagen de la Virgen de Guadalupe; el espacio de culto era una pequeña construcción con paredes de carrizo y techo de paja⁴⁰. En 1973, la comunidad comenzó a organizarse mediante reuniones religiosas con el propósito de acordar la construcción de una iglesia. Al año siguiente, en 1974, llegó un segundo sacerdote, Mardonio Morales⁴¹, quien, en una de sus visitas, estuvo acompañado por el padre Armando Canté y la madre Cristina, de origen alemán. En esa ocasión, llevaron consigo la imagen de Jalalme'tik ch'ul María⁴², la cual fue colocada sobre una mesa dentro del espacio religioso; a partir de ello, la iglesia fue nombrada como La Guadalupeana⁴³.

Hoy en día, la imagen de la Virgen de Guadalupe⁴⁴ continúa ocupando un lugar central en la vida espiritual y organizativa de Guadalupe Paxilá. Las mujeres⁴⁵, aunque no siempre reconocidas de manera formal, participan activamente en todas las etapas del trabajo colectivo: en la preparación de alimentos durante las jornadas de construcción, la organización de ofrendas y rezos, el cuidado del espacio religioso, el acompañamiento de los rituales y el mantenimiento cotidiano del templo.

C) Ahlan K'in al Paxiljá, el nombre antiguo de nuestro pueblo

nueva España, y que, además, los dominicos españoles veneraban especialmente a la Virgen del Rosario. Por otra parte, en Guaquitepec, la verdadera Virgen María (según los indios) ha sido siempre la jalalme'tik. (Maurer, 1894, p. 459).

⁴⁰El carrizo es una planta de tallo largo y hueco, similar al bambú, que se utiliza comúnmente en comunidades rurales para construir paredes, techos o cercos por su ligereza y disponibilidad local. Además, sus hojas se emplean como material para cubrir techos, ya que son ligeras y resistentes, formando una protección natural contra la lluvia y el sol.

⁴¹El padre Mardonio Morales, misionero jesuita de la Misión de Bachajón y originario del poblado de Bachajón, llegó en 1974 a predicar en Guadalupe Paxilá, comunidad ubicada aproximadamente a una hora con quince minutos de distancia. Según testimonios de los pobladores, el padre se trasladaba a caballo para celebrar la misa.

⁴²En lengua tseltal, la Virgen de Guadalupe, madre de Cristo, es nombrada como Jalalme'tik..

⁴³Testimonios personales de los principales de la iglesia Manuel Miranda López y de Francisco Morales Gómez 2024

⁴⁴Durante la observación, noté que, cuando las personas pasan al frente de la iglesia a besar la mano de la Virgen de Guadalupe, quienes participan principalmente son mujeres, mientras que la presencia de hombres es mínima. Ante ello, pregunté a una *bats'il ants* sobre esta diferencia, y ella explicó que el *ich'el ta muk'* (respeto) no se ejerce de manera equitativa, ya que muchos varones no cumplen con este acto de respeto y se muestran desobedientes.

⁴⁵A partir de los diálogos que mantuve con las mujeres mientras estábamos en la misa en la iglesia guadalupana, ellas me compartieron que las mujeres únicamente pueden asumir cargos dentro de la estructura eclesial cuando tienen pareja.

En diálogos sostenidos con mujeres durante la misa, ellas señalaron que solo pueden asumir cargos dentro de la estructura eclesial cuando cuentan con pareja. Asimismo, los principales narran el cambio de nombre del pueblo:

K'alal julik ta jlumaltik te padre jMardonio Morales sok te Madre Cristina te jawil 1974, la jtsobot kotik ta jpisil kotik, la yalbot kotik ta yakuk la jel kotik te sbihil te jlumati kotike. Ma ba ahlan k'inal Paxiljá ya xjilix, ya x'och ta Guadalupe Paxilá, ¿bi yu'un? Ja' ta skuenta yu'un te jalametik julem ta jlumaltike. La jkal kotik ta jpisil kotik te acuerdo ayot kotik yu'un te ya xjelot te sbiil te jlumalkotike. Ta skuenta te padre sok te jalametik te jelot te sbihile (cuando llegaron el padre Mardonio Morales y la madre Cristina en el año 1974, nos reunió a todos los habitantes, nos dijo que, si podríamos cambiar el nombre de nuestro pueblo, ya no se llamaría ahlan k'inal Paxilá sino se llamaría Guadalupe Paxilá, ¿Por qué? Por la llegada de la virgen.⁴⁶

La llegada del padre y de la madre junto con la imagen de la Virgen implicó un proceso de evangelización que transformó formas de vida de los bats'il antswiniketik. En este sentido, el paso de Ahlan K'inal Paxiljá a Guadalupe Paxilá muestra cómo decisiones sobre el territorio fueron intervenidas por autoridades religiosas. Mientras Ahlan K'inal Paxiljá contenía elementos ligados a lengua, memoria ancestral y relación con la madre tierra, Guadalupe Paxilá expresa la imposición de una referencia simbólica asociada a la Virgen.

D) Fundación de la escuela

Según testimonios de los principales:

Te jme'jtat kotike mayuk s'estudio, te jo'on kotike mayuk ek, ma jna'be kotik sba te snaul jun. Te kalnich'an kotike ochik ta clase ta 1970, ma' spisil alnich'an ochik, chaox tulik ach'ixetik ochik. Te padre la yalbot kotik yu'un te alnich'ane ya sbajtik ta clase. Ja' yu'un la jpas kotike tut nah pasbil ta yamalel ch'ibetik sok pak'bil lum ta sts'eel iglesia. Ja' nix yu'un me iglesiasje. Yu'un misión abi, muk'ubik te alnich'ane muk'ub ek te comunidade (Nuestros padres no tenían

⁴⁶ Testimonios personales de los principales de la iglesia Manuel Miranda López y de Francisco Morales Gómez 2024

estudios y no conocían lo que era una escuela. Fue hasta 1970 cuando nuestros hijos comenzaron a asistir, aunque no todos pudieron hacerlo; en particular, eran pocas las niñas que iban a la escuela⁴⁷. El padre nos indicó que era importante que nuestros hijos estudiaran, por lo que construimos una choza, con techo de palma y paredes de tierra, junto a la iglesia. La escuela estaba dirigida por la Iglesia católica y el padre la definía como una escuela de misión. Con el paso del tiempo, y con las generaciones de hijos y nietos, la comunidad fue creciendo.)

Ta 1984, te jo'ot kotike la jlej kotik escuela ta Ocosingo, ai'ybot kotik tej k'op kotike, j'albot kotik te ay laje pero, ma la jba yu'unikix iglesia, yu'un la jnaj jun federalizado, sutot kotik tal ta jhumaltik, la jkak' kotik junta, och ta pasel escuela sok yexebal salón. Och jchol kotik banti ya xju' te escuela, ay to jochol k'inal a ja' ix mero yu'un te sk'inal el Guadalupe. Ta 23 yu'un abril 1986, la jchap k'op kotik yu'un ya yich' pasel jun kancha yu'un basquet bol laj, puro lum a. Bojot kotik ta sjok'el talem te graba ta banco yu'un graba ta banti sit campo viejo. Ye! Olil k'ak'al a k'alal nok'olot kotik ta slok'esel a te gravaje, ch'ay kojel tal ojilil, jul ta sba te mach'ajtik ayik ta yet'ale, xkelelot kotik, chamik ta ora te man Ruiz Komez, jMan Hernández Komez sok jMikel tsak ta kajpelal, mach'tik ech'enajike ja'ik, ja' jPetul xuluzan Tsak, jXap Ruiz Komez, jBartolo Morales Komez, jXap Miranta, jMan Ruiz Komez sok jMan Tsak Komez. (En 1984, los padres de familia solicitamos la creación de una escuela ante las autoridades de Ocosingo. La solicitud fue aprobada, y se nos informó que ya no dependería de la Iglesia, sino que formaría parte del sistema federalizado. Ese mismo año se construyeron dos aulas con tres salones. En asamblea, la comunidad acordó revisar y definir el espacio para su construcción, siendo el terreno una donación colectiva. Posteriormente, el 23 de abril de 1986, se acordó construir una cancha de básquetbol para nuestros hijos, inicialmente de tierra. Para ello, nos trasladamos a extraer grava de un banco ubicado frente al poblado de Campo Viejo. Alrededor del mediodía, mientras se realizaban los trabajos, ocurrió un deslave: una parte del banco de grava se desprendió y sepultó a varios de los trabajadores. En el lugar fallecieron padres de familia, entre ellos Manuel Ruiz Gómez, Manuel Hernández Gómez y Miguel Hernández (descansen en paz). Asimismo, resultaron heridos Pedro Solórzano Hernández, Sebastián Ruiz Gómez, Bartolo Morales Gómez, Sebastián Miranda, Manuel Ruiz Gómez y Manuel Hernández Gómez.)

Ta 30 yu'un junio ta 1986, la yich' pasel firmar te acta yu'un a donación te slumil k'inal yu'un te escuela, la spas firmar te j'a'tel patanetik, jTum Miranta Lopez, jTum Miranta jXim, jMan Ruiz Komez y sok te jtul jnopteswanej yu'un

⁴⁷ En 2020, Chiapas ocupó el primer lugar con población analfabeta y representa en su totalidad 61% de población mayor de 15 años sin educación básica (INEGI, 2005). En Chiapas, 14 de cada 100 personas de 15 años y más, no saben leer ni escribir. Como se puede observar en la siguiente gráfica, el mayor porcentaje de población analfabeta en Chiapas se encuentra entre las personas de 75 años y más con 51.5 %. (INEGI, 2020). Circunstancia de exclusión que afecta principalmente a mujeres y a personas de los pueblos originarios, generalmente en situación de pobreza.

jun Emiliano Ocaña, te escuela sbihil a tierra y libertad abot sclave; 07dpr3942. (El 30 de junio de 1986 se firmó el acta de donación del terreno destinado a la escuela. En ella participaron las autoridades y el comité de la comunidad: el comisariado ejidal, Domingo Miranda López; el agente auxiliar rural, Domingo Miranda Jiménez; el presidente del comité de padres de familia, Manuel Ruiz Gómez; y el profesor Emiliano Ocaña, director de la escuela. La institución fue nombrada Tierra y Libertad y se le asignó la clave 07DPR3942.)

Asimismo, Francisco Morales Gómez señala que:

Ta 1998, te jSantiago sok nix te profesor Quirino sok te jo'on la kal kotik te ya sk'an jelel te maestro, ya sk'an ya sna' tseltal sok kaxlan k'op. Te alnich'ane, ay me swokolik ta il jun yu'un ma sna'ik te kaxlan k'op. Te jlumatike ma ba acuerdo ay a, la yalik te mauke, me jMirantaetike ja' mero ma sk'anik, pero te spisil te jme' tatile la yalik ta spisilik te lek aye, la yalik ek te jich te alnich'ane ya xu yu'unik te claseje (En 1998, junto con don Santiago y el profesor Quirino Sánchez, propusimos que los maestros hablaran tanto tseltal como español. Observábamos que las niñas y los niños enfrentaban dificultades para aprender, ya que no comprendían el español. Sin embargo, la familia Miranda no estuvo de acuerdo con esta propuesta y se opuso al cambio de profesores. A pesar de ello, la mayoría de la comunidad nos apoyó, pues buscaban que los niños aprendieran mejor y continuaran sus estudios.)

Este apartado muestra que el sistema educativo no surge como concesión “natural” del Estado o de la Iglesia, sino como resultado de organización comunitaria; también evidencia una desigualdad de género marcada: en los inicios, pocas niñas asistieron a la escuela, lo cual incide en reproducción de jerarquías y acceso desigual a recursos simbólicos y políticos.

F) Fundación de la clínica.

A continuación, se describe el proceso de conformación de la clínica comunitaria. Según Manuel Miranda López:

Te nameye, mayuk a me clinicaje, k'alal ya stsakot kotik ta chamel ya jlej kotik jamal poxetik. Spoxil simal, tsa, k'uxul chuht'ul, k'uxul jolal, mach'atik sikubenik xch'ujt ma xyak'ik alal ay spoxil jamal yu'un te waye (Antes no

contábamos con una clínica; cuando enfermábamos, recurriamos a las hierbas medicinales. Existen plantas para tratar la gripe, el dolor de estómago y de cabeza, así como para atender padecimientos específicos de las mujeres, como el “estómago frío”, asociado a dificultades para concebir.)

En una narración, el principal Francisco Morales Gómez me mencionó que:

Jo'ot kotik la jkak' kotik me sk'inal el me klinikaje, ja' me 40 x 40. Ta 24 de noviembre yu'un 1980, la spas k'in te snainel te clinica, pasbil sok te IMMS-COPLAMAR. Ja' me la yak' talel te spisil te material yu'un ya xu a, ju' ta cheb u. Te yantik xan comunidad jich bin ut'il te Ramosil, Ojo de agua Antioquia, sok k'an xanil yak'ik talel koltayel ek, te xuk sok te sbaje ju' ta lamina sok cheb swayibal. Ta junta la yich' lejel te j'a'tel patan yu'un te clínica, ja' jil te jtatik francisco Morales Gómez (nosotros donamos un terreno de 40 × 40 metros para la construcción de la clínica. El 24 de noviembre de 1980 se inauguró la primera clínica, edificada en colaboración con el IMSS-COPLAMAR a solicitud de la comunidad, instancia que proporcionó los materiales necesarios para su construcción. La obra se realizó en un periodo de dos meses y contó con el apoyo de poblados cercanos como Ramosil, Ojo de Agua, Antioquia y K'anxanil. La clínica fue construida con paredes de lámina y disponía de dos camas para la atención de emergencias. En asamblea, se eligió al primer comité de salud, nombrando al Sr. Francisco Morales Gómez como presidente.)

Ta marzo yu'un jawil 1981, te clínicaje jach spasel yat'el. Te doctor nail jule ja' sbihil Dr. Francisco Javier Flores, la yich' chapel yu'un ya xjil jtul auxiliar, jil te jMan jMulalix Komez. Ta febrero yu'un 1992 jul yan médico, ja' me te jPedro Aguilar Martínez, talem ta Ciudad de México, pasante laj abi, jul yak' te servicio (En marzo de 1981 la clínica comenzó a funcionar; el primer médico en atender en la comunidad fue el Dr. Francisco Javier Flores. En asamblea, se acordó designar a un auxiliar de salud, cargo que asumió Manuel Morales Gómez. Posteriormente, en febrero de 1992, llegó el médico Pedro Aguilar Martínez, originario de la Ciudad de México, para realizar su servicio social y brindar atención en la clínica)

A partir de lo anterior, se puede afirmar que la existencia de formas de patriarcado en las comunidades indígenas es innegable; sin embargo, su comprensión exige un abordaje situado y epistemológicamente reflexivo, que considere cómo estas violencias son conceptualizadas y vividas por los propios miembros de la comunidad desde su propia ontología. En este sentido,

resulta fundamental analizar el contexto histórico que sustenta dichas estructuras de dominación, reconociendo que el patriarcado presente en Guadalupe Paxilá no puede equipararse al modelo colonial, eurocéntrico o capitalista, sino que se configura como un sistema de subordinación internalizado, ejercido en los ámbitos comunitarios y articulado tanto con la memoria histórica de la colonización como con formas locales de autoridad.

En el contexto específico de Guadalupe Paxilá, hombres y mujeres indígenas —con acceso limitado a la educación, a empleos bien remunerados y con escasa agencia política— ejercen, no obstante, poder, dominación y autoridad en distintos espacios comunitarios. Es en este entramado donde se reproducen jerarquías de género que subordinan a las mujeres, estableciendo roles diferenciados, regulando su participación y limitando su agencia. Estas formas de dominación no derivan exclusivamente de la lógica del capitalismo global ni de las instituciones estatales, sino que emergen de prácticas culturales situadas que, aunque comunitarias, están atravesadas por la colonialidad del poder y del conocimiento, la cual configuró los marcos sociales, simbólicos y políticos a partir de la imposición colonial europea.

La comprensión de estas violencias requiere, por tanto, un enfoque situado, construido desde el sentipensar de las mujeres mayas tseltales, que reconozca la especificidad de sus experiencias y evite la homogeneización o la aplicación acrítica de modelos universales de patriarcado.

En suma, el análisis de las violencias patriarcales en Guadalupe Paxilá demanda un enfoque teórico que articule historia, cultura, estructura comunitaria y colonialidad, reconociendo la particularidad de los modos de dominación local. Solo a través de un abordaje crítico, situado y decolonial es posible visibilizar estas dinámicas, comprender sus efectos en la vida de las mujeres y generar conocimiento que reconozca su agencia, sus saberes y su voz..

3.2.2. Enfoque al presente de Guadalupe Paxilá.

La República Mexicana está conformada por 32 entidades federativas, entre ellas Chiapas, ubicado en el sur-sureste del país. Chiapas se divide en 124 municipios; uno de ellos es Chilón, situado en la región norte. El municipio cuenta con una población aproximada de 137,026 habitantes, con una relación de 96 hombres por cada 100 mujeres. Presenta una alta proporción de población hablante de lengua indígena (93.44 %), predominando el tseltal (99.8 %) y, en menor medida, el chol (0.1 %). Además, 1.46 % de la población se reconoce como afromexicana, negra o afrodescendiente, y el municipio está conformado por 687 localidades⁴⁸.

En este contexto, Guadalupe Paxilá, cuenta con una población total de 810 habitantes⁴⁹, de los cuales 413 son mujeres y 397 hombres.

Con base en el trabajo de campo, el acceso a Guadalupe Paxilá desde Tuxtla Gutiérrez toma aproximadamente entre cinco y seis horas por carretera. El ingreso se encuentra en el desvío hacia Kojtomil, sobre la carretera internacional Ocosingo–Palenque. Para llegar a Chilón, el trayecto es alrededor de una hora; desde Bachajón, también cerca de una hora; y desde Ocosingo, aproximadamente dos horas.

⁴⁸ De acuerdo con el censo de población y vivienda de 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2020).

⁴⁹ https://mexico.pueblosamerica.com/i/guadalupe-Paxilá/?utm_source=chatgpt.com



Fuente: Marco Geo estadístico-INEGI (2020).



Cartografía. Leticia Sánchez Méndez, 2024.

3.2.3. Tenencia de la tierra.

La tenencia de la tierra en Guadalupe Paxilá, según los testimonios de ejidatarios tseltales como Manuel Sánchez Moreno, Vicente Sánchez Moreno y Micaela Morales Gómez, es de carácter ejidal y pertenece al ejido de San Jerónimo Bachajón. Como refieren:

“Cuando llegó el padre Mardonio Morales, empezaron a repartir la tierra para todas y todos los que vivían aquí, incluyendo a los hijos y a las hijas. Los herederos⁵⁰ deben ser del *tsumbal*,⁵¹ porque así se ha respetado y acordado en la asamblea ejidal. La tierra es ejidal, pertenece al ejido San Jerónimo Bachajón. No se puede vender a los *kaxlanes* porque es tierra colectiva. Cada uno tiene su

⁵⁰ Según Cervantes (2011), los procesos de administración del territorio vinculados a la herencia de la tierra y los bienes son gestionados por la unidad del linaje, conocida como *tsumbaloumbal*, la cual está organizada a través de alianzas matrimoniales exogámicas. Aunque la norma consuetudinaria de herencia sigue una línea patrilineal, el acceso a estos recursos mantiene su carácter colectivo e inalienable. La herencia se activa cuando se constituyen las unidades domésticas dentro del linaje, que son las encargadas de garantizar el usufructo y la preservación de los recursos para las futuras generaciones (Cervantes, 2011, pp. 182-183).

⁵¹ Personas que es de la misma familia, se puede decir que también son descendencia, parientes o genealógico. Polian (2018) refiere que, linaje, genealogía, descendencia, antepasados, raza, origen, raíz; pariente, paisano; grupo de personas que tienen un mismo origen

parte marcada con el *xat mojon*⁵², y solo entre la gente del ejido se puede traspasar, prestar, comprar o vender.”

Micaela Morales Gómez dio su testimonio:

Te nameye, ay abot sk'inal me antsetike, pero pojbotik yu'un statik, sbankilik sok yits'in winiketik (Antes a las mujeres sí nos repartían terrenos, pero fueron despojadas por los padres y por hermanos varones).⁵³

Es importante precisar que Guadalupe Paxilá no presenta división en barrios, colonias ni propiedad privada; predomina una estructura comunal relativamente homogénea. En contraste, Bachajón sí se organiza en barrios, debido a su mayor urbanización; sin embargo, también reproduce estructuras de control masculino sobre tierra y toma de decisiones.

3.2.4 Economía de Guadalupe Paxilá

Según conversaciones con habitantes, la economía comunitaria se sustenta principalmente en la agricultura (maíz y frijol), además de productos para autoconsumo como yuca, calabaza, chayote, plátano y tomatillo. En tiempos libres, algunas personas venden bolis, tostadas, arroz con leche, tamales, plátano, chile u otros productos cultivados.

Algunos habitantes se desempeñan como docentes (principalmente nivel básico bilingüe), trabajan en oficinas municipales o se dedican al transporte. Jóvenes han migrado hacia Estados Unidos, Cancún, Monterrey, Sinaloa y Tijuana en busca de empleo⁵⁴. Entre quienes permanecen, los

52 *Xat mojon*, las tierras que tienen los ejidatarios, en este caso poblado Guadalupe Paxilá sus terrenos y parcelas le llaman *xat* (separar) *mojon* (señal, colindancia). Las tierras en Paxilá cuenta con un croquis con su colindancia, los ejidatarios con su certificado agrario los hijos no cuentan con certificado, ellos le llaman hijos de ejidatarios.

53 En el capítulo cuatro desarrollaré un análisis sobre cómo las mujeres han sido despojadas de sus tierras y las implicaciones de este proceso en la vida comunitaria.

54 Esta situación de Guadalupe Paxilá sucede lo mismo en Bachajón,” la escasez de recursos económicos y oportunidades laborales ha generado un aumento en la migración de los jóvenes hacia otras ciudades como Cancún, Playa del Carmen, el Distrito Federal y hacia los Estados Unidos. (Misión de Bachajón. 2010)

hombres se concentran en construcción, corte de uva, pollerías y seguridad privada, mientras que las mujeres realizan principalmente trabajo doméstico.

En la comunidad se identifican aproximadamente diez personas con formación universitaria; sin embargo, enfrentan dificultades para acceder a empleos en sus áreas de especialización.

3.2.5. Organización social

La organización política comunitaria se estructura en torno al Agente Rural Municipal, el subagente rural y 18 policías comuneros, de los cuales dos son mujeres. Estos cargos se eligen en asamblea comunal, con renovación cada tres años. Aunque el Agente Rural Municipal representa al gobierno municipal en la comunidad, su actuación se rige por acuerdos internos y por un reglamento aprobado en asamblea (mano alzada), conforme a usos y costumbres locales..

En comunicación personal, Sebastián Guzmán (enero de 2024), exagente auxiliar, menciona: “Mi trabajo... fue atender conflictos... como peleas, violencia familiar (siempre y cuando se denunciara), robos... y otros problemas... como el xopol talelil”.

Por otro lado, la participación política de Guadalupe Paxilá también se organiza a través de los partidos políticos⁵⁵, fuera del marco de los usos y costumbres tradicionales de la comunidad. Entre ellos se encuentran el Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido Verde Ecologista de México (PVEM), Movimiento Regeneración Nacional (MORENA), Partido del Trabajo (PT), Partido de la Revolución Democrática (PRD) y Partido Acción Nacional (PAN). En la actualidad, los partidos más representativos en la región son MORENA y el PT.

⁵⁵ <https://www.facebook.com/share/v/17jfVVqRJ8/?mibextid=wwXlfr>

El 1 de octubre, el profesor Mario Hernández Aguilar, originario del poblado de Bachajón, municipio de Chilón, Chiapas, asumió el cargo de presidente municipal, tras haber sido postulado por el PT, luego de la salida de Carlos Ildefonso Jiménez Trujillo⁵⁶ del partido MORENA.

Según Pérez (2012), los partidos más relevantes en la región han sido PRI, PRD, PAN y PVEM, y constituyen la vía principal para acceder a la presidencia municipal. La competencia por el control municipal ha generado tensiones y divisiones entre mayas tseltales, pues cada grupo defiende sus propios proyectos. En varios periodos, el PRI postuló principalmente a mestizos de la cabecera municipal, mientras el PRD favoreció a mayas tseltales de Bachajón, evidenciando que los resultados electorales dependen en gran medida de identidad y origen del candidato.

A partir de esta reconstrucción histórica, se observa que Guadalupe Paxilá no es una comunidad aislada ni originada en un vacío, sino resultado de procesos de desplazamiento, reorganización territorial, evangelización y reconfiguración política que se inscriben en una larga historia de colonialidad.

La fundación del poblado en 1963, el cambio de nombre de Ahlan K'in al Paxiljá a Guadalupe Paxilá, la construcción de la iglesia, la escuela y la clínica, así como la organización ejidal de la tierra, muestran cómo las decisiones sobre el territorio, la educación, la espiritualidad y la salud estuvieron atravesadas por mediaciones religiosas, estatales y comunitarias.

⁵⁶ Según la información recopilada en esta investigación a través de diálogos comunitarios, se documenta que Carlos Ildefonso Jiménez Trujillo, ex presidente municipal de Chilón, ejerció exclusión, violencia y amenazas contra el movimiento zapatista y MODEVITE. Un ejemplo paradigmático de esta violencia ocurrió el 9 de agosto de 2019, cuando el Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana (IEPC) de Chiapas había instruido la realización de un estudio cultural para acreditar el sistema de usos y costumbres. En Guadalupe Paxilá, un grupo de habitantes — interesados en preservar el sistema de elecciones partidistas y alineados con la estructura política de Jiménez Trujillo— bloqueó el acceso del equipo de antropólogos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Este acto generó un ambiente de hostilidad y confrontación, con el objetivo de impedir la ejecución del estudio y, por ende, detener el avance en el reconocimiento formal del derecho al autogobierno indígena.

Si bien estas transformaciones fueron impulsadas desde estructuras coloniales y poscoloniales, también fueron apropiadas, negociadas y reconfiguradas por la propia comunidad. No obstante, en este proceso se consolidaron formas específicas de autoridad, liderazgo y toma de decisiones que privilegiaron mayoritariamente voces masculinas, reproduciendo jerarquías de género en la memoria, en la propiedad de la tierra y en la participación política.

Comprender esta genealogía histórica permite situar el bohlobel–chopol talelil no como una tradición atemporal, sino como una estructura que se fue configurando en la intersección entre colonialidad, reorganización comunitaria y dinámicas locales de poder.

Desde esta base histórica, los capítulos siguientes analizarán cómo dichas estructuras se encarnan en el espacio privado (ta nah) y en el espacio público (ta jlumaltik), afectando de manera particular la vida de las bats'il antsetik.

CAPÍTULO 4. BOHLOBEL, CHOPOL TALELIL Y UT'SINEL TA NAH: EL SISTEMA DE MALAS COSTUMBRES EN EL ESPACIO PRIVADO

En los capítulos anteriores presenté la construcción histórica, territorial y comunitaria de Guadalupe Paxilá, así como las formas en que las relaciones sociales, la organización interna y las herencias coloniales han contribuido a estructurar un orden desigual entre hombres y mujeres. También analicé cómo las normas, tradiciones y costumbres han moldeado las expectativas de género y definido los espacios permitidos para las *bats'il antsetik* dentro y fuera del hogar. En otras palabras, expuse el marco general que sostiene el sistema patriarcal tseltal y que da forma a la vida cotidiana de la comunidad.

En este capítulo, describo y analizo las “malas costumbres” en el ámbito privado, es decir, dentro del hogar, mostrando cómo en él se sostiene y transmite un sistema de opresión. Este sistema se expresa mediante prácticas conocidas como *bohlobel*, *chopol talelil* y *ut'sinel ta nah*, problemáticas que atraviesan la vida de las *bats'il antsetik*, afectando su tranquilidad, bienestar y alegría del corazón.

Iniciaré describiendo cómo, en generaciones pasadas, las mujeres eran raptadas para unirse a los hombres, y analizaré las consecuencias de esta práctica en la vida de las mujeres. Posteriormente, abordaré el *chonel ach'ix* o *ants ta namey* (la venta de niñas tseltales) y mostraré cómo estas cuestiones se encuentran entrelazadas con los roles de género tradicionales (*ach'ix keremetik*), contruidos a partir de diferencias fisiológicas y biológicas entre mujeres y hombres. Finalmente, analizaré la agresión física dentro del hogar (*majel yu'un smalal*), concentrándome especialmente en la violencia sexual (*tsakel ants*), evidenciando cómo estas prácticas perpetúan el control patriarcal en el espacio privado.

4.1 Slikel bats'il ants: Rapto de mujeres

Es sabido que en la comunidad de Guadalupe Paxilá hablar sobre el rapto de mujeres para que vivan en pareja es un tema que no se aborda abiertamente. No obstante, esta práctica constituye una de las múltiples formas de violencia que enfrentan las mujeres tseltales. Esta afirmación se fundamenta en la historia compartida por una mujer de la comunidad, madre de diez hijos, sin estudios formales y que no habla español. Ella relató el *slikel ants* (rapto de mujeres) en su comunidad, ya que una de sus familiares fue víctima de esta práctica.

Te nameye, yu'un 1970 te antsetike bayel swokolik, k'alal ach'ixik, yawilik ta lajchaeb, oxlajuneb, chanlajuneb, jo'lajuneb sok waklajuneb yawilike, k'alal ya xbatik ta yich'el ja', ta uch'uja'il, ta uk'um, ay ma me sukix tal, te ya xbatik ta kilela⁵⁷ ya xpikotik ta naijinik sok te fuerza yu'un bolobel winiketik a. ya xchap sbaik chantul, jo'tul, ya xba smakliyik te ach'ixetike ta ti ja'al yu'un ya stsakik, ya stsakik ta spisil te antse, jtul ya smakbe ye, yan te sit, yu'un mayil mach'a ta ik'el bael yu'un sok ma ba sna' a te ta banti ta ik'el baele, ma sut bael ta snaha. Teme ma sk'ane ya skilik, ya smajik. Ya smakik ta snah jun semana te winike, yu'un ya xka'iy a te ya yinamikix a (en el año 1970, las mujeres sufrían mucho cuando eran jóvenes, cuando tenían entre doce, trece, catorce, quince y dieciséis años, cuando iban a traer agua en el arroyo o pozo, ya no regresaban a su casa, eran raptadas,⁵⁸ violadas y obligadas a vivir con sus agresores. Ellos se organizan entre cuatro a cinco para vigilar a la mujer y raptarla. Entre todos la agarraban, uno le tapaba los ojos para que ella no vea quien la rapto, para donde la llevan que no pueda regresar a su casa. Si ella resiste en el rapto, la llevan arrastrando, la golpean. Después la encierran una semana en la casa del hombre para que se acostumbre para que sea su esposa).

Después de ser raptada la mujer, los padres salían tristes desesperados a buscar a sus hijas.

⁵⁷Mi *ch'u'* (abuela) materna, María (que en paz descanse) estábamos en la cocina sentadas en la mesa, comiendo chayote y tomando atole de calabaza que ella había preparado. También estaban mi tía Roselia, conversamos profundamente sobre su vida. Todo comenzó con una pregunta, *¿binut'il la na'besba te jmamuche, sok la yik'at?* (¿Cómo conociste a mi abuelo, como fue que te juntaste con él?) *la yelk'anon k'alal ayon ich'ja', la smakiyon cheb oxeb k'ak'al, ya xch'ojon ta tut ton, ya xuxubtayon, ma kich'ta cuenta, jun k'ak'al la stsakon, la smakbon k, la skuchon bael(tu abuelo me rapto, fui a cargar agua en el pazo, me vigilo dos o tres días, me tiraba piedritas o me silbaba, no le hacía caso, hasta que un día me agarro, me tapo la boca y me llevo cargando).*

⁵⁸ El rapto de mujeres ha sido históricamente en mujeres indígenas y mestizas como lo mencionan diferentes estudios, De la Cruz, L. R. V. (2006). En su artículo, Transgredir y construir una vida digna: el encuentro de la doctrina de los derechos humanos entre mujeres indígenas en México. En *Simbolismo y poder* (pp. 1–16). Porrúa-UAM-Iztapalapa. Habla sobre la violencia específicamente e mujeres indígenas

Te me' tatile, ya xcholik te yach'ixik likbil baele, maxu ya yik'ix sutetal, ya xtawal ta yokik yu'un te bolobel winike, ay me ya xmilotika. Ya xkjax bayel jawil, te winike ya xba skambe perdon te sme' stat te antse. Ja' te mach'atik jich k'ot ta pasel yu'une, ya xk'ayik sok te winike. Majotik, ma x'ak'ot lok'el nah, l skoltesik yalik, ta yabeyel swe'el te winik (los padres de la joven salían a buscar a su hija, no lograban recuperarla, eran amenazados por el perpetrador. En caso de confrontación, los padres podían ser asesinados. Con el paso de los años, el agresor acudía a pedir perdón a la familia de la muchacha por haberla raptado. Las mujeres que vivieron esta experiencia se veían forzadas a adaptarse a la convivencia con el agresor. A menudo, sufrían violencia física, se les prohibía salir del hogar y se les decía que tenían que atender al esposo y a los hijos).

Me surgió la pregunta de por qué los hombres raptaban a las mujeres en el pasado, por lo que se la planteé a la *jnantik xAp*.

¿Bi yu'un te ya sliik bahele te ach'ixe? (¿Porque se llevan a la mujer joven?) Yu'un ya yinamik, te nameye mayuk bayel me antse, sok ma xtunotik ta ants ja' yu'un ya yelk'anik bahele te ach'ixe. (Con la intención de que se convirtiera en su esposa, en aquel tiempo, la cantidad de mujeres jóvenes era escasa, pues al no lograr encontrar pareja por diversas razones, recurrían al rapto de mujeres.)

¿Ay bal ka wak'ik ta sk'ab j'a'tel patan? (¿Lo denunciaban con las autoridades?) mayuk ley te namey, mayuk autoridad, teme a'ie, ma xu bin ya spas ya xiw, xibil te jbolobel winike (No hay ley, no hay autoridad, y si tenía miedo no podía hacer nada, le temían al hombre malo).

El rapto de mujeres ha sido una práctica histórica que ha afectado tanto a mujeres indígenas como mestizas, como lo documentan diversos estudios.

Para 1872, el rapto de mujeres se cometía de manera violenta o mediante engaños, con el propósito de satisfacer deseos sexuales o forzar un matrimonio. En síntesis, consistía en sacar a la mujer de su hogar o del lugar donde habitualmente se encontraba para trasladarla a otro sitio bajo la custodia del raptor, con el fin de someterla o casarse con ella. Este podía ocurrir por fuerza o por seducción: el primero implicaba llevarse a la mujer contra su voluntad mediante violencia, mientras que el

segundo se daba cuando la mujer no ofrecía resistencia y era consciente del rapto, siendo persuadida mediante promesas o halagos (De la Cruz, 2006).

De manera semejante, en la comunidad mazahua de San Antonio de la Laguna, municipio de Donato Guerra, Estado de México, se ha documentado que las mujeres indígenas han sido víctimas de rapto. En esta región persiste la costumbre de que los jóvenes “agarran” a las muchachas y se las llevan por la fuerza, evidenciando la continuidad histórica de esta práctica en contextos indígenas.

El testimonio de la señora de Guadalupe Paxilá, quien narró cómo una de sus familiares fue víctima del *skilel ants*, permite visibilizar la persistencia de estas violencias en la vida cotidiana de las mujeres tseltales. Su relato no solo evidencia el daño físico y emocional que esta práctica genera, sino que también refleja cómo las mujeres crecieron en un contexto donde su autonomía estaba limitada desde temprana edad. Así, comprender estas historias resulta fundamental para analizar la manera en que el patriarcado y las “malas costumbres” han estructurado la vida privada y la desigualdad de género en la comunidad.

4.1.1. Chonel ach'ix, ants ta namey: La práctica antigua de vender niñas y mujeres tseltales

Para el trabajo de campo de esta investigación, solía llegar y sentarme en la tienda de mi tío Vicente en Guadalupe Paxilá, un lugar muy concurrido por la comunidad. Aprovechaba estas ocasiones para dialogar con las *bats'il antsetik* que llegaban a comprar. Además, durante mis viajes de Guadalupe Paxilá a Ocosingo para enviar mis reportes de trabajo, entablaba conversaciones con mujeres de distintas comunidades del municipio de Chilón mientras compartíamos el taxi. En estos intercambios surgieron relatos sobre experiencias y testimonios de las ancestras acerca del *Chonel ach'ix, ants* (la venta de niñas y mujeres).

En estas charlas, identifiqué que los padres tenían estas prácticas por dos motivos principales: el alcoholismo y el contexto de pobreza que prevalece en la región, lo que llevaba a algunas familias a recurrir a formas de violencia contra las niñas de la comunidad. Una de las mujeres con quien hablé me mencionó que:

Te nameye ay me chonel ach'ix". Ay me teme tatil, ma sna' pensar, ma lek, stalel, yo'tan, chopol stalelik ya kaltik xan, ya yuts'in te yantsil snich'anik ta nameye. Te tatil k'alal bayel ya yuch' te trago, ya xjin spensar, teme ya yil ay muk'ix te yach'ixe ya yal titay, ya chon. Stojol me strago(antes, algunos padres no pensaban bien; tenían malas costumbres y mal corazón. Cuando tomaban mucho alcohol, tenían malos pensamientos y, al ver crecer a sus hijas, las ofrecían o incluso las vendían para comprar alcohol).⁵⁹

Otra mujer me platicó que,

K'alal bayelik ta nahinel ta na, bayel alnich'an, ja' me tatile, te ma x'a'teje, mayuk sk'inal, mayuk banti muk' ya spas k'al, mayuk skajpelal, ma xu ya smak'lin te alnich'ane, ya yil te ay muk'ix te yantsil nich'ane, teme ay mach'a ya sjok'oye ya yaltitay. Te antse, ma xu ya sut be sk'op te state, te me'tatile ch'umbil smandar. (Cuando vivían muchos en la familia, los padres no trabajaban la tierra porque no tenían tierras para hacer, milpa ni cafetal, lo que les impedía sostener a su familia. Si alguien llegaba a la casa a pedir a la muchacha, los padres ofrecían a su hija y la vendían. Aunque las hijas no quisieran irse, estaban obligadas a obedecer la decisión paterna). (Sebastiana Pérez Gómez y jtatik Francisco Morales Gómez, entrevista personal, 8 de noviembre de 2024)

Yotik ini ay bayel te me' tatile ma xyak' lok'el ta calle te ach'ixiteke, ya x'ilotik ta winik ya xmulanot, ya xloloyot, xlotiyot, ya x'abot yalik, ya x'elk'anutik bahel, pero jaj me skaj yu'un te nameye bayel swokolik te antsetike (actualmente, muchos padres no dejan salir a sus hijas a la calle⁶⁰ porque los hombres pueden

⁵⁹ Testimonio de bats'il antsetik de Guadalupe Paxilá y de diferentes comunidades del municipio de Chilón. (Diciembre 2024).

⁶⁰ Desde mi propia experiencia, recuerdo que a los 12 años mis padres no me permitían salir a la calle. Me decían que no era barón” para jugar, que andar afuera era cosa de locas, y que las mujeres “cualquiera eran las que se reían o caminaban en la calle llamando la atención de los hombres.

verlas, empezar a gustarles, hablarles con engaños, mentiras, embarazarlas, robarlas. Es que antes así sufrían las mujeres).⁶¹

Como lo analiza Chandomi (2016), una de sus informantes reconoció que existe la venta de niñas y adolescentes para matrimonio, aunque no conviene hablar de ello abiertamente porque los hombres se benefician: “Mi mamá pidió diez mil pesos, supuestamente para hacer la fiesta, así se dice, no es que de manera descarada se diga quiero diez mil pesos por mi hija, pero mi mamá no hizo fiesta, con ese dinero pagó sus deudas”.

Más aún, desde la propia reflexión de las mujeres indígenas, Gutiérrez y Palomo (1999) señalan: “Por ejemplo, una costumbre ‘chopol’ (que no es buena) es que a las niñas las casan chiquitas y no importa si se van llorando. Esta costumbre no se debe de respetar. Otro ejemplo: una costumbre ‘lek’ (buena) en mi comunidad —decía una mujer de Chiapas— es que ‘cuando la mujer está más grande puede decidir si le conviene casarse. Esta costumbre sí se debe de respetar’”.

Esto permite observar que, desde la propia voz, el sentir y los pensares de las mujeres indígenas, existen posicionamientos críticos frente a aquellas prácticas que vulneran sus derechos, lo que evidencia que las prácticas comunitarias no son homogéneas ni incuestionables, sino que se encuentran en constante disputa, valoración ética y resignificación.

Estas historias, presentes en diversas comunidades de Chiapas, evidencian cómo la violencia estructural —reflejada en el empobrecimiento de las comunidades y la falta de políticas de salud que prevengan el alcoholismo entre los hombres— se convierte en un mecanismo que refuerza la dominación patriarcal. Esta lógica impone un control absoluto sobre los cuerpos y vidas de las niñas y mujeres *bats’il antsetik*, tanto en Guadalupe Paxilá como en otras comunidades. Analizar estas prácticas permite visibilizar cómo estas formas de opresión histórica continúan

⁶¹ Testimonio de *jnantik* Sebastiana Pérez Gómez el 8 de noviembre 2024.

condicionando la vida de las mujeres indígenas, mostrando la persistencia de la violencia estructural y colonial en el espacio privado.

4.1.2. Stalel ants y el stalel winik: ser, hacer y valer - Roles de género tradicionales

En grupos focales, entrevistas y diálogos con las *bats'il antsetik*, se identificó cómo se define a las niñas y niños desde su nacimiento. Como se abordó en el capítulo 2, las comunidades cuentan con poca infraestructura de salud, por lo que no se realizan ultrasonidos. Todo lo relacionado con el parto y el puerperio es atendido por las parteras, quienes determinan el sexo del *wolbil alal*⁶² a través de signos observados durante el embarazo. Según relatan: cuando es niño (*te ch'utul tekel nax ta ilel tulan stukul, tulan yax wil, yas sakalubat yu'un bayel yas lajin jch'ichel tik, te me tut ants*⁶³, *wen k'unax, max yuk sba bayel, wen xwololet ta ilel*), el estómago es ovalado, firme y el feto se mueve con fuerza; si es niña, el estómago es suave, redondeado y el feto se mueve menos.

4.1.2.1 Mayuk svalor te tul ants: la mujer no tiene valor.

También fue común escuchar que, desde el nacimiento, las niñas y los niños son valorados de manera distinta. Según los relatos de las *bats'il antsetik*:

⁶² Pérez (2021, p. 265) explica que *alal* es el término con el que se nombra, en general, a las personas pequeñas de edad (de aproximadamente uno a tres años), sin marcar sexo ni género. Señala que, cuando el bebé aún está en el vientre materno, se dice *wolbil* (“enrollado”) *alal*; cuando es recién nacido, *unen* (“tierno”) *alal*; y cuando ya camina, simplemente *alaletik*. Añade que *alal* también funciona como adjetivo para designar lo tierno y pequeño, en oposición a *yij* (“maduro”).

⁶³ La persona o las personas dicen *tut ants* (pequeña mujer)-*tut ach'ix* (pequeña joven) o *tut winik* (pequeño hombre)-*tut kerem* (pequeño joven) Pérez (2021, p. 265-266)

Para las niñas (*te me tut ants te alale te tatil ya yal te ma xtukin, mayuk svalor, mayuk yip, ich'el ta winik, ma xu' spabel k'altik, jpak' waj*), se percibe que “no sirven, no tienen valor⁶⁴, no tienen fuerza⁶⁵; se casan, no saben hacer milpa y solo hacen tortillas”.

Para los niños (*te me tut winike⁶⁶, jpas k'altik stukel, ay yip, ya sp'ohltesotik, ya yich' sk'inal, ya xu ya skoltayotik teme ay wokol, ay svalor, ya smak'linotik, tse'el y'otan te tatil, te mamuchil teme tut winik te jul ta k'inale*), se valora que “hacen milpa, tienen fuerza, reproducen la familia, poseen tierra, ayudan cuando surgen problemas, tienen valor, mantienen a la familia y son motivo de felicidad para el padre y el abuelo”.

Estas percepciones reflejan cómo desde el nacimiento se construyen expectativas de género diferenciadas, asignando a las niñas y los niños roles y responsabilidades distintas que perpetúan jerarquías patriarcales y limitan la autonomía de las mujeres dentro de la comunidad.

En Guadalupe Paxilá, la construcción de los roles de género comienza desde el nacimiento. Como se observó en grupos focales, entrevistas y diálogos con las *bats'il antsetik*, las parteras determinan el sexo del *wolbil alal* a través de signos físicos observados durante el embarazo, y desde ese momento se proyectan expectativas diferenciadas para niñas y niños. Mientras que a las niñas se les atribuyen características de debilidad, falta de valor y dependencia (*te me tut ants te alale te tatil ya yal te max tukin...*), los niños son considerados fuertes, capaces de trabajar la milpa,

⁶⁴ Esta desvalorización temprana del cuerpo femenino no se limita al ámbito familiar, sino que forma parte de una estructura más amplia de dominación masculina que atraviesa distintos espacios sociales. Como señala Bourdieu (1996), la relación de dominación entre hombres y mujeres persiste más allá de los cambios históricos visibles, debido a su inscripción profunda en los cuerpos, en los esquemas de pensamiento y en las prácticas cotidianas. En el contexto tseltal, expresiones como *mayuk svalor* y *mayuk yip* no son únicamente palabras, sino mecanismos simbólicos que reproducen esta estructura, haciendo que la dominación masculina se perciba como natural y legítima, aun cuando se trata de una construcción histórica.

⁶⁵ El sistema moderno de género es colonial, racial, heterosexual y patriarcal. Que coloco a las mujeres e impuso género,

⁶⁶ Camaras (2013) refiere tener un hijo varón es de gran importancia en una familia de agricultores, pues son ellos los que van a ayudar para hacer producir la tierra —división sexual del trabajo y serán los futuros dueños de las tierras; las familias se alegran más cuando nace un hombre que cuando nace una mujer (pp. 154).

mantener a la familia y reproducir el linaje (*te me tut winike, jpas kaltik stukel...*). Estas percepciones reflejan cómo desde muy temprano se asignan roles y responsabilidades que refuerzan jerarquías de género y limitan la autonomía de las mujeres en la comunidad.

Estas prácticas de socialización se entrelazan con violencias más estructurales, como el *Chonel ach'ix, ants* (la venta de niñas y adolescentes para matrimonio) o el *skilel ants* (rapto de mujeres), que se han documentado tanto en Guadalupe Paxilá como en otras comunidades de Chiapas (Chandomi, 2016). Los relatos de las *bats'il antsetik* muestran que estas prácticas se relacionan con el alcoholismo, la pobreza y la necesidad económica de algunas familias, lo que evidencia cómo la violencia estructural se convierte en un mecanismo que refuerza la dominación patriarcal y limita la vida y el desarrollo de las mujeres.

La ideología que sostiene la percepción de las mujeres como seres débiles y sin valor no puede entenderse como un rasgo originario de la cultura tseltal. Por el contrario, se trata de concepciones socialmente aprendidas, resultado de la interiorización histórica de un orden colonial-patriarcal y heterosexual. Tal como señala Lugones (2014), el sistema de género posee un lado visible, que construye las categorías de “hombre” y “mujer” y sus relaciones de manera hegemónica, y un lado oculto, que regula cuerpos, conocimientos y autoridad, restringiendo la autonomía de las mujeres y reproduciendo jerarquías de poder. En Guadalupe Paxilá, estas estructuras coloniales y patriarcales se han internalizado, influyendo en la percepción de las capacidades de las mujeres y en la reproducción de desigualdades y limitaciones en su participación dentro de la comunidad.

En síntesis, desde el nacimiento hasta la vida adulta, las niñas y mujeres de Guadalupe Paxilá experimentan una socialización de género que refuerza su subordinación, conecta prácticas de violencia con desigualdades estructurales y reproduce la ideología patriarcal heredada del orden colonial. Comprender estas dinámicas permite visibilizar cómo la opresión histórica sigue

condicionando la vida de las *bats'il antsetik* en el espacio privado, mostrando la continuidad de jerarquías y restricciones que atraviesan la comunidad.

4.1.3. Sk'u tut ants- winik: vestimenta de las niñas y niños.

Otra de las dimensiones profundamente vinculadas a los roles y estereotipos de género, que generan desigualdades y reproducen formas de violencia, es la vestimenta de niñas y niños. Esta cuestión se evidencia claramente en la siguiente narrativa:

te sk'u spak' te tut antse ja' tut vestido, ya xtombot sjol ta bolita⁶⁷, ya yich' ch'alel sjol, najt me sjol, mach'a ay sta'kin te sme' state ya smambe s tsek, jalbil sjol, te nameye te tut ants ma xu ya slap wexal sok ya set' sjol ma me ba winikuk (vestidos, se les amarra el cabello, se les pone bolitas para el cabello largo⁶⁸, antes a las niñas se les prohibía usar pantalones⁶⁹ y cortarse el cabello porque no son hombres). sk'u tut winik, wexal, splayera, stut shorth, zapato, set'bil sjolik (su ropa son pantalones, playera, short, zapato, cabello corto).

En el marco de la presente investigación, a partir de la observación y la escucha, una *bats'il ants* me invitó a comer en su casa. Mientras dialogábamos, su hijo comenzó a jugar con la prensa para hacer tortillas en la cocina. El padre, la madre y los hermanos reprendieron al niño, diciéndole:

"No estés jugando con la prensa, ¿acaso eres niña? ¿Quieres hacer tortillas? ¿Quieres ser mujer? No sirve que juegues con la prensa, no eres mujer. Te vamos a comprar una falda o enagua para que puedas ser antsil winik."

Este relato evidencia cómo, desde la infancia, se refuerzan los estereotipos de género a través de la disciplina y la regulación del comportamiento, delimitando lo que se considera apropiado para

⁶⁷ Se refieren a la liga del cabello que en cada lado tiene dos bolitas de colores.

⁶⁸ También existe otra perspectiva para algunas antsetik, comentan que tener el cabello, ahí se mantiene nuestra energía, nuestros conocimientos y el pasado, cuando se cae, cae el dolor, el sufrimiento, lo que paso en el pasado, cada nuevo que sale es una nueva esperanza de vida.

⁶⁹ No todos piensan que las mujeres se les deba prohibir usar el pantalón, sino que es para que no se pierda la costumbre de usar la indumentaria.

niñas y niños. La vestimenta y los juguetes se convierten en herramientas simbólicas para inculcar roles de género, perpetuando la diferenciación y la subordinación femenina desde los primeros años de vida⁷⁰.

Yatel te anst ta nah: Tareas de la mujer

El trabajo que se realiza diariamente en las mujeres, desde niñas se les enseña a:

Te jo'ot kotik antsotkotik li ta jlumatik, k'alal alal ach'ix kotik ya jnoptik te spasel te a'tel ta nah, yu'un k'alal ya xmuk'ubot kotik, teme bohodik ta ich'el ya jna'tik spasel te a'tel. Ya me xjachotik ta yoxebal o chanebal sakubel k'inal. Nail ya me jnup'tik te kakj'. Ya jtsaktik te si' sok cerillo ya jpastik te k'ajk'. Ya jpaytik te kajpel, jk'ixnaytik te chenek'. Patil, ya jsak'tik te webal, laj abi ya juch'tik ta molino, laj abi, ya yich', pak'el ta k'abal o ta máquina. Xlaj ko'tantik ta spasel ya yich' abeyel swe'el te mutetik, chitametik ta corral. Ya yich', tijel te alaletik yu'un ya xbat ta clase o te mayuk sclase ya xkoltawanik ta a'tel. Te sab, ya yich xikel te mats' yu'un ya yich' ta a'tel te jmamalal kotik, ya xwe'ik, stsak bael te smorralik bajtik me ta a'tel abi, teme ay te tut alal, ay me ma xyak'otik ta we'el. Ya me jxiktik te mats' ya jpux te jwajtik sok chenek' ku'untik abi, yu'un ya xbohodik ta k'altik ta sts'unel te chenek', ch'um, ch'umate, wale', chi'in, ya jk'altaytik te k'altik, jtultik te kajpel. Teme nok'ol te ja'al o ay k'ajk'al ya me ka'iytik te a'tel. Ya me xtibitayotik, ta sjo'ebal xtibitayel k'inal, ya jlej si'tik ya me jkuchtik tael ta jpatik, teme ay alal ya yich' jelupinel. Xjulotik ta nah, ya yich' sak'el te pak' ta tut o ta muk'ul ja', laj abi, ya yich' pasel te we'elil. Nok'ol me laj ko'tantik ta lajuneb hora te a'tele (Nosotras, las mujeres de la comunidad, desde niñas aprendemos a trabajar en el hogar. Cuando crecemos y estamos con nuestras parejas, ya sabemos realizar las actividades diarias de la casa. Nos levantamos entre las 3:00 y 4:00 de la madrugada. Lo primero que hacemos es tomar los tizones del fogón, la leña y un cerillo para encender el fuego; preparamos el agua para el café y ponemos la olla de frijoles al fuego. Luego, lavamos el nixtamal y lo preparamos para molerlo en el molino, comenzando a hacer las tortillas a mano o en la toreadora. Alimentamos a los pollos y a los puercos del corral y despertamos a los hijos para que vayan a la escuela; si es fin de semana, ellos nos ayudan. A las 6:00 de la mañana, batimos el posol para que nuestros esposos desayunen y tomen el morral que les preparamos antes de ir a trabajar a la milpa. Cuando tenemos bebés, a veces no podemos desayunar tranquilas porque lloran. Preparamos más posol y taquitos de frijoles para nosotras, para poder salir rumbo al trabajo en la milpa, donde sembramos frijol, calabaza, chayote, caña y camote, o nos dedicamos a chaporrar o cortar café. Así esté lloviendo o bajo el sol, trabajamos sin

⁷⁰ Pérez (2010), con base en el Diccionario Multidialectal Tseltal, señala que el término antsil winik es definido como “hombre afeminado, homosexual o afeminado.”

descanso. A las 5:00 de la tarde, cortamos la leña y la cargamos en la espalda con mecapal; si llevamos al bebé, lo colocamos en el chal debajo del brazo mientras transportamos la carga. Al regresar de la milpa, recogemos la ropa sucia de la familia y vamos al arroyo o al río para lavar y bañarnos. Después preparamos la cena, y terminamos nuestras labores alrededor de las 10:00 de la noche).

¿Existen roles de género en las comunidades indígenas? Analizando los testimonios de las mujeres tseltales, se evidencia que estos roles no solo existen, sino que se encuentran arraigados en la práctica cotidiana y en la cultura. Conceptos como *stalel ants* y *stalel winik* moldean desde temprana edad lo que significa “ser”, “hacer” y “valer” tanto en el hogar como en la comunidad, condicionando las expectativas, responsabilidades y oportunidades de mujeres y hombres.

4.1.4. Majel ta yutil nah (Violencia en el hogar)

De la misma forma, la violencia familiar forma parte del ámbito privado. En las narrativas de las mujeres, surgieron diversas historias que relatan cómo experimentaban estas violencias. Por ejemplo:

Ich'oton ta chanlajuneb kawil, la jkuy ta lek te ich'ele, mayuk tak'in kotik, jwe'el kotik, chikan bin ya xk'amboton ta escuela mayuk ban ka kich'. K'alal a te ich'otone, jach'on ta majel. Ka wil ilinemix ta ya xjul ta nahe, ay yuch'oja o mayuk te ya smajon, ja' te jwoloj a te alale, wen ya stenon lok'el, ya xlok'on bahel ta anel ta titi ja'al ta yolil ajk'abal, te ya xbaj nak'jba, ya jxi teme ay bin ut'il ya yutone. Jun welta lok' bael ta centro, jul talel, laj sk'as shorh yu'un yich' ta, manix ya xjuix ta ts'isela te shore, ja' ya yal, ilawil xi, ma ja' ats'isbeyejon te jxore, xi, weno la jsmajon a te waye, laj yo'tan a bat yil, manix xjuix ta tsisel a jxore xi, pero, weno laj smajonixa, ya slikon ta jol wen ya yabon poraso. Yan welta, jun semana yayinel a te k'ale, la smajon, yu'un lok' talel stut chinul yilel, yu'un laj mato kabeyej spoxil, la jkabe, ma to lajem ko'tan ta we'ele, nok'olon ta we'ela, jach ta ilamba, la smajon (Me junté a los catorce años porque pensé que era lo correcto. En mi casa no teníamos dinero ni qué comer, y todo lo que me pedían en la escuela no podía comprarlo. Cuando me junté, comenzaron a pegarme. Mi pareja llegaba a la casa y, de repente, lo veía enojado. A veces me golpeaba estando tomado, y otras veces sin haber bebido. Cuando quedé embarazada, me corrió varias veces de la casa, así que me escondía a la orilla del río durante la medianoche. Tenía miedo de que me hiciera algo. Una vez

salió al centro y se le rompió el short por estar jugando; me pidió que se lo cosiera. Al regresar, me dijo: ‘Mira, no me has cosido mi short’, y me golpeó. Después revisó el short y dijo que era cierto, que ya no se podía coser porque estaba muy desgastado... pero para entonces ya me había golpeado. Me tomaba fuertemente del cabello, me giraba bruscamente y me golpeaba en el rostro. Una semana después del nacimiento de mi bebé, me volvió a golpear. Al bebé le salió una roncha en la mano, y se enojó porque no le había puesto medicina. Le expliqué que estaba comiendo y que en cuanto terminara, se la aplicaría, pero aun así se molestó y me golpeó. Casi todos los días se enoja y me pega (Testimonio de Tultux, comunicación personal, 7 de noviembre de 2024).⁷¹

Ser madre y esposa en la comunidad maya tseltal significa estar *chukulatix yu'un winik* (amarrada al hombre): es obedecer todo lo que él diga, reconocerlo como cabeza del hogar, y vivir sujeta a su autoridad, perdiendo muchas veces la libertad. La *majel yu'un smalal* (agresión por el esposo) forma parte de esta realidad cotidiana. Las mujeres entrevistadas relataron con dolor situaciones de violencia que enfrentan con sus parejas.

Este es el caso de *Xpet*, de 36 años, madre de tres niños. Solo terminó la secundaria y actualmente vive con su pareja, dedicándose a las labores del hogar y a la milpa. *Xpet* relata que es golpeada con frecuencia por su esposo, a veces por cualquier motivo. Señala que esta conducta parece aprendida desde la infancia de él, al observar a sus padres, tíos y vecinos.

Xpet tiene miedo de acudir a las autoridades comunitarias, porque muchos de quienes ocupan cargos de decisión son amigos de su esposo y no intervienen. También teme la reacción de sus suegros si decide hablar. Volver a la casa de sus padres no es una opción viable, pues sería considerado un deshonor para su familia y para ella misma. Además, no sabe dónde quedarse con sus hijos. Se pregunta: “*Mach'a yax kuxbon jxi'*? ¿Quién me va a cargar la leña? *Mach'a yas pas k'altik*? ¿Quién me va a hacer la milpa?”

Xpet sufre dolores en la cabeza, la cara y los ojos debido a los golpes. Relata en tseltal:

⁷¹ En el próximo capítulo seguimos la historia de Tultux, quien relata cómo sus suegros la acusaron de ser infiel y es detenida por la autoridad comunitaria.

"Ay ma me lek yotantik me ya yiko 'tik me winike, tej molole yas majon, kax Bohol. Te me hay bin ma xu ka pase, utbilon, yas likon taja jol te me maj chu'mbe sk'o'pe, max yak'on lok'el, ya mej k'an permiso te me bat k'il tej nane, ya me sk'an wen chajpanbil jilel stukel, ya ka wich tenel lok'el ta nah. Jich statel te winiketik li ta jlumatik" (Algunos hombres no son de buen corazón cuando nos juntamos con ellos. Mi esposo me golpea, es malo. Cuando no puedo hacer las cosas me regaña, me jala del pelo si no le hago caso, no me deja salir de la casa, tengo que pedirle permiso para visitar a mi madre, tengo que dejar lista la comida; si no lo hago, me corre de la casa. Así es la costumbre de los hombres de nuestro pueblo). (Xpet, diciembre 2024)

A) Majel yu'un antsiwey: Maltrató por infidelidad

Una joven de aproximadamente 21 años, con secundaria trunca, relató que su esposo la golpeaba en varias ocasiones cuando estaba en estado de ebriedad.

Bayel jwokol sok kuts'inel la kich' te k'alal ayon ta snah te jmamale. Ya stenonik ta at'el, ay ma jpas jtarea yu'un. Weno ya smajon teme ma jpas te ka'tele, ya kil kits'in, ya jkoltay jnan, ya xbohon ta k'altik, ya xjulon ta spasel ka'tel chajol te a'tele. K'alal la jna' besbay te jmolole, la yal te ya sk'anone, ya s k'uxutayon. K'alal te la yik'one, cheb oxeb nax u te la sk'uxontayone, jach ta lok'el bael bayel, jach smajon, ya xjul ta a'tel te waye, me ma pasbil swe'ele ya yabon poraso, sts'ulon, ya yabon patada, ya slikon ta jol, ya smajbon te jol ta piso, xkelet me kalatake. Cha'lok bahel ya xbat sok yamigotak sman strago ya x'och yuch'. Ya xjul te ta nahe ya stenon lok'el, ya x cha'majon ya yal te ma xtunone. Ya yal ta yik' tal yan yiname, melel nix a, ya yil sba sok yan ants, ya smajon yu'un ya yik' ochetal ta yutil nah te yan antse (tenía muchos problemas cuando era joven; a veces no hacía la tarea y me pegaban si no ayudaba con las actividades del hogar. Cuidaba a mis hermanos y ayudaba a mi mamá, iba a la milpa y, al regresar, continuaba apoyando en la casa. Conocí a mi esposo y él decía que me quería y que me cuidaría; prometía que nunca me maltrataría como lo hacían mis padres. Al principio, durante los primeros dos o tres meses, fue cariñoso y atento. Sin embargo, pronto comenzó a cambiar: empezó a salir mucho y a golpearme. Cuando llegaba del trabajo, si la comida no estaba lista o no le servía como quería, me golpeaba en el rostro, me empujaba, me daba patadas, me jalaba del cabello, me arrojaba al piso y golpeaba mi cabeza contra el suelo. Mis hijos solo podían gritar. Después se iba enojado con sus compañeros a beber alcohol y, al regresar, volvía a golpearme. Me corría de la casa, me decía que no servía para nada y que traería a otra mujer. Cuando era cierto, me engañaba con otra mujer y me golpeaba para obligarme a salir y dejar que la otra mujer viviera en la casa. (Ach'ix, Xik, diciembre 2024)

Por supuesto, los problemas familiares existen y, en muchos casos, comienzan desde la infancia. Las niñas son maltratadas, limitadas y obligadas a asumir responsabilidades que no les corresponden, como las labores del hogar y el cuidado de sus hermanos, como apoyo a la madre. Esta condición de ser mujer va acompañada de regaños, golpes y desvalorización, lo que provoca que muchas niñas y adolescentes huyan de sus hogares y se junten a temprana edad como una forma de escape.

Sin embargo, al juntarse no termina la violencia; solo cambia de espacio. Posteriormente surgen los problemas de pareja, donde el hombre, yax bohlob (que se porta mal), comienza a salir, a consumir alcohol y a buscar otra pareja. En este contexto, la infidelidad masculina es tolerada o justificada, mientras que la mujer es responsabilizada del conflicto. El maltrato hacia la pareja se intensifica como estrategia para obligarla a abandonar la casa, con el fin de que el hombre pueda convivir con otra mujer.

B) Majel ta skuenta yakubel. Golpes por el alcoholismo

Te stat kale, spisil hora ya yuch' trago. Jun, cheb wan k'ak'al te kuxul yo'tane. Ma x'atej, teme ya ya'iy ganare, spisil te stojole ya slajin ta trago. Xjul ta na, k'ax k'on, tsak smachit, ya stenon lok'el sok kalatak. Teme ma x'anone ya smilon, ya yich' multayon, ya yalbon ich' ta k'op, ta jkuenta. Ya yal malaj ayuk jtul, jmots'elon, bayel laj ku'un. Jich la x'albot yu'un te smojlol ta jyakubele (El padre de mis hijos consume alcohol casi todos los días; solo uno o dos días está en sus cabales. No tiene trabajo fijo y, cuando busca algún ingreso, todo lo que gana lo gasta en alcohol. Llega a casa enojado, agarra el machete y nos obliga a mis hijos y a mí a salir de la casa. Si no obedecemos o no nos escondemos, temo que pueda hacernos daño grave. Él cree que lo estoy engañando, me insulta diciéndome que no sirvo para nada y que solo sirvo para tener relaciones. También me acusa de andar con otros hombres, porque eso le cuentan sus compañeros cuando están borrachos. (Jnantik ants Puente, diciembre, 2024)

Las historias de vida de Xpet, de la jnantik ants Puente y de Ach'ix muestran que el alcoholismo y las acusaciones de infidelidad funcionan como justificaciones socialmente aceptadas que permiten a los hombres ejercer control, castigo y expulsión sobre las mujeres. En este contexto, los hombres se sienten con derecho a golpear, amenazar o sacar a las mujeres de sus hogares. De este modo, el espacio doméstico se convierte en un ámbito de riesgo y en un escenario de reproducción sistemática de violencias, que afecta no solo a las mujeres, sino también a sus hijas e hijos, perpetuando el miedo, la subordinación y la desigualdad.

En Los Altos de Chiapas, el aguardiente jugaba un papel central en la organización laboral de las plantaciones de café, funcionando como un mecanismo de control y subordinación. Las ventas de alcohol generaban deuda y aseguraban la fuerza de trabajo, consolidando la relación entre peones y patrones. El alcoholismo indígena se convirtió en un discurso que enseñaba la identidad ladina, reforzando jerarquías sociales mediante la ridiculización y la moralización. Los terratenientes incentivaban el consumo para mantener a los trabajadores endeudados y dependientes, incluso sumando los gastos de alcohol a las deudas heredadas. El consumo desmedido facilitaba la servidumbre por deudas, regulando la producción y el comportamiento de los indígenas. Así, el alcohol no solo afectaba la salud, sino que funcionaba como una herramienta estructural de dominación social y económica, parte del colonialismo interno.

“En Los Altos de Chiapas, el aguardiente funcionaba como un mecanismo de control sobre la fuerza de trabajo indígena, asegurando que las relaciones de peones y patrones se mantuvieran y reforzando la identidad ladina mediante la deuda y la moralización sobre el consumo de alcohol. El alcoholismo indígena no solo afectaba la salud de los trabajadores, sino que también era una herramienta para enseñar y consolidar jerarquías sociales” (Bobrow-Strain, 2015, pp. 104-105).

En Guadalupe Paxilá, la violencia doméstica actual se entrelaza con esta historia estructural: el alcohol y las expectativas de control sobre las mujeres reproducen patrones de dominación heredados, mostrando cómo las desigualdades de género y la subordinación femenina no son fenómenos aislados, sino parte de procesos históricos que atraviesan lo social, lo económico y lo familiar.

4.1.5. Violación sexual (*Tsakel ants*)

Tsakel ants se traduce al español como “agarró a la mujer” y se utiliza para referirse a la violación sexual o al acto de tocar a una mujer sin su consentimiento. En este sentido, Polian (2018) define *stsak ants* (“agarró mujer”) como la comisión de una violación sexual contra una mujer..

Las *bats 'il antsetik* señalaron que el *tsakel ants* es “*ja' me ut 'sinel te yas pas te winik chopol stalel, yas tsakat, ya yutsinbe swinikilel, yotan, sjol sok a ch'ulel te jun ach 'ix, antsetik k'alal más k' an te winike*”, es decir, “una agresión cometida por hombres malos, que violan y dañan el cuerpo, el corazón, la mente y el espíritu de las niñas, adolescentes y mujeres”.

Xkulanta', quien fue víctima de *tsakel ants* (violación sexual), comenzó a recordar conmigo cómo era nuestra vida en la comunidad cuando éramos pequeñas. Me dijo que quería compartir algo sobre esto. En ese momento, noté un cambio en su rostro: sus ojos se llenaron de lágrimas y su mirada reflejaba profunda tristeza. Con voz quebrada, me pidió que fuera a su casa para poder platicar.

Fijamos fecha y hora, y el 23 de noviembre de 2024, a las 11 de la mañana, la visité en su casa.

Comenzamos a conversar sobre su experiencia y recuerdos relacionados con el *tsakel ants*.

¿Ya bal ka na' te ay jtienda kotika te nameye? Jun welta xnopet ya jna' k'inal. Ay ya ka 'iy chombajel teme la jko'tan ta skolatayel jnan ta cocina, k'alal lajunbe kawilaje. Teme ma jpas te ka'tele ya me xmajoton. Jun welta ch'ay stak'inul

yu'un báscula ta tienda. Te jtate weno la smajon, la yabon poraso ta jsit, ta ke, lok' ch'ichel te ke'e. Bin la ma ti yu'un malaj kil te nahe. Bayel welta laj smajon. Juna welta, Jtukel ayon ta chombajel a, ik'ixa, me jtate, kot', jach spikon ta ka', las mojtesson te jvestido, la jaxbon te kelawe, la jyuts'uyon. Jachon ta ok'el, la jxi'. Jul te jnane, la sipanon te jtate, ja' te jnane la ylk'on bael ta jna, ta jecha'. Yan welta, ayon ta jkosina, nok'olon ta mats'um. Och tej baHel te jtate. La stsakon, la yuts'uyon ta ke. La jtsulk'in lok'on bahel ta anel. Bayel vuelta jich la spasbon, jun k'ak'al la stsak'on ta jkaxel. Ma ju'ix koltay jbelba. Patil, k'opojon sok te jnane la jkalbe te bin ko'on ta pasele, ja' te li ta jlumaltike ma xch'un te bon ya kalebetik te a te patane. La jkak' parte kotik ta Bachajón, chuk cheb jawil te jtate la sle abogado lok' talel. Mayuk jtak'in kotika, lok 'om bahel ta ciudad. Ayinon ta snah jtajun. (¿Te acuerdas que teníamos una tienda antes? A veces iba a vender cuando terminaba de ayudar a mi mamá en la cocina, tenía unos 10 años. Si no hacía las actividades del hogar, me pegaban. En una ocasión se perdió una pieza de la báscula; mi padre me golpeó en la cara, me salió sangre en la boca y me reclamó por no cuidar la casa. Muchas veces me golpeaba por cualquier cosa. Una vez, mientras estaba sola vendiendo en la tienda de noche, mi padre me tocó las piernas, me levantó el vestido, me acarició la cara y me besó. Empecé a llorar, sentí mucho miedo. Llegó mi madre, me soltó mi padre y me envió a la casa del otro lado del río. Otra vez, mientras torteaba en la cocina, mi padre se metió, me agarró y me besó. Lo empujé y salí corriendo. Muchas veces me hizo lo mismo; en una ocasión ya no pude soltarme ni defenderme y me violó. Posteriormente, le conté a mi madre lo que había pasado. Aquí en el pueblo no nos hacen caso las autoridades. Lo denunciemos en Bachajón, lo encerraron en la cárcel por dos años. Luego, mi padre pagó a un abogado y lo dejaron salir. Tuve que irme de la casa y de la comunidad. No teníamos dinero. Salí de noche con mi hermanita y nos fuimos de Guadalupe Paxilá a vivir con un tío en la ciudad." (Xkulanta', Guadalupe Paxilá, Chilón, Chiapas, entrevista, 23 de noviembre de 2024)

Para la investigación, este caso evidencia que el *tsakel ants* (violación o violencia sexual) consiste en un acto de tocar a una mujer sin su consentimiento, que puede incluir penetración, y que vulnera su cuerpo, corazón, espíritu y sentipensar. En síntesis, el caso de Xkulanta' evidencia cómo el *tsakel ants* no es un hecho aislado, sino un reflejo de la violencia estructural que atraviesa la vida de las mujeres en Guadalupe Paxilá. Desde la infancia, el cuerpo femenino se convierte en un espacio de control y dominación, donde las normas familiares y comunitarias reproducen jerarquías de género que subordinan a las *bats'il antsetik*. La impunidad institucional y la inacción

de las autoridades locales refuerzan esta opresión, obligando a muchas mujeres a abandonar su hogar y comunidad para proteger su integridad.

Este testimonio permite comprender que la violencia sexual en el ámbito doméstico y comunitario no surge únicamente de comportamientos individuales, sino que se sostiene en prácticas culturales históricamente legitimadas, en el patriarcado internalizado y en la reproducción cotidiana de la autoridad masculina. Así, la vida de las mujeres tseltales está marcada por la constante negociación entre sobrevivir, resistir y mantener su dignidad en un entorno que normaliza la subordinación y la vulneración de sus cuerpos, sus derechos y su subjetividad.

CAPÍTULO 5. CHOPOL TALELIL TA JLUMALTIK: LAS MALAS COSTUMBRES EN EL ESPACIO PÚBLICO COMUNITARIO

En el capítulo anterior se analizó cómo el sistema de bohlobel–chopol talelil (malas costumbres) se configura y reproduce en el espacio privado del hogar (ta nah) en la comunidad de Guadalupe Paxilá, mostrando cómo se materializa el ut'sinel en normas, prácticas y creencias que estructuran las relaciones familiares, los roles de género y las múltiples formas de violencia. Este análisis permitió evidenciar cómo el cuerpo, la sexualidad, el trabajo y la vida de las mujeres se convierten en territorios de control, disciplina y dominación masculina desde edades tempranas, principalmente a través de la autoridad paterna y conyugal.

En este capítulo, el análisis se desplaza hacia el espacio público comunitario, particularmente hacia la asamblea, la autoridad comunitaria y otros espacios colectivos donde se toman decisiones que afectan la vida del pueblo. A diferencia del capítulo anterior, el objetivo fundamental aquí es

analizar el otro lado de las malas costumbres: cómo son vividas, percibidas y enfrentadas por las bats'il antsetik cuando interactúan con las autoridades comunitarias y participan, o intentan participar, en la vida pública y política comunitaria del jlumatik.

Los casos y situaciones que se presentan a continuación se construyen a partir de entrevistas a profundidad, conversaciones informales y observación directa realizadas durante el trabajo de campo en Guadalupe Paxilá. Los objetivos principales fueron: 1) comprender cómo se organiza la participación comunitaria de mujeres y hombres en la asamblea; 2) identificar los obstáculos que enfrentan las bats'il antsetik para ejercer su voz, su voto y acceder a cargos comunitarios; 3) analizar los mecanismos de control social —como el miedo (xiwel o'tan), la vergüenza (k'exlal), la burla y el ich' multayel) que operan en el espacio público; 4) examinar las representaciones de género que legitiman la exclusión y desvalorización de las mujeres; y 5) comprender cómo estas malas costumbres reproducen desigualdades y violencias en nombre de la costumbre comunitaria. El trabajo de campo que sustenta este capítulo se llevó a cabo en distintos espacios de la comunidad, como la asamblea, la agencia municipal, reuniones colectivas y ámbitos cotidianos de convivencia. Las experiencias compartidas por las mujeres aportan aprendizajes fundamentales, pues permiten comprender la complejidad del ejercicio del poder comunitario y la manera en que las malas costumbres se anclan en la vida social del pueblo.

5.1 Te chopol spensar jlumatik ya yalik ta ma xju' ya x'och ta j'a'tejpatan te antsetik:

Ideología patriarcal comunitaria que excluye a las mujeres del ejercicio de autoridad

Este apartado se fundamenta en los datos sobre hegemonía cultural y poder, los cuales permiten comprender y analizar la hegemonía no únicamente como una forma de imposición ideológica, sino como un proceso histórico y pedagógico mediante el cual se construyen consensos, se orientan prácticas y se produce un determinado orden moral, intelectual y cultural. Desde esta perspectiva,

la hegemonía opera a través de la vida cotidiana, de las costumbres y de los sentidos compartidos, configurando subjetividades y modos de pensar que se vuelven socialmente legítimos (Gramsci, 2016; Lagos & Calla, 2007; Rojas Osorio, 1984).

Propongo utilizar el concepto de hegemonía para comprender el *chopol pensaril*, no como un mero consenso, sino como una herramienta analítica que permite observar cómo las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones comunitarias y movimientos empleados por las poblaciones subordinadas para hablar, entender, confrontar, adaptarse o resistir su dominación, están a su vez moldeados por el mismo proceso de dominación.

De acuerdo con los *bats'il ants winiketik te j'a'tejpatan* (el agente municipal), la autoridad comunitaria tiene la función de velar por el bienestar del pueblo. Entre sus responsabilidades principales se encuentran la prevención de robos, la conciliación de disputas entre miembros de la comunidad y la gestión de diversos asuntos comunitarios. El agente municipal debe actuar con justicia e imparcialidad, canalizando gestiones y articulando acciones entre el gobierno municipal y las autoridades tradicionales.

Para avanzar en mi investigación, me entrevisté con el agente municipal y ofrecí alimentos como muestra de agradecimiento, práctica habitual en la comunidad. El 14 de octubre de 2024, al acudir a su domicilio con los alimentos, se encontraban presentes las personas que integran la estructura del comité comunitario, un total de dieciséis hombres. Aproveché el espacio para observar, dialogar y preguntar de manera abierta sobre la participación política de las mujeres en Guadalupe Paxilá.

El 14 de octubre de 2024, durante mi visita al domicilio del agente municipal, dialogué con él y con los 18 policías comunitarios, de los cuales dos eran mujeres. Aproveché la ocasión para observar, conversar y realizar preguntas abiertas sobre la participación política de las mujeres en

Guadalupe Paxilá, registrando cómo las estructuras de poder y la ideología patriarcal influyen en la exclusión femenina del ejercicio de autoridad.

Jo'on la yotsonik ta j'a'tejpatan, te agente ja' me ya'tel ta ya jkanantaytik te jlumaltik, yu'un mayuk te boholobe, sok uts'inel ta skuenta te ants winiketik, ach'ix keremetik, tut alaletik, ya jchapantik wokoliletik, problema, ya xbehen kotik soy te ajwalil presidente, yu'un ya kiltik proyectos yu'un slekila jlumalti. Ja' ana'oj nix che jtia (A mí me eligieron agente municipal. El trabajo del agente es velar por la comunidad, por el pueblo, para que nadie moleste, para que no haya violencia contra mujeres y hombres, jóvenes, niñas y niños. Arreglamos los problemas. Caminamos junto al presidente para gestionar proyectos para el bienestar de la comunidad ¡Ya sabes, tía!" (Manuel Miranda Hernández, Guadalupe Paxilá, 14 de octubre de 2024)⁷²

Al observar la estructura que conforma el comité del agente municipal, pregunté por qué se encontraban presentes dieciséis hombres y dónde estaban las dos personas ausentes. La respuesta fue que se trataba de mujeres, quienes generalmente no asisten a las comidas ni a ciertos eventos donde se discuten temas con el comité.

Posteriormente, pregunté si en algún momento había habido mujeres ocupando el cargo de agente municipal. La respuesta fue negativa: nunca ha existido una mujer como autoridad comunitaria. Aunque algunos winiketik (hombres) expresaron que les gustaría que ello ocurriera, señalaron que la mayoría de los habitantes mantienen *chopol spensarik yotanic sok stalelik* (pensamientos malos, corazón malo y costumbre⁷³), lo que lleva a considerar que las mujeres *mayuk svalor* (no tienen valor)⁷⁴.

⁷² La expresión de tía, se usa comúnmente en la comunidad para referirse con respeto a las personas, sin que se tenga vínculo familiar.

⁷³ Se refieren a que tienen malas pensamientos y su corazón es malo, que las *bats'il antsetik* no tienen la capacidad de ser autoridades comunitarias.

⁷⁴ Burguete (2010), señala que los sistemas normativos indígenas muchas veces reproducen una lógica patriarcal que se considera tradicional, aunque dicha tradición sea en realidad una construcción histórica vinculada tanto a cosmovisiones originarias como a adaptaciones ante el colonialismo y el Estado.

Me winiketik ta jlumaltike k'ax bohól o chopól yo'tan. Ya yalik te mayuk svalor te antse, ma la xtukin, ja' yatel te paswaj ta snahe, il alal, il mut, te jo'ot kotik te winik kotike ja' toyoj kotik ta jalel te ay nax kip kotik, ya toyjabaj kotik, ja' ya kal kotik te antse ma nax stabot kotik jp'ijil kotika. Te antse, ya yich' multayik, ya stselayik, ya'iy ich' ta k'optayik, ja' ya yalik te k'ax ants, o k'ax sjelta ants. Cha'oxtul te winikot kotik ya kal kotik te antse ay sderecho ya xju ya xk'opoj. Teme la ya'iy jmolol kotik ta winik te jich ya kal kotike, welta ya stselay kotik, ja' yal te jo'on kotik ya s pasot kotik ta mandar te ants, ya la ya xmojo ta ajk'bal, laj la yabot kotik sik' kotik spantaleta, ja' la yu'un sonso winikot kotik. Ma la jichuk ya sk'an jich jnopojo kotik te winik ja ya xmohe. Ma jichuk jpensar te jo'one (Los hombres en nuestro pueblo son muy malos, su corazón es malo. Dicen que las mujeres no tienen valor, que no sirven para nada; que su trabajo es quedarse en casa, cuidar a los hijos y a los animales del corral. Nosotros, los hombres, decimos que somos más fuertes, que las mujeres jamás tendrán la misma fuerza que nosotros. Aquí, muchas personas piensan mal de las mujeres, se burlan de ellas, les dicen groserías, las califican de débiles y lloronas. Solo somos unos cuantos los que creemos que las mujeres tienen derecho a ser autoridades y a tener voz. Pero si los demás hombres nos escuchan decir esto, se burlan, dicen que nos están mandando las mujeres, que ellas se suben encima de nosotros en la noche, que ya nos dio a oler la pantaleta y por eso somos hombres 'bien sonsos'. Yo no pienso así: los hombres no deben ser los que se suben; las mujeres también tienen derecho y valor (Testimonio de las 16 autoridades comunitarias de Guadalupe Paxilá, 14 de octubre de 2024).

El testimonio refleja que en la comunidad existe una ideología patriarcal que, desde una mirada kaxlan (mestiza), ha sido nombrada como machista o misógina. En el sentipensar tseltal, esta ideología se interpreta como una expresión del *chopol spensaril*, *chopol o'tanil sok stalel* (pensamiento malo, corazón malo y mala costumbre). Este machismo comunitario sostiene la idea de que las mujeres *mayuk svalor* (no valen) para gobernar o ocupar cargos de autoridad, limitando su reconocimiento y participación como sujetos políticos dentro de la vida comunitaria. Asimismo, no solo desvaloriza a las mujeres *bats'il antsetik*, sino que también a los hombres *bats'il winiketik*

que piensan o actúan de manera distinta, quienes son señalados como débiles⁷⁵ o comparados con las mujeres.

Lo anterior me llevó a reflexionar que el *chopol spensariletik* (malos pensamientos – ideología) no se reduce únicamente a la idea de “pensar mal”⁷⁶. En este sentido, no constituye por sí mismo “el poder”, sino que opera como una forma ideológica mediante la cual se reproduce una dominación hegemónica⁷⁷ en el ámbito comunitario. Esta dominación es producto histórico, configurada en el cruce entre la colonialidad, las formas de organización comunitaria y su articulación con el Estado. Como tal, el *chopol spensar* produce y legitima formas específicas de subjetividad, saberes, conductas y modos de pensar, tanto en el plano ideológico como cultural.

Así, los *bats’il antswiniketik* (mujeres y hombres) no solo se encuentran atravesados por la hegemonía, sino que participan, de manera situada y contradictoria, en su reproducción cotidiana. En este sentido, el *chopol pensaril* se manifiesta como el poder hegemónico comunitario: una forma histórica y situada de ejercer autoridad, que se vive y se interioriza como *chopol o’tanil sok stalel* (corazón malo y mala costumbre), impregnando las prácticas, las normas y los hábitos que configuran los cimientos de la vida comunitaria.

⁷⁵ En este sentido, como plantean Guzmán y Paredes (2014), el patriarcado debe entenderse como un sistema de múltiples opresiones explotación, violencia y discriminación— que afecta a mujeres, hombres, personas intersexuales e incluso a la naturaleza, pero que se ha constituido históricamente sobre el cuerpo de las mujeres

⁷⁶ Puentes (2015) interpreta que la hegemonía, según Gramsci, permite identificar cómo se articulan y transmiten las ideas y valores en la sociedad, influyendo en el pensamiento y la moral de las personas a través de procesos culturales, ideológicos y pedagógicos, contribuyendo a la formación de una unidad histórica (p. 127).

⁷⁷ El concepto de hegemonía implica reconocer que es una relación social basada en la conducción de un grupo social sobre otros, que esta dirección se gesta en una dinámica conflictiva, de lucha, en la cual los componentes consensuales tienden a prevalecer por sobre los coercitivos. Estos consensos refieren a articulación de demandas e intereses de los subordinados dentro del marco de la concepción del mundo de los dirigentes, y en su punto más elevado tienden a expandirse por toda el área social, apareciendo como la realización de un universal, definiendo los grandes temas que puntualizan la vida de una nación, a nivel político, económico, ideológico y cultural, y a conformar un nuevo Estado. (Gramsci, 2016, p. 19)

5.1.1. Tulan winik (Masculinidades género y poder)

Las masculinidades del *bats'il winik*⁷⁸ se entienden como construcciones sociales y culturales que configuran la identidad masculina dentro del espacio comunitario y político. Estas masculinidades tseltales se articulan a través de atributos reconocidos socialmente en *tulan*⁷⁹, *tulan winiketik*, *tulan stalelik*⁸⁰, *tulan yot'anik*⁸¹ y *tulan sk'opik*⁸², los cuales legitiman la participación de los hombres en la asamblea y su acceso a cargos en el espacio público y político comunitario. Estas representaciones no solo definen la identidad de los hombres, sino que también condicionan la organización del poder y reproducen la exclusión sistemática de las mujeres en los procesos de toma de decisiones comunitarias.

La masculinidad presente en el stalel de los hombres tseltales se configura como un entramado de prácticas, valores y disposiciones corporales y simbólicas, producidas históricamente a través de procesos de dominación colonial, patriarcal y racializada, ejercidos tanto por terratenientes como por mestizos en el marco del régimen finquero. Como señala Bobrow-Strain (2015, p. 61):

⁷⁸ Su autoridad como hombres se cercenaba cuando otros hombres los expropiaban de sus bienes, los azotaban en las plazas públicas, los secuestraban para ir a realizar trabajo forzado, los castigaban y humillaban por desobedientes e insumisos, los trataban como a niños, o como a mujeres cuando eran obligados como sirvientes a realizar tareas consideradas “femeninas”. El patriarcado colonial, sustentado en el poder, la propiedad y la blancura, reconfiguró las relaciones entre mujeres y hombres indígenas y buscó eliminar el poder de las mujeres mediante la violencia, la ley y la religión (Cumes, 2014, p. 71)

⁷⁹ La palabra *tulan* puede traducirse como “fuerte”, aunque también puede entenderse con otros matices como “duro” o “resistente”. Según Polian (2018), *tulan* significa “duro”, “macizo”, “resistente”. El término *tulan* ha sido frecuentemente apropiado por los varones como un atributo masculino. Se autodefinen como *tulanetik* (fuertes), contrastándose con lo que se percibe como “débil” o “blando”.

⁸⁰ La expresión *tulan stalelik* se refiere a aquello que posee un carácter fuerte, como una costumbre firme y dura. En contextos cotidianos, puede utilizarse con una carga machista para describir a los hombres como personas con carácter, fuerza o temple, capaces de “hacerlo todo”. Esta forma de uso reproduce estereotipos de género que exaltan la fortaleza masculina como valor superior, invisibilizando otras formas de resistencia o capacidades asociadas a mujeres o a hombres u otras identidades.

⁸¹ Corazón duro.

⁸² La expresión *tulan sk'opik*, en el contexto comunitario tseltal puede traducirse como “hablan fuerte” o “tienen palabras fuertes”. una forma de hablar con autoridad, agresividad o prepotencia, que refleja relaciones de poder. lo cual refuerza un modelo de masculinidad autoritaria y dominante, en detrimento de formas de comunicación más horizontales o cuidadosas, frecuentemente desvalorizadas o feminizadas.

“En Chilón, la violencia del macho estaba contrarrestada con frecuencia por otra corriente de la masculinidad impregnada de nociones de responsabilidad y atento ejercicio del poder, estrechamente asociadas con la producción agrícola. De modo que los significados de la masculinidad dependen no solo de la violencia y la virilidad sino también de la prudencia y el arduo trabajo. Esta intersección de virilidad machista y responsabilidad paternal racializada se manifestaba con claridad en la política agraria de Chilón” (Bobrow-Strain, 2015, p.61).

Durante mi observación en la asamblea, pude constatar cómo los hombres se eligen entre ellos para ocupar cargos de autoridad, acordando los nombramientos en la junta comunitaria. Históricamente, desde la fundación del poblado, la estructura de poder ha estado dominada por hombres mayas tseltales, quienes se consideran los legítimos representantes del pueblo. Esta visión se sustenta en la creencia de que ellos son *tulan* superiores y merecen mayor respeto dentro de la comunidad, tal como lo expresaron las autoridades durante el diálogo en la comida comunitaria. En entrevistas semiestructuradas con *bats'il antswiniketik*, así como con Efraín Morales, Aurelia Morales y Eulalia Guzmán, se evidenció cómo estas construcciones de masculinidad condicionan la participación política de las mujeres, limitando su acceso al poder y su capacidad de ser reconocidas como sujetas políticas en el espacio comunitario.

Te winiketike tulanik, tulan stalelik, tulan yot'anik, tulan skopik ta junta, ya yalik te winikon (los hombres son fuertes, es fuerte su carácter, hablan fuerte en la junta, tienen el corazón duro, hablan con fuerza en junta, dicen “soy hombre”⁸³) Aurelia Morales, comunicación personal, 10 de diciembre de 2024)

Por su parte Eulalia y Efraín Morales mencionan que:

⁸³ Según Moreno (2021), los hombres, al identificarse como *winikon* (“soy hombre”), expresan implícitamente atributos asociados con la fuerza, la valentía y la capacidad para realizar tareas complejas, como una forma de autoafirmar su masculinidad (p. 172).

Ya yik' sbaik ta radio, ya stsob sbaik, ya xchap sk'opik stukelik. Ja' ya yilik mach'a te ya yotsesik ta a't'ejpatane. Ya xbehenik, ya xlok'ik bahel ta jujun tibitik ta k'op, ja' ya yalik te tulanike, ja' ya xpasanwanik ta mandar, mayuk ya yalik yu'un ya yotsesik jtul ants, ja' ya yalik, te mayuk a valor (ellos se llaman por radio, acuerdan lo que ellos quieren, ellos proponen en la asamblea⁸⁴ y quien queda como autoridad, ellos caminan, salen todas las tardes a organizarse. Dicen ser fuertes, ellos mandan. Ellos no piensan en las mujeres para que se integren, ellos piensan que la mujer no tiene valor.)(E. Morales & E. Guzmán, comunicación personal, 10 de diciembre de 2024).

De manera consistente con los testimonios anteriores, Ernesto Gómez enfatiza que, *bin k'an awut, jich te jlumaltik lie, mayuk bin hora ya spasik elejir yu'un ya xjil antsetik, puro winiketik me nok'ol yotsesbelike*, porque te nameye, puro *ja' nax hay svalor che te winike* (que le hacemos, así es nuestro pueblo aquí, nunca han elegido para que una mujer quede como autoridad, son hombres los que proponen y meten porque desde antaño solo los hombres tienen valor).

Así, la masculinidad del *bats'il winik* se expresa en prácticas cotidianas y acuerdos colectivos que regulan el acceso a la palabra, la toma de decisiones y el ejercicio de los cargos comunitarios. En este entramado, la asamblea se configura como un espacio masculinizado, donde la autoridad se reproduce entre hombres y la participación de las mujeres queda sistemáticamente anulada, no por ausencia, sino por una organización comunitaria que continúa asignando el valor político y la legitimidad únicamente a lo masculino.

5.1.2. Mecanismos de control sobre las mujeres tseltales en la vida política comunitaria

Una de las formas en que se experimenta y se hace sentir la violencia (*uts'inel*) hacia las mujeres tseltales es a través de la vergüenza pública (*k'exlaltesel antsetik*), el miedo en el corazón (*xiwel ot'an*), así como la burla, la difamación y el chisme (*tselayel, labanwanej jalel*) y el *ixta k'optayel*

⁸⁴ Burguete (2010), señala que los sistemas normativos indígenas muchas veces reproducen una lógica patriarcal que se considera tradicional, aunque dicha tradición sea en realidad una construcción histórica vinculada tanto a cosmovisiones originarias como a adaptaciones ante el colonialismo y el Estado.

(agresión verbal). Estos mecanismos limitan la voz, el voto y el acceso a los espacios de participación en la vida política comunitaria de las *bats'il antsetik*.

El *chopol pensaril*, entendido como una ideología patriarcal comunitaria que naturaliza el control masculino, legitima la autoridad de los hombres y justifica la exclusión de las mujeres de los espacios de decisión y representación.

En la asamblea, por ejemplo, se identifica un grupo de familias influyentes que agreden a las mujeres (E. S. C. M. D. M.)⁸⁵, quienes, junto con otras personas de la comunidad, mantienen a las mujeres fuera de estos espacios de decisión.

Durante la asamblea pude dialogar directamente con la *jnantik* XG, policía comunitaria, sobre su participación:

Mayuk k'axem antsetik ta agente, bin k'a na'ut ja' tulan yo'tan te winiketike, bayel problema, ya x'ut'awanik, tselayotik, sleawanik ta k'op, skexlaltosotik, teme ya x'och ta at'el te antse? seguro ya yixta k'optayik, bin laj ma ya sna' antsi, mayuk stuk, mayuk svalor, ma la jna' kotik pensar, ma la jna' kotik yilel jun, tsibajel, ma la jna' kotik yalel, ya'iyel castilla. ja' sk'op ants winiketik che waye, ma la xju jchapambel problema, mayuk ya xjalot yu'un ya x'och ta a'tel agente ants, ni jtul ants winiketik ya yal, ja' yu'un mayuk mach'a ya sk'an. Mayun uk ya jxitik ya'iyel che, pero ya kaltik te ja' ta mayuk avalor ya x'ilototik te lie. Ejemplo, kaltik ja' ya'iyel jich bin ut'il xtal uk kati, kuyotat, ta falsa licenciada, falsa abogada, bayel atselayel, awich' k'optayel. mayuk srespeto Guadalupe Paxilà. ilawil a ini, k'alal tsahot ja' te jpoliciaetike jo'on kotik la ochkotik sok me in xan a, sen k'op ta jtojol kotik, ja' nix me mismo polietike ya yalot kotike sok winiketike. ja' k'a yilik, teme ja' ay svalor te winiketike. mayun uk ya jxitik ochel, ja' ya spasik mandar che, ja' yak' sbaik ta ich'el ta muk' te winiketike, mayuk bin ya kaltik, ya nax kil kotik ek (no ha habido mujer como agente municipal. Ni modos, los hombres tienen el corazón duro. Aquí en la comunidad hay muchos problemas: regañan, discriminan, estigmatizan, difaman, nos avergüenzan. ¿Si una mujer asumiera como autoridad? Seguro le dirían groserías: '¿qué va a saber hacer una mujer?', 'no sirve para nada', 'no tiene valor', 'no sabe pensar', 'no sabe leer ni escribir', 'la mayoría no entiende ni habla castilla'. Esas son palabras de mujeres y hombres. Dicen que no sabemos solucionar los problemas. Nadie ha propuesto que una

⁸⁵ Para resguardar la identidad de las personas mencionadas de las fuentes en el contexto del trabajo de campo, se hace uso de códigos.

mujer sea agente, ni siquiera los hombres; por eso nadie quiere ser agente. No es que tengamos miedo, sino que dicen delante de todos que no tenemos valor. Por ejemplo, cuando tú has venido, dicen que eres falsa licenciada, falsa abogada; se burlan y dicen groserías. Aquí en Guadalupe Paxilá no hay respeto (Jnantik XG, comunicación personal, 17 de noviembre de 2024)

Este testimonio evidencia cómo la exclusión no se sustenta únicamente en normas formales, sino en prácticas discursivas reiteradas que deslegitiman anticipadamente cualquier intento de participación femenina.

Como señalan las mujeres zapatistas, la limitada participación de las mujeres en el gobierno autónomo se vincula estrechamente con la falta de acceso a la educación, la sobrecarga doméstica y el control del tiempo y del cuerpo de las mujeres, condiciones que restringen su involucramiento político (Participación de las Mujeres en el Gobierno Autónomo, 2013).

A) *K'exlaltesel ta komon sitil*: el avergonzamiento como forma de opresión

El *k'exlal* (vergüenza) en Guadalupe Paxilá funciona como un mecanismo de control social. Se encarna tanto en el hogar como en el espacio público, operando como dispositivo simbólico y físico de disciplinamiento que limita la participación política y reproduce jerarquías de género.

Ma xju ya xk'opojot kotik, ma jk'antik te ya sk'axot kotike ta j'a'tejpatane, me ants winiketike ya sk'exlalteseotik ta komon sitil. Ja' ya yalik te ma jna'tik chapanel te problema, mayuk avalor, jxiwel o'tan antsat, spisil jich ya yalik te waye (No podemos participar ni ser agentes municipales. Mujeres y hombres nos avergüenzan en público cuando no sabemos decir algo; nos dicen que no sabemos resolver los problemas de la comunidad, que no tenemos valor, que somos miedosas)

El *k'exlaltesel antsetik* funciona así como mecanismo de regulación moral colectiva que restringe la palabra femenina en la asamblea.

B) *Xiwel o'tan*: miedo en el corazón.

Durante el diálogo colectivo, varias mujeres señalaron que el xiwel se manifiesta cuando intentan hablar en la junta.

K'alal ya jk'an kotik ya xk'opojot kotike li ta juntae, ya xiw ko'tan kotik. Jich bin ut'il ka wile, ja' me in to, xjapet ya xk'opoj, spisil tulan ya xk'opojik, mayuk orden, ya stselayotikik, slabanotik, yich' multayotik, skexlaltiesotik, teme ya jk'antik bin ya kaltike li ta juntaje. ya yal te yu'un nax winike ya mach'a ya x'och ta tesorero (cuando queremos hablar en la junta, el corazón siente miedo. El señor de piedra habla de manera prepotente; todos hablan fuerte, no hay orden; se burlan, piensan mal y avergüenzan cuando alguien quiere participar. Dicen que, para ser autoridad, como tesorero, solo es para los hombres.” (Diálogo colectivo con las bats'il antsetik, 17 de noviembre de 2024).

C) *Ich' multayel*: celos, sospecha y control moral

El testimonio de las ex-policías comunitarias muestra cómo el *ich' multayel* opera como vigilancia moral:⁸⁶.

k'alal ochot kotik ta polijil, ya yich' multayot kotik te winiketike, sok nix jmalal kotik, kalata kotik. Ma la bal jk'ex kotik te jelot kotikix ta winik ta k'op ta juntaje. Te ants winiketike, ya yalik yu'un la ayix yan ku'un kotik, ilot kotikix la, ja' awal lot kotik la ta jamal sok policías. Ya me xjulik tal te jmolol kotike, yuch'ojik o mauka' ya x'och smajot kotik, tembil lot kotik lok'el ta nah. Yu'un ay mach'a la slejotkotik ta k'op, ya xch'un te jmalal kotike, te ya yich' multayot kotik a. Mayukix bin xu ka jpas kotik a. Ja' mas vale jukanaba ta ja' anah, ma xlok'at, mak'ilna ja' mut', ila awal, mak'ilna ja' amalal. Ja' lekil antsat a te waye. Ay ta snah, mayuk' mach'a bin ya yalbat (cuando fuimos policías, los hombres —nuestros esposos y nuestros hijos— pensaron mal. Decían que no debíamos participar en la junta. Mujeres y hombres decían que ya teníamos

⁸⁶ Algunas mujeres mayas expolicías comunitarias me compartieron que, en el año 2017, la comunidad en general, decidieron por primera vez que se propusieran mujeres policías comunitarias. El gobierno municipal y por paridad de género, a las comunidades indígenas del municipio de Chilón se les obligo a que mujeres deben por lo menos dos como policías comunitarias. Para cuando exista pleitos entre mujeres ellas puedan intervenir ya que los hombres se les prohibió intervenir en eso casos. Actualmente se sigue esa línea de participación en mujeres, para ellas ha sido difícil ser policías comunitarias, no salen de su casa, no van siempre a la asamblea por miedo a que las insulten, las difamen, las violenten.

novio, que nos habían visto en el monte con los policías. Nuestros esposos⁸⁷ llegan ebrios o sobrios y nos golpean. Nos corren de la casa. Porque alguien chismeó, ellos lo creen. No podemos hacer nada. Mejor nos quedamos en casa, cuidamos a los pollos, a los hijos, preparamos comida. Así somos buenas mujeres; así nadie nos dice nada.)

Como muestra Pérez Moreno (2021), el *ich' multayel* afecta el *stalel* —la manera de actuar, vivir y sentir— produciendo consecuencias materiales y emocionales profundas.

Aquí, el *ich' multayel* se articula con el *chopol talelil* como mecanismo normalizado de control que combina señalamiento, violencia física, expulsión del hogar y silenciamiento.

D)Slabanel antsetik ta junta (burlan- discriminación- estigmatización de mujeres)

En la asamblea, la burla hacia las mujeres constituye violencia de género manifiesta en descalificación pública.

“Jmotseletik, mayuk stuk me antse, ma kich'tik ta muk' ants li⁸⁸, mayuk svalor, ja' aka batuk ta snah ta juch', mats'um, ta il mut, ta skoltesel yalik (No sirven las mujeres, no las tomemos en cuenta, no tienen valor; que se vayan a su casa a moler, hacer tortillas, cuidar a sus pollos y a sus hijos)” (Nota de campo, observación directa, asamblea comunitaria, 17 de noviembre de 2024)⁸⁹

El *chopol k'op* reproduce y naturaliza la exclusión política femenina.

El testimonio de EG confirma:

⁸⁷ Las compañeras zapatistas señalan que los celos —lo que se interpreta como *ich' multayel*. Es y son uno de los obstáculos que enfrentaron para la participación de las mujeres dentro del movimiento. limita el cumplimiento de responsabilidades, ya que algunas mujeres se escudan tras enfermedades o afirmaciones de incapacidadesin “Yo no puedo llegar porque mi esposo no me deja salir —se acostumbran en el pueblo que en la tarde se concentren las compañeras para hacer las cuentas—. No puedo porque cuando ya salgo en la tarde, cuando se anochece, si no llego rápido a mi casa piensa mi compañero que por ahí ando haciendo otras cosas —se empiezan a rumorear cosas que pasan dentro en otros pueblos y ya piensa que así hace su compañera (Participación de las Mujeres en el Gobierno Autónomo, 2013, p. 57).

⁸⁸ No hay que darles reconocimiento a las mujeres, es decir, no reconocen a las mujeres en la comunidad, los hombres consideran que las mujeres deben ser sumisas, tienen que obedecer al hombre.

⁸⁹ Al formar parte de la comunidad en la que se realiza este estudio, y ante los posibles riesgos de conflicto, hostigamiento o represalias, opto por resguardar la identidad del emisor.

Te winiketik li ta Guadalupe ma xyich 'otik ta muk' ta namey, ja' ya yal ta mayuk a svalor te antsetike, ya jxitik, tulanik, ya xleawanik ta k'op, ya stselayotik, ya yalik teme ochotik ya yel te ta agente, ya la xbah jle kotik yan jmamal kotik, ku'un kotik, ya la xbat motsbah kotik sok polietik. Ma yak'at ta k'op, ja'ik nax ya xchap sbaik, ja' nax ya sleh sbaik (los hombres aquí no nos toman en cuenta desde antes. Dicen que no tenemos valor. Difaman y se burlan; piensan que si llegamos a ser agentes vamos a buscar otro marido. No nos dejan tener voz; entre ellos se organizan (EG, comunicación personal, 10 de diciembre de 2024).).

El *k'exlaltel antsetik*, el *xiwel ot'an*, el *ich' multayel*, el *tselayel/slabanel*, el *labanwanej jalel* y el *ixta k'optayel* forman parte del *stalel jlumaltik*. No operan de manera aislada, sino como un entramado de violencias (*uts'ineletik*) que atraviesa el ámbito público y privado.

Estos mecanismos no solo excluyen políticamente; afectan el *ch'ulel*, el *spensar* y el *yot'an*. Como señalan las mujeres:

“La vergüenza, el miedo y la difamación nos enferman: escalofríos, diarrea, dolor de cuerpo; se nos acaba la fuerza.” (Diálogo colectivo, 2024).

La violencia política comunitaria se inscribe así en el cuerpo, en la memoria y en el espíritu.

5.2 Tsob k'op ta comunidad (la asamblea comunitaria)

Las asambleas en Guadalupe Paxilá se organizan de acuerdo con los intereses y necesidades de cada grupo. Existen asambleas ejidales, comunitarias, religiosas, escolares, de salud y de agua potable, como se describió en el capítulo 2.

En el caso de las asambleas religiosas, estas se convocan según la adscripción religiosa de los participantes, siguiendo las pautas y prácticas propias de cada tradición. Las asambleas políticas, por su parte, son convocadas de manera independiente por cada partido político. Las escolares se realizan según el nivel educativo y a ellas asisten madres y padres de familia cuyos hijos e hijas están inscritos en ese grado.

No obstante, aunque formalmente las asambleas están abiertas a todos los miembros de la comunidad, los *bats'il winiketik* limitan la participación de las *bats'il antsetik*. Si bien las mujeres están presentes físicamente, no tienen incidencia en las decisiones importantes, ya que son los hombres quienes toman la palabra y ocupan los cargos de autoridad. Esta dinámica se reproduce también en las asambleas religiosas, políticas y escolares, donde son los hombres quienes organizan, dirigen y lideran los procesos deliberativos⁹⁰.

5.2. Junta yu'un ya yich' lejel tesorero (asamblea para elegir tesorero)

El 17 de noviembre de 2024 me tocó presenciar el *Tsob k'op* ta comunidad, la asamblea comunitaria. Me encontraba en la casa de mi tío Vicente cuando observé que las personas comenzaban a dirigirse al techado, espacio donde habitualmente se realizan las reuniones. Decidí acudir junto con las *bats'il antsetik*.

Al llegar, se encontraba el agente municipal con las autoridades auxiliares: algunos permanecían de pie y otros sentados alrededor de una mesa colocada en el centro del techado. El resto de los asistentes se acomodó alrededor. Me senté a observar y escuchar el desarrollo de la reunión..

La asamblea se realizó con el propósito de elegir al tesorero. La asistencia estuvo conformada por personas afiliadas al Partido del Trabajo (PT). La comunidad de Guadalupe Paxilá presenta una organización política partidista y, en el periodo referido, la autoridad comunitaria estaba a cargo del PT. Como es costumbre, se convoca a asamblea general⁹¹ para elegir a las autoridades

⁹⁰ Este patrón de participación diferenciada por género es similar a lo documentado entre los tojolabales, donde los cargos de autoridad comunitaria y religiosa recaen principalmente en los hombres e incluyen, entre otros, al presidente del comisariado ejidal, secretario, tesorero, vocales, agente municipal y policía o “comisión”. Asimismo, los hombres son elegidos como representantes o presidentes en las organizaciones políticas locales y como catequistas, pastores, alféreces y encargados de distintos bienes comunitarios. Estos cargos se asignan de manera rotativa conforme a los periodos previamente acordados en las asambleas comunitarias (Moya & de la Cruz, 2018, p. 57-58).

⁹¹ La asamblea comunitaria es la máxima autoridad en la comunidad de Guadalupe Paxilá, donde los *antswiniketik* se reúnen para tomar decisiones, acordar normas y establecer reglamentos que rigen la vida comunitaria. Estos espacios son fundamentales para la toma de decisiones y la resolución de conflictos. Torres Mazuera y Recondo (2022) explican que, la “asamblea general comunitaria” no siempre es la asamblea de todas las personas que residen en el territorio

comunitarias —como el agente municipal y sus auxiliares⁹²— y para tratar asuntos de interés colectivo.

En este espacio se discuten, informan y consultan diversos temas comunitarios; se toman decisiones, se proponen reglamentos internos y se abordan asuntos de interés común.

Asistieron ants winiketik (mujeres y hombres), yal snich'an (hijas e hijos), ejidatarios y pobladores.

Las *jnantik bats'il antsetik* señalan:

Ay me junta⁹³, ay me tsob k'op ta jlumatik, ya jtsob jbatik taj pasiltik ya mex bat ka'iy tik te bin ya yalik, chapik tej ajtepatan, pero janax yax k'ot kilkotik, max yichotik te cuenta me winiketike (Hay junta, hay asamblea en nuestro pueblo; nos reunimos todas y todos, vamos a escuchar lo que dice la autoridad. Pero solo llegamos a observar; los hombres no nos toman en cuenta⁹⁴).

Este testimonio muestra que la presencia femenina en la asamblea no implica participación efectiva. La asistencia de las mujeres se limita a una escucha pasiva, mientras la deliberación y la toma de decisiones permanecen en manos masculinas.

comunal —núcleo agrario o municipal cuando éstos coinciden, pues en cada comunidad existen normas que establecen quién es comunero o ciudadano y quién no. (p. 15)

⁹² De acuerdo con testimonios de personas Bats'il antsetik y winiketik, en periodos anteriores las asambleas comunitarias contaban con la participación de la totalidad de los habitantes, sin identificarse divisiones políticas o religiosas. A partir de 2012 se registran procesos de división entre los habitantes, asociados a las administraciones municipales de Leonardo Rafael Guirao Aguilar y Carlos Ildefonso Jiménez Trujillo.

⁹³ Carlsen en sus estudios Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición, Chiapas, menciona a José, quien estudió al pueblo chol en Chiapas, señala que la junta comunitaria es un concepto clave en el pensamiento social chol, y sus raíces se extienden hacia el pasado maya.

⁹⁴ Este fenómeno que hoy entendemos como género (hombre/mujer) no es natural, ni propia de las comunidades indígenas, ni universal, sino que fue impuesto por la colonización europea. En este sentido, Lugones señala que “la asociación colonial entre anatomía y género es parte de la oposición binaria y jerárquica, central a la dominación de las anahembras introducida por la colonia. Las mujeres son definidas en relación a los hombres, la norma. Las mujeres son aquellas que no poseen un pene; no tienen poder; no pueden participar en la arena pública. Nada de esto era cierto de las anahembras yorubas antes de la colonia” (Lugones, 2014, p. 87).

5.2.1. Chopol j'a'tejpatan (la autoridad corrupta)

En la comunidad se denomina *chopol j'a'tejpatan* a la forma corrupta y opresiva de ejercer la autoridad comunitaria. Este término alude a situaciones en las que el cargo se utiliza para beneficio personal, robo, engaño y exclusión, reproduciendo relaciones de dominación y *uts'inel* en la vida colectiva de Guadalupe Paxilá.

El siguiente testimonio ilustra esta práctica:

Ma spisiluk me j'a'tejpatan lek ya x'och ta a'tele. Jtatik Kome⁹⁵ DM, bayel la yelk'an stak'inul jlumaltik k'alal k'ax te ta a'tel namey. Ya sk'anbon kotik cooperación yu'un la ya xbaht ta schapanel junetik, ya sk'anbon koyik sjunal credencial kotik ya xbaht slokes tal proyectohetik. yu'un ya nax sloloyat yu'un nax jach' jilel te proyectohe, ma xyak'. Ilawil me snahe, lek stukel yu'un comunidad, ay scarro me snich'an jeliase pero yelk'anej, ja' yu'un te proyecto yu'un escuela. Mayuk bin ya ka walbe yutaw, smilel ya yalbat a wa'iy sok yalsnich'an (No todas las autoridades son buenas. El señor DM robó mucho al pueblo cuando fue autoridad anteriormente. Nos pedía dinero supuestamente para gestionar proyectos; nos pedía copias de nuestras credenciales. Era un engaño: a veces se quedaba con el dinero y no entregaba el proyecto. Tiene buena casa, pero es dinero de la comunidad; sus hijos tienen carro, pero es dinero robado de la escuela. Nadie le puede decir nada: regaña y amenaza de muerte junto con sus hijos (Diálogo colectivo, 2024)).

El testimonio muestra que el *chopol j'a'tejpatan* no se reduce al robo económico, sino que implica apropiación del poder y ruptura de la confianza comunitaria. La autoridad corrupta se sostiene mediante intimidación y miedo, lo que impide la denuncia y normaliza el abuso. En este sentido, el *elek' ajtepatan* (autoridad ladrona) se convierte en una figura que erosiona el tejido comunitario y profundiza la desigualdad.

Otro testimonio señala:

⁹⁵ Para resguardar la identidad de la participante, se utiliza el seudónimo.

K'ax jawili, k'ax A.T. yu'un partido Morena, ma xyich'otik ta kuenta, ja' nax te mach'atik ay ta partido Morena ya stsob ya yabe te proyecto. Ja' nix jach xchonik droga, ya snuk'ik chopol may, k'ax chopolik te j'a'tejpataneik ta jlumatik jlumatik Guadalupe (el año pasado fue autoridad el señor A.T., del partido Morena. Solo reunía a su gente y repartía los proyectos entre ellos. Empezaron a vender droga, a fumar marihuana en el pueblo. Son malas autoridades (Diálogo colectivo, 2024)

En la comunidad es frecuente escuchar que el *chopol j'a'tejpatan* se ha vuelto recurrente en el ejercicio del poder. Estas experiencias alimentan la desconfianza hacia las autoridades y configuran un escenario donde el poder se asocia con prácticas de abuso, clientelismo y violencia. Además, cuando las mujeres acuden ante la autoridad para denunciar violencias, sus casos suelen ser desestimados. Las redes de parentesco, compadrazgo o amistad entre la autoridad y el agresor influyen en la resolución de los conflictos, trasladando la responsabilidad a las propias mujeres

k'alal yak' sparteik te antsetike ma xyich' ta kuenta, ja' ya xbahat ta sfavor te winiketike. Ya yal te jo'otik ja' ta mul kotik te jmamalal kotik ya xbohobolbe. Yu'un la ma xkabe kotik yabey ta ak'abal, sweeil, yu'un ya la xpaxyajot kotik (cuando las mujeres denuncian, la autoridad no las toma en cuenta; se va a favor de los hombres. Dicen que es culpa nuestra que nuestros esposos nos golpeen; que no les servimos comida, que no cumplimos como mujeres (Diálogo colectivo, 2024).

La autoridad comunitaria, lejos de fungir como instancia de protección, reproduce el *chopol talelil* y refuerza la impunidad.

5.3 Yuts'inel meba' ants (violencia hacia las madres solteras)

Otra de las *uts'ineletik* se ejerce contra las *meba' ants* (madres autónomas). La historia de A.L.M. evidencia la persistencia del *bohlobel* masculino en la vida comunitaria.

A.L.M. no habla ni entiende castellano y no asistió a la escuela. Sus padres son originarios de San Juan Cancuc y se desplazaron debido a la violencia. Tras años de trabajo en el corte de café, se asentaron en Guadalupe Paxilá gracias a vínculos de parentesco.

A los 13 años huyó con un hombre de 25⁹⁶. A los 19 se separó debido a violencia familiar: consumo excesivo de alcohol, golpes e infidelidad. Sus suegros la expulsaron del hogar y le quitaron a su bebé⁹⁷. Posteriormente tuvo hijos con distintas parejas. Actualmente es madre de cinco hijos, a quienes ha criado sola.

Para sostener a su familia realiza trabajo doméstico remunerado en la comunidad: lava ropa, muele maíz, barre, cocina y hace tortillas. Recibe aproximadamente 50 pesos por día, con los que compra alimentos básicos.

Su testimonio expresa el peso de la estigmatización:

Te jotkotik meba antsokotik bayel jwolkotik, kutsinelkotik, ya kichkotik ichta k'optayel li'ta jlumaltike, yax halbototkorik, jlael, motsel, jyakubel ants, antsinel, kax puta, me tsi, jmulawil ants, ya yelk'an mamalalil, k'a me zorra, jpaxial ants, piruja, elek'ek ants, antsiwej, faciletik, sak'al ants, bolobel ants (Nosotras, las madres solteras⁹⁸, sufrimos violencia en el pueblo. Nos dicen groserías: 'sinvergüenzas', 'borrachas', 'cualquiera', 'putas', 'perras', 'pecaminosas', 'roba maridos', 'zorras', 'callejeras', 'pirujas', 'ladronas', 'mujerzuelas', 'facilotas', 'lujuriosas', 'perversas')(Testimonio de A.L.M., 7 de noviembre de 2024)

⁹⁶ Proveniente de una familia numerosa con un padre con alcoholismo crónico, carecen de tierras para poder cosechar y sobrevivir, enfrentó hambre y violencia familiar. Su huida de la comunidad se produjo tras tener contacto secreto con un joven de otra comunidad.

⁹⁷ En el caso de A. L. M. aparece una violencia poco nombrada pero muy grave, el despojo del derecho a maternar. Cuando sus suegros la despojan del hogar y le quitan a su bebé recién nacido, se activa una forma extrema de uts'inel, donde el cuerpo y los hijos de la mujer son tratados como propiedad del linaje masculino.

⁹⁸ Madre soltera históricamente ha servido para señalar, juzgar y responsabilizar a las mujeres por su situación familiar, mientras que la figura masculina queda borrada (el padre ausente no es nombrado ni cuestionado).

Este señalamiento público forma parte del *chopol talelil*, que moraliza y castiga la autonomía femenina. Sin embargo, la categoría *meba' ants* no implica necesariamente aislamiento. En el caso de A.L.M., el apoyo de sus padres ha sido fundamental. La crianza se sostiene en redes familiares ampliadas.

Ser *meba' ants* no constituye en sí mismo una condición negativa; por el contrario, revela estrategias de resistencia y reorganización familiar. Estas mujeres ejercen agencia económica, sexual y reproductiva en contextos marcados por violencia estructural.

5.3.1. Chukel bats'il ants yu'un ich' multayel (Detención de una mujer por pensar mal)

El *chopol talelil* puede entenderse como un sistema de normas y prácticas patriarcales que se reproducen tanto en el ámbito familiar como en el comunitario. A partir del *ich' multayel* (pensar mal, sospecha moral, señalamiento), la difamación se convierte en un mecanismo que habilita el castigo hacia las mujeres, aun cuando no existan pruebas. La violencia se origina en el entorno familiar y se legitima públicamente a través de la autoridad comunitaria.

El 7 de noviembre de 2024, al mediodía, recibí una llamada de mi tía Tsak. Me dijo que la *jnantik* A.L. necesitaba mi apoyo. Al tomar el teléfono, A.L. habló llorando:

tut Lety⁹⁹, koltayawon, la xchukbonik te kale, ya la yabeik yuch' ach'al, yu'un la jtaot sok yan winik. Nok'ol ta k'ambeyel veintico mil pesos yu'un multa, ¿banti ya kich'? mayuk jtak'in (Pequeña Lety, ayúdame. Encerraron a mi hija en la agencia y dicen que la van a tirar al lodazal como castigo porque la encontraron con otro muchacho. Le están pidiendo una multa de 25 mil pesos. ¿De dónde voy a sacar ese dinero? No tengo)

Su voz estaba atravesada por miedo, vergüenza y desesperación. En la comunidad estas prácticas se justifican como parte del “reglamento” o de los acuerdos comunitarios: ante una supuesta

⁹⁹ Las personas mayores, suelen referirse como *tut*, como forma de respeto y cariño hacia las personas en el contexto *tseltal*.

infidelidad —aunque no exista prueba— la mujer es castigada por el padre, el esposo o los suegros.

No hay espacio para el diálogo. No se confronta al hombre; siempre se cuestiona a la mujer.

El testimonio de la joven continúa:

Ya yalik te cristiano ku'un laj te kereme, yiljonik la sok, oxeb lajix u te ku'une. Te kalimamali sok te kalime'el ja' ya yalik te ku'un laj te kereme. Jalaj yu'un tol ya xbahat ta luk chay ta spat snah te kalimamale. Ja' te ich' multayele, k'ax bayel. Ma xkuch. Te kalimamale sok kalimehele la yalik ta radio, jlaik, la ilawilik, li ay te yu'une! xi, ay ta pat nahila ta jochol naha, jul talel te jnane sok te kits'ne la smajon yu'un. Spisil te bin la yalike lotil. kamigonax ta feisbuk, mayuk bin xkut te kereme, maj na'be sba, mayuk xkil. jluk chay. talem ta Ramosil, la yich' multayonik sok taot ta pat nail ay ta jochol na. Te la stsakik a. te kalime'ele sok te kalimamale la yutonik, la yik'ik talel te agente sok te policía. la tsakik te kereme la smajik, la sch'ibeik sk'u yu'un te policiaje. La stakonik baelek. Laj yotsonik ta agencia, te chukulan a (dicen que el muchacho es mi amante. Que me han visto con él y que desde hace tres meses salgo con él. Mis suegros lo afirman. Inventan que por eso él va a pescar al río que está detrás de la casa. Lo dijeron por radio: '¡Vengan a ver al amante!'. Mi hermano llegó y me golpeó por lo que escuchó. Todo es mentira. Solo es mi amigo en Facebook; no lo conozco realmente. Él vino a pescar; es de Ramosil. Mis suegros lo amarraron, llamaron al agente y a la policía. Lo golpearon, le rompieron la camisa y lo subieron a la patrulla. A mí también me llevaron y me encerraron en la agencia

Este caso permite observar cómo la detención no responde a un hecho comprobado, sino a un entramado de rumores familiares amplificadas públicamente. La difamación sustituye a la prueba; el *ich'multayel* articula lo privado y lo público, legitimando el castigo contra mujeres — particularmente aquellas que maternan sin pareja o cuya conducta es considerada desviada.

La autoridad comunitaria no actúa como instancia neutral, sino como mecanismo de validación del señalamiento moral.

5.4. *Ma xju' ya yich' sk'inal te ants (Mujeres sin tierra)*

Con el fin de comprender las prácticas de herencia de la tierra, conversé con distintas mujeres en espacios cotidianos: mientras preparaban comida, atendían sus negocios o cuidaban a sus hijos. En esas pausas surgieron reflexiones profundas sobre la exclusión femenina en la transmisión de la tierra.

Uno de los testimonios señala:

Te me' tatile, ja' ya yalik te antse mayuk stul, ja' me pek'el sk'oplal, toyol sk'oplal te winik. Ja' yu'un ma x'abot sk'inal, ja' ich'bil ta muk' te winiketik. Ja' yu'un teme ayin te tut kereme, ich'bil ta muk' te alalil, nich'anil kereme. Ja' me ya yich' te k'inal. Ja' me ya yalik: te antse ya xbat ta ich'el te yu'unix te k'inal sok te smamalale. Te lum k'inale te antse sok te winike pajal ya ya'telinik, pero te antse ma x'abot jsaluk. Ja' toyol sk'oplal te winike¹⁰⁰(los padres piensan que las mujeres no tienen valor; las mujeres están abajo y los hombres arriba. Por eso no les heredan terrenos. Cuando nace un niño recibe reconocimiento; él será heredero. Piensan que las niñas, al casarse, compartirán la tierra del esposo. Aunque mujeres y hombres trabajan la tierra por igual, a ellas no se les hereda. Los hombres siempre están por encima (A.M. & E.G., comunicación personal, 10 de diciembre de 2024).

La herencia de la tierra se estructura bajo una jerarquía de género que privilegia sistemáticamente a los varones.

El caso de A.M.

Cuando falleció su padre, A.M. recibió el certificado agrario¹⁰¹, aunque no está formalmente a su nombre. Ella trabaja la tierra, paga jornaleros, siembra maíz y café, y además administra un

¹⁰⁰ *Las bats'il antesetik* compartían que esta es una mala costumbre —*malekuk bohlobel*, “no es bueno, eso está mal”— de los padres de familia, quienes deciden que las mujeres no hereden terreno, ni para hacer casa ni para trabajarlo. Aunque ellas participan activamente en el cultivo y también en el sostenimiento del trabajo en la tierra —como cuando se construye una casa y son ellas quienes preparan la comida—.

¹⁰¹ Rivera (1997) refiere que el certificado de derechos agrarios es un documento de orden público, expedido por las autoridades agrarias en favor de uno persono determinado. por medio del cual se hace constar lo titularidad o lo calidad de ser sujeto de derechos agrarios. así mismo. lo legítimo poro el ejercicio de los diversos derechos inherentes o lo condición de ejidatario. derechos tanto relacionados con el cultivo y aprovechamiento de lo correspondiente parcelo o de los bienes comunes ejidales. Así como los relacionados con lo organización mismo. y con el funcionamiento

comedor comunitario. Sin embargo, su hermano —policía comunitario¹⁰²— ha intentado apropiarse del terreno, sembrando en su parcela y destruyendo sus plantas de café. La ha amenazado de muerte y exige que entregue el certificado.

Se organiza con los otros policías comunitarios y un día fueron a sembrar maíz en el terreno que yo trabajo. En otra ocasión, fue a mi cafetal y me cortó las matas de café que estaban creciendo. José me ha amenazado de muerte. Me exige que le entregue el certificado. Dice que yo no sirvo para nada, que soy una puta, una zorra, una cualquiera... que solo soy una madre soltera.”

Este caso muestra que, incluso cuando una mujer accede a la tierra, su derecho es constantemente disputado y precarizado.

El caso de E.G.

Eulalia, Mayuk jk'inal. K'alal laj k'ik'basok mej Efrae te k'inale, te sna', yu'un kalatak sok ku'unek. Mayuk stuk te sjunale. Te me las tenon lok'ele te ta jnahe, jich binut'il yax spasbotik antsetik li'e, ma na nax ayuk banti yax nainona. Tej tate ma ba yakuk ts'akon sut'el, ya ts'abonik ta jalel tej we'el kuch'el kotike. Mayuk jk'inal, jsna'. Yax bat yalbonik te jmetate, ja yu'un ay ja mamalal ya yabat ja sna' (no tengo herencia 103. Me casé con Efraín y sus tierras son de nuestros hijos y también mías, aunque no tenga papel. Si él me corriera, como les ha pasado a muchas mujeres, no tendría dónde vivir. Mis padres no me recibirían; dirían que mi esposo debe darme casa (E. G., comunicación personal, 10 de diciembre de 2024).

propio del ejido o núcleo de población del que forma parte si el ejido se explotó de manera individual. y si eso explotación se llevó o cabo colectivamente. tendrá garantizado por ese certificado. lo porte proporcional que en lo producción le corresponde.

¹⁰² José aprovecha que es policía comunitario, con el cargo que tiene, para ejercer control, imponer su voluntad y deslegitimar a su hermana Aurelia. osé no actúa desde el bien común ni en defensa comunitario. su cargo le hace ser más fuerte y sentirse con el derecho de como invadir terrenos que trabaja su hermana, destruir sus cultivos e incluso amenazarla de muerte.

¹⁰³ Cuando una *bats'i antsetik* tiene hijos varones, estos suelen ser rechazados por los tíos y abuelos paternos, quienes asumen que, al crecer, los niños reclamarán derechos sobre las tierras familiares.

Aquí se revela una vulnerabilidad estructural: la ausencia de tierra propia implica dependencia conyugal. La tierra no solo es medio de producción, sino garantía de residencia y seguridad.

Herencia, costumbre y disputa

En muchos casos, cuando los padres heredan tierras a las hijas, surgen conflictos. Los hermanos disputan el derecho; amenazan, despojan o se autoproclaman herederos únicos. Algunas veces se simula otorgar parcelas a las hijas para acceder a programas de vivienda, pero posteriormente se les retira el terreno.

Sin embargo, existen cambios incipientes. Algunos padres han comenzado a heredar pequeñas parcelas a sus hijas para que construyan vivienda propia. Como menciona Solórzano Sánchez:

Te jtate la yabon jsaluk sk'inal, yu'un tey ya jpas jnah.(Mi padre me entregó un pedazo de parcela para construir mi casa (Comunicación personal, 26 de diciembre de 2024).

En las asambleas ejidales se afirma que las mujeres tienen derecho a la tierra; no obstante, muchos padres invocan los “usos y costumbres” para justificar la exclusión. Cuando una mujer denuncia despojo, las autoridades suelen actuar en favor de los hombres, generando contradicciones entre discurso formal y práctica cotidiana¹⁰⁴.

Los distintos casos presentados a lo largo de este capítulo permiten comprender que las violencias hacia las *bats'il antsetik* no son hechos aislados ni episodios excepcionales, sino expresiones de un entramado estructural que articula familia, comunidad y autoridad. El *chopol talelil* opera como una lógica normativa que regula la conducta femenina, distribuye jerarquías de valor y legitima mecanismos de control que atraviesan tanto el ámbito privado como el público.

¹⁰⁴ Conversación con Domingo Pérez, secretario del órgano ejidal.

En la asamblea comunitaria, espacio que formalmente se presenta como colectivo y abierto, las mujeres participan corporalmente pero no políticamente. Su presencia no implica voz. El acceso a la palabra, a la toma de decisiones y a los cargos de autoridad permanece masculinizado. Cuando alguna mujer transgrede esta frontera —ya sea aspirando a un cargo, ejerciendo autoridad, heredando tierra o simplemente siendo señalada por “pensar mal”— se activan dispositivos de disciplinamiento como el *k'exlaltesel*, el *xiwel yot'an*, el *ich'multayel*, el *tselayel* y el *ixtak'optayel*.

El *ich'multayel* emerge como un eje articulador: no se limita al rumor o a la sospecha, sino que funciona como mecanismo productor de verdad comunitaria. La difamación sustituye la prueba; el señalamiento habilita el castigo. Así, la violencia iniciada en el ámbito familiar se amplifica en la esfera pública mediante la intervención de la autoridad comunitaria, consolidando una forma de justicia moral que recae desproporcionadamente sobre las mujeres.

La exclusión de la herencia de la tierra revela otra dimensión de este sistema. La tierra no solo representa recurso económico, sino reconocimiento, pertenencia y seguridad. Al negar a las mujeres el acceso pleno a la propiedad, se refuerza su dependencia estructural y se limita su autonomía. Incluso cuando algunas logran acceder a certificados agrarios, su derecho es disputado, amenazado o deslegitimado.

En este contexto, las *uts'ineletik* no solo afectan la participación política o el acceso material; impactan el *ch'uul*, el *spensar* y el *yot'an*. La violencia se encarna en el cuerpo, produce miedo, enfermedad y silenciamiento. Sin embargo, junto a estas prácticas de control también emergen formas de agencia: mujeres que trabajan la tierra, que crían en redes ampliadas, que asisten a la asamblea aun sabiendo que no serán escuchadas, que denuncian aunque no sean tomadas en cuenta. En suma, el capítulo muestra que la exclusión política, la corrupción de la autoridad, el control moral y la desigualdad en la herencia no son dimensiones separadas, sino expresiones

interconectadas de un orden comunitario atravesado por jerarquías de género. Comprender este entramado permite visibilizar no solo la persistencia del *chopol talelil*, sino también las tensiones y fisuras que abren posibilidades de transformación.

Conclusiones (Slajibal k'op)

Esta investigación permitió identificar que las violencias que viven las bats'il antsetik en Guadalupe Paxilá no pueden comprenderse como hechos aislados ni como “malas decisiones individuales”, o como usos y costumbres, sino como parte de un sistema histórico y estructural inscrito en el stalel comunitario. El bohlobel—chopol talelil y los uts'ineletik no son simples “malas costumbres”, sino formas aprendidas y reproducidas en la intersección entre colonialidad, régimen finquero, reorganización comunitaria y estructuras patriarcales internalizadas.

Un primer hallazgo central es que las categorías en bats'il k'op —bohlobel, chopol talelil, uts'ineletik, ixta' k'op— no solo nombran conductas, sino que organizan marcos morales y afectivos que regulan la vida cotidiana. A través del análisis lingüístico y etnográfico se mostró que estas categorías funcionan como dispositivos de normalización: definen lo permitido, lo castigado, lo vergonzoso y lo aceptable, especialmente para las mujeres. La lengua, por tanto, no es solo medio de comunicación, sino espacio donde se sedimentan jerarquías de género.

Un segundo hallazgo es que el sistema patriarcal presente en Guadalupe Paxilá no puede equipararse de manera mecánica al modelo occidental. Se trata de una configuración situada, resultado de procesos históricos largos: la colonización europea, la destrucción de estructuras propias, la feminización racializada de los pueblos indígenas y, posteriormente, el régimen finquero y las formas poscoloniales de subordinación. Sin embargo, el hecho de reconocer su origen histórico no implica justificar su continuidad. Por el contrario, permite comprender que las violencias actuales no son “naturales” ni “ancestrales”, sino históricamente producidas.

Un tercer hallazgo muestra que las estructuras de autoridad comunitaria —en la iglesia, la asamblea, la organización ejidal y la política partidista— reproducen jerarquías de género, aun cuando la comunidad en su conjunto experimente condiciones de marginación y despojo. Hombres y mujeres indígenas enfrentan exclusión estructural; no obstante, en el interior del espacio comunitario persisten formas de subordinación que restringen la participación plena de las *bats’il antsetik* en la toma de decisiones, en la tenencia de la tierra y en los cargos de representación.

Asimismo, la investigación evidenció que la memoria histórica del asentamiento — fundación en 1963, cambio de nombre de Ahlan K’in al Paxiljá a Guadalupe Paxilá, construcción de iglesia, escuela y clínica— ha sido narrada principalmente desde voces masculinas. Este hallazgo revela que incluso la memoria colectiva está atravesada por relaciones de poder, lo cual plantea la necesidad de abrir espacios para que las mujeres narren su propia historia.

Otro hallazgo relevante es que las violencias no se restringen al espacio doméstico. Se configuran en la interrelación entre lo privado (*ta na*) y lo público (*ta jlumaltik*): en el hogar, en el río, en la iglesia, en la escuela, en la asamblea y en la vida política. Esta continuidad muestra que la división entre lo “familiar” y lo “comunitario” no rompe la estructura de subordinación, sino que la reproduce en distintos niveles.

Sin embargo, la tesis también identificó elementos de agencia y resistencia. Las mujeres no son únicamente víctimas de un sistema; son sujetas que reflexionan, nombran, negocian y, en ocasiones, transforman las prácticas que las afectan. El simple acto de dialogar, de compartir experiencias en la milpa, en el río o en el fogón, de cuestionar la exclusión en cargos religiosos o la desigual distribución de la tierra, constituye ya una forma de desplazamiento del orden establecido.

En síntesis, los hallazgos de esta investigación permiten afirmar que el *bohlobel-chopol talelil* y los *uts'ineletik* no son expresiones aisladas ni meramente culturales, sino manifestaciones de una estructura histórica de dominación que se ha reconfigurado en el tiempo. Comprender su genealogía abre la posibilidad de transformación.

Nombrar la violencia no significa traicionar a la comunidad. Significa asumir una responsabilidad histórica: romper con aquello que produce sufrimiento y fortalecer aquello que sostiene la vida colectiva. La transformación no pasa por adoptar modelos externos, sino por generar, desde nuestro propio sentipensar, procesos de justicia y equilibrio que permitan a las *bats'il antsetik* ser reconocidas plenamente como sujetas de palabra, decisión y dignidad en la vida comunitaria.

Este trabajo no cierra una discusión; la abre. Es una invitación a continuar reflexionando colectivamente sobre qué prácticas queremos heredar y cuáles debemos transformar para que el *stalel* del pueblo *tseltal* no reproduzca dolor, sino dignidad y armonía.

Bibliografía.

Álvarez, S., & Sánchez, C. (2001). *Feminismos: Debates teóricos contemporáneos* (Vol. 69).

Anaya.

Barba, L. B. (2007). El rapto: Un repaso histórico-legal del robo femenino. *Estudios Sociales*, (15), 103–131.

Breton, A. (1984). *Bachajón: Organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*. INI-SEP.

Burguete, A. M. (2009). *El reconocimiento de los sistemas normativos indígenas: Pluralismo jurídico y constitucionalismo multicultural en América Latina*. FLACSO.

- Burguete, A. M. (2010). Los derechos indígenas en México: Entre el reconocimiento jurídico y la invisibilidad política. En C. Rodríguez Garavito (Ed.), *El derecho en América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI* (pp. 343–362). Siglo XXI.
- Burman, A. (2017). La ontología política del vivir bien. En F. Wanderley (Ed.), *Ecología y reciprocidad: (Con)vivir bien, desde contextos andinos* (pp. 155–173). CIDES-UMSA.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Momento de Paro, Tiempo de Rebelión*, 116(3), 14–17.
- Cala, M. P. (2015). *La hegemonía en Gramsci y la reproducción de una visión del mundo*. *C & P*, (6), 127–150.
- Cameras Myers, M. S. (2013). *Las siete alianzas: Género y poder en las prácticas de justicia en Oxchuc, Chiapas*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica).
- Cervantes-Trejo, E. (2011). Organización territorial indígena en Los Altos de Chiapas: Linajes y procesos sociales. *Espacialidades*, 1(1), 179–203.
- Chandomí, P. (2016). Matrimonios forzados en Chiapas: Cuando los usos y costumbres se imponen a la Constitución. Suprema Corte de Justicia de la Nación.
https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/igualdad-genero/2017-05/2dolugarReportajeEscrito2016_0.pdf
- Chiapas Puede. (s. f.). Proceso de alfabetización en Chiapas.
<https://chiapaspuede.educacionchiapas.gob.mx/>

- Crenshaw, K. (2012). Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. En R. Platero (Ed.), *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 87–122). Ediciones Bellaterra.
- Cubells Aguilar, D. (2016). *La justicia del corazón O' tan: Armonía y derechos indígenas desde la sabiduría tseltal en Chiapas: Descolonizando los derechos humanos, tejiendo interculturalidad* (Tesis doctoral, Universidad de Valencia).
- Cumes, A. (2021). *La subversión epistemológica: Mujeres indígenas, colonialismo y patriarcado desde Guatemala*. Editorial Piedra Santa.
- Cusicanqui, S. R. (2010). *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- De Barbieri, T. (1996). Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género. En L. Guzmán & G. Pacheco (Eds.), *Estudios básicos de derechos humanos IV* (pp. 103–122). Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- De la Cruz, L. R. V. (2006). Transgredir y construir una vida digna. En M. E. Olavarria (Ed.), *Simbolismo y poder* (pp. 1–16). Porrúa–UAM Iztapalapa.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Siglo XXI.
- De Vos, J. (1980). *Fray Pedro Lorenzo de la Nada, misionero de Chiapas y Tabasco: En el cuarto centenario de su muerte*. Editorial Diocesano.
- De Vos, J. (1983). Origen y significado del nombre de Chiapas. *Mesoamérica*, 4(5), 1–7.
- Espinosa Miñoso, Y. (2015). *Hacia una crítica del pensamiento feminista latinoamericano: Una mirada desde los márgenes*. Ediciones del Signo.

- Frías, S. M. (2014). Ámbitos y formas de violencia contra mujeres y niñas: Evidencias a partir de las encuestas. *Acta Sociológica*, (65), 11–36.
- Gutiérrez, M., & Palomo, N. (1999). Autonomía con mirada de mujer. En A. M. Burguete Cal y Mayor (Coord.), *México: Experiencias de autonomía indígena*. IWGIA.
- González Marín, A., & Chamberlin Ruiz, M. W. (2001). *Procuración de la armonía: Justicia y derechos humanos en Chilón* (Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia).
- Grosfoguel, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*. (4), 33–45.
- Haraway, D. J. (1995). Conocimientos situados. En *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza* (pp. 313–346). Cátedra.
- Hernández, L. E. S. (2018). Descolonizar el cuerpo de las mujeres. *Corpo Grafías*, 5(5), 125–137.
- Hernández Castillo, R. A. (1997). *Cultura, género y poder en Chiapas*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- INEGI. (2005). *II Conteo de población y vivienda 2005*.
<http://www.inegi.gob.mx/inegi/default.aspx>
- INEGI. (2020). *Censo de población y vivienda 2020*.
<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>
- Lagarde, M. (1988). La triple opresión de las mujeres indias. *México Indígena*, 4, 11–15.
- Lagarde, M. (1996). La multidimensionalidad de la categoría género y del feminismo. En *Metodología para los estudios de género* (pp. 48–71). Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

- Lagarde, M. (2018). *Género y feminismo: Desarrollo humano y democracia*. Siglo XXI Editores.
- Lenkersdorf, C. (2008). *Los hombres verdaderos: Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Crítica.
- López Intzín, J. (2013). Ich'el ta muk': La trama en la construcción del lekil kuxlejal. En G. Méndez Torres, J. López Intzín, S. Marcos & C. Osorio Hernández (Coords.), *Sentipensar el género: Perspectivas desde los pueblos originarios* (Vol. 4, pp. 73–87). Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, A.C. / Red de Feminismos Descoloniales.
- López Moya, M. (2010). *Hacerse hombres cabales: Masculinidad entre tojolabales*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; CIESAS.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 57–73). Editorial Universidad del Cauca.
- Maurer, E. (1984). *Los tseltales: ¿Paganos o cristianos? Su religión: ¿sincretismo o síntesis?* México: Centro de Estudios Educativos.
- Olivera Bustamante, M. (2004). Una larga historia de discriminaciones y racismos. En M. Olivera Bustamante (Coord.), *De sumisiones, cambios y rebeldías indígenas de Chiapas* (Vol. I, pp. 56–91). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; CONACYT; UNACH.
- Quijano, A. (2019). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Espacio Abierto*, 28(1), 255–301.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Sieder, R. (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous rights, diversity and democracy*. Palgrave Macmillan.

- Viveros, M. (2023). *Interseccionalidad: Giro decolonial y comunitario*. CLACSO.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad, Estado, sociedad. *Ecuador Debate*, (75), 11–36.
- Zapatistas, M. U. J. E. R. E. S. (2013). *Participación de las mujeres en el gobierno autónomo*. Ediciones Autónomas.