

AUTOREPRESNTACIÓN INDÍGENA EN EL SUR-SURESTE MEXICANO. EXPERIENCIAS ETNOGRÁFICAS DESDE OAXACA Y CHIAPAS* **

LORENA CÓRDOVA HERNÁNDEZ***
JORGE VALTIERRA ZAMUDIO****

Resumen

La autorepresentación indígena (*indigenous Self-representation*) es un proceso y un concepto, que se ha popularizado tanto en el mundo académico como dentro de los movimientos indígenas y organizaciones de cooperación internacional. Sin embargo, cada institución y cada grupo social han desarrollado una perspectiva distinta de la misma. En este artículo se pretende analizar a partir de algunas experiencias etnográficas con el grupo indígena tojolabal (sureste de Chiapas) y chocholteco (mixteca de Oaxaca) para interpretar su experiencia de autorepresentación "*in praxis*", y cómo ciertos aspectos exógenos influyen en diferentes grados de dependencia al exterior en ambos grupos, según el contacto que tengan con las dinámicas socioculturales no indígenas.

Abstract

Indigenous self-representation is a process and a concept, which has become more popular in academia, indigenous movements and international cooperative societies. Yet, every social group and/or organization have developed a different conception about self-representation.

* Fecha de recepción: octubre, 2015. Aceptado para su publicación: noviembre de 2015.

** Este artículo se sustenta en una discusión realizada por los autores en el Centro de Estudios Mexicanos de la Universidad de Groninga, Países Bajos, el 24 de febrero de 2012.

*** Profesora de sociología del consumo cultural. Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca (UABJO), México.

**** Catedrático de la Facultad de Derecho de la Universidad La Salle (México).

This paper aims to analyze self-representation from ethnographical cases within indigenous group Tojolabals (Southeastern Chiapas) and Chocholtecs (Mixtec area, Oaxaca), to explain, on the one hand, how they “live” self-representation “in praxis”. On the other hand, how outside aspects influence different dependence situations in both south-southeastern Mexican groups, according to their cultural contact to non-indigenous sociocultural dynamics.

Palabras clave: Autorepresentación indígena, autorepresentación “*in praxis*”, relaciones de dependencia, tojolabales, chocholtecos.

Keywords: Indigenous Self-representation, Self-representation “*in praxis*”, dependence relationships, Tojolabals, Chocholtecs.

I. Introducción

En la actualidad, en América Latina y otras regiones del continente americano, hablar de autorepresentación (*Self-representation*), así como de autogobierno (*Self-governance*) y autodeterminación (*Self-determination*), es hacer referencia a aspectos fundamentales en torno a la soberanía de los grupos étnicos o indígenas del continente. “Estos ideales [del nuevo milenio] se derivan en gran parte de sus opuestos —dependencia, estereotipos y subyugación— que invadieron territorio indígena por más o menos los últimos 500 años”.¹ Por tal motivo, es cada vez más común utilizar el término de autorepresentación para definir un *modus vivendi* idealizado al que tienen derecho dichos grupos.

El ideal de la autorepresentación es ceder el control de las formas discursivas autorreferenciales de aquellos grupos categorizados como “indígenas”.² De esta manera, la reinterpretación que muchos científicos sociales han hecho de la noción de autorepresentación es desde una cultura global fundamentada en premisas eurocentristas, por lo que desemboca en una tergiversación de su contenido —no sólo conceptual sino práctico— y de su connotación desde el momento en que se está definiendo a partir de una ideología y perspectiva “no-autóctona”. Por lo tanto, en general, no se ha tomado en cuenta lo que la autorepresentación es per se y lo que conlleva en un *modus operandi* y *modus vivendi* desde los grupos indígenas, o lo que aquí llamaremos “autorepresentación *in praxis*”.

¹ Colwell-Chanthaphonh. 2006. “Self-governance, Self-representation, Self-determination and the Questions of Research Ethics Commentary on ‘Protecting the Navajo People through tribal regulation of research’ (Brugge and Missaghian)”, en *Science and Engineering Ethics*, Vol. 12 (3), p. 508.

² Cfr. Haber, Alejandro. 2007. “This is Not an Answer to the Question “Who is Indigenous?”, en *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*, Vol. 3(3), pp. 213-229.

La naturaleza del discurso de la autorepresentación actual desde la cultura occidental y, por lo tanto, de la comunidad científica, se dirige más bien a aspectos socioeconómicos, sociopolíticos y socioculturales, a partir de bases teórico-políticas posmodernas y poscoloniales —y neoliberales si se considera la figura protagónica del Estado—. En cualquier caso se trata de perspectivas y posiciones hegemónicas, en el sentido gramsciano de la palabra, y por más contrahegemónico u opuesto que se presente el discurso en pos de la autorepresentación indígena en estos organismos sigue imponiéndose una forma de representar e interpretar el mundo indígena.³

En este sentido, el discurso generalizado de la autorepresentación y/o la defensa de este derecho en los pueblos indígenas latinoamericanos es, por un lado, una base importante de proyectos que buscan “mejorar” el *modus vivendi*, entendiendo por “mejorar” lo que conlleva al cumplimiento de los parámetros de bienestar según la cultura occidental. Por otro lado, se trata de una representación; es decir, “ser la voz” que habla por los indígenas, lo que en sí niega cualquier posibilidad de autorepresentación *per se*.⁴

³ La tendencia actual en disciplinas sociales como la sociología, la antropología, pedagogía, entre otras, se ha caracterizado por un discurso de corte posmoderno en el que se busca romper con ciertos cánones teóricos occidentales y se concentra más en el individuo o lo que se entiende como subjetividad. Es muy claro que se han tomado posiciones de distintas corrientes epistemológicas tales como el neomarxismo, destacando Antonio Gramsci y su concepto de hegemonía, para definir todos aquellos patrones o modelos occidentales desde los que se categoriza y clasifica al “otro” (en este caso al indígena) y se propone romper esa hegemonía a través de un nuevo patrón ideológico “desde abajo”, que en el términos gramscianos sería contrahegemónico. Una crítica al respecto es que en ese proceso se cae frecuentemente en una discriminación positiva; es decir, demeritar y contrarrestar al sujeto no indígena a través de la exaltación, en ocasiones exagerada, de lo indígena. Quizá una de las mejores explicaciones al respecto sería la noción del antropólogo Renato Rosaldo cuando habla de “nostalgia imperialista” o una forma de remordimiento que se asume por la historia de colonización y conquista, intentando reparar el daño. Pero desde una perspectiva crítica y autocrítica, una propuesta importante para romper con los cánones ortodoxos es la necesidad de situarse o asumir el papel social, político y cultural del propio investigador para diferenciarse y comprender la otredad, sin clasificarla de manera arbitraria. Cfr. R. Rosaldo *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, 1991. Una corriente crítica hacia el posmodernismo es la sociología pragmática en la que se advierte que el científico no puede nativizarse, pero tampoco, como una buena parte de los científicos sociales, ser los eruditos que tienen el conocimiento y solución de los problemas que estudian, contrarrestando y subestimando la capacidad de los agentes sociales. Cfr. L. Boltanski “Sociologie critique et sociologie de la critique”, en *Politix*, Año 3, Vol. 10-11, pp.124-134 y L. Boltanski *De la critique. Précis de sociologie de l’émancipation*, París, Gallimard. 2009. 294p. Sin embargo, así como existen estas actitudes desde la academia científica más ortodoxa, también hay otras demasiado radicales que han llevado una metodología originada desde el método feminista de “subjetivizar” y “situarse”, cayendo en lo que consideramos una suerte de New Age, tan propagado en la realidad latinoamericana, en donde se incluye y define la noción de autorepresentación; es decir una distinta a la de los propios actores sociales. (Nota de los autores).

⁴ Esta apropiación “desde afuera” de las voces se reduce a representaciones de lo indígena que, muchas veces, pone en tela de juicio la forma en que los propios grupos indígenas se autorepre-

Esta situación no sólo conlleva una serie de prejuicios, filantrópicos o no, acerca de estos pueblos, tales como una economía “atrasada”, un lento e ínfimo grado de desarrollo cultural, entre otros aspectos; que colocan un velo que hace invisible la dinámica sociocultural e identidad indígenas; es decir, a partir de la búsqueda del “estado bienestar” y el incremento del “índice de desarrollo humano” de dicho pueblos se deja de lado su autorepresentación *in praxis*.⁵

La “cultura occidental” se ha fijado y promovido a través de organismos como las iglesias cristianas —principalmente la católica y evangélica— y algunas paracristianas como los Testigos de Jehová, además del Estado, centros de investigación y diversas ONG’s,⁶ quienes han hecho uso de la concepción de “autorepresentación” como la definición de un objetivo para diseñar proyectos en los que reconstruir el presente vejado por el colonialismo y construir el futuro de los pueblos indígenas.⁷ Sin embargo, el tono de estas iniciativas llega a ser paternalista o asistencialista y representan al *otro* y su cultura según la comprenden desde el *ego* o “lo propio”.⁸

Para algunos grupos étnicos la autorepresentación también es una meta a lograr, pero desde sus referentes culturales y su cosmovisión, a partir de los cuales diseñan movimientos para reconstruir y reafirmar su

sentan. Es decir, por un lado, durante mucho tiempo se ha realizado una representación de “lo indígena” desde el mundo “no-indígena”, lo cual en la mayoría de ocasiones ha sido apropiado y nativizado por los propios grupos indígenas; por el otro lado, cuando los propios se autorepresentan a partir dichas formas “no-indígenas” pueden ser mostradas y cuestionadas por los propios científicos sociales, activistas, etc., sin que estos actores “externos” tomen en cuenta que dicha autorepresentación es una herencia de categorías y estereotipos que ellos mismos han generado dentro de los pueblos indígenas. Cfr. Turner, Terence. 2004. “Representation, polyphony, and the construction of power in a Kayapó video”, en *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, pp. 229-250.

⁵ Cfr. Filgueira, Fernando, *El desarrollo maniatado en América Latina: estados superficiales y desigualdades profundas*, p.196

⁶ Estas ONG’s, por lo menos en Chiapas, están principalmente enfocadas en la ecología, la revitalización o rescate cultural, los derechos humanos y el desarrollo sustentable y/o sostenible.

⁷ Montejo, Víctor. 2004. “The Multiplicity of Mayan Voices. Mayan Leadership and the Politics of Self-Representation”, en *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, p.129.

⁸ Este tipo de representación identitaria puede ser desarrollada a partir de la escritura de textos académicos y en “cómo los autores se posicionan en la escritura académica a través de dos culturas escritas. [En específico,] la expresión de auto-posicionamiento a través de la auto-referencia, realizada por la primera persona singular yo, formas plurales *nos/nosotros* y adjetivos posesivos *mi/ nuestros*. Esta característica retórica permite a los escritores afirmarse a sí mismos en el discurso mostrando sus credenciales profesionales y su familiaridad con la práctica disciplinaria y es una poderosa manera de proyectar el poder del autor”. Sheldon, Elena. 2009. “From one I to another: Discursive construction of self-representation in English and Castilian Spanish research articles”, en *English for Specific Purposes*, Vol. 28(4), p. 252. En este sentido, aunque el uso retórico de modifique, el sentido de poder y autoridad discursiva sigue presente. Aquí es donde es necesario redefinir el cómo se está pensando la autorepresentación.

cultura, religión, organización social, conocimiento ancestral, entre otros, aunque con vistas a construir un Estado-nación étnico como en el caso de muchos pueblos indígenas en Guatemala.⁹

Para estos casos el discurso de la autorepresentación desde la cultura occidental no llega a convencer suficientemente. Aun en grupos étnicos donde la escolaridad es baja, esto no es un factor que impida que ellos entiendan o no la autorepresentación; es decir, aunque no conozcan ni discernan el significado de este término ni su definición a partir de teorías socioantropológicas, existen comunidades que experimentan su “autorepresentación” partiendo de su memoria histórica, sus costumbres, sus dinámicas sociorreligiosas —sincréticas o no— y su autodeterminación.

En otras comunidades indígenas la situación es distinta porque la “sólida” identidad étnica se ha visto vulnerada a raíz de fenómenos como el desplazamiento lingüístico, la migración, la devastación del entorno ecológico del que dependen, la falta de una explotación responsable y agricultura sostenible, entre otros elementos.¹⁰ Esto ha implicado que la entrada de proyectos de varias ONG’s o programas de gobierno que prometen resultados benéficos para las comunidades y sus habitantes, haya sido atractiva y bien recibida con la consecuente y paulatina creación de necesidades y dependencia hacia estos proyectos.

En otros casos, en comunidades con poca escolaridad y “alejadas” de las zonas urbanas y estos organismos no gubernamentales, sucede lo contrario. La diferencia es que en éstas sí existe una fuerte vitalidad lingüística y cultural, y una mejor relación con el entorno natural. En gran medida, estos elementos son indispensables para reconocer y pensar la autorepresentación desde la autoctonía (in praxis) y no desde la occidentalización y, por lo tanto, acercarse a propuestas pertinentes e importantes que puedan romper con el grado de dependencia de muchos grupos hacia lo exógeno.

⁹ Montejo, Víctor, “The Multiplicity of Mayan Voices. Mayan Leadership and the Politics of Self-Representation”, en *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, p. 126. Puede verse con mayor amplitud este tema en en las obras de Richard Adams y Santiago Bastos, *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000* y Santiago Bastos, *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*.

¹⁰ El sentido de identidad étnica referido en el presente artículo no trata de definirse desde una perspectiva “culturalista” en el cual se espera que el sentido de autoclasificación de los grupos e individuos se realice a partir de referentes que se consideren como homogéneos, atemporales e inactivos. Al contrario, en este artículo el acercamiento a la identidad étnica es concibiéndola como un proceso y con características de contraste. “En el caso de la identidad étnica, ésta se afirma ‘negando’ la otra identidad, que ha sido visualizada de manera ‘etnocéntrica’. En este sentido, el etnocentrismo, como sistema de representaciones, es la comprobación empírica del surgimiento de la identidad étnica en su estado más ‘primitivo’. A través de ‘nuestros valores no sólo juzgamos los valores de los otros sino también a los otros’”. Cardoso de Oliveira, Roberto, *Identidad étnica, identificación y manipulación. Etnicidad y estructura social*, 2007, p. 55.

En este artículo, expondremos algunos casos de grupos indígenas con diferentes grados de dependencia hacia el exterior; es decir, programas de asistencia gubernamental y no gubernamental, programas de acción pastoral y misionera, migración masiva, entre otras. Considerando las zonas de mayor densidad demográfica indígena de México, hemos elegido un estudio de caso del estado de Oaxaca y otro del estado de Chiapas. En específico, nos enfocaremos en un grupo étnico de familia lingüística maya conocido como tojolabal que habita en la región sureste de Chiapas, en especial en las comunidades que no tienen un gran contacto con sociedades no-indígenas y urbanas. En contraste, el grupo étnico de familia lingüística otomangue llamado chocholteco en el estado de Oaxaca que presenta una grave situación de desplazamiento lingüístico y cultural, así como esquemas de gran dependencia hacia el exterior, derivado de un fuerte proceso migratoria hacia ciudades de otros estados de la República.

En un primer momento, se tratará el tema de la autorepresentación desde la dimensión discursiva manejada entre gran parte de las organizaciones occidentales versus la noción no-occidental o autóctona. Posteriormente, con base en el material empírico, a partir del uso del método etnográfico y la sociología pragmática, respectivamente, centraremos este tema en los distintos casos y posibilidades dentro de la región sur del país.

Como punto final, expondremos una serie de acciones y propuestas que se realizan en la actualidad más allá del análisis crítico generado a partir de la reinterpretación y representación desde el Estado y la comunidad científica.

II. La autorepresentación: ¿discurso decolonial o *praxis* autóctona?

Como lo mencionamos en líneas anteriores, la existencia de dos perspectivas acerca de la autorepresentación es indispensable para comprender la situación de dependencia que después podrá complementarse con otros elementos explicativos como la lengua y su vitalidad o falta de ésta. Esto para determinar el grado de dependencia y la imagen aparente que se presenta en un discurso en pro de la autorepresentación indígena, pero que lejos están de la realidad y menos aún con los intentos de los distintos programas estatales, privados y religiosos para resolver los “problemas” que aquejan a una buena parte de los grupos indígenas del país.

2.1. *Discurso decolonial o no indígena*

La autorepresentación conlleva, por lo general, una problematización conceptual desde un contenido teórico y debates aún recurrentes con respecto a los pueblos indígenas (y afrodescendientes) en Latinoamérica y sus derechos, allende aquellos estipulados por las políticas occidentales que normalmente se asocian con el neoliberalismo tan perjudicial para muchos grupos minoritarios y minorizados.¹¹

El contenido de la autorepresentación en Latinoamérica parte de un discurso occidental que desde la década de 1970 se ha posicionado en contra del colonialismo —y posteriormente en contra de una política integracionista liberal desde la segunda mitad del siglo XIX y gran parte del siglo XX— expresado en una ideología, cultura, religión, economía, política y estructura social predominantemente hegemónica como una respuesta y preocupación de las naciones más poderosas, hegemónicas y nucleares —en su sentido más wallersteiniano—¹² con vistas a revertir el daño que ese régimen colonial o poscolonial ha propiciado mundialmente en la dignidad de muchos grupos étnicos debido, sobre todo, a su cultura, creencias y costumbres.¹³

En la historia del pensamiento latinoamericano el régimen colonial o colonialismo europeo ha sido motivo de movimientos y procesos de emancipación política, económica e ideológica, sin que esto implique una ruptura definitiva con ese sistema. De hecho, los procesos de emancipación no se dieron como tales, sino que sólo se cambió el poder de manos, persistiendo y aumentando la explotación hacia los mismos grupos sociales indígenas y afrodescendientes.¹⁴

¹¹ Desde la tradición antropológica posmoderna se hace una diferencia entre los términos “minoritario” y “minorizado”, aludiendo el primero a una minoría social cuantitativa, mientras en el segundo caso será un grupo social menoscabado y marginado (Nota de los autores).

¹² Este sentido es el caracterizado por lo que Immanuel Wallerstein llama “sistema-mundo” en el que, desde una perspectiva geopolítica, se encuentra una relación de poder donde los “núcleos” son representados por Estados del llamado “primer mundo” o “desarrollados” frente a los Estados “periféricos” o “semiperiféricos”. Es decir, Estados “subdesarrollados” o “en desarrollo”. (Nota de los autores). Para profundizar en dicha propuesta puede consultarse Wallerstein, Immanuel. 2011. “El debate en torno a la economía política de El Moderno Sistema-Mundial”, en *Mundo Siglo XXI*, No. 24, Vol. VI, pp. 5-12. También, Martínez Martín, Abel Fernando. 2011. “Reflexiones en torno al sistema mundo de Immanuel Wallerstein”, en *Revista Historia y memoria*, vol. 2, pp. 211-220.

¹³ En realidad, el Estado no define una postura de este tipo; es decir, su posición en contra de lo decolonial o hacia las políticas liberales se muestran en el establecimiento de políticas multiculturales que suponen un respeto a la diferencia étnica y la autodeterminación, pero en la praxis; es decir, más allá del discurso, se trata de una exclusión y marginación dulcificada de estos pueblos autóctonos que siguen sufriendo discriminación y desigualdad (Nota de los autores).

¹⁴ J. de Vos, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, 1994, pp.160.

En la actualidad, se ha condenado esta extensión del régimen colonialista (poscolonialismo) y sobre todo a partir de nuevas corrientes ideológicas de las que para América Latina destaca el posmodernismo, se busca expresar una postura crítica hacia el poscolonialismo y la modernidad,¹⁵ y romper con éstos en un proceso decolonial, enalteciendo y promoviendo las epistemologías otras (indígenas), a partir de contraponerse a los nocivos efectos de la modernidad y el eurocentrismo; es decir, lo que Boaventura de Sousa Santos llama Epistemologías del Sur.¹⁶

Para algunos ideólogos latinoamericanos como Enrique Dussel o Santiago Castro Gómez una forma de romper con este colonialismo o eurocentrismo, es discernir y usar la base de esos conocimientos-otros como propuestas en la creación de nuevos conocimientos y rechazar las premisas eurocentristas. Es una postura en cierta medida radical que nace en la filosofía de la liberación latinoamericana y en la que, como podrá verse, el cristianismo representado en su mayoría por la Iglesia católica latinoamericana y muchos círculos de científicos sociales, filósofos y militantes inspirados en eventos de gran envergadura como la Revolución Cubana; tomaban la bandera de la liberación del pueblo (pan)americano excluido y marginado por políticas y modelos socioeconómicos y sociopolíticos desde las principales potencias del sistema-mundo.

Más allá de una ferviente crítica hacia la modernidad que muchos autores como Enrique Dussel, Alain Tourain o Jean Cohen han hecho,¹⁷ el discurso occidental actualmente se ha centrado en hacer valer los derechos que los pueblos indígenas tienen a autorepresentarse. La puesta en marcha de políticas multiculturales suponen el reconocimiento de una diversidad cultural que en la mayoría de los casos sigue siendo nominal, pero en la práctica, países como México usan el término “respeto a la diferencia”, incluyendo la noción de “autonomía”, que no impide en realidad una verdadera exclusión y discriminación que sólo pareciera desaparecer en el discurso.¹⁸

Frente a esto otras organizaciones como la Iglesia católica y un buen número de ONG’s no sólo reclaman y se oponen a estas prácticas políticas y a la instauración de políticas públicas que resuelvan esta asimetría, sino que implementen proyectos en busca de su emancipación del Estado no

¹⁵ Cfr. Dussel, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 41-66.

¹⁶ Cfr. Santos, Boaventura de Sousa, *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*. Y Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del sur, la reinención del conocimiento y la emancipación social*.

¹⁷ Consultar E. Dussel. 2000. *op. cit.* pp. 41-66; Alain Tourain, 1994 y Cohen, Jean y Arato, 1995.

¹⁸ Cfr. Hernández, Rosalva Aída; Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*..

tanto en un sentido político, sino en un real respeto a la diferencia étnica y un rechazo a las medidas de “ayuda económica” que generan más dependencia que beneficios. En resumen, que con estas acciones se apoye su autorepresentación.

Lo anterior no es nuevo, existe una extensa obra acerca de las políticas multiculturales en América Latina y el discurso del Estado incongruente con su acción social, política y económica hacia los pueblos originarios. Tampoco es inédita la mención de muchas ONG’s y centros religiosos que se oponen al Estado y actúan, capacitando e instruyendo a los indígenas en contra del colonialismo que ha subsistido en América Latina. Sin embargo, es importante aclarar que la autorepresentación en tanto meta a lograr tiene distintas connotaciones, prevaleciendo aquella promovida por los grupos hegemónicos.

Mientras las políticas del Estado, por ejemplo en México a finales de los noventa y hasta el 2015, hablan de una autorepresentación o del derecho de los pueblos indígenas a preservar su cultura y/o acceder a la educación bilingüe; para la Iglesia católica de corte progresista que trabaja en zonas primordialmente indígenas y muchas ONG’s, más que de respeto hablan de una necesaria acción de recuperación cultural, pues el (pos)colonialismo ha exterminado casi por completo aquellos factores culturales, ideológicos y la cosmovisión originaria, haciendo de estos pueblos grupos vulnerables.

Hablar de recuperación —y en muchos casos de rescate— conlleva en sí mismo un papel “salvador” hacia aquellos grupos que han sido víctimas de los regímenes de dominación, en pos de sentar bases para su autorepresentación. Sin embargo, con estas iniciativas “desde afuera” invisibilizan e ignoran lo que la autorepresentación significa para los pueblos indígenas. La pregunta a resolver entonces sería: ¿qué es autorepresentación para estos pueblos?¹⁹

¹⁹ Durante el trabajo de campo realizado entre 2007 y 2011, en el sureste de Chiapas, un término constante que manejaban agentes de pastoral y algunos académicos vinculados con estas misiones católicas y presuntamente adscritos a una suerte de antropología colaborativa, era el de “rescate cultural”. En esencia el discurso de estos individuos parecía muy ad hoc a la resolución de problemas que presentaban las comunidades, pero después de un análisis de ese discurso, Lorena Cordova, Jorge Valtierra, José Antonio Flores Farfán y otros integrantes del equipo de trabajo de investigación del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, empezamos a descifrar la carga ideológica que conllevaba este término de rescate que implicaba representación del otro, reinterpretación o sobreinterpretación de la cultura del otro y una suerte de nostalgia imperialista que impulsaba a crear proyectos de corte asistencialista que obnubilaban la capacidad de los agentes sociales en cuestión, incluso, podrían generar relaciones de dependencia al principio sutiles que podrían ser más devastadoras que si no se intervenía. Eso lo notamos en el caso de los chujes en Chiapas y algunas comunidades tojolabales en las cercanías de la ciudad de Comitán de Domínguez (Nota de los autores).

2.2. La autorepresentación desde los pueblos indígenas: ¿concepto o praxis?

Para muchos indígenas en América Latina la autorepresentación también es una meta a alcanzar, pero la perspectiva acerca de ésta y cómo lograrlo, es definitivamente distinta a la perspectiva no indígena. Si bien decíamos que dentro de los debates y el discurso de las organizaciones no indígenas acerca del derecho a la diferencia étnica, la autodeterminación y la autorepresentación, el motor de esto es un posicionamiento en contra del colonialismo o poscolonialismo, para los indígenas la noción de poscolonialismo es distinta a la de estudiosos y activistas occidentales y, por lo tanto, esto incide en la noción de autorepresentación.²⁰

Para algunos grupos mayas de Guatemala, por ejemplo, la autorepresentación tiene que ver con la libertad de expresarse a sí mismos y contribuir desde su propio conocimiento, ideología y políticas comunitarias a la construcción de un Estado-nación guatemalteco, mientras la autorepresentación para occidente es más purista y dirigida a comunidades deslindadas del Estado en tanto su derecho prístino por el hecho de ser originarios de esa tierra que occidente les arrebató.²¹ Además, la lucha occidental se fundamenta desde la base de los derechos humanos y los derechos que de éstos han derivado, como el derecho a la diferencia étnica o derecho de reconocimiento como lo llama Charles Taylor.²²

Para el cristianismo que es otra organización de peso en su papel colonialista, en la actualidad su noción de igualdad es la esencia de esta doctrina; es decir, la universalización, la homogeneización bajo el apelativo de “comunidad” en lo que San Pablo resume como “hacerse todos con todos” o, desde una perspectiva más sociológica, un “acto de acomodación”.²³

²⁰ Cfr. Esquit, Edgar. 2010. “Movilización política indígena en Comalapa en la era de la paz: identidades, memorias, y autodeterminación indígena en la localidad”, en *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*, p. 253.

²¹ Cfr. V. Montejo, *op. cit.*, p. 142.

²² Para Taylor el derecho de reconocimiento respecto de los grupos indígenas muestra con claridad esta perspectiva “occidental” de un derecho de reconocimiento que es más bien universal, pero difícil de poner en marcha porque exige que se dé reconocimiento a algo que no se comparte universalmente Cfr. Ch. Taylor *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, pp. 71. Desde esta perspectiva, sin embargo, Taylor defiende el derecho al reconocimiento porque la falta de éste “[...] no sólo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa que causa a sus víctimas un lacerante odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás; es una necesidad humana vital”. *Ibid.*, p. 54.

²³ Cfr. H. Giles, “Communication Accommodation Theory”, en *The New Handbook of Language and Social Psychology*, pp.33-56 y J. Seidler “Contested Accommodation: The Catholic Church as a Special Case of Social Change”, en *Social Sources*, 64(4) 1986, pp.847, 856 y 858.

Cuando sacamos a colación el caso de Guatemala es porque el discurso de todo un movimiento que ha ido creciendo con el tiempo; es decir, el llamado Movimiento Maya, va definiendo un posicionamiento a favor de alcanzar la autorepresentación; es decir, desde ellos mismos. Es claro que este movimiento maya involucra fines políticos y religiosos a la vez, pero su contenido o razón de ser tiene que ver con una acción en contra del colonialismo que representa el cristianismo católico y protestante, pues de lo que se trata es de lograr el retorno a las raíces ancestrales o en palabras de Montejo: “la idea es usar los poderosos símbolos del pasado para reconstruir el presente y edificar el futuro, mientras rememoramos las huellas de nuestros ancestros en el antiguo puente que une el pasado al presente”.²⁴ Sin embargo, el movimiento maya también busca que la espiritualidad maya adquiera connotaciones políticas y culturales que sea tomado como parte de los derechos culturales del pueblo maya que deben ser respetados desde las instancias del Estado.

Todo este movimiento que busca discursivamente alcanzar dimensiones panmayas o, si se quiere, de nacionalismo maya desde el anhelo de los activistas o de reorganización del proyecto de autodeterminación indígena local desde los propios indígenas en Guatemala;²⁵ difiere mucho de la situación de otros pueblos indígenas en México. Si bien el Estado mexicano se ha posicionado a favor del respeto a la diferencia étnica desde sus políticas multiculturales, la incidencia de los pueblos indígenas en la política es casi nula, más aún si se piensa en la organización de un movimiento indígena en pos de la formación de un Estado-nación mexicano.²⁶

Las políticas mexicanas indigenistas aún son paternalistas y consisten muchas de ellas en subvenciones y programas de apoyo económico que crean en los indígenas una gran dependencia hacia éstos. Como diría un misionero católico:

Pareciera que el Estado y muchas organizaciones internacionales quieren justificar gastos ofreciendo ayuda económica y en especie a comunidades en lugar de invertir más en el campo, en una educación

²⁴ El texto original dice: “the idea is to use the powerful symbols of the past to reconstruct the present and build the future, as we retrace the footprints of our ancestors on the ancient bridge that links the past to the present”. V. Montejo, *op. cit.*, p.129.

²⁵ E. Esquit, *op. cit.*, p. 253.

²⁶ Aunque la autorepresentación en el caso de Guatemala tiene una connotación distinta a la percibida desde occidente, esto no significa que exprese la perspectiva de todos los pueblos indígenas; así como los pueblos indígenas chiapanecos, diversos unos de otros, no significa que no se autorepresenten por el hecho de estar sujetos a modelos y acciones no-indígenas (EZLN, religión cristiana, etc.). Ellos tienen su propia forma de autorepresentación.

integral o en salud. Para el Estado es más fácil darles dinero para que medio coman, evitar que se levanten y mantenerles en un estado dependiente.²⁷

La dependencia económica, sin embargo, no es la única en su género para muchos grupos indígenas. Existen dependencias de otra naturaleza como la religión que no sólo data desde la época colonial, sino en la actualidad con el ingreso de muchos grupos religiosos “protestantes” y la acción pastoral del catolicismo desde la década de 1960 en algunas regiones como, precisamente, en el estado de Chiapas.²⁸

Al respecto, un caso muy esclarecedor de autorepresentación muy distinto al de los grupos guatemaltecos, es el del pueblo tojolabal en Chiapas o un sector de este pueblo. Ellos, sin tener un movimiento maya o una definición específica y clara de la autorepresentación como meta a lograr, llevan en la praxis su propia autorepresentación. A continuación, abordaremos el caso de este grupo étnico y sus formas de autorepresentación para después contrastarlo con otro grupo indígena afectado por la relación de dependencia que tiene con el exterior.

III. La tojolabalidad o la autorepresentación de los tojolabales

Los tojolabales son un grupo llamado así por la lengua que hablan (*tojolab'al*),²⁹ y la familia lingüística mayense, rama kanjobal, grupo chuj en la que tipológicamente se les clasifica.³⁰ Estos habitan en el extremo sur-centro del estado de Chiapas, abarcando una región de gran variedad ecológica y climática, desde altas mesetas y valles, en donde se establecieron por siglos fincas y haciendas de producción agropecuaria, hasta zonas montañosas y valles intramontanos de clima selvático que, de hecho, forman parte de la Selva Lacandona.³¹

²⁷ Entrevista con J. C. Robles, FMS. Director de la misión de Guadalupe, 26 de noviembre de 2008. Comitán de Domínguez, Chiapas.

²⁸ Cfr. J. Valtierra, “En busca de la Iglesia autóctona: la nueva pastoral indígena en las Cañadas Tojolabales”, en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, Año 10 Vol. X, 2012, pp. 74-89.

²⁹ Por razones prácticas haré la diferencia entre tojolabal como el grupo étnico al que nos referimos en el texto, y *tojolab'al* como la lengua que este grupo habla y que significa palabra o lengua verdadera. En algunas comunidades este grupo se autodenomina *tojolwinik* que significa hombre auténtico, en otras simplemente tojolabales y otras, que son las más, tojolabaleros, pero siempre aludiendo a la autenticidad y pureza de su lengua o “palabra” como un elemento prístino que determina su identidad (Campbell 153 y 155; Furbee 26).

³⁰ T. Kaufman, *Idiomas de Mesoamérica. Seminario de integración social guatemalteca*, pp. 85.

³¹ En específico, el área que habitan está limitada al norte por el municipio de Altamirano, al este por el río Jataté y las lagunas de Montebello, al oeste por la carretera panamericana y al sur por

Muy similar a la historia de muchos pueblos indígenas en México y Latinoamérica, los tojolabales estuvieron sujetos al poder de grandes terratenientes que explotaron gran parte de las tierras fértiles en que éstos habitaban originalmente. Al principio estos terratenientes eran miembros de la orden religiosa católica Orden de Predicadores o dominicos, pero después de las reformas borbónicas en el siglo XVIII y, sobre todo, las reformas liberales mexicanas a mediados del siglo XIX, la Iglesia católica, y con ella los dominicos, perdieron sus privilegios. La mayoría fueron expulsados del país, pasando sus posesiones a manos de mestizos empresarios, quienes no sólo continuaron usando la mano de obra de los tojolabales, a veces sin paga, sino que aumentaron la mecánica de explotación llegando casi a la esclavitud que perduraría todavía entrado el siglo XX.³² Sin embargo, esta subordinación por parte de los tojolabales no es manifiesta durante la época colonial y poscolonial. Ésta data de mucho tiempo atrás.

Mario Humberto Ruz menciona que desde antes de la llegada de los españoles al continente americano los tojolabales vivían subordinados y asediados por otros grupos, principalmente tseltales, coxoh y chujes.³³ El asentamiento de los tojolabales en el llamado valle de Las Margaritas, en gran medida, se debió a esta situación que puede observarse, incluso en los registros del siglo XVII en que apenas se llega a reconocer la existencia de un grupo distinto al de los tseltales y coxoh que habitaban en las actuales ciudades de Comitán y La Trinitaria.³⁴

Esta situación social de subordinación, proyectada en la actualidad, explica la naturaleza de este grupo, según interpretan organizaciones occidentales y las propias ciencias sociales que los estudian, pero también el porqué de una casi inexistente resistencia abierta por parte de ellos históricamente hablando, a diferencia de los tseltales en la zona de los Altos de Chiapas y Ocosingo o de los k'iche's y q'eqchi'es en Guatemala o por lo menos tácticas distintas de relacionarse y/o resignificarse con quienes detentan el poder (Iglesia y Estado).³⁵

la frontera internacional con Guatemala. En S. Mattiace, "Regional Renegotiations of Space. Tojolabal Ethnic Identity in Las Margaritas, Chiapas", en *Latin American Perspectives*, Año 28, No. 2, pp. 76.

³² J. De Vos, *Vivir en Chiapas... op. cit.*, p. 72; M. Ruz. Savia India, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX), p.17.

³³ M. Ruz "Aproximación a la cosmología tojolabal", en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Franz Blom*, pp.419-420.

³⁴ *Ibid.* pp. 414-415.

³⁵ Una excepción de resistencia podría ser su activa participación en el movimiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, aunque cabe señalar que la iniciativa de este movimiento de oposición no surge de ellos, ni tiene un carácter panmaya, sino, en todo caso, se trata de un movimiento organizado desde y por militantes y grupos de oposición occidentales con ideas revolucionarias que se habían instalado en esas zonas desde la década de 1970, paralelos a la gran influencia en la

Aún hoy son muy escasos los trabajos de investigación que hablen acerca de los tojolabales y el trabajo que organizaciones y científicos sociales han realizado con ellos. Uno de los motivos es que no es un grupo que llame la atención a los estudiosos por su usanza, carnavales o costumbres en general como otros grupos mayas.³⁶

El “bajo perfil” presentado por los tojolabales, desde su situación y *modus vivendi* socioeconómico, el desplazamiento lingüístico grave en algunas comunidades, el escaso acceso a la educación y servicios de salud, entre otros, ha sido un argumento de peso para aseverar por parte de muchas organizaciones defensoras de los derechos indígenas, el dominio tajante de la cultura occidental y colonialista sobre ellos. Este estatus de subordinación puede explicar en apariencia su lenta organización para actuar a favor de su emancipación, a diferencia de muchos pueblos mayas en Guatemala. De aquí pueden desprenderse algunos tópicos relacionados con la supuesta fragilidad identitaria que mantiene su subordinación.

Muchos datos etnográficos en distintas zonas tojolabales y de otros grupos indígenas minoritarios y minorizados como los chujes naturalizados mexicanos, aluden a un proceso ascendente de vulnerabilidad en muchas comunidades, lo que está muy relacionado con el contacto cercano que tienen con la ciudad los productos diversos que en éstas se ofrecen, el desempleo, los programas gubernamentales de ayuda y ONG’s que interfieren en sus “precarias” dinámicas socioculturales en busca de su mejoramiento, el sistema educativo, entre otros.³⁷ Sin embargo, en otras zonas en las que se viven en condiciones, desde una perspectiva occidental, de subdesarrollo y precariedad, no presentan ese grado de dependencia y hay un mayor grado de bienestar.

La pobreza de muchas comunidades tojolabales se relacionan con la falta de electricidad —por lo tanto ausencia de dispositivos de comunicación masiva como radio, teléfono, internet, televisión—, drenaje, comestibles y bebidas procesados, material de construcción (concreto, ladrillos, varillas...), entre otros. Sus viviendas están hechas de madera con techo de palma. Su alimentación se basa en el cultivo básico mesoamericano (maíz, frijol, chile, calabaza) y el consumo de carne es escaso, aunque existe una dinámica de caza (venados, tepezcuintle, jabalíes), pesca y recolección de insectos de temporada (chicharras y hormigas arrieras). El agua potable se extrae de *olom ja’* o manantiales cercanos a las comunidades.

década de 1980 y 1990 de la teología de la liberación X. Leyva, “Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas”, en *Los rumbos de otra historia*, p. 388.

³⁶ Mattiace “Regional...” *op. cit.*, p. 76.

³⁷ L. Cordova. “Derechos lingüísticos en contextos de triple discriminación: nacionalidad, origen étnico y refugio”, en *II Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología*, pp. 12-14.

Sin embargo, esto no puede equipararse a la “pobreza” de aquellas comunidades que en apariencia viven mejor porque sus casas son de concreto y tienen acceso a productos comestibles y no comestibles procesados y corriente eléctrica. Su dependencia de programas de ayuda nacionales e internacionales, su mala alimentación y bajo nivel escolar, entre otros elementos, ha traído consecuencias nocivas a nivel individual y comunitario. Más aún si se considera que su subsistencia depende de la oferta de trabajo en la ciudad y los recursos que ésta ofrece que no pueden subsanar. No son autosustentables —menos autosostenibles— y sus tierras no producen lo necesario para subsistir, ni excedentes para integrarse a un mercado local, del que dependen en mayor medida para tener liquidez y comprar los productos de los que dependen como refrescos, sopas instantáneas, golosinas y demás productos procesados.

Este tipo de situaciones socioeconómicas también determinan la situación sociocultural de las comunidades indígenas. Pensando arbitrariamente en dos clases de comunidades —aquellas con mayor contacto y dependientes del exterior, y aquellas menos accesibles y más vinculadas con su entorno geo-ecológico— su autorepresentación se da en mayor o menor grado, según si la situación es más o menos benéfica para ellos.

Las comunidades indígenas más dependientes de los programas gubernamentales y de ayuda, por lo general, asumirán su condición de indígenas desde las definiciones y categorías oficialistas y científicas para obtener subsidios y privilegios económicos y en infraestructura; es decir, una autorepresentación predeterminada y dentro de una clasificación externa que, por lo tanto, no es autorepresentación per se. Por el contrario, aquellas comunidades de difícil acceso determinarán su identidad a partir de sus características socioculturales, sobre todo, la lengua y la cosmovisión muy relacionada con su entorno ecológico, no dependiente de una gran parte de factores externos, productos y servicios procesados o ideologías y sistemas políticos basados en una “cultura mestiza-occidental”.

Existe un elemento que es importante considerar al respecto: el entorno natural, la cosmovisión y percepción de lo divino en estos grupos, son aspectos que se expresan a través de su lengua y que va perdiendo fuerza en la medida en que el desplazamiento lingüístico se vaya incrementando, como se ve en los grupos más dependientes del exterior. El grado de vitalidad lingüística y sus labores cotidianas influyen también en el grado de organización y cohesión comunitaria. En aquellas comunidades más alejadas de la urbe y con menor presencia de extranjeros (mestizos) la propiedad es comunal, se siguen practicando sistemas económicos como el trueque; la migración es menor, su sistema de justicia no presenta un corpus legislativo y está ajeno a la legislación mexicana, mantienen sus sistemas de salud que son efectivos y, además, existe una mayor proba-

bilidad de conservar aspectos tradicionales como la vestimenta y algunas costumbres heredadas de su pasado inmediato y remoto.

Ahora bien, decir que conservar sus costumbres y lengua implica estar ajenos a la cultura occidental sería una visión purista. Su condición histórica de subordinación conlleva la asimilación y/o resignificación de muchos elementos culturales exógenos que fueron y siguen conformando la(s) cultura(s) y religiosidad tojolabal(es), lo que habla de una cultura dinámica. Pero también va quedando claro que la clasificación occidental (purista) de pobreza material y cultural en términos de bienestar es muy cuestionable y, sobre todo, la resolución de esto que es visto como un problema y un asunto que debe entrar en un proceso de “rehabilitación” ha sido, en la mayoría de los casos, contraproducente.

En México se tiene una gran cantidad de grupos indígenas que viven de becas, programas de ayuda, pensiones, pero no se les inserta en el campo laboral, no se otorgan condiciones para su independencia del Estado ni se aceptan iniciativas, si es que las hubiera, para emprender negocios y empresas rentables y con un crecimiento potencial. Este es el caso de muchos tojolabales, aunque la realidad de otros es distinta —y en eso debe aceptarse que contribuyó la coyuntura creada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional—, y coincide con aquellas comunidades alejadas y “abandonadas” por el Estado y otros organismos —a excepción de las iglesias cristianas— que casi nunca han llegado a esas zonas.

Regresando a la parte sociolingüística, la diferencia entre comunidades, además de lo descrito antes, tiene que ver con el tipo de lengua que hablan; es decir, el grado de dominio y “pureza” del *tojolab’al* es lo que determina ser o no “mero tojolabalero”, cuya clasificación se da a partir de la cantidad mayor o menor de préstamos del *kastiya* (español), así como el mayor o menor dominio del español que determina a su vez el mayor o menor contacto con *kaxlanes* (mestizos).

En este sentido, su manera de “vivir su autorepresentación” es negando y/o asumiéndose como distintos a los que no son ellos a partir de su memoria colectiva (su liberación de la explotación de la finca) y su diferenciación de otros grupos —prevaleciendo la diferencia lingüística—, lo que en términos de Guillermo Castillo sería un fortalecimiento y/o rehabilitación del “sí mismo” en una acción de recuperación, incorporación de la tradición, valoración de su diferencia cultural y *modus Vivendi*, en una suerte de retojolabalización (1 y 5).³⁸

³⁸ Cfr. G. Castillo. “La identidad como proceso histórico: los complejos senderos entre el pasado y el presente. El caso de una comunidad de ascendencia indígena de las Margaritas: El Zapotal”, en *Revista Margen*, 2009. No. 53, pp. 1-5.

Para los tojolabales la autorepresentación no consiste en separarse del Estado, asumirse indígenas, recrear y manifestar festividades carnalescas vistosas o hacer artesanías y ponerlas a la venta en cooperativas para turistas. La autorepresentación es asumirse diferentes por su variedad lingüística, por su manera de ver el mundo e interpretar y llevar su religiosidad cristiana tojolabalizada; es decir, lo que es el sí mismo que alude a la autenticidad definida con los términos *tojol* (auténtico o verdadero) y *ab'al* (palabra o idioma).

Ahora bien, ¿qué tan nocivo podría ser el desplazamiento lingüístico y cultural para un pueblo indígena, en cuanto a aquellos aspectos que no tienen que ver con esto; es decir, el grado de pobreza, la desnutrición, la baja escolaridad, la nula inserción en el mercado interno y, por lo tanto, con la autorepresentación? A continuación se tratará de dar un ejemplo que ilustre estas consecuencias a partir del caso de una comunidad oaxaqueña que vive, en apariencia, en mejores condiciones que los pueblos tojolabales antes expuestos.

IV. En busca de la autorepresentación chocolteca

La situación de los grupos indígenas a nivel global es de desplazamiento de su lengua y cultura, lo cual responde tanto a su fuerte movilidad y a la falta de funcionalidad que se le ha otorgado tanto a las lenguas como al conocimiento indígena. Dicho proceso encuentra un paralelo con la crisis de los procesos de autosuficiencia de los propios grupos para subsistir en los lugares de origen, lo que a su vez se intensifica cuando los modelos de desarrollo se hacen presentes y se convierten en la promesa de un mejor futuro. El pueblo chocholteca (*Ngiba/Ngigua*) muestra un proceso singular de autorepresentación contemporánea, derivada de una fuerte migración económica y un retorno “inesperado” que los coloca en una nueva condición social y de representación étnica.

Los pueblos, reconocidos y autoreconocidos como chocholtecos, habitan la región administrativa reconocida como “mixteca oaxaqueña” (Valle de Coixtlahuaca) y “mixteca poblana” (Valle de Tehuacán).³⁹ Desde hace más de tres décadas, los chocholtecos tuvieron que migrar a la ciudad de Tehuacán (Puebla) y la Ciudad de México (Distrito Federal) debido a que su principal modo de subsistencia, que era la agricultura, se desarrollaba en un territorio donde el 90% no es apto para dichos procesos de pro-

³⁹ Cabe aclarar que en el caso de los pueblos que habitan en el estado de Puebla, en el Valle de Tehuacán, son más reconocidos como popolocas (*Ngiva*) y, a pesar de sus diferencias lingüísticas, tienen cierto grado de inteligibilidad con el chocholteco. (Nota de los autores).

ducción.⁴⁰ Dentro del proceso migratorio, se intensificó el desplazamiento lingüístico porque la lengua ya no era funcional para las nuevas generaciones, pues era sinónimo de atraso y un “obstáculo” para desenvolverse en la ciudad.

En este proceso de desplazamiento la escuela fue una de las instituciones que más fomentó la “castellanización”. Asimismo, aunque algunas de las escuelas reconocían el origen étnico o diferenciado de la población chocholteca, ésta fomentó que el origen cultural de este pueblo era “mixteco”, por lo que en la región y los promotores culturales se autodenomina como un pueblo “chocholteco-mixteco”. Este hecho pareciera aislado. Sin embargo, influye en distintas manera de autorepresentación cultural para los pueblos chocholtecos contemporáneos.

Por ejemplo, el día 9 de agosto de 2015 en la cabecera municipal de Teotongo, Oaxaca, en el cual se celebró el “Día internacional de los pueblos indígenas”. El encuentro cultural chocholteca que se realizó fue un espacio en el que se cantó la “canción mixteca” en tres traducciones (español-chocholteco) diferentes.⁴¹ La canción fue escrita en español y tiene un origen no indígena. Asimismo, hace referencia al sentimiento de nostalgia al no encontrarse, el autor mestizo, en el lugar de origen. Por tal motivo, si al hecho de que en la escuela se ha motivado la autorepresentación del chocholteco como mixteco y, a esto, a su vez, se le suma el hecho de que los chocholtecos han sido un pueblo migrante, la disputa por que cada pueblo tenga “la mejor traducción” de la canción mixteca en chocholteco se incrementa y es motivo de orgullo chocholteca.

A partir de lo anterior se puede observar que la autorepresentación del pueblo chocholteco como mixteco ha sido impuesta desde la escuela y vía un elemento artístico se ha fortalecido, desplazando y desprestigiando a la cultura y autorepresentación chocholteca. Si bien, la migración masiva del pueblo chocholteco ha reducido el número de habitantes en la región, esto puede ser motivo de desplazamiento cultural. En la actualidad se está gestando un proceso de autorepresentación que trata de fortalecer la presencia chocholteca, aunque en un proceso que poco tiene de “autónomo” o “sostenible”.

⁴⁰ Cfr. Grosser, Eva, “Tének y Ngigua: dos experiencias”, en *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas. XI Jornadas Lascasianas*, pp. 53-62

⁴¹ La “Canción mixteca” es una composición musical con 100 años de existencia cuyo autor fue José López Alavez, un compositor originario de la ciudad de Huajuapán (Oaxaca), reconocida por ser un punto de encuentro comercial que aunque se reconoce como “mixteca” el sentido es más en términos administrativos que étnico. La letra de la canción hace referencia a la nostalgia que el autor siente por no estar en su lugar de origen la “Tierra del Sol”, por lo que es un himno para muchos oaxaqueños migrantes. “*Que lejos estoy del suelo donde he nacido. Inmensa nostalgia invade mi pensamiento. Y al verme tan solo y triste cual hoja el viento. Quisiera llorar, quisiera morir de sentimiento*”. (Nota de los autores).

La migración masiva chocholteca tiene poco más de tres décadas y el desplazamiento de la lengua más de cinco. Pasados dichos lapsos lo que se ha obtenido es un grave desplazamiento de la lengua, así como una fuerte resistencia a autorepresentarse como pueblo chocholteco. Sin embargo, después de tres décadas de migración masiva, aquellos niños y jóvenes migrantes ahora son jubilados y están regresando a sus comunidades de origen. Algunos de estos jubilados o retornados se han interesado por la revitalización de la lengua y la cultural debido a la nostalgia y a la revalorización de lo “indígena” a partir de las recientes políticas multi-culturales del país.

La población interesada en la lengua y la cultura ha comenzado a generar encuentros y talleres para la promoción de “lo chocholteco”. Sin embargo, se han encontrado con una pérdida profunda del conocimiento y vida cotidiana chocholteca. Es decir, después de treinta años los abuelos han fallecido y las nuevas generaciones, al igual que ellos, han perdido muchas de las prácticas y conocimiento chocholteco. Si bien aún se encuentran algunos vestigios chocholtecos dentro de la vida cotidiana, la pérdida de la memoria histórica y cultural se encuentra en un punto crítico.

Al respecto surge, para los promotores culturales, la necesidad de investigar sobre la cultura chocholteca a través de códices, textos coloniales, nombre de los parajes, entre otros. Sin embargo, en la práctica cotidiana las pesquisas no se traducen en autorepresentarse a través de la cosmovisión chocholteca, sino del mundo mixteco, como ya se comentó, o de la autorepresentación de los investigadores que han escrito sobre él. Asimismo, los promotores tratan de concientizar a la demás población sobre la importancia de la lengua y la cultura así como el identificarse como “chocholtecos”. Sin embargo, esta empresa es difícil pues no se ha encontrado la manera de generar un proselitismo cultural que logre efectos positivos en la población en general.

De esta manera, la autorepresentación chocholteca se está comenzando a construir. Es decir, las generaciones contemporáneas están comenzando a generar sus versiones propias sobre el ser y representarse como chocholtecos. Al respecto, discursos sobre las condiciones de pos-colonialidad de los pueblos indígenas es intrascendente, pues la población en general se reconoce más cómo mestiza o no-indígena, por lo que su autorepresentación como tal aún está siendo proyectada por un sector, cuyas ideologías a favor o en contra de la cultura han sido impuestas desde el exterior y no han tenido las condiciones idóneas para imaginar al interior la manera en que quieren ser o pueden autorepresentarse como pueblo chocholteco, algo que en el caso tojolabal sí se ha tenido no en términos conceptuales o ideales sino *in praxis*.

V. Conclusiones

A la largo de este artículo se ha tratado de mostrar la manera en que la autorepresentación es practicada o generada por dos grupos indígenas del sur-sureste mexicano. Por lo general, el análisis de la autorepresentación se ha dado desde la antropología. En específico, su preocupación por la escritura de textos etnográficos y la manera en cómo en ellos se representa a los “otros”, “indígenas”, “pobres”, entre otro. Sin embargo, pocas veces se analiza cómo esas representaciones influyen en la autorepresentación de dichos grupos. El caso chocholteco aquí expuesto muestra cómo la actual autorepresentación de este pueblo coquetea más con el reconocimiento de otras manifestaciones culturales antes que el reconocimiento de lo propio o chocholteco.

La influencia de la autorepresentación no ha sido problematizada en términos de elaboración/aplicación de políticas públicas y la manera en que dichas ideas repercuten en los resultados poco exitosos y contradictorios de las mismas. A nuestro parecer, la única subdisciplina que ha logrado generar problematización sobre la autorepresentación y sus implicaciones en la solución de problemas públicos es la antropología médica. Esta disciplina ha logrado comenzar a discutir porqué los problemas de salud pública deben ser de interés público y no sólo de los grupos indígenas.⁴²

La perspectiva de la autorepresentación in praxis no trata de atacar o defender una postura académica o activista. En realidad propone entablar los diálogos y negociaciones necesarias para obtener resultados o representaciones que permitan a los actores sociales generar procesos menos dependientes del exterior. En este sentido, se aboga por la construcción de un proceso autónomo de autorepresentación. Parafraseando a un promotor cultural de origen triqui, Marcos Sandoval, el proceso autónomo no trata de aislar o confrontar a los grupos con otros o instituciones, sino buscar de manera constante el tener capacidad de decisión para la resolución de conflictos y necesidades comunes a los miembros de un grupo. Por ello es válido recuperar, inventar, imaginar todas las posibilidades que se pueden tener para la resolución.

En el caso tojolabal aquí expuesto la autorepresentación in praxis es más autónoma en el sentido de que responde al establecimiento de interacciones sociales a partir de la organización de la explotación/conservación del entorno en el que se desenvuelven; por lo que es necesario advertir que no se habla de una autonomía plena, pues en el aspecto religioso los tojolabales pueden ser dependientes. Sin embargo, dicha dependencia

⁴² Cfr. Ramírez Hita, Susana. 2011. “Ética y calidad en las investigaciones sociales en salud. Los desajustes de la realidad”, en *Acta Bioética*, Vol. 17(1). pp. 61-71.

es regulada a partir de la autosuficiencia de los actores sociales para desarrollar su modo de vida y sus rutinas culturales en su mundo social.

Por tal motivo, es necesario seguir analizando casos empíricos que permitan observar la manera en que la autorepresentación tiene lugar y cómo ella puede o no ayudar en la construcción de políticas públicas y culturales a favor de la democracia cultural. De lo contrario, las lenguas y las culturas seguirán desplazándose y los pueblos indígenas padeciendo más décadas de injusticia social.

Bibliografía

ADAMS, Richard y Santiago Bastos, *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*, Antigua, Guatemala, 2003, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

BASTOS, Santiago y Aura Cumes (coord.). *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Guatemala, 2007, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica / Cholsamaj.

CAMPBELL, Lyle, *The Linguistics of Southeast Chiapas*, México, 1988, Provo Utah: New World Archaeological Foundation, Brigham Young University.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, *Identidad étnica, identificación y manipulación. Etnicidad y estructura social*, México, 2007, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Iberoamericana.

CASTILLO, Guillermo, "La identidad como proceso histórico: los complejos senderos entre el pasado y el presente. El caso de una comunidad de ascendencia indígena de las Margaritas: El Zapotal", en *Revista Margen*, No. 53, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro", en Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, 2000, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

COHEN, Jean y ANDREW ARATO, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass, 1992, Massachusetts Institute of Technology Press.

COLWELL-CHANTHAPHONH, 2006. "Self-governance, Self-representation, Self-determination and the Questions of Research Ethics Commentary on "Pro-

tecting the Navajo People through tribal regulation of research” (Brugge and Misaghian), en *Science and Engineering Ethics*, Vol. 12 (3).

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas http://www.cdi.gob.mx/cedulas/sintesis_resultados_2005.pdf. Consultado el 25 de octubre de 2015.

CORDOVA HERNÁNDEZ, Lorena, “Derechos lingüísticos en contextos de triple discriminación: nacionalidad, origen étnico y refugio”, en *II Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología*, México, 2012, Centro Cultural Clavijero.

DE Vos, Jan, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, 1994, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

DUSSEL, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, 2000, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

ESQUIT, Edgar, “Movilización política indígena en Comalapa en la era de la paz: identidades, memorias, y autodeterminación indígena en la localidad”, en Santiago Bastos y Roddy Brett (comp.) *el movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*, Guatemala, 2010, F & G Editores.

FILGUEIRA, Fernando, *El desarrollo maniatado en América Latina: estados superficiales y desigualdades profundas*, Buenos Aires, 2009, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- Comparative Research Programme on Poverty.

FURBEE-LOSEE, Louanna. 1976. *The Correct Language: Tojolabal. A Grammar with Ethnographic Notes*. Nueva York / Londres: Garland Publishing, Inc.

GILES, Howard, “Communication Accommodation Theory”, en Robinson, Peter y Howard Giles *The New Handbook of Language and Social Psychology*, Chichester-Nueva York-Weinheim-Brisbane-Singapur-Toronto, John Wiley & Sons. 2001.

GROSSER, Eva, “Tének y Ngigua: dos experiencias”, en Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando (coord.) *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas. XI Jornadas Lascasianas*, México, 2003, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

HABER, Alejandro, “This is Not an Answer to the Question “Who is Indigenous?””, en Archaeologies, *Journal of the World Archaeological Congress*, Vol. 3(3), 2007.

HERNÁNDEZ, Rosalva Aída; Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, 2004, Cámara de Diputados, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa.

KAUFMAN, Terrence, *Idiomas de Mesoamérica. Seminario de integración social guatemalteca*, Guatemala, 1974, Editorial José de Pineda Ibarra.

LEYVA SOLANO, Xóchitl, "Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas", en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.) *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, 2002, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

MATTIACE, Shannan, "Regional Renegotiations of Space. Tojolabal Ethnic Identity in Las Maragritas, Chiapas", in *Latin American Perspectives*, Vol. 28, No. 2, marzo de 2001.

MARTÍNEZ MARTÍN, Abel Fernando, "Reflexiones en torno al sistema mundo de Immanuel Wallerstein", en *Revista Historia y memoria*, vol. 2, 2011.

MONTEJO, Víctor, "The Multiplicity of Mayan Voices. Mayan Leadership and the Politics of Self-Representation", en Warren, Kay B. y Jean E. Jackson. *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, Austin, Texas, 2004, University of Texas Press.

Programa de Revitalización, Fortalecimiento y Desarrollo de las Lenguas Indígenas Nacionales 2008-2012 (PINALI), (2009). México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

RAMÍREZ HITA, Susana, "Ética y calidad en las investigaciones sociales en salud. Los desajustes de la realidad", en *Acta Bioética*, Vol. 17(1). 2011.

Ruz, Mario Humberto, "Aproximación a la cosmología tojolabal", en Lorenzo Ochoa, Thomas A. Lee (eds.) *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Franz Blom*, México, 1983, Universidad Nacional Autónoma de México / Brigham Young University.

_____, *Savia india, floración ladina. Apuntes para la historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, México, 1992, CONACULTA.

SANTOS, Boaventura de Sousa. 2010. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 186 p.

_____, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, 2009, Ed. Siglo XXI-Clacso, 368 p.

SEIDLER, John, "Contested Accommodation: The Catholic Church as a Special Case of Social Change", en *Social Sources*, v. 64, núm. 4, E.U.A., 1986.

SHELDON, Elena, "From one I to another: Discursive construction of self-representation in English and Castilian Spanish research articles", en *English for Specific Purposes*, Vol. 28(4), 2009.

TOURAINE, Alain, *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires, 1994, Fondo de Cultura Económica.

TURNER, Terence, "Representation, polyphony, and the construction of power in a Kayapó video", en Warren, Kay B. y Jean E. Jackson, *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, Austin, Texas, 2004, University of Texas Press.

VALTIERRA ZAMUDIO, Jorge, "En busca de la autoctonía de la Iglesia: la nueva pastoral indígena en las Cañadas Tojolabales", en *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, México, 2012, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, año 10, vol. 10, no. 2, diciembre de 2012.

WALLERSTEIN, Immanuel, "El debate en torno a la economía política de El Moderno Sistema-Mundial", en *Mundo Siglo XXI*, No. 24, Vol. VI, 2011.