



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

Facultad de Humanidades, campus VI

Dirección de Investigación y Posgrado



Suicidio: la región del vacío

El ocaso del joven tsotsil de San Andrés Larráinzar

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
Doctor en Estudios Regionales

PRESENTA

Alan Federico Barrientos Hernández PS215

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Carlota Amalia Bertoni Unda

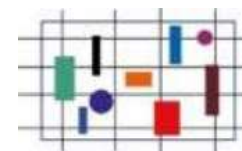
CO-DIRECTOR DE TESIS

Dr. David Pavón Cuéllar

TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS; MAYO DE 2025



CONAHCYT
CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES
CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS



**Doctorado en
Estudios
Regionales**



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO
FACULTAD DE HUMANIDADES, CAMPUS VI
DOCTORADO EN ESTUDIOS REGIONALES
ÁREA DE TITULACIÓN
AUTORIZACIÓN/IMPRESIÓN DE TESIS



F-FHCIP-TD-016

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
15 de noviembre de 2024
Oficio No. TDER/534/2024

C. Alan Federico Barrientos Hernández

Promoción: **Décima Tercera**

Matrícula: **PS215**

Sede: **Tuxtla Gutiérrez**

Presente.

Por medio del presente, informo a Usted que una vez recibido los votos aprobatorios de los miembros del **Comité Asesor**, que se encargó de dar seguimiento al desarrollo de su investigación en el **Programa de Doctorado en Estudios Regionales**, para la defensa de la tesis intitulada:

Suicidio: la región del vacío. El caso del joven tsotsil de San Andrés Larráinzar.

Se le **autoriza la impresión de seis ejemplares**, los cuales deberá entregar:

Versión Digital:
Versión Digital y 1 tesis impresa:
Cinco tesis impresas:

Dirección de Desarrollo Bibliotecario de la Universidad Autónoma de Chiapas.
Área de Titulación de la Coordinación del Doctorado en Estudios Regionales.
Área de Titulación de la Coordinación del Doctorado en Estudios Regionales, para ser entregados a los Sinodales.

Sin otro particular, reciba un cordial saludo.

Atentamente
"Por la Conciencia de la Necesidad de Servir"

Dra. Danae Estrada Soto
Directora de la Facultad de
Humanidades Campus VI



Vo. Bo.

Dr. Jorge Magaña Ochoa
Coordinador del Doctorado en
Estudios Regionales



C.c.p.- Expediente/Minutario.
DESJMO/irc*



Unidad para el Desarrollo Académico,
Social y Humanista. **GESTIÓN 2024 - 2028**

Boulevard los Laguitos 424, Col. Los Laguitos, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
Teléfono: 961 61 7 80 00 Ext. 5257
www.der.doctorados.unach.mx E-mail doctorado.der@unach.mx





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO
FACULTAD DE HUMANIDADES, CAMPUS VI
DOCTORADO EN ESTUDIOS REGIONALES
ÁREA DE TITULACIÓN
DESIGNACION/SINODAL TITULAR VOCAL



F-FHCIP-TD-011

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
31 de octubre de 2024
Oficio No. TDER/549/2024

C. Dr. David Pavón Cuéllar
Presente.

Con fundamento en el Artículo 339 del Estatuto Integral de la Universidad Autónoma de Chiapas, me permito designarlo miembro del **Comité Tutorial** como:

Codirector

de la Tesis del **Programa de Doctorado en Estudios Regionales.**

Que presenta el C. Alan Federico Barrientos Hernández

Matrícula: PS215 Sede: Tuxtla Gutiérrez Promoción: Décima Tercera


Con la tesis Intitulada: Suicidio: la región del vacío. El ocaso del joven tsotsil de San Andrés Larráinzar.

Solicitándole el dictamen en un periodo de tiempo no mayor de 30 días, sea este el **Voto Aprobatorio** o en caso de tener observaciones, entregarlo por escrito a la Coordinación de Investigación y Posgrado para las correcciones necesarias.

Sin otro particular, reiteramos a Usted nuestros reconocimientos.

Atentamente
"Por la Conciencia de la Necesidad de Servir"


Dra. Danae Estrada Soto
Encargada de la Dirección de la Facultad
de Humanidades Campus VI

Vo. Bo. 
Dr. Jorge Maqaña Ochoa
Coordinador del Doctorado en
Estudios Regionales

C.c.p.- Expediente/Minutario.
DES/JMO/trc*



Unidad para el Desarrollo Académico,
Social y Humanista. GESTIÓN 2024 - 2028

Boulevard los Laguitos 424, Col. Los Laguitos, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
Teléfono: 961 61 7 80 00 Ext. 5257
www.der.doctorados.unach.mx E-mail doctorado.der@unach.mx





Código: FO-113-05-05

Revisión: 0

CARTA DE AUTORIZACIÓN PARA LA PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DE LA TESIS DE TÍTULO, DIPLOMA Y/O GRADO.

La alumna (s) o él alumno (s) Alan Federico Barrientos Hernández, autora (s) o autor (es) de la tesis bajo el título de Suicidio: la región del vacío. El ocaso del joven tsotsil de San Andrés Larráinzar presentada y aprobada en el año 2025 como requisito para obtener el título, diploma y/o grado de Doctor en Estudios Regionales, autorizo licencia a la Dirección de Desarrollo Bibliotecario de la Universidad Autónoma de Chiapas, para que realice la difusión de la creación intelectual mencionada, con fines académicos para su consulta, reproducción parcial y/o total, citando la fuente, que contribuya a la divulgación del conocimiento humanístico, científico, tecnológico y de innovación que se produce en la Universidad, mediante la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Consulta del trabajo de título, diploma o de grado a través de la Biblioteca Digital de Tesis (BIDITE) de la Dirección de Desarrollo Bibliotecario que incluye tesis de pregrado de todos los programas educativos de la Universidad, así como de los posgrados no registrados ni reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad del CONAHCYT.
- En el caso de tratarse de tesis de maestría y/o doctorado de programas educativos que sí se encuentren registrados y reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT), podrán consultarse en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Chiapas (RIUNACH).

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; a los 10 días del mes de Junio del año 2025.


Alan Federico Barrientos Hernández

Nombre y firma de la alumna (s) o él alumno (s)

La realización de esta investigación fue posible gracias a la beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), con número **695534**, durante mis estudios de doctorado en Estudios Regionales en la Universidad Autónoma de Chiapas, (UNACH).

Índice

Introducción.....	8
Capítulo 1. Suicidio y sujeto.....	20
1.1 Suicidio, una categoría a debate	20
1.1.1 El suicidio como acto legítimo, de libertad y contra la polis en los filósofos griegos	21
1.1.2 El suicidio como fracaso de la institución de la iglesia, como control sobre el cuerpo y como desobediencia de la ley divina.....	22
1.1.3 El suicidio como voluntad, como acto delictivo y como expresión de libertad del individuo.....	26
1.1.4 El suicidio como hecho social, liberación, proyecto de vida y como problema de las condiciones materiales de existencia del individuo.....	28
1.2 Suicidio, sujeto y síntoma	33
1.3 Los vacíos del sujeto. El ocaso de la simbolización.....	36
1.3.1 El suicidio como síntoma regional.....	39
Capítulo 2. (Entre)tejido metodológico.....	44
2.1 Primera bastilla. Encuentro con los jóvenes de San Andrés Larráinzar.....	44
2.2 Segunda bastilla. Categorías claves para el concepto de región en su dimensión sociocultural e histórica.....	46
2.3 Tercera bastilla. La perspectiva cualitativa en el estudio de la región.....	49
2.4 Cuarta bastilla. El trabajo de campo en la investigación regional.....	51
2.5 Quinta bastilla. Técnicas metodológicas.....	53
2.6 Datos y análisis del síntoma regional.....	54
2.6.1 Los jóvenes tsotsiles: Sujetos clave.....	54
2.6.2 Ideas previas.....	57
2.6.3 Reflexión entre teoría y realidad. El síntoma como forma articular de los ejes sociocultural y psicosocial.....	59
2.6.4 Problematización del suicidio en los jóvenes de San Andrés Larráinzar, algo en continuo.....	61
2.6.4.1 Objetivo general y objetivos específicos.....	64
2.6.4.2 Análisis del síntoma del sujeto.....	65
2.6.5 Categorías de análisis. Delineando los vacíos.....	67
Capítulo 3. El devenir de la región tsotsil: dominación y sujeto-indio en San Andrés Larráinzar.....	69
3.1 La apetencia del señorío: (a)cerca de la dominación en la conquista de México y los Altos de Chiapas.....	69
3.1.1 Sospecha, temor y fuga: aprendieron a entregarlo todo a cambio de ilusiones.....	71
3.1.2 Y los dejaron sin alma.....	74
3.1.3 Historias de la región del sur: la muerte entre la captura, la fuga y la resistencia.....	76
3.2 Dominación recubierta de bondad: una evangelización sospechosa.....	80
3.2.1 La dialéctica del Jkaxlan y los Jch'iltaktik: el Otro moderno en el sujeto-indio.....	83
3.2.2 El Otro de los Jch'iltaktik: el Don de la Palabra, la palabra sin Don.....	85
3.2.3 Los contornos del sujeto-indio.....	89
Capítulo 4. Los referentes del joven tsotsil de San Andrés Larráinzar: los desmoronamientos del sujeto en la región	92
4.1 ¿Qué es ser joven tsotsil de San Andrés Larráinzar?	92
4.1.1 Miedo, respeto y contradicciones en la crisis de la constitución subjetiva de los jóvenes Tsotsiles.....	96
4.1.2 Suicidio y tiempo cíclico en los jóvenes tsotsiles.....	98
4.2 Las instituciones de la región de San Andrés Larráinzar. Colisiones, fracturas y desplomes en el sujeto joven tsotsil.....	102
4.2.1 Hombres-dioses y la destrucción del orden simbólico: la organización política religiosa	102

4.2.1.1 Acumulación de calor para el ejercicio de la institución política.....	105
4.2.1.2 Sin el Otro que guía: la institución religiosa.....	107
4.2.1.3 En el inframundo de la autoreferencia: los jóvenes y la antinomia del sistema de cargos.....	109
4.2.2 Sin divinidades ni antepasados. La imposibilidad de la comunidad.....	112
4.2.3 La milpa como un Otro	113
4.2.3.1 La familia-milpa.....	115
4.2.3.2 Jóvenes sin tierra.....	116
4.2.4 Familia sin sujeto. Las ausencias en el joven de San Andrés Larráinzar.....	117
4.2.5 La fractura de la escuela moderna. Promesas vacías para los jóvenes de San Andrés Larráinzar.....	120
4.3 La felicidad desbordada, el imperante neoliberal.....	124
Capítulo 5. La región del suicidio: los vacíos y sufrimientos del joven tsotsil de San Andrés Larráinzar.....	135
5.1 El vacío de la Madre Tierra: el dolor de los jóvenes tsotsiles.....	135
5.1.1 El vacío político-jurídico del joven tsotsil en las políticas agrarias.....	139
5.1.2 La “Madre Tierra” como objeto extraño; la cosificación y enajenación de la tierra.....	141
5.2 El trabajo enajenado en el joven tsotsil de San Andrés Larráinzar.....	143
5.2.1 El otro frente al trabajo del joven tsotsil: el sufrimiento de no ser reconocido.....	145
5.3 Sin tierra no puedo ser adulto: la imposibilidad del tránsito de joven a hombre en los tsotsiles.....	146
5.4 El joven sanandresero y la imposibilidad del lenguaje.....	148
Conclusiones.....	152
Referencias bibliográficas.....	157
Anexos.....	163

Introducción

En este estudio queremos comprender el por qué se suicidan los jóvenes tsotsiles de San Andrés Larráinzar, Chiapas, puesto que el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2019) indica que, en México, durante el año 2019 al 2020, hubo un aumento del 0.7% en casos de muerte autoinfligida. Esto significó que, por cada 100 mil habitantes se cometieron 5.6 a 6.2 suicidios, en el caso de Chiapas fue de 5.2. Y en las comunidades indígenas las cifras se elevan aceleradamente, porque el suicidio no es exclusivo de un espacio en específico, sino que aparece en múltiples contextos con lógicas culturales, sociales, políticas y económicas diversas.

La manifestación del suicidio en su carácter oscuro, paradigmático, incomprensible, especulativo (por su condición especular y contemplativo), acentúa la sospecha en su develamiento. Especialmente cuando se interpelan los conocimientos producidos por las ciencias sociales, que se erigen como pilares sobre los cuales descansan las bases teórico-conceptuales garantes de su comprensión. Ya Platón hablaba sobre el suicidio a finales del 300 a.C., y Durkheim escribió su obra *El suicidio* en 1897. Al hacerlo, se accede a la posibilidad de (re)formular y desplegar nuevos andamiajes discursivos que develen lo oculto detrás de su forma. Esta posibilidad de reinterpretación, nos ha llevado a pensar el suicidio como una región del vacío; un malestar de los sujetos vinculado a su existencia y realidad.

Por lo tanto, uno de los desafíos planteados en esta investigación fue lograr acceder a la comprensión del suicidio sin prescindir de los órdenes sociales ni de la trama de significados que le otorgan los sujetos, producto de su historia y de su contexto sociocultural. Se trata de condiciones singulares y características propias que delimitan y generan malestares en sujetos específicos, manifestados a través de las vicisitudes que emergen en las transformaciones de diversas determinaciones, principalmente a partir de la aparición de situaciones de tensión, contradicción y vacíos. Estas son las que pretendemos comprender al reconocer a los jóvenes que se suicidan en San Andrés Larráinzar, no simplemente como individuos que padecen una “enfermedad mental”, tal como lo plantean las políticas públicas imperantes, sino como sujetos que actúan dentro de un entramado sociocultural complejo.

Por lo tanto, es posible develar las tensiones y contradicciones al observar las situaciones que se viven en realidades específicas con sujetos concretos. Por esta razón, nos ha

interesado estudiar el suicidio desde un enfoque regional, posicionados con una mirada interdisciplinaria, en la que se recuperan aportes del psicoanálisis, de la filosofía, de la sociología, la antropología, las cuales ofrecen una óptica distinta para pensar el suicidio de las que se han institucionalizado.

Esta mirada interdisciplinaria nos ha permitido sostener el análisis regional, ya que cuestiona y confronta la apariencia de todo lo que se designa como una verdad única. Esto nos posibilita reconocer la relación íntima del suicidio de jóvenes de Larráinzar con su particularidad histórica. Como señala Pavón-Cuéllar (2014), dicho enfoque permite dar cuenta del “movimiento propiamente dialéctico [que] siempre buscará la tensión, la argumentación, la negación, la confrontación, la contradicción entre las posiciones y la posible o imposible resolución de la contradicción” (p. 14). Es decir, de la contradicción que se instala en el núcleo mismo del sujeto. Si esta contradicción se devela, es posible pensar en nuevas formas ontológicas del suicidio, lo que nos lleva a comprenderlo en relación con el síntoma del sujeto, con el yo-Otro, con su naturaleza histórica y sociocultural.

En esta investigación definimos como ejes de análisis las dimensiones sociocultural y psicosocial de los sujetos de San Andrés Larráinzar, las cuales se entrelazan con su procedencia histórica y la construcción de significados sobre sí mismos, en relación con los otros y Otros, con la realidad y el ejercicio del poder que determina su existencia. Esto implica estar en conjunto y ser en el mundo. Nuestra finalidad es descubrir el entramado de relaciones y significaciones, así como la ordenación del mundo en el que se constituyen los sujetos jóvenes suicidas.

Principalmente, al categorizar el suicidio como síntoma en el que se entrelazan límites, fracturas, tensiones, rupturas, imposibilidades y contradicciones del sujeto, se devela un devenir del vacío en el que se sitúa y la necesidad de determinaciones, como consecuencia de las múltiples y aceleradas transformaciones de la sociedad en la que vivimos. Esta particularidad abre la posibilidad de pensar que los jóvenes de Larráinzar se suicidan debido a un vacío de determinaciones que les otorguen sentido, lo que contradice el supuesto común de que la juventud representa la vida, el futuro, el progreso; es decir, que los jóvenes son el “porvenir de las sociedades”.

Por lo anterior, decidimos llevar a cabo una investigación de corte cualitativo, ya que en el proceso se recupera la voz de los sujetos, así como los significados que emergen en sus enunciaciones sobre el suicidio. Sin embargo, el estudio representó un reto debido a las diversas dificultades metodológicas que implicó, pues fue necesario analizar múltiples dimensiones del sujeto, así como aspectos emocionales y creencias religiosas. Estas últimas lo refieren como un pecado, algo penoso y triste del que no se quiere hablar; para familiares y amigos, un hecho vergonzoso. También ha sido enunciado como una falta de voluntad de los individuos; una cobardía que no debe replicarse.

La triangulación de los datos (entrevistas, observaciones y registro en diario de campo) con las ideas de diferentes autores y teorías, fue clave para interpretar la realidad en la que los jóvenes de Larráinzar se constituyen como sujetos suicidas. Nuestro análisis se delimitó a dos ejes: el sociocultural, concebido como la posibilidad de determinaciones en las relaciones entre los procesos institucionales y los universos simbólicos legitimadores. Es decir, se considera que el *estar-en-el-mundo* de los sujetos es a partir de procesos sociales y de conocimientos internalizados e incorporados, por ellos. La particularidad histórica y cultural es producto de la especificidad social y cultural de un contexto en el que se dan estos procesos (Berger y Luckmann, 1995).

Nuestro segundo eje fue: el psicosocial, entendido como la especificidad histórica y sociocultural, así como la relación personal de los jóvenes de Larráinzar, a partir de las interacciones relacionales y conflictivas, que producen determinadas condiciones afectivas en el sujeto, principalmente, el malestar. Se vincula al correlato afectivo donde el autoconcepto, la motivación y el sentido, se interrelacionan con las transformaciones.

El análisis se realizó a partir de la información proporcionada por jóvenes con ideación e/o intento suicida, sus amigos y familiares cercanos, así como por las autoridades del lugar. Una fuente de información importante fue el testimonio de los alumnos, los profesores, los directivos y los orientadores del COBACH plantel 60.

Las técnicas utilizadas fueron las entrevistas a profundidad, la observación participante y no participante, así como la identificación, la recolección y el análisis bibliográfico y de documentos encontrados en el *Archivo Histórico Diocesano* de San Cristóbal de Las Casas, con

la finalidad de recuperar datos para comprender la dimensión sociohistórica de la región y para responder a la interrogante de cómo se configuran sus espacios densamente simbólicos. En específico, se trata de una región que posibilita el suicidio juvenil con características claras y únicas, diferente a otras regiones.

Es importante puntualizar que nuestra postura difiere de la biomédica-psiquiátrica, la cual generaliza y desdibuja la historicidad de los sujetos suicidas, al situar al suicidio como una patología mental. Partimos del supuesto de que los jóvenes están sujetos a contextos socioculturales y sociohistóricos específicos; por lo tanto, la decisión de quitarse la vida está orientada o mediada por las formaciones concretas de estos órdenes.

Los jóvenes suicidas de Larráinzar, son jóvenes que provienen de una sociedad indígena y de procesos interculturales derivados de sus intercambios con sociedades modernas, capitalizadas y occidentalizadas. La implantación de la escuela moderna en Larráinzar ha sido importante para estos intercambios y en la resignificación de su mundo y del lugar que ocupan en él.

Es decir, este escenario en específico configura a un sujeto joven en particular, quien se relaciona profundamente con la sociedad tsotsil y con la herencia maya. Acontece que, en sociedades colonizadas con relaciones asimétricas, los tsotsiles son los que están en el lugar del dominado. En este panorama, el suicidio contiene órdenes particulares y singulares, que no pueden comprenderse si pensamos en estructuras homogéneas, generalizables, universales y reduccionistas. La particularidad histórica y sociocultural de los sujetos conceden nuevas posibilidades de reflexión acerca de las realidades regionales, que se caracterizan por poseer territorios sedimentados de historia, instituciones, lenguaje, deseos, de un sujeto que emerge con características propias.

Por lo tanto, el síntoma (suicidio) y su contenido histórico delinean una región de vacío de determinaciones socioculturales en el sujeto, quien se caracteriza por múltiples pérdidas, desmoronamientos, sufrimientos y vacíos vinculados a la “Madre Tierra”, la milpa, la familia, el terreno para cosechar. Así mismo, el enmudecimiento del joven inserto en una relación de dominación le imposibilita suscribirse a un lenguaje ajeno, puesto que en lo expresado por los sujetos se observa una fractura en los relatos: una transición de la oralidad a la escritura, y una

distancia entre la forma de relatar de los jóvenes y la de los viejos. Esta brecha, con la intromisión de las instituciones modernas, se ha ido expandiendo.

Se observa también el debilitamiento de la práctica del sistema de cargos, la búsqueda del reconocimiento con referentes modernos del sí mismo, la enajenación del trabajo, la fractura de los relatos de origen y el devastador reinado de las mercancías. Además, las democracias liberales, el predominio de las mercancías del mercado para alimentar un voraz capitalismo, la búsqueda de la autenticidad, del reconocimiento, del ser uno mismo en un mundo en el que los individuos compiten incluso con ellos mismos, son formas de destitución subjetiva y el escenario para la emergencia de “los nuevos síntomas” (Dufour, 2007, p. 31).

Estos aspectos, vacían al sujeto de la imagen que le dan los otros, lo debilitan, fracturan y desorganizan su ser y estar en el mundo. Principalmente, influenciado por el orden de un mundo en el que lo indígena y lo occidental están en disputa, lo cual, genera averías psíquicas, malestares, dolencias, exacerba la violencia y el suicidio como síntoma. Íntimamente relacionados con las fracturas en la modernidad, condición que Lyotard (1999) señala como la antesala de la época posmoderna, caracterizada por la caída y desaparición de los grandes referentes y relatos de legitimación, especialmente el relato político y religioso.

Igualmente, se observa en las disputas la predominancia del individuo competitivo en busca del éxito, que rompe con el “nosotros” (Lenkersdorf, 2005, p. 71) del mundo indígena y acentúa aún más la “autonomía del individuo”, percibida como inútil e insoportable en medio de altercados culturales que molestan, incomodan y banalizan el estar en el mundo. Los jóvenes tsotsiles nadan autónomamente en la búsqueda del logro, en una sociedad voraz a la que han sido arrojados, sin protección, sin instituciones que los sostengan y los solventen. Si bien, las mercancías aparecen como objetos que acaparan esta insolvencia con goces y sustentos momentáneos, su banalidad deja sufrimientos, malestares y vacíos.

Los jóvenes de Larráinzar se sostienen de una cornisa fracturada, a punto de caer a la oquedad, sin un “en nombre de” que les brinde soporte y les enseñe cómo emerger de ahí. Perdidos, sin determinaciones que alumbren el camino que los lleve al sentido; se encuentran ahora desquebrajados. Ausentes de un enunciante claro y definido, no reconocen quién les habla, a quién deben escuchar o de qué hablar.

Sin garantes que otorguen el acceso al lenguaje, el mutismo es soberano y avería los mecanismos que posibilitan el vínculo con el otro, para no ahogarse en las turbulencias de la soledad ensimismada. Por esta situación en particular, los jóvenes de Larráinzar se encuentran en el entramado de abismos que los hace padecer malestares, sufrimientos, angustias; nuevos síntomas. Fundamentalmente, por la pérdida de la “Madre Tierra”, la tierra como sustento material que ahora es imposible obtener, así como el trabajo que es cada vez más extraño, más enajenado.

Además, los rituales políticos-religiosos que posibilitan la reconstrucción simbólica de lo comunal y la reconstitución del territorio se han debilitado, su impacto se refleja en la transformación de la circularidad del tiempo, ahora forzado a ser lineal, y en el debilitamiento del júbilo para tejer relaciones interpersonales, antes fundamentales para reconstruir y cohesionar el tejido social; ambos, ahora diluidos. Los jóvenes se alejan de participar en los rituales porque se ha perdido el sentido, la posibilidad de crear vínculos que forman lo común y compartido, debido a que actualmente preponderan nuevos saberes y nuevas formas de reconocimiento social. Las instituciones con las que se internalizan las normas y valores sociales, así como las narraciones y los relatos imprescindibles para el acceso a la simbolización se han fracturado, disipado, desmoronado, en el encuentro de los dos mundos (indígena y occidental).

Por lo tanto, describir el contexto histórico para comprender los espectros de las transformaciones que imperan en el joven tsotsil, fue un fin necesario. Porque hay acontecimientos de su particularidad histórica que permiten reconocer sucesos imprescindibles que devienen en un sujeto de la región de San Andrés Larráinzar. Uno de ellos ese dio a partir de la conquista colonial, encuentro especular donde el indígena reconoce su falta (la palabra de Dios) y se reconoce como indio, como “cosa”, más cerca de las bestias que de los hombres, sin alma. Claves para vislumbrar el devenir del sujeto-indio que hoy aún impera en los jóvenes tsotsiles.

Es sustancial señalar que en el primer capítulo se debate el concepto de suicidio desde múltiples enfoques teóricos, con el objetivo de articular categorías, conceptos e ideas que constituyan un aparato teórico sólido y abonen a su comprensión. Particularmente, en su relación con el joven indígena y su concepción de síntoma, un enfoque diametralmente opuesto

y en constante debate con la idea de concebirlo como una enfermedad mental desde presupuestos biomédicos-psiquiátricos, que imponen un discurso hegemónico sobre la salud mental en las diversas instituciones que lo atienden. Nos importa subrayar los contenidos de la subjetividad que se elaboran en el contexto específico de Larráinzar, porque el síntoma surge en los vacíos que paralizan la comunicación y el andamiaje simbólico del sujeto, como señala Lacan (1964), particularmente en su relación con el lenguaje.

El segundo capítulo se centra en describir cómo se entretendió el proceso metodológico, al recuperar los elementos significativos sobre la región sociocultural e histórica y la producción del territorio. Con la finalidad de señalar los puntos centrales y ejes de análisis en clave regional para abordar la problemática del suicidio. Al mismo tiempo, se desglosan las propuestas teórico-conceptuales con las que se discute la región.

Es fundamental indicar que el planteamiento del suicidio de jóvenes de Larráinzar como problema de investigación surge, por una parte, de los encuentros previos con pobladores de este lugar y el reconocimiento del incremento de los casos de suicidio de jóvenes en los últimos tiempos. Plateamos que este incremento está vinculado a las contradicciones, rupturas y tensiones que viven los jóvenes tsotsiles en su encuentro con los otros, con el mundo neoliberal y moderno. Además, nos cuestionamos sobre la explicación biomédico-psiquiátrica generalizante como insuficiente para comprender el por qué se están suicidando los jóvenes de Larráinzar.

Estos planteamientos nos llevaron a optar por una perspectiva cualitativa, porque consideramos importante recuperar la voz de los sujetos, su historia. Por ello, realizamos un análisis del síntoma, refiriéndonos al análisis sintomal que establece Althusser (2001) en su texto *Para leer El capital*, a partir de su lectura de Marx. Este análisis consiste en descubrir lo no descubierto en un texto, en este caso el discurso del sujeto, el cual se analiza y, a la vez, remite a otro texto (discurso) que está ausente en el mismo, es decir, señala vacíos significativos.

Este análisis es posible al estar posicionados desde la teoría, como señala Pavón-Cuellar (2019) “[e]n otras palabras, lo invisible de un discurso tan sólo puede visibilizarse a través de la mediación de otro discurso teórico. Esta mediación es lo que distingue una lectura sintomal de

una lectura inmediata, llana, ingenua” (p. 3). En este caso particular, está apoyado en la teoría psicoanalítica propuesta por Lacan, la cual permite realizar un análisis del síntoma sin prescindir del lenguaje, la estructura y la historia. Es decir, de toda estructura: familiar, social, económica, cultural, religiosa, lingüística, entre otras, concebidas como sistemas caracterizados por la singularidad de la diversidad de sus elementos simbólicos y diferenciales construidos discursivamente. Pero también de sus fracturas, desmoronamientos, transformaciones y vacíos, que se configuran a partir de las posibilidades y límites que los determinan.

Así, los límites de un sistema constituyen su posibilidad y también su quiebre, esto es su imposibilidad, cuando la propagación del sistema significante se ve abruptamente interrumpida. Por lo tanto, el análisis del síntoma, como expresión de vacíos de determinaciones, nos permite delinear y sustraer los vacíos simbólicos que averían a los sujetos; por ello, recurrimos a recuperar la voz de los sujetos de San Andrés Larráinzar.

Nos interesó develar los vacíos que forman el síntoma para analizarlos y a partir de ahí, recuperar el contenido histórico que nos permitiera construir una región del suicidio en San Andrés Larráinzar. Considerando a la región como de un orden simbólico para comprender por qué se suicidan los jóvenes tsotsiles (sujetos) en su devenir sociohistórico e institucional, por medio de un análisis del síntoma del discurso que nos permitiera capturar los vacíos del sujeto.

En el tercer capítulo se analiza el devenir de conformación de la posibilidad del suicidio en la región del vacío en San Andrés Larráinzar, retomando las narrativas históricas de investigadores diversos (Díaz del Castillo, 2019; López de Gómara, 2007; Lenkersdorf, 1993; Viqueira, 2019;) para encontrar el contenido (significaciones) de los síntomas; conceptos claves de la conquista que permitieron hablar de un sujeto-indio en relación con la llegada del Otro (lenguaje, evangelización, sistema de cargos) y otro (jkaxlan).

Lo que principalmente se originó de este encuentro, fue la imposición de un lenguaje extraño, ajeno, que se les ofreció como un don, un bondadoso regalo, pero que desató terribles consecuencias en negaciones y ocultamientos del lenguaje nativo mesoamericano. Este ofrecimiento va acompañado del lenguaje de lo indio, produciendo un vaivén (¿ambivalencia?) entre otro indio y otro occidental, de un puente perdido, pero necesario para la constitución de un sujeto con sentido.

Este encuentro, al mismo tiempo, fue una relación y aceptación de ser dominados por el otro, ser siervos del lenguaje que no era el propio. Al hacerlo, se posicionaron como un ser en falta, inacabados, incompletos, vacíos, sin alma que poseer y los posea, en medio de la nada, en el desierto de lo real, del trauma. Esto es sustento suficiente para temer y aceptar la evangelización, descrita en diferentes textos de historiadores (Díaz del Castillo, 1632; De las Casas, 1598), como una posibilidad de tener eso de lo que carecen a los ojos de otros. Sin embargo, lo que encontraron fue más sufrimiento que consuelo divino, mayor temor que sosiego, por no saber qué quiere el Dios español de ellos.

En el proceso de dominación, de una modernización y urbanización en el que se compete por los espacios de un mundo capitalista, se pierde el referente de la tierra como unidad entre el nativo prehispánico y el cosmos, característica de los pueblos mesoamericanos. Porque se le impone a trabajar la tierra enajenada para satisfacer la apetencia de los señoríos españoles, quienes sólo buscaban oro, joyas preciosas, esclavos, animales de carga y territorios. Una concepción totalmente radical de su intrínseca relación con una naturaleza que estaba conformada en unidad y con la que se constituían como sujetos de ese mundo indígena.

En el cuarto capítulo se señalan los referentes y entramados de significaciones del joven tsotsil, que organizan simbólicamente a la región del vacío; de su vacío existencial: la manera en que subjetiviza las estructuras político-religiosa, las instituciones y los relatos que sustentan los órdenes sociales en un ahora fracturado, disuelto, derrumbado, que no lo contienen, porque no tiene soportes claros, ni sentido o propósito. El joven, para suplir esa falta, busca la autenticidad, el reconocimiento, lo único, característico de las sociedades modernas, capitalistas, neoliberales, que edifican un tipo de anhelo diferente a la realidad de los jóvenes individuos indígenas, quienes se insertan en la ideología imperante de la obtención incesante del “éxito y la felicidad”, sólo para encontrarse con la desilusión y el sin sentido.

En el quinto capítulo se encuentran los hallazgos más significativos sobre el suicidio del joven tsotsil centrándose en los vacíos y sufrimientos que éste vive, particularmente debido al desplazamiento de la “Madre Tierra” hacia la categoría de mercancía, un objeto posible de ser enajenado y perdido. Al transformarse en mercancía entra en una nueva economía subjetiva que le arrebató todo parámetro para simbolizarla, como algo que es posible perderse y

despojarse de ello. Ya no les otorga sostén, sentido ni la capacidad de definirse en y con ella; la búsqueda de ese objeto perdido no podrá ser satisfecha en ningún rincón del mercado.

Jamás podrán hallar uno que tenga la potencia suficiente de satisfacer su falta. Y es que, al mismo tiempo, suceden nuevas normas jurídico-político que establecen los parámetros de la relación con la tierra desde las reformas agrarias; en especial durante el Gobierno de Salinas de Gortari donde la privatizan y en este proceso, el joven no tiene soporte y protección para adquirir tierras como sustento material. Arrojado en su libre elección, en un vacío que lo deja en las mortales fauces del competitivo y salvaje mercado, donde se le ofrece la formalidad, el puro significativo. Así que son forzados a entrar a las lógicas del trabajo enajenados de sí mismos, donde la única certeza que tendrán es padecer insondables sufrimientos por la pérdida.

Además, por la falta de tierra, la transición de niño a adulto en los tsotsiles, como en los tiempos de la tradición indígena, se imposibilita. Esta pérdida los coloca permanentemente en un estado socialmente inferior, ya no por su raza como lo impusieron los españoles, sino por no poseer medios de producción (la tierra y el arado) debido a que la organización social mantiene una jerarquía anciano-joven, pobre-rico, desarrollado-marginado, campo-ciudad, de la que no podrán escapar con facilidad. Un aspecto a resaltar es que el tiempo y espacio que se destinaba a la enseñanza y trabajo de la siembra, ahora está ocupado por el tiempo y espacio escolar, un lugar de competencia entre los individuos para mostrar quién aprende más.

La llegada de la institución escolar a San Andrés Larráinzar es motivo de transformaciones/mutaciones, principalmente, por sus diversos saberes y discursos sobre la juventud, la que, como dice Bourdieu (2002), es una categoría construida socialmente que se define por su relación con la estructura social y el campo cultural, el cual, en el mundo moderno, se caracteriza por la incertidumbre y la ambigüedad, la rebelión y la resistencia. Sin embargo, la escuela, tampoco garantizan el entramado simbólico necesario para otorgales sustento a sus vacíos.

Otro efecto de las transformaciones en los sujetos, es la fractura que surge por el uso de la lengua tsotsil (predominantemente oral) y la lengua castellana (oral y escrita), que genera contradicciones, desconciertos, paraliza, deteriora y establece imposibilidades para un lenguaje

articulador y constructor en los jóvenes tsotsiles. Esto ocurre porque predomina la obediencia hacia el otro, quien es percibido como ajeno y “mejor”, y se acentúa con la fractura en la transmisión de los relatos y mitos fundacionales por parte de los ancianos, quienes representaban al “otro propio”, con el que socializaban el mundo que los contenía. Los jóvenes, en consecuencia, no escuchan, padecen o experimentan un mutismo generalizado, ensimismado.

El suicidio de los jóvenes de Larráinzar es el síntoma del vacío que se funda en los intersticios de la distancia entre un Otro ajeno y Otro propio. Esta afirmación, inaugura la emergencia de un nuevo sujeto en la región de San Andrés Larráinzar: el sujeto suicida, atrapado en una avería simbólica para acceder a la simbolización causada por los efectos de los vacíos.

Se trata de un vacío estructurado en la cotidianidad de los encuentros de estos Otros y con los otros, con fracturas/trasformaciones de los Grandes Sujetos fundacionales, garantes de la función simbólica. Dichas fracturas desconciertan el lenguaje, las formas de ser-en-el mundo y estar-en-conjunto, paralizando así la posibilidad de reconfigurar y revitalizar su estructura subjetiva. Falta un “en nombre de”, quién o a dónde se dirijan, no hay un enunciador claro, una instancia que los interpele, los guíe y los contenga.

No reconocen quién o quiénes les hablan, a quién escuchar, a quién seguir o de qué hablar. No hay un otro con quién establecer un contrato. La figura de un Otro que soporta lo que el sujeto no puede soportar está ausente, diluida. El lugar de un tercero del sistema ternario está vacío, incompleto. Sin el Otro, el joven de San Andrés no puede estar con otros que respondan a la misma figura de sujeción y así vincularse con el otro. No le queda más que sostenerse así mismo en la autorreferencia, pero esto es delirante, desconcertante, insoportable, sin la oportunidad de apropiarse del lenguaje.

Más allá del folclore y la idealización de las comunidades indígenas por parte del Estado, esta investigación reconoce y visibiliza las particularidades de la realidad a la que se enfrentan los jóvenes de San Andrés Larráinzar. Al identificar las condiciones específicas de las problemáticas que asolan a la región tanto en su particularidad histórica como en su relación con las instituciones, se configura un tipo de sujeto suicida claramente diferenciable de otras

regiones. Asimismo, se devela que las actuales políticas culturales y de salud mental están desfazadas y descontextualizadas respecto del entorno indígena, pues parten de la concepción de un sujeto diametralmente opuesto al que se construye en las sociedades modernas-capitalistas.

Capítulo 1. Suicidio y sujeto.

1.1 Suicidio, una categoría a debate.

Analizar el suicidio en cualquiera de sus manifestaciones, invita insistentemente a embarcarse en el vasto entramado de disertaciones multívocas que lo han abordado como objeto de estudio. Esto permite entretrejer categorías, conceptos e ideas que constituyan un aparato teórico sólido para ampliar la reflexión, la discusión y el discernimiento del suicidio, más allá de posiciones biomédico-psiquiátricas hegemónicas que se presentan como verdades absolutas.

En particular, este estudio se centra en el suicidio de jóvenes tsotsiles en la región de San Andrés Larráinzar, Chiapas. Esta situación nos fuerza a preguntarnos: ¿a quién le pertenece el análisis del suicidio?, ¿es exclusivo del campo de la psicología y de la psiquiatría que se han hegemonizado como el saber único para comprenderlo en la actualidad?, o ¿es posible recuperar otros referentes para su comprensión? ¿forzosamente tiene que ser clasificado como problema de salud mental?, ¿considerado, tratado y atendido como problema de salud pública?, o ¿problema epidemiológico?

Dar respuesta a estos cuestionamientos no es una labor sencilla, ni mucho menos superficial, por lo tanto, como primer requisito necesario, propongo recuperar los debates teóricos-conceptuales desarrollados en diversos campos disciplinares que han abordado el suicidio en distintos momentos y que sus aportaciones abren posibilidades para la comprensión del suicidio. Por ejemplo, desde la filosofía, la teología, la literatura, la sociología, la psicología, la antropología, el Marxismo y el psicoanálisis en su vertiente Lacaniana. Estos campos de conocimiento poseen discursos, saberes, aparatos teóricos que, si se dialoga desde una postura interdisciplinar, aportan la profundidad y la extensión ontológica necesaria para (re)pensar el suicidio.

La naturaleza misma del suicidio como objeto de investigación exige abordarlo desde múltiples ángulos, perspectivas y enfoques, a través de diversas propuestas analíticas que lo conceptualicen, expliquen y reflexionen sobre él. Cuando se dialoga dialécticamente con los diversos campos de conocimiento, es posible encontrar los puntos de anclaje y andamiaje que desplieguen nuevas posibilidades de construcción teórica-conceptual para su aprehensión, más allá de interpretaciones o conocimientos unívocos del objeto.

Tal como lo ha hecho la filosofía, que se ha distinguido por cuestionar y (re)plantear los fundamentos que se centran en los diversos objetos de conocimiento, sobre el ser y su relación con el mundo; así como la conciencia, el lenguaje, la ética, la moral, la realidad, la vida, la muerte, que continuamente son objetos de su interés, incluyendo el suicidio. De este último se han elaborado diversos aportes críticos, sin prescindir de su condición paradigmática, incomprensible, especulativa y contemplativa. Por esta razón, sus aportaciones son imprescindibles para llevar a cabo la labor de comprensión del suicidio. Por la relevancia de sus aportaciones en el tema, se retoman propuestas de filósofos con posturas diversas sobre el tema.

1.1.1 El suicidio como acto legítimo, de libertad y contra la *polis* en los filósofos griegos.

Dentro de los aportes de la filosofía griega se encuentra Platón (427-347 a.C.) (1979). En sus diálogos de *Apología de Sócrates* relata la injusta condena a muerte impuesta a Sócrates, quien al final decide suicidarse para no contradecir sus convicciones. Platón narra que Sócrates fue condenado por haber sido señalado de insultar a los Dioses y pervertir a la juventud con sus enseñanzas. Razón suficiente para ser llevado a juicio. Sin embargo, decide enfrentarlo y ser su propio defensor. Gana el juicio, pero aun así lo declaran culpable. El jurado le impone que beba cicuta y así morir por suicidio. Sócrates ferviente a sus ideales afronta la muerte y la toma.

En Fedón se relata que, en los últimos instantes de su vida, Sócrates expresó a sus discípulos lo que debe hacer un verdadero filósofo con su vida para alcanzar la verdad, y que sólo se revela después de la muerte (natural). El suicidio, por el contrario, impide obtenerla. Sin embargo, si se ha filosofado por una larga extensión de vida y se ha adquirido el conocimiento suficiente, el suicidio se puede cometer. Como en su caso, que ya había filosofado en la búsqueda de la verdad, su muerte era un bien legítimo como filósofo. No obstante, Platón se oponía al suicidio, argumentando que la persona que comete este tipo de muerte, no merece respeto alguno. Muy diferente a las ideas permisivas del Senado de la Antigua Grecia, al considerar el suicidio como un acto legítimo.

Aristóteles (384-322 a. C.) (2010) a diferencia de Sócrates, consideraba que el suicidio era una deshonra, un crimen, un atentado contra la ciudad y a la sociedad en general, "...la ley

no autoriza a darse la muerte, y lo que la ley no autoriza, lo prohíbe” (Aristóteles, 2010, p. 97). En la antigua Atenas, la muerte de uno de sus ciudadanos era responsabilidad de toda la ciudad, pues se consideraba que no haber garantizado la satisfacción de sus necesidades básicas era una falla colectiva. Se tenía la certeza que procurar el bien del individuo era preservar el bien común, de toda la ciudad.

Séneca (4 a.C. - 65) (1943), por otra parte, mantenía una postura frente al suicidio muy diferente a la de Aristóteles. Para él, era una de las múltiples salidas para la vida dictada por los Dioses. Un acto de libertad si la tranquilidad se veía perturbada. Para Séneca la muerte no era un mal que debía evitarse, porque es un suceso natural imprescindible para cualquier ser vivo; lo que verdaderamente importa es cómo se muere. Séneca optó por el suicidio como elección para morir; burlando la orden de ejecución del emperador Nerón.

Estas ideas, posturas y reflexiones que se recuperan de los filósofos griegos citados, constatan que el suicidio ha despertado intriga, atención, interés, desde tiempos en que se erigían los fundamentos del conocimiento y que, en ese momento, generó disímiles conjeturas. Su manifestación ya causaba expectación y especulación. Algunas contradictorias otras análogas, que condujeron a cuestionar diversos aspectos que, en la intelección de los filósofos, conducían a su discernimiento. A su vez, tejieron propuestas para distinguirlo como un acto de libertad, acto legítimo y, también, como algo en contra de las leyes de los Dioses, de la sociedad, del conocimiento y del ser mismo. Pero esto se vería abruptamente desplazado con la llegada del cristianismo, que transformó de manera intempestiva las ideas que se formularon y que fueron absorbidas por la escolástica.

1.1.2 El suicidio como fracaso de la iglesia, como control sobre el cuerpo y como desobediencia de la ley divina.

Con la caída del Imperio Romano y la toma del poder por parte del emperador Teodosio I, el cristianismo se instaló como religión dominante. Esto contrajo serías variaciones sobre el pensamiento de la sociedad y de las ideas de los griegos, máxime al desplegarse el dominio ideológico moral del clero, que originó que

[t]odos los conceptos e ideas del pensamiento griego cambiaron de forma radical: la concepción del ser, del sentido de la historia, de la vida, del tiempo,

del espacio, los valores morales, todo. ¿En qué sentido cambiaron? Las instituciones intelectuales pasaron a ser promotoras del pensamiento natural al trascendental. Trajeron consigo ideas místicas y espirituales que propiciaron las condiciones necesarias para escindir al ser humano de la naturaleza. (Ortega, 2018, p. 25)

Es decir, con el cristianismo se promovió la idea de un más allá de la muerte física, hacia una eternidad, un mundo que garantiza la vida eterna y que solo se consigue cumpliendo con una serie de mandatos, leyes divinas, servicios religiosos, indulgencia, por medio de una vida consagrada, obediente y abnegada. La muerte funciona como el mecanismo que soporta al pensamiento religioso, porque sólo después de que el cuerpo muere, el espíritu alcanza las promesas cristianas. Sin la muerte, el cristianismo y las religiones en general no operarían con la autoridad institucional de la que gozan en la mayoría de las sociedades del mudo.

Estas ideas proliferaron porque, naturalmente, el ser humano teme a lo desconocido. El miedo a enfrentarse a aquello que no conoce, a la muerte como el final de la vida material y la incertidumbre de lo que sucede después, ha sido una constante en la historia de la humanidad. La religión ha utilizado este temor a su favor para instituir un aparato ideológico que presenta a la muerte como el comienzo de la vida eterna. Por esta razón, condena el suicidio, porque representa el fracaso de la iglesia en la constitución de sujetos dentro de su doctrina. El suicidio representa una ruptura con la vida abnegada al servicio de Dios, un escape a los dictados de la iglesia con los que se promete entrar al reino eterno.

Al respecto, Agustín de Hipona (354-430) (1988) conocido como San Agustín, fue uno de los filósofos más representativos de la iglesia, y se proclamó en contra del suicidio:

[...] el que se mata así mismo también es homicida, haciéndose tanto más culpado cuando se dio muerte, cuanto menos razón tuvo para matarse; porque si justamente abominamos de la acción de Judas y la misma verdad condena su deliberación, pues con ahorcarse más acrecentó que satisfizo del crimen de su traición. (Agustín de Hipona, 1988, XVII, p. 19)

Sin embargo, tanto su postura como sus palabras, eran dirigidas a los cristianos de Roma cuando, al finalizar el siglo IV y comenzar el siglo V, vivieron robos, asaltos y todo tipo de vejaciones, principalmente contra las mujeres que eran raptadas, torturadas, violadas y

asesinadas. Ante la falta de soluciones claras y efectivas por parte de Roma, la única forma de evitar estas atrocidades era cometer suicidio. Aunque este acto se realizaba como una forma de escapar de estas terribles brutalidades, no era legitimado ni consentido por la iglesia. Para la iglesia el cuerpo debe padecer los tormentos, dolores, sufrimientos, del mismo modo como Jesucristo los vivió en su calvario. Por esta razón, toda transgresión contra el otro, contra el cuerpo ajeno, era permitida y justificada.

Otro referente importante de la iglesia es Santo Tomás de Aquino (1225-1274) (1988), quien al igual que San Agustín, consideraba el suicidio como un acto que quebranta la ley divina, contra Dios mismo y sus mandatos. Esto lo deja claro en su obra *Suma de Teología*, tomo III, artículo 5, en el que expresa lo siguiente:

Es absolutamente ilícito suicidarse por tres razones: primera, porque todo ser se ama naturalmente así mismo, y a esto se debe el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resista, cuanto sea capaz, a lo que podría destruirle. Por tal motivo, el que alguien se dé muerte va contra la inclinación natural y contra la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo; de ahí que el suicidarse sea siempre pecado mortal por ir contra la ley natural y contra la caridad. (Santo Tomas de Aquino, 1988, pp. 533-534)

Es decir, el suicidio es un atentado directo contra los mandatos de Dios y al mismo ser humano, quien debe amarse y consagrarse como un ser abnegado a la iglesia cristiana, a las leyes de Dios y a la vida, que no le pertenece. Por lo tanto, todo acto de autodestrucción es totalmente rechazado por Santo Tomás y San Agustín, porque quienes se autodestruyen (se suicidan), no viven la penitencia que deben afrontar por su pecado, lo cual constituye un impedimento para entrar al paraíso, el lugar de la eternidad. Por consiguiente, será enviado al vacío, donde su espíritu estará suspendido por la eternidad como castigo.

Asimismo, Dante Alighieri (1265-1321) (1921), en *La divina comedia*, en la sección que le concierne al infierno, menciona el suicidio y el castigo que este conlleva. Siguiendo la concepción cristiana de violencia, sostiene que los actos cometidos contra uno mismo son más graves que aquellos dirigidos hacia otros. Los que se suicidan son enviados al VII círculo del infierno donde son transformados en árboles atormentados por arpías que los devoran y destruyen. Como lo describe el siguiente fragmento:

[...] cuando el alma feroz sale del cuerpo de donde se ha arrancado ella misma, Minos la envía al séptimo círculo. Cae en la selva, sin que tenga designado sitio fijo, y allí donde la lanza la fortuna, germina cual grano de espelta. Brota primero como un retoño, y luego se convierte en planta silvestre: las Arpías, al devorar sus hojas, le causan dolor, y abren paso por donde ese dolor se exhale. Como las demás almas, iremos a recoger nuestros despojos; pero sin que ninguna de nosotras pueda revestirse con ellos, porque no sería justo volver a tener lo que uno se ha quitado voluntariamente. Los arrastraremos hasta aquí; y en este lúgubre bosque estará cada uno de nuestros cuerpos suspendido en el mismo endrino donde sufre tal tormento su alma. (Dante Alighieri, 1921, p. 67)

Es decir, la condena para quien fue violento contra sí mismo, es perder el cuerpo que rechazó y como castigo, es transformado en árbol, inmóvil, con el propósito de que las arpías lo despedacen por la eternidad. Ya no goza del derecho que le permite recoger las partes regadas y constituir de nuevo un cuerpo -o lo que queda-. Al contrario, los retazos son suspendidos a sus ramas a fin de perpetuar su tormento que se agudiza por la imposibilidad de verlo y no poseerlo de nuevo.

La analogía de este extracto descrito por Dante es la siguiente: el cuerpo es el territorio donde habita el alma, es una instancia que permite pensar, sentir, vivir, hablar, soñar, desear, es decir, el “yo”. En vida el alma (yo) posee al cuerpo, pero en el suicidio el alma se deshace del cuerpo, por lo que queda suspendida en sí misma (árbol) y bajo de ella queda un vacío. Por esta razón, se le castiga con el impedimento de cumplir su deseo de poseer un nuevo cuerpo. Tal como sucede en la actualidad con la fractura de los grandes relatos de legitimación y referentes que les otorgan soporte y sentido a los sujetos. Sin éstos, el “yo” está atrapado en una imposibilidad constitutiva, en sí mismo, como les sucede a las almas suspendidas en los árboles. Es muy probable que Dante, con esta forma de imaginar el castigo del suicidio, critique las ideas de Sócrates y de Séneca.

Con lo planteado hasta aquí, se puntualiza que la religión también ha nutrido el tema del suicidio bajo sus propias concepciones ideológicas e históricas, pero más orientadas al sentido del castigo que de la libertad, porque lo distingue como pecado imperdonable. Principalmente, porque el hombre no es un individuo que tiene permitido hacer su propia voluntad, ni mucho menos decidir sobre su propia vida, sólo Dios es el único que puede

otorgársela o quitársela. Si el hombre se niega a seguir sus mandatos y se dispone a arrebatársela, obtendrá un castigo: ir al infierno por la eternidad.

Además, el orden religioso instauró las ideas del bien y del mal en términos culturales, a partir de sus ideologías y la moralidad en la mayoría de las sociedades humanas. Referente sumamente significativo que constituye subjetividades. Sin embargo, el suicidio transgrede estos mecanismos ideológicos, porque desestabiliza la estructura religiosa y cuestiona su capacidad de dominación sobre los sujetos. Tensiona e interpela si realmente cumple con su fin: dominar psíquicamente al hombre.

Por eso, para salvaguardar los principios católicos, la iglesia consideró herejes y pecadores a quienes se suicidaban, como un intento de evitar que más feligreses cometieran suicidio. El problema radicaba en que, al emplear esta forma para impedir el suicidio, no solo señalaban al individuo que lo llevaba a cabo, sino que arremetían con todos los seres cercanos, especialmente, con la familia. El suicidio era considerado un acto de rebeldía social y un fracaso institucional, una concepción que aún impera en la actualidad. No obstante, posterior a la etapa cristiana, las ideas escolásticas serían duramente criticadas con la llegada de la modernidad.

1.1.3 El suicidio como voluntad, acto delictivo y como expresión de libertad del individuo.

Con el arribo de las ideas de Descartes (1596-1650), se marca el inicio de la modernidad, principalmente a través de sus obras *Discurso del método* y *Meditaciones metafísicas*, que ejercen duros cuestionamientos al pensamiento cristiano. Estas nuevas ideas serán el soporte para los planteamientos de John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776), particularmente en su *Tratado de la naturaleza humana* y su obra, *Del suicidio. De la inmortalidad del alma*, que plantea el suicidio desde una óptica diferente a la iglesia. En este último texto, Hume (2002) considera que el suicidio no puede ser concebido como algo negativo cuando son las mismas leyes Divinas las que dictan lo que hacemos. En este sentido, Dios nos crea y mueve los hilos de nuestros actos,

[p]ara probar que el suicidio no es transgresión alguna de nuestro deber con Dios, las siguientes consideraciones pueden bastar quizá. Para gobernar el mundo material, el creador Todopoderoso ha establecido leyes generales e

inmutables por las cuales todos los cuerpos, desde el planeta más grande hasta la partícula más pequeña de materia, se mantienen en su propia esfera y función. (Hume, 2002, p. 180)

Bajo esta lógica, el hombre sigue cumpliendo la ley Divina aun cuando decide acabar con su propia vida. Por lo que, el suicidio no sería una ofensa, un pecado o un acto que contradice los mandatos de Dios, sino que se estaría cumpliendo su voluntad. Entonces, bajo esta lógica, la iglesia tiene que replantearse la concepción que tiene sobre el suicidio y de las personas que lo comenten, porque es más una disposición divina que una acción contraria.

El problema es que las transformaciones que acarreó la modernidad, impulsarían al hombre a ocupar el lugar de Dios como juez y verdugo, y en sus leyes, el suicidio tendrá otro significado, mayormente, en el orden de la criminalidad, al ser considerado un acto delictivo. Quienes lo intentaban y sobrevivían se les consideraba como violentos, peligrosos o criminales que ameritaban ser encerrados en las cárceles.

Al respecto, Montesquieu (1689-1755) criticó las leyes que condenaban el suicidio como acto delictivo, porque creía que su etiología estaba más cerca de la libertad del hombre sobre su vida o en problemas físico-corporales que en aspectos mentales. Montesquieu (2002) menciona que el cuerpo se cansa de sí mismo y esto produce dolor, un peso en la vida que nos incita acabar con ella. Comprendía muy bien que el suicidio era algo complejo y que no sólo se lograba entender desde una sola dimensión sino desde múltiples aristas, por lo tanto, no debería castigarse por las leyes jurídicas.

Unos años más tarde, el filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860), escribiría acerca de la muerte, el dolor, la vida y del suicidio. Para él, el suicidio es una expresión de absoluta libertad del individuo, quien decide parar con su sufrimiento y dolor en la vida. Para Schopenhauer (2013), quienes se suicidan comprenden mejor el significado de la vida porque al destruir su cuerpo aborrecen y renuncian a los goces triviales,

[e]l suicidio, lejos de negar la voluntad de vivir, la afirma enérgicamente. Pues la negación no consiste en aborrecer el dolor, sino los goces de la vida. El suicida ama la vida; lo único que le pasa es que no acepta las condiciones en que se le ofrece. (Schopenhauer, 2013, p. 394)

Es decir, con este acto se tiene la completa disposición de la vida, porque al decidir morir se reafirma la vida. No sólo se termina con ella tajantemente, sino se termina con los goces superficiales. Es un acto de comprensión del absurdo de la vida más que la negación de la voluntad de vivir. Porque no se niega la vida misma, al contrario, se aborrecen las condiciones que dictan lo que es vivir, como el sentido de “vivir plenamente” o “como debe de ser”, sin considerar ciertos sometimientos que impiden encontrar o percibir el sentido de ser y existir bajo esta lógica absurda de existencia; Schopenhauer no concebía el suicidio como pecado, sino como el máximo acto de libertad.

No existen dudas que esta nueva revolución en el pensamiento que encaminó la modernidad, permitió dar un salto importante en la comprensión del suicidio, más allá de la connotación eclesiástica designada por la iglesia. La cuestión que surge por el desplazamiento de Dios, es que los actos de los hombres son juzgados por sus semejantes, según sus propias leyes. Esto provocó que nuevamente las reflexiones en torno al suicidio se contradigan, porque la óptica de cada pensador tomó consideraciones muy distintas, ya sea que haya designado al suicidio como acto de libertad, de liberación, o como de criminalidad, de transgresión. Sin embargo, estas consideraciones sentaron las bases para los planteamientos que vendrían posteriormente, y que se estarían gestando desde otros campos de conocimiento como nuevas formas de comprensión del suicidio, especialmente, desde la naciente Sociología y el Marxismo.

1.1.4 El suicidio como hecho social, liberación, proyecto de vida y como problema de las condiciones materiales de existencia.

El referente más destacado en el análisis del suicidio fue Émile Durkheim (1858-1917), a quien se le atribuye uno de los trabajos más importantes sobre el tema. Su obra, *El suicidio*, es una investigación sobre el suicidio abordado como problema y como hecho social. Durkheim (2008) se interesó por el análisis sociológico de la estructura social para comprenderlo, concibe el suicidio como un comportamiento anómico de los individuos, al prescindir de los valores tradicionales que institucionalizan el orden, como lo es la autoridad que otorga sentido a los individuos.

La pérdida de valores tradicionales puede ser producto de revoluciones o cambios sociales con efectos negativos en los individuos al dificultar la claridad en sus ideales, objetivos y normas. En una sociedad marcada con esta ausencia, se genera crisis, porque tiene una estructura débil que produce individuos sin posibilidad de sentido, desorientados, aspirantes proclives al suicidio. La anomia es un desajuste, una contradicción, que surge por el vacío de valores tradicionales que instituye la autoridad, producto de las nuevas exigencias socioculturales que aparecen en las transformaciones sociales.

Otro aporte sustancial de Durkheim, es la clasificación que hace del acto suicida. Lo distingue en cuatro tipos: el egoísta, altruista, anómico y fatalista. El egoísta es quien comete suicidio derivado de una ruptura con los vínculos sociales, sólo piensa en sí mismo y busca el renunciar, romper, con toda responsabilidad social y colectiva. El altruista, con un alto grado de integración social y dominado por los valores sociales, se suicida por su comunidad. Su moral es sumamente alta, sacrifica su vida por la de alguien más.

El suicidio anómico es por una falla en la estructura provocado por el desajuste social en los individuos. Sufren por la falta de normas que les permita vincularse con la sociedad y puede traer consecuencias como problemas emocionales o crisis depresivas. Esta situación, también es producto de la falta o choque de sentido que paralizan los elementos necesarios para establecer proyectos de vida. Asimismo, el tipo de suicidio fatalista, surge cuando existe una exacerbación de las reglas sociales, económicas, morales, etc., que ejercen su dominio represivo sobre el individuo. Tal como le sucede a un esclavo que nunca podrá quitarse los grilletes y sólo por medio del suicidio podrá encontrar su liberación.

Albert Camus (1913-1960) desde la literatura existencialista, hace una analogía del suicidio en su obra *El mito de Sísifo*, al retomar el mito griego. Camus (1995) considera la vida como una forma similar al absurdo, insignificante, irracional, monótona, tal como le pasó al héroe griego al ser cegado y condenado a empujar una enorme piedra hasta la cima de la montaña para volver a rodar de nuevo cuesta abajo, retornando nuevamente al principio, acción que debe de repetir una y otra vez por la eternidad. Esto como castigo por retar a los dioses. Para Camus, la vida se constituye de absurdos, de tareas repetitivas y agobiantes, que

se realizan una y otra vez, imposibles de vislumbrar. Los efectos del absurdo son perder todo sentido a la vida, a la existencia, tal como sucede en el trabajo reiterativo, rutinario, absorbente.

Una postura distinta, pero que comparte similitudes con Schopenhauer y Camus, es la del filósofo pesimista Emil Cioran (2001), señala el suicidio como proyecto de vida, acto de libertad individual que el individuo ejerce en el momento que decide cuándo poner fin a su vida, eligiendo la forma y el lugar en dónde hacerlo. Reconoce que el suicidio es una experiencia intersubjetiva, porque la muerte de un individuo irrumpe el mundo simbólico de los demás, que forzosamente deben (re)significar. Cada uno le otorga, en la singularidad, interpretaciones distintas desde posturas éticas, porque la muerte los sumerge en procesos de reflexión, evaluación, posiciones sobre la propia vida. Es decir, el suicidio de una persona se transforma en el encuentro y el reconocimiento del “yo” y del “otro”, porque cuestiona al ser, los principios éticos y la existencia.

Las razones por las que Cioran reconoce el suicidio como proyecto de vida son, especialmente, el significado que le confieren quienes deciden morir por decisión propia, más allá de la muerte natural o biológica, lo cual es muy similar a un logro, un objetivo, una meta, con valor simbólico positivo, distinto de la comprensión habitual que se le otorga como derrota, cobardía o fracaso. Esta concepción es porque quienes deciden morir por suicidio, pueden organizar y establecer su muerte como proyecto: tienen el poder sobre su propia vida, pueden seleccionar qué otros propósitos o metas cumplir antes de morir.

Realizar el suicidio bajo estos supuestos, le confiere un nivel ético, más no moral, debido a que es el individuo quien racionalmente lo elige, contrario a nociones morales religiosas que comprenden el suicidio como un pecado por trasgredir el cuerpo en lugar de Dios quien quite la vida, o presupuestos mentales que lo encasillan como locura o demencia. En este sentido, el suicidio como acto libre y consensuado no responde a lógicas religiosas de bien y el mal, tampoco a fallas estructurales de la sociedad, debido a que es el individuo quien adquiere el poder de decisión sobre su vida en su carácter autónomo y de libertad, tal como se comprende desde las democracias liberales, con total libertad de sus actos y decisiones.

Asimismo, Marx (1818- 1883), en su obra *Acerca del suicidio*, analiza el contexto de la sociedad francesa de los años 1814 a 1827, a partir de ciudadanos que cometieron suicidio.

Toma de referencia los archivos y documentos de Jacques Peuchet, quien en 1827 fue archivista policial. Marx (2012) aborda el suicidio como problema de las condiciones materiales de existencia de los individuos, debido a que, en ese momento, se cometía por la presión de las costumbres, normas, reglas morales, excesivamente coercitivas; principalmente las que eran dirigidas hacia las mujeres que justificaban su opresión dentro de las familias. Marx afirma que es una problemática de clase social, porque reconoce a un individuo que pertenece a la clase desposeída¹ en una sociedad capitalista, que sufre los estragos de la ciudad moderna rebosante de seres desconocidos que viven en la miseria. Este es el escenario de las primeras observaciones sobre el suicidio como problemática social.

Marx profundiza en el análisis de la situación que vivía la mujer en ese periodo, y lo reconoce como una cuestión social, producto de los conflictos y dificultades que experimentaba la sociedad francesa por el proceso de instauración del poder en los diversos niveles sociales e institucionales del Estado. Según Marx, el Estado surge de la necesidad de sustentar y custodiar los intereses de la clase dominante constituyéndose así en un mecanismo mediante el cual ésta organiza y ejerce su poder.

A raíz de la reciente revolución, acontecimiento que fundó los cimientos de la democracia moderna en Francia y marcó el final del feudalismo y absolutismo, Marx, observa que, lejos de impulsar el progreso, estos cambios provocaron un retroceso al causar fallas estructurales que imposibilitaron el establecer normas sociales, lo que originó un ejercicio arbitrario de opresión contra la mujer dentro de las familias, especialmente, en el matrimonio. Una verdadera prisión para las mujeres de cualquier clase social; por esta razón, en ese momento, la mayoría de casos de suicidio los perpetraban mujeres casadas.

Con el decir de Marx, vemos que para comprender el suicidio es necesario analizar el desplazamiento de Dios por el hombre, de la sociedad y las estructuras. Este giro permitió una apertura para la comprensión del suicidio que, durante el cristianismo, se establecía en los límites de la moral y del sacrificio, dictados por la iglesia. En la modernidad, el individuo totalmente libre, consciente y ético, asume con determinación sus acciones, estableciendo

¹ Marx se refiere a la relación que tienen los individuos con los medios de producción, si son o no propietarios y poseedores de estos medios.

premeditadamente el tiempo, la forma y solvencia de su propia muerte. Esto puntualiza un elemento inherente a la manifestación del suicidio: todo parece indicar que es una práctica histórica, cuyas formas de ejecución y comprensión varían según la cultura y el momento histórico en el que aparece.

Tal como señalan Vega et al. (2002), para los griegos, el suicidio era considerado una ofensa contra la sociedad y un acto de cobardía; concepción prevaleciente en sociedades actuales y en organizaciones cristianas. El islam rechaza el suicidio, debido a que Alá es quien debe elegir el momento de la muerte de cada individuo, sin embargo, como forma de sacrificio voluntario en la “Guerra Santa” es tolerado. De la misma manera, en Japón se dieron los Kamikazes, soldados que se auto sacrificaban para acabar con barcos, soldados y demás recursos militares de sus enemigos durante la guerra, así también, los samuráis practicaban el ritual del harakiri para suicidarse con honor y no morir en manos del enemigo, una práctica considerada honorable entre ellos. Por otra parte, el budismo lo rechaza, porque la persona debe de sufrir lo que le corresponde durante toda la vida y no escapar de esto. Por su parte, el hinduismo es más tolerante, acepta algunos rituales suicidas como forma de expiación de pecados.

En la actualidad, el suicidio está relacionado con preceptos biomédicos-psiquiátricos que señalan el padecimiento de la depresión como su causa, el cual se caracteriza por una tristeza profunda, por un desinterés total hacia actividades placenteras que comúnmente deben realizarse y la incapacidad para ejecutar las funciones laborales y cotidianas que exige la vida contemporánea, sobre todo aquellas relacionadas con la idea de “éxito y superación”, característico de las sociedades neoliberales, capitalistas, competitivas, que subyugan las acciones y el imaginario del individuo por medio de ideologías al servicio del mercado neoliberal globalizado. Además, esta idea se refuerza mediante una tecnocracia que legitima el saber técnico, científico, especializado, sobre otros saberes; lo cual genera la farsa respecto a que la felicidad y el éxito se alcanzan por el saber científico y la autoexplotación, es decir, el predominio de la expansión ideológica de la felicidad como discurso de ilusión para los individuos.

1.2 Suicidio, sujeto y síntoma

Hasta este momento, se han descrito diversas posturas teóricas-conceptuales que han versado sobre el suicidio, provenientes de diferentes campos de conocimiento como son: la filosofía, la sociología, el cristianismo y la literatura. Aquí, el suicidio se abordará en su dimensión de síntoma desde los postulados del psicoanálisis, que lo desligan de supuestos médicos-psiquiátricos y lo consideran un problema psicopatológico que invisibilizan la subjetividad del sujeto. El psicoanálisis concibe al síntoma en su relación con el inconsciente y el lenguaje como sistema simbólico que estructura la realidad y la experiencia, como la estructura que constituye a los sujetos y permite los procesos de significación, por lo tanto, comprende el suicidio de manera particular, distinto a otras disciplinas, principalmente a partir de Lacan (1964), quien considera al síntoma, como el mutismo en el sujeto.

Como una forma que emerge en el vacío donde falta la palabra que sostiene y produce el sentido en el sujeto, Lacan (1987) plantea que la emergencia del sujeto está mediada y definida por la preexistencia del lenguaje; esta operación ineludible, deja una pérdida, un objeto ausente, un vacío que, a su vez, impulsa la búsqueda del *goce* y el deseo del sujeto. Y en sociedades occidentalizadas donde el capitalismo ofrece un escenario ilimitado de mercancías para todas las faltas, cualquier vacío puede ser colmado con los múltiples objetos-mercancía de *goce*, sin embargo, paradójicamente, es donde el sujeto se siente más insatisfecho, más infeliz y lo obliga a seguir buscando en el amplio mercado lo que le hace falta.

Asimismo, Lacan (1977) recupera de Marx la idea de plusvalía, concepto que le permite definir el funcionamiento de la economía subjetiva; ésta se produce en la relación entre el sujeto y el objeto inalcanzable, que se idolatra y es siempre deseado, por lo tanto, el sujeto se constituye como tal por su introducción al lenguaje, que aleja al humano de toda relación natural de la vida, una pérdida del *goce* natural.

Esto movilizará al sujeto en su búsqueda incesante para recuperar algo que ya está perdido, con lo que puede alcanzar la satisfacción (*goce*). Esta búsqueda determinará cómo se relaciona y encuentra con los objetos del mundo, a partir de una pérdida y de una ganancia, un plus. En otras palabras, el sujeto no podrá recuperar ese *goce natural* porque está perdido, lo que goza no es completo ni total. Sin embargo, hay una ganancia, un *plus*, una satisfacción

parcial, una aproximación a la satisfacción perdida. La paradoja es que el sujeto se satisface en su no satisfacción. Justamente como opera el discurso capitalista, un ciclo de consumo que jamás va a satisfacer al sujeto, el *plus-de gozar*.

Se trata de una imposibilidad constitutiva que opera en el lenguaje y que produce el síntoma. En su seminario 11, Lacan (1964) enunció que el síntoma es el mutismo en el sujeto que se supone que habla. Dicho de otra manera, el síntoma surge como una forma donde falta la palabra, en el vacío que paraliza la comunicación y que imposibilita el lenguaje, que sostiene y produce el sentido en el sujeto, porque el síntoma es de orden simbólico, (des)organizado en el lenguaje, “que funcionan a partir de la articulación del significante y el significado, que es el equivalente de la estructura misma del lenguaje” (Lacan, 2005, p. 28). Esto es, el síntoma del sujeto se expresa estructurado y organizado como un lenguaje, por el que está atravesado, escindido, fragmentado, indeterminado en el mundo de la consciencia.

Asimismo, René Kaës (2002), quien también retoma los planteamientos del psicoanálisis para analizar la institución (mundo simbólico) como una dimensión del sujeto y sus efectos sobre éste; sustenta que cuando la institución sufre, también lo hace el sujeto. Distingue el sufrimiento de la vida que se caracteriza por la desilusión, la restricción y la coacción, que en la experiencia susciben el desgarramiento. Una perturbación que convierte al sujeto en extraño de sí mismo, obra de la relación íntima con la institución, atado a los vínculos, al ser conjuntamente, pero, al mismo tiempo sufre en su singularidad. De esta relación emergen disímiles formas de sufrimientos, por el vínculo asimétrico que se establece entre sujeto-institución, una dimensión inmanente en el sujeto y que

[s]ufrimos por el hecho institucional mismo, infaltablemente: en razón de los contratos, pactos, comunidad y acuerdos, inconscientes o no, que nos ligan conscientemente, en una relación asimétrica, desigual, en la que se ejercita necesariamente la violencia, donde se experimenta necesariamente la distancia entre la exigencia (la restricción pulsional, el sacrificio de los intereses del yo, las trabas al pensamiento) y los beneficios descontados. Sufrimos por el exceso de la institución, sufrimos también por su falta, por su falla en cuanto a garantizar los términos de los contratos y de los pactos, en hacer posible la realización de la tarea primaria que motiva el lugar de sus sujetos en su seno. (Kaës, 1989, p. 57)

La relación sujeto-institución por antonomasia es de sufrimiento, principalmente porque no se comprende el sentido, el objeto, la causa... al sujeto mismo del sufrimiento. Pero también, por la angustia de ser destruidos y vaciados por la institución; cuando la institución está en crisis los sujetos también lo están, porque en la obscuridad del abismo del vacío emergen los síntomas. El sujeto no posee soportes claros que le otorguen el sostén y sentido para sobrellevar su sufrimiento.

Por esta misma ruta, Edwin S. Shneidman (1918- 2009), considerado el padre de la suicidología moderna, como se menciona en Chávez-Hernández y Leenaars, (2010), propone comprender las causas del suicidio desde referentes psicológicos y socioculturales. Para Shneidman (2010), el suicidio es síntoma de tensiones, pugnas entre las pasiones del hombre, su base biológica y las fuerzas culturales de su entorno. Cada sociedad concibe el suicidio desde sus principios culturales, morales e ideológicos. Defiende la idea que no sólo las personas con trastornos mentales y psicopatológicos se quitan la vida, existen otras dimensiones de la vida humana que están presentes en este fenómeno. En ese sentido, estaríamos de acuerdo con Shneidman (2010): el estudio del suicidio es un campo interdisciplinario y debe analizarse desde el campo clínico y social, sin aislar los diferentes órdenes que influyen.

El recorrido hecho hasta aquí nos muestra distintas propuestas teórico-conceptuales que evidencian que el análisis del suicidio no es exclusivo de un solo campo disciplinar. Su estudio no corresponde exclusivamente a la psicología o la psiquiatría, sino que requiere enfoques interdisciplinarios que cuestionen, profundicen, (des)organicen, (des)estructuren y que reconozcan las diferentes dimensiones que constituyen al sujeto, para abrir la posibilidad de construir nuevas maneras de comprensión del suicidio.

Asimismo, se recuperan diversos elementos teóricos-conceptuales y empíricos que otorgan el acceso para analizar el suicidio de los jóvenes tsotsiles de San Andrés Larráinzar, mediante movimientos inductivos y deductivos que delimitan los límites y dimensiones del sujeto, especialmente su insondable vínculo con las instituciones, el lenguaje, los vacíos en los sistemas estructurales que encaminan al joven a tomar la decisión, consciente o no, de suicidarse.

El concepto de síntoma opera como el punto de andamiaje que despliega múltiples recursos teóricos-conceptuales y categorizaciones empíricas, las cuales fuimos elaborando para posibilitar la comprensión del suicidio en los jóvenes tsotsiles de Larráinzar. Principalmente, por su función de hilvanar a ese sujeto en específico con su historia local, su contexto cultural concreto y con las personas que viven, interactúan y dan sentido a su existencia (Geertz, 1977); las instituciones y el lenguaje, es decir, el síntoma vivido en un tiempo espacio, regionaliza al delinear, delimitar y caracterizar los rasgos específicos y singulares del devenir de los sujetos en su dimensión simbólica. Por lo que podemos decir que las diversas transformaciones de la realidad de Larráinzar han dejado sin soportes de sentido a los jóvenes suicidas, el suicidio como síntoma emerge de los vacíos de las intempestivas turbulencias de la época.

1.3 Los vacíos del sujeto. El ocaso de la simbolización

El cuadro de Edvard Munch El Grito es sin duda una expresión paradigmática de los grandes temas modernistas como la alienación, la anomia, la soledad, la fragmentación social y el aislamiento.
FREDRIC JAMESON, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*

*El Grito*² es sin duda la analogía visual más acertada que representa al sujeto en la modernidad, aquél que aún cuenta con la posibilidad de articular o pronunciar algo, exteriorizar un alarido, un llanto, un grito, al menos un lamento. Ahora, es imposible que suceda por el mutismo, el silencio, el balbuceo del sujeto de la posmodernidad, imposibilitado para acceder al lenguaje. Esta nueva condición es caracterizada por diversas fracturas y fenómenos económicos-culturales que asedian a la subjetividad, la antesala para la emergencia de un nuevo sujeto, producto de las transformaciones sucintas en las diferentes dimensiones de la vida humana, que lo instalan en nuevas dinámicas subjetivas.

Para Dufour (2007), ocurre una mutación histórica de la condición humana. Las sociedades se expresan en diversos acontecimientos, situaciones, comportamientos y “nuevos síntomas” (p. 31) del sujeto posmoderno, como son: el dominio de la mercancía, dificultades

² Cuadro realizado por Edvard Munch en 1893

en la subjetivación y socialización, toxicomanía, multiplicación de los pasajes al acto (como el suicidio). Jameson (1991), identifica en la posmodernidad la expansión de la cultura de la imagen que produce una estetización, saturación del tejido de la cotidianeidad con signos e imágenes que constituyen ideologías de consumo (exposición masiva de la publicidad) para la supervivencia de la sociedad capitalista. Asimismo, la ruptura de la cadena de significantes que inhabilitan al sujeto para procesar su propia historia y en consecuencia, lo fragmentan.

Este nuevo sujeto fragmentando emerge de las fracturas de la modernidad, tal como sucede en la posmodernidad, caracterizada por el debilitamiento y desaparición de los grandes relatos de legitimación, principalmente el político y religioso, pilares fundamentales sobre los que se sostenía la “«modernidad clásica»” (Dufour, 2007, p. 33). Es decir, asistimos a la desaparición, disolución y el borramiento de los Grandes Sujetos fundadores que estructuran, determinan y constituyen al sujeto. Estos grandes referentes permiten el acceso a la simbolización.

Dado que la actividad discursiva implica tanto aceptación como sometimiento a una compleja red de reglas y presuposiciones dictadas por órdenes superiores, -Grandes Sujetos, Otros-, ser sujeto implica ser *subjectus*: aquel que está bajo sujeción, el sometido a los Otros que lo configura simbólicamente. Históricamente han existido múltiples figuras del Otro:

el sujeto estuvo sometido a las fuerzas de la Physis, en el mundo griego, al Cosmos o a los Espíritus, en otros mundos, a Dios en los monoteísmos, al Rey en las monarquías, al Pueblo en la República, a la Raza en el nazismo y algunas otras ideologías raciales, a la Nación en los nacionalismos, al proletariado en el comunismo, etc. (Dufour, 2007, p. 48)

Es decir, un lugar central en la constitución referencial del sujeto, de los sistemas políticos-simbólicos que dominan la vida económica, política, cultural, espacial-territorial y temporal. Dependiendo de la(s) figura(s) que este(n) en el centro fundacional, serán los cambios y variaciones de las relaciones y demandas sociales, del estar-juntos y de las obligaciones de los sujetos. Lo que no cambia es que todos están sometidos a una figura del Otro, porque el sujeto es, en su condición discursiva, ser hablante, sujeto del lenguaje, sujeto del Otro, de múltiples

Otros. Este es el rasgo distintivo de la modernidad, como “un espacio colectivo en el cual el sujeto se define en virtud de varias manifestaciones del Otro” (Dufour, 2007, p. 54).

Por dicha razón, consideramos que el joven tsotsil suicida de San Andrés Larráinzar parece que no se somete a una figura del Otro, porque se debate entre dos estructuras (indígena y moderna) sin lograr construir un sentido de vida. Vive inmerso en las fracturas con las figuras del Otro que configuran el mundo tsotsil como son: la “Madre Tierra”, la milpa, la familia, el terreno para cosechar. Asimismo, otros aspectos que acrecientan esta falta de sentido, es el distanciamiento con los relatos fundacionales, pasar de la oralidad a la escritura, la crisis del sistema de cargos y de los rituales religiosos que cada vez pierden su relevancia, su fuerza simbólica-constitutiva para hacerlos sujetos.

Todos los Otros sufren una especie de decadencia, una fisura, un desmoronamiento de su capacidad de legitimación. En este sentido, ya no hay relatos como en la modernidad, sólo apariencias o desvanecimientos de Otros; “un espacio anómico, sin referencia[s] y sin límite[s] donde todo se invierte” (Dufour, 2007, p. 71). El ser-en-el-mundo se transforma en no-ser-en-el-mundo, ser-en-conjunto por no-ser-en-conjunto, el quién soy, quién(es), dónde y cuándo habla(n), se pierden; hay inversiones semánticas, colisiones temporales y síntomas.

Si la figura constitutiva de un Otro está ausente o diluida, el sujeto no puede acceder al acto de simbolizar, se queda pasmado, en avería simbólica. En el caso del encuentro cultural (indígena-occidental), una cultura se erige como hegemónica y abre la posibilidad de que aparezcan vacíos, puentes frágiles, donde el sujeto se ve afectado en su búsqueda de ser, sentir y actuar como lo ordena el Otro dominante. Porque que el Otro es un mundo simbólico constituyente del sujeto. Sin el Otro, el sujeto se imposibilita para coexistir con otros. Si no responden a las mismas figuras de sujeción, surge la imposibilidad de construir comunidad, territorialidad, espacialidad y temporalidad. No hay un allá (exterioridad) que pueda fundar un aquí (interioridad); por eso, cuando los puentes no tienen una estructura constitutiva en el sujeto, aparece el vacío.

En este sentido, si acontece la caída de los Otros referenciales surge el desorden, el caos, hiatos que provocan vacíos en el sujeto. Un estado que surge por el desvanecimiento de las referencias fundadoras y de los metarrelatos que soportan y otorgan sentido. Si esto sucede, el

sujeto tiene que responder por sí mismo, hacerse cargo de su mismidad en solitario, no tiene otra elección más que encontrar morada en la autorreferencia; un puente que lo sostenga.

El problema es que este puente puede ser insoportable, insostenible, delirante, desconcertante, puesto que el sujeto se constituye en su relación con el lenguaje y lo simbólico. La falta de Otro estructurante a quien dirigirse, que lo dirija, que delinee su trayecto, que lo instale en el lenguaje, imposibilita el acceso a la simbolización, lo que se muestra en el síntoma, como una verdad que constata las ausencias.

El sujeto autorreferencial se encuentra imposibilitado para apropiarse del lenguaje, porque la palabra posee la falta del Otro, pero si este se ha diluido o desvanecido, el acceso a la simbolización y al lenguaje se bloquean. No hay posibilidad de que surja un sujeto hablante, porque la falta no opera en su constitución. Si se sustrae la falta del Otro, la palabra y la escritura, la capacidad de enunciar, hablar, decir, desaparecen. Es una imposibilidad constitutiva del lenguaje, un vacío que se muestra en el síntoma.

1.3.1 El suicidio como síntoma regional

¿Dónde ahora? ¿Cuándo ahora? ¿Quién ahora?
SAMUEL BECKETT, *El innombrable*

Comprender el suicidio como síntoma -sin partir de presupuestos psicopatologizantes ni biomédico-psiquiátricos que desdibujan y ocultan la subjetividad del sujeto-, permite abrir nuevas claves para su comprensión, especialmente en su relación con el lenguaje. Como señaló Lacan (1964) en su Seminario 11 “el síntoma es, en primer lugar, el mutismo en el sujeto que se supone que habla” (p. 19).

Si el sujeto enmudece, si calla en un mutismo generalizado, es porque carece de la palabra que sostiene y produce sentido. Existen vacíos que paralizan la comunicación e imposibilitan el andamiaje del lenguaje. En este sentido, Žižek (2017) afirma: “Ese «algo» que «hay» en lugar de la nada es precisamente el síntoma” (p. 175). Es una forma codificada, encriptada, anudada, que emerge del vacío: actos -como el suicidio- que, para quien lo realiza, puede tener un sentido, aunque para los otros resulten un sin-sentido.

Además de una forma, el síntoma es un elemento particular que subvierte y tensiona los fundamentos universales, es un mal-estar del individuo que se conflictúa en la búsqueda de ser sujeto. Reconocer este punto de ruptura heterogéneo de las estructuras que homogenizan, totalitarizan y generalizan en un mundo moderno, en el que la individualización es imperante, permite dar paso a la reivindicación del análisis del sujeto y la subjetividad. Nos permite reconocer la regionalización del síntoma articulado con la particularidad histórica de las instituciones y del lenguaje. En el síntoma se delinean, delimitan y caracterizan los rasgos específicos y singulares de una región en su dimensión simbólica concreta.

El síntoma se inscribe en el orden simbólico, en un flujo constante de símbolos, eso que no está presente de manera inmediata, desorganizado en el lenguaje “que funcionan a partir de la articulación del significante y el significado, que es el equivalente de la estructura misma del lenguaje” (Lacan, 2005, p. 28). Esto es, el síntoma del sujeto se expresa estructurado y organizado como un lenguaje. Un sujeto que está atravesado, escindido, fragmentado, indeterminado, porque se encuentra inhabilitado para reconocer, desanudar y lograr el develamiento de su propio síntoma, su núcleo constitutivo está cubierto por un velo oscuro, borroso, encriptado, inaccesible para él. Es fundamento que estructura al síntoma psicológico, simbólico y relacional.

Esta inaccesibilidad del sujeto al núcleo de su síntoma es producto de la imposibilidad del acto mismo de simbolizar, una avería simbólica, una falla que le impide instalarse y posicionarse como sujeto hablante, enunciante, capaz de construir y estructurar la realidad subjetiva para dirigirse a los otros, porque está sometido a la búsqueda del Otro, lo cual no le permite representar(se) en el(su) discurso su ser-en-el-mundo. Por esta situación, su posición subjetiva enunciativa, sus formas de hablar, están paralizadas. El don de la palabra no se ha instaurado satisfactoriamente en él, con el que se garantiza su acceso a la función simbólica, sin éste, el sujeto se petrifica en el discurso en un perpetuo mutismo, puesto que, por medio del habla, del relato, puede identificarse y franquear el acceso a la simbolización.

La avería simbólica en el sujeto es la pérdida del sentido y de los parámetros de referencia de su mundo simbólico que lo sostienen, que le brindan soporte. Estas referencias simbólicas:

están constituidas por significantes especiales, deícticos como «yo», «aquí», «a hora». Se trata de signos «vacíos», sin referencias concretas a la «realidad», significantes puros, siempre disponibles, que se «llenan» en el momento en que un locutor los emplea en una instancia de discurso. (Dufour, 2007, p. 146)

Si estas referencias espaciales y temporales en las que se funda el espacio, el tiempo y la persona, características fundamentales del discurso y del sujeto hablante, están vacías, dislocadas, hendidas, el embrague del sujeto en el discurso se obstruye, se paraliza y no permite delinear la vía para el acceso a la palabra, a la simbolización. Esta condición subjetiva obliga al sujeto a soportar directamente su síntoma, el vacío de la estructura y la imposibilidad del sentido, que a la par provoca el desmoronamiento del punto de unión entre la realidad social y la experiencia íntima. Al desquebrajarse esta dimensión, también lo hace el “yo”, que conlleva a producir sufrimientos, malestares, tormentos insoportables por no-ser-en-el-mundo y no-estar-en-conjunto.

Y esto ocurre porque la posición subjetiva espacial y temporal que le otorga sentido al discurso del sujeto se ausenta, es decir, el quién, dónde y cuándo habla, se pierden. Son gestos vacíos que lo desvirtúan y provocan su avería simbólica, su incapacidad de acceso a la simbolización compartida con los otros en la que aparece la posibilidad de distinguirse. Como consecuencia, su “yo” se desintegra y con ello su mundo, su realidad social. No tiene claro quién es, quién(es), dónde y cuándo habla(n), pierde todo parámetro de su territorio simbólico del que emerge, que le otorga el acceso al lenguaje, que se desquebraja y se forman hiatos, vacíos. Por este infortunio, el sujeto se encuentra en vilo, sin soportes seguros que lo sostengan de los múltiples vacíos que afronta.

Si las coordenadas espaciales, temporales e identitarias se fragmentan en el sujeto, la simbolización es infranqueable. Para Dufour (2007), el acceso se obtiene por la triangulación que se configura “por el uso de estas referencias de persona («yo», «tú», «él»), tiempo (lo que está presente, copresente o ausente) y espacio (el «aquí» y el «allá»)” (p. 147). Si una de estas instancias está vacía, se ausenta o falta, los efectos se manifiestan en una crisis de la subjetividad, de la palabra, del lenguaje, en desconciertos del sujeto.

Esta crisis en el lenguaje aparece tanto en su empleo básico para la producción de mensajes que facilitan la comunicación, como en su imprescindible función constitutiva de la

condición subjetiva, del tejido de la realidad y del sentido. En la ausencia de estos, surge el síntoma, su raíz constitutiva o su núcleo, que es la estructura misma de la crisis y de los vacíos por (d)efectos del lenguaje, puesto que, como menciona Lacan (2007): el sujeto, es un sujeto del lenguaje, que emerge entre hiatos (vacíos, rupturas, dislocaciones, fracturas) de estructura, temporales, espaciales, así como de una síncopa (supresión o pérdida).

Si el sujeto se halla entre vacíos, rupturas, dislocado, en avería simbólica, sus coordenadas espaciales, temporales e identitarias están desmoronadas. Esto altera o debilita la función simbólica que le permite acceder al acto de simbolizar. Si no lo logra, el sujeto se paraliza, enmudece, desconcierta por la imposibilidad de poseer y ser poseído por el lenguaje. Por esta situación, el sujeto no tiene soportes claros para hacer frente a los vacíos de la estructura que pulverizan su “yo” y que lo inhabilitan a la posibilidad de sentido, que se desquebraja, y el síntoma surge como forma de la crisis del vacío.

La manifestación del síntoma es la forma que devela y “representa el retorno de la verdad como tal en la falla de un saber” (Lacan, 2009, p. 227). Esto reafirma la existencia de una crisis actual en el sujeto y en las sociedades (entramado de instituciones), provocada por múltiples acontecimientos que transforman la condición subjetiva. Principalmente, por la fractura en la modernidad y la caída de los grandes relatos de fundación y legitimación que sostenían al sujeto.

“[N]o podemos pasar por alto el hecho de que ser sujeto se presenta hoy en una modalidad sensiblemente diferente de la que correspondía a las generaciones precedentes” (Dufour, 2007, p. 32). Esto se evidencia en San Andrés Larráinzar, donde ser joven tsotsil es radicalmente distinto a la experiencia de las generaciones mayores debido a diversos factores: la llegada de un mercado neoliberal voraz, la pérdida de la tierra como soporte comunitario, el progresivo deterioro de los rituales que no responden a un mundo neoliberal y moderno y la transición de la oralidad tsotsil a la exigencia del uso de la escritura y habla del castellano. Estos acontecimientos marcan una diferencia sustancial entre las vivencias de los jóvenes actuales y las de los adultos mayores.

El escenario actual de los jóvenes tsotsiles los mantiene en una condición constante de crisis, especialmente por las diversas transformaciones/mutaciones en el poblado que resuenan

en las estructuras que organizan el territorio y les otorgan sentido. La implantación de instituciones modernas y los cambios intempestivos y acelerados, erosionan, desquebrajan y vacían a los sujetos jóvenes de Larráinzar de un lenguaje de la autorreferencia, la ineficiencia, del éxito inalcanzable y de la marginación que le imposibilita el acceso a la simbolización referenciada con el Otro (occidental) que se impone y devalúa al Otro que deviene del origen materno. Tal como lo expresa Käes (1989), cuando afirma que los síntomas en el sujeto son producto de la institución en crisis que provoca que el sujeto también lo esté; si sufre la institución, sufre el sujeto.

Por lo tanto, si el mundo institucional (mundo simbólico) está en crisis, como se está viviendo en la sociedad actual, también el sistema de control y la estructura social lo están. Estas ausencias se muestran en los sujetos como síntomas de un malestar, en actos concretos que los individuos realizan por una subjetividad vacía. Las consecuencias de esta situación se materializan en la capacidad de establecer límites para contener y soportar a los sujetos, quienes se encuentran suspendidos, sin sostén, sin un otro que les hable, los escuche y los guíe por dónde transitar. La crisis institucional es la crisis de los jóvenes, que se alejan de los relatos y mitos que les revelan de dónde vienen y hacia dónde van. Están desconectados de los mitos de origen, de la concepción del cosmos, de la “Madre Tierra” y otros relatos importantes que constituyen y determinan parte esencial de la subjetividad tsotsil.

De ahí que sea necesario abarcar y resaltar los elementos más representativos de lo que es ser joven tsotsil hoy en día en San Andrés Larráinzar, al delinear las crisis institucionales, las transformaciones/mutaciones aceleradas, los vacíos y fallas estructurales que provocan diversos sufrimientos y síntomas. En especial, el suicidio, que cada vez tiene mayor presencia en los jóvenes de Larráinzar.

Capítulo 2. (Entre)tejido metodológico

2.1 Primera bastilla. Encuentro con los jóvenes de San Andrés Larráinzar

La investigación se centra en comprender el suicidio de jóvenes indígenas tsotsiles desde un enfoque regional. La región como constructo conceptual reticular requiere de un ejercicio crítico, intelectual, reflexivo profundo e interdisciplinario. Sin embargo, podemos afirmar con seguridad que todo lo que se construye tiene un carácter ontológico. Un plan que inicia con bosquejos. En esta investigación fue necesario hacer un (entre)tejido metodológico para la construcción, la reflexión, para estudiar el suicidio de jóvenes indígenas en clave regional.

La intención de investigar el “suicidio de jóvenes tsotsiles” en San Andrés Larráinzar, fue el de encontrar respuesta sobre el porqué del incremento de casos de suicidio en una comunidad indígena en los Altos de Chiapas, de la etnia lingüística tsotsil. Un lugar que he recorrido años atrás, durante mis estudios de Licenciatura (2010) y de Maestría (2016). Durante mis estudios de Licenciatura analicé las tensiones en el joven tsotsil como alumno, dentro de los márgenes del espacio de la escuela. El joven es sujeto de la institución escolar moderna y, al mismo tiempo, sujeto de su cultura tsotsil. Esta condición provoca una serie de choques discursivos, de valores, normas y realidades diferenciadas.

Durante el transcurso de mi investigación en San Andrés, estuve acompañado por el cuerpo académico *Educación y Procesos Sociales Contemporáneos* de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). Los espacios de análisis fueron la Primaria, la Secundaria y el COBACH. En esos encuentros con los niños y jóvenes de la comunidad pude distinguir diversas problemáticas, una de ellas fue sobre las manifestaciones de resistencias de los alumnos de la Secundaria y COBACH a los procesos de escolarización, castellanización y alfabetización.

Observé situaciones paradójicas, porque existen resistencias de los alumnos a la escolarización, los padres exigen que sus hijos estudien para que “sean alguien en la vida”. Hay deseos y esperanzas depositados en la escuela, idealizada como el lugar donde se cumplirán todas las promesas que ofrece, como el crecimiento económico, la facilidad laboral, logros y beneficios que se obtienen por estudiar. Me apoyé en autores de la Pedagogía Crítica como Peter McLaren y Henry Giroux. Analicé las diversas formas de resistencias las cuales me

permitieron comprender que la cultura de quienes participan en la vida escolar, tiene un enorme peso en su devenir. Cuando la escuela impone nuevos saberes ajenos a su cultura aparece la posibilidad de resistencia.

Durante mis estudios de Maestría en Estudios Culturales en la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), mi panorama cambió, comprendí que hay resistencias cuando una cultura dominante se impone sobre otra y frente al ejercicio del poder. Emergen formas distintas de expresión y problemas en los sujetos, lo que conlleva a ampliar los recursos teóricos para analizarlos, a partir de ahí, pasé de usar la conceptualización de *alumno* por la de *joven*, en el noviazgo y el suicidio que se manifiesta en el contexto.

Ser joven no aparece en los pueblos originarios, es un constructo que responde más a lógicas occidentales, sin embargo, comienza a surgir en la significación social de los tsotsiles de Larráinzar. Ahora, ya se distingue una edad o periodo para ser joven, muy diferente a generaciones pasadas donde la transición era de niño a adulto. También, el noviazgo emerge como una práctica de jóvenes, no era habitual permitir que ellos se relacionaran de esta forma, porque los padres eran quienes decidían con quién debían casarse, ahora las jóvenes deciden y pueden elegir a sus parejas.

También, el suicidio es cometido por jóvenes y surge a partir de diversas situaciones. En los tres casos de los que tuve conocimiento, cada circunstancia fue diferente, pero destacó la tensión que vive el joven por diversas dificultades y transformaciones del contexto, así como un desmoronamiento en las estructuras de la comunidad (sociales, económicas, lenguaje, familiares, etc.). Observamos que viven y experimentan opresión de las normas sociales en las instituciones familiar y escolar. Los principales relatos garantes del acceso a la simbolización se están fracturando en la configuración de los jóvenes, como lo es el de las instituciones religiosa y política, es decir, están perdiendo toda potencia para constituirlos y determinarlos, puesto que son los referentes del sujeto que configuran el acceso a la simbolización, al lenguaje y el sentido. La ausencia de estas configuraciones posibilita que se formen vacíos, hiatos, surgen sujetos en avería simbólica y síntomas.

Para comprender el suicidio desde los estudios regionales, fue menester delinear y caracterizar los elementos que intervienen en la configuración subjetiva de los jóvenes tsotsiles,

principalmente los que devienen de las diversas transformaciones y rupturas que están viviendo. Donde el acto de simbolizar los discursos, el lenguaje, así como los diferentes ordenes construyen una región en particular, una en su dimensión simbólica. Hay diversas categorías sobre el concepto de región simbólica que se necesitan precisar para su análisis y construcción.

2.2 Segunda bastilla. Categorías claves para el concepto de región en su dimensión sociocultural e histórica.

La región es un constructo categórico de análisis que parte de concepciones tradicionales ligadas a diferentes órdenes de la vida humana, pero en la delimitación se definieron dos ejes de análisis para estudiar el problema del suicidio de jóvenes tsotsiles de San Andrés Larrainzar, los cuales son: tiempo-espacio.

Definido nuestro problema, nos dimos cuenta que ha sido objeto de diversas interpretaciones y posiciones teóricas con lo cual observamos que su definición obedece a perspectivas teóricas interdisciplinarias y a realidades específicas. Por eso no podemos pensar en un concepto del suicidio sin posicionarnos como sujeto epistémico, aunque algunas veces se nos presentó como concepto confuso, de múltiples definiciones y, a la vez, difícil de precisar. Estudiarlo ha implicado colocarlo como un objeto de estudio recuperando el contexto histórico y regional.

Algo que fue necesario reconocer es estudiar la dimensión simbólica de lo regional a partir de los diversos debates y posturas con las que se ha abordado el estudio de la región, puesto que “la región hoy en día tiene múltiples acepciones y muchas variantes, donde quedan reflejadas tanto las conceptualizaciones tradicionales, como los enfoques emergentes” (López y Ramírez, 2015, p. 121). En su carácter tradicional, sigue utilizándose para definir un espacio determinado, delimitado y diferenciado frente a otros.

Así, hay autores como Rózga-Luter y Hernández-Diego (2010) que utilizan la categoría de región para definir territorios específicos con elementos particulares, definidos ya sea por características naturales, comerciales o políticas. También, parte de un legado de conexiones y vínculos en su condición cognoscente como objeto moldeado por categorías, modelos, teorías, relacionado con las vivencias y sucesos de sujetos, actores y agentes que construyen el espacio.

Entonces, el espacio es una categoría fundamental para definir a la región específicamente “hay que elaborar el espacio social como una estructura de posiciones diferenciadas, definidas, en cada caso, por el lugar que ocupan en la distribución de una especie particular de capital” (Bourdieu, 1999, p. 28). Esto, a la par, se configura como un espacio simbólico a partir de procesos culturales y de significaciones de/para quienes lo habitan.

Aunque para Chang (2020), la región es una construcción social e histórica ubicada en un espacio en términos micro-estructurales, menos extenso que una nación/país y más extenso que el espacio social de un grupo y de un lugar, para nosotros fue útil para analizar el suicidio como cuestión sociocultural y psicosocial de la región simbólica, partiendo del supuesto que el hombre es un sujeto histórico, constructor de su realidad sociocultural. En este sentido, la región es un devenir de cambios constantes de sus contextos, espacios sociales y lugares vividos, la cual se construye a partir de las significaciones de sus sujetos.

Si bien Haesbaert (2007) propone comprender y analizar la región como la relación espacio y territorio, a partir de tres unidades de análisis: una política, cultural y económica, con características y aspectos singulares en cada una, para nuestro análisis hemos delimitado dos unidades (ejes) de análisis: Sociocultural y psicosocial, puesto que la región “[e]s un concepto histórico, politético, cuyo significado se modifica por circunstancias de tiempo y lugar” (De la Peña, 1991, p. 45); es decir, se construye también a partir de un “aquí y “ahora”, que en nuestro caso fue San Andrés Larráinzar y el tiempo presente.

Para pensar región en términos ontológicos, consideramos lo que Rózga y Hernández mencionan: “actualmente, los estudios regionales contemporáneos muestran que es mucho más fácil explicar las disparidades regionales analizando las dimensiones culturales, y no sólo utilizando parámetros cuantitativos o disciplinares puros” (Rózga-Luter y Hernández-Diego, 2010, p. 584). Por lo tanto, para pensar el suicidio en términos regionales, nos llevó a reconocer “[u]na región y su fenómeno, a saber, el paisaje cultural es ubicable en un área geográfica, pero es resultado de las diferentes asociaciones entre formas físicas y culturales” (Hernández, 2010, p. 90).

Es una construcción humana, donde el hombre y su cultura modifican y actúan en el espacio, en nuestro caso consideramos que San Andrés Larráinzar es una construcción

sociocultural de sus habitantes y de la relación hombre cultura. Larráinzar es un lugar en el que se configuran formaciones sociales, culturales y simbólicas, porque “ésta(s) nace(n) de la historia, es decir, de un pasado vivido en común por una colectividad asentada en una porción de territorio” (Giménez, 1994, p. 165), donde su dimensión “o simbólico-cultural: prioriza la dimensión simbólica o más subjetiva, en que el territorio es visto, sobre todo, como el producto de la apropiación/valorización simbólica de un grupo en relación a su espacio vivido” (Haesbaert, 2007, p. 5).

Los habitantes se reconocen en una colectividad con sus mismas características, cosmovisión, mitología, prácticas rituales y narrativas sagradas, que construyen y delimitan territorios que pueden denominarse como “‘etnoterritorios’ que se refiere a espacialidades construidas mediante relaciones sociales étnicamente significadas en procesos de larga, mediana y corta duración” (Burguete, 2008, p. 94).

Partimos de la idea que los sujetos de estos territorios construyen, a partir de características simbólicas, imaginarias y de representación, el sentido de pertenencia, de interrelación, necesarios para la constitución de una región simbólica. En el caso de la pertenencia, es sentirse “parte de” y de identificarse “como de”. La interrelación aparece en la dependencia con los otros de la comunidad, aquellos que significan en el mismo nivel.

En la dimensión cultural, establecen un sistema de símbolos compartidos. Al menos, los sujetos de la región simbólica, comparten una visión de la vida cotidiana que se construye y se reconstruye permanentemente y “puede o no incluir la existencia de determinados ritos, conductas o incluso objetos de significado cultural” (Krause, 2001, p. 56). Lo fundamental es que tengan tanto representaciones compartidas como propias, que se vivan comunitariamente.

Así, el territorio tiene una apropiación simbólica cuando los sujetos “se inscriben [en] tradiciones, costumbres, memoria histórica, rituales y formas muy diversas de organización social, que lo van constituyendo como territorio cultural; un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional” (Barabas, 2004, p. 149). Además, el territorio sirve como marco o espacio de distribución para instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas. En este sentido, el territorio puede ser

apropiado subjetivamente como objeto de representación y apego afectivo, y, sobre todo, como símbolo de pertenencia socio-territorial.

Para el análisis del suicidio en un tiempo espacio de los sujetos que habitan la región simbólica, fue necesaria una perspectiva interdisciplinaria con el “compromiso de indagar las complejidades de todo proceso social, desde una mirada profundamente histórica, comprometida con su tiempo” (Varesi, 2013, p. 49).

Pensar la Región de lo simbólico, implica reconocer las diversas transformaciones a nivel del orden simbólico, que dan lugar a nuevas determinaciones en el sujeto individual. Este, a su vez, se caracteriza por diversos desmoronamientos y cambios económicos-culturales que asechan su subjetividad. Lo simbólico está contenido en el lenguaje; por ello, cuando el lenguaje se desvanece o resulta insuficiente para el sujeto, también se desvanece el sentido y se instaura la multiplicación de vacíos, puesto que con el lenguaje deviene el orden; un Otro que determina y abre la posibilidad de sentido, de simbolización. Sin estos, el sujeto se instala en la avería, sin acceso a la simbolización, entonces, emerge el síntoma de la imposibilidad de existir como un individuo con su subjetividad y corporeidad, queda como una huella de vacío.

2.3 Tercera bastilla. La perspectiva cualitativa en el estudio de la región

Para deshilar el entramado simbólico de los jóvenes tsotsiles y del síntoma, que dé cuenta del por qué se suicidan, fue ineludible la perspectiva cualitativa, porque se centra y otorga importancia a las características propias de la subjetividad, sus significados espacio-temporales y contexto. Nuestro análisis parte, en un movimiento inductivo, basado en la observación, la descripción y la observación participante (Loayza, 2006). La metodología cualitativa, permitió “el estudio de la realidad en su contexto natural, tal y como sucede, intentando sacar sentido de, o interpretar, los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen para las personas implicadas” (Rodríguez, 1999, p. 32).

La metodología cualitativa intenta penetrar con un carácter riguroso y sistemático, en los fenómenos de la vida cotidiana; explorarlos, analizarlos y reflexionar sobre ellos para mostrar su complejidad. Pretende captar la reflexión de los propios sujetos, sus motivaciones e interpretaciones, de tal manera que se consiga un acercamiento profundo de los sujetos

directamente implicados. Intenta construir una interpretación sobre la forma en que comprenden su mundo, sus prácticas, relaciones y producciones colectivas. En la investigación cualitativa, se reconoce que los seres humanos crean interpretaciones significativas de los objetos físicos y conceptuales de su ambiente y actúan a la vez, conforme a dichas interpretaciones (Wittrock, 1989).

La información aquí recabada se describe a partir de categorías analíticas, construidas con base en los registros realizados (Sandín, 2003). Desde esta aproximación, se busca comprender el actuar de los jóvenes de Larráinzar que se suicidan, debido a que la realidad subjetiva del hombre es exteriorizada en el hablar y actuar, en los mensajes y significados, son los aspectos que se hacen inteligibles en este tipo de estudios (Murqueta, 2004).

La aproximación metodológica al objeto que se construye, considera como exigencia epistémica el tener presente todos los aspectos, elementos, atributos del objeto de conocimiento. Que a la manera de Bachelard (2004), implica la vigilancia no solo de la correcta aplicación de la técnica, sino de la elección del método mismo, mediante el cual, se considera dicha técnica para la recopilación de un registro. El método entonces no es una simple herramienta, sino una construcción del investigador, quien auxiliado por la teoría y a través de movimientos deductivos, define y construye su objeto de estudio. Señala una forma de hacer, como un conjunto de operaciones, acciones, pero también es una forma de pensar, de reflexionar.

Desde esta perspectiva, nuestra investigación se propuso generar nuevos conocimientos sobre la realidad concreta y abrir nuevas posibilidades que dieran cabida a compartir formas de estudiar el suicidio. Además, favorecer la reflexión crítica sobre las significaciones, expectativas, actitudes y conflictos que se generan por las diversas transformaciones de la época, las fracturas y vacíos que se producen frente a la ausencia de elementos, relatos y referentes que constituyen la subjetividad y que ahora no figuran en los sujetos.

Estas fracturas provocan que el sujeto se encuentre entre vacíos, rupturas, dislocado, en avería simbólica, con sus coordenadas espaciales, temporales e identitarias fragmentadas. Esto altera o debilita la función simbólica que le permite acceder al acto de simbolizar, si no lo logra, el sujeto se paraliza, enmudece y se desconcierta por la imposibilidad de poseer y ser

poseído por el lenguaje. Por esta situación, el sujeto no tiene soportes claros para hacer frente a los vacíos de la estructura que pulverizan su “yo” y que lo inhabilitan a la posibilidad de sentido. Por consiguiente, la experiencia íntima y la realidad social se desquebrajan, y el síntoma surge como forma de la crisis del vacío.

2.4 Cuarta bastilla. El trabajo de campo en la investigación regional

Hacer investigación cualitativa implica involucrarse de manera íntima y personal con la realidad estudiada, así como con los métodos que el investigador emplea. Uno de ellos es el método etnográfico, que permite conocer la profundidad y extensión del objeto de estudio en el contexto donde se manifiesta a partir de un “estar ahí”. Así mismo, es necesario un marco de referencia que defina los límites y alcances de la investigación, como la apertura y flexibilidad teórica-conceptual de la información que se obtenga en el trabajo de campo.

Nos pareció conveniente usar el método etnográfico porque respondió a nuestros objetivos, que fueron el de estudiar y analizar la cuestión sociocultural a partir de la observación directa y la participación en la vida cotidiana de los sujetos de estudio; hicimos observación participante, mientras que entrevistaba a los jóvenes, realizaba prácticas profesionales como psicólogo, en otros momentos participaba en eventos comunitarios como amigo o conocido de pobladores. El trabajo de campo implicó un desplazamiento físico a Larráinzar en un periodo que comprendió del periodo 2021 al 2023.

Al igual que para Dubost (2008), nuestro trabajo de campo consistió en recoger datos con diversas técnicas directamente de la fuente de estudio: entrevistas a profundidad, observación participante, registros de campo; generalmente sobre características, fenómenos o comportamientos que no son construibles en un laboratorio. Es el trabajo de campo lo que hace posible el diálogo entre la teoría y la realidad, es un viaje donde el viajero (investigador) (re)construye sus saberes en un proceso dialectico que tendrá como residuo una (de)construcción manifiesta de los deseos latentes de quien está interesado en la particularidad de una realidad.

Es desde ahí donde me ubiqué, como ese viajero que (re)construye su visión y pone en análisis la construcción previa formulada desde mi imaginario, confrontada con la realidad.

Reconocí la complejidad de la condición humana, permeada por la profundidad y extensión del universo simbólico que los sujetos tejen y donde el investigador se inserta. Soy quien escucha al otro en su contexto, en su realidad y reconoce su subjetividad. Procurar, en la medida de lo posible, no posicionarse desde el lugar del saber, sino desde el desconocimiento, para reflexionar a partir del diálogo constante. De este modo, se evita invisibilizar, diluir, erosionar o sustraer al otro.

La realidad se hace evidente desde lo que narra y hace el sujeto de la cultura, la sociedad y las instituciones. En las narrativas y el hacer de los sujetos se enuncian realidades, se objetivizan, esto nos permitió problematizarlas y analizarlas, en el análisis pudimos construir categorías analíticas. Dichas categorías son: Madre ausente/madre presente, Posibilidad/imposibilidad, Ilusión/desilusión, yo y el Otro, las que tratamos con profundidad y amplitud en los capítulos 1, 3, 4 y 5.

En esta investigación en particular, el objeto de estudio representa dificultades metodológicas, sin embargo, la categoría analítica que permite solventar esa dificultad es la de síntoma, entendida como una forma que surge codificada, encriptada, anudada, en el lugar donde falta la palabra, en el vacío que paraliza la comunicación, que imposibilita el lenguaje. Se inscribe en el orden simbólico, en el flujo de símbolos; su núcleo está (des)organizado en el lenguaje y funciona a partir de la articulación del significante y el significado. El síntoma del sujeto se expresa estructurado y organizado como un lenguaje, sin posibilidad de reconocer, desanudar y lograr el develamiento de su propio síntoma, su núcleo constitutivo está cubierto por un velo oscuro, borroso, encriptado, inaccesible para él.

Entonces, los síntomas son formas que surgen de la avería simbólica, por una imposibilidad constitutiva que impide la instalación del sujeto en la función simbólica. Esto ocurre debido a los vacíos, a los hiatos que emergen al desmoronarse el Otro. Sin embargo, por medio de un análisis del síntoma, es posible lograr delinear estos vacíos es su funcionamiento discursivo, sin reducirlos únicamente al ámbito lingüístico. Este análisis permite comprender que el síntoma se expresa de manera organizada y estructurada como la imposibilidad del lenguaje y como el vacío de la estructura (Otro) que opera sobre el sujeto.

2.5 Quinta bastilla. Técnicas metodológicas

Para el trabajo de campo, las técnicas que se usaron para la recolección de la información fueron entrevistas a profundidad, revisión de archivo histórico, registros de campo, información de medios oficiales (registro civil, asociaciones, autoridades). Todas ellas permitieron capturar el orden simbólico de los jóvenes tsotsiles, así como develar las estructuras sociohistóricas que imperan en los jóvenes. Para captar los significados se realizaron entrevistas libres y semiestructuradas. Para Buendía (1998), la entrevista no estructurada se usa para recoger información empírica, su flexibilidad es total, sólo se determina el tema de la entrevista y el entrevistador tiene la libertad para formular el contenido, el número y la secuencia de las preguntas.

La entrevista a profundidad, logra aprehender información de los sujetos sobre sus creencias, rituales, saberes, de la sociedad y la cultura: “Se caracteriza por una conversación personal larga, no estructurada, en la que se persigue que el entrevistado exprese de forma libre sus opiniones, actitudes, o preferencias sobre el tema objeto estudio” (Varguillas y Ribot de Flores, 2007, p. 250). Es una interacción a nivel discursivo entre dos personas, donde se generan significados y necesita de un número considerable de encuentros para penetrar lo mayor posible en el universo simbólico del otro.

Mckernan (1999) alude que, en la observación no participante, el investigador es poco visible y no se compromete en los roles y el trabajo del grupo como miembro, sino que se mantiene apartado y alejado de la acción (quizá oculto tras un espejo bidireccional, cómo en algunos estudios psicológicos); además, deliberadamente no simula pertenecer al grupo. El investigador está más interesado en las conductas de los participantes que en alcanzar la significación por medio de la participación personal.

La observación no participante, como su nombre lo indica, es un tipo de observación donde el investigador no participa en el funcionamiento regular del grupo, únicamente se limita a observar de forma silenciosa desde un punto donde no estorbe, al grupo a estudiar. Con esta herramienta se pueden observar diversos elementos significativos en la comunidad como los rituales religiosos y el ejercicio de la mayordomía, la función de las autoridades tradicionales, la

familia y los espacios de los jóvenes. Nuestros instrumentos metodológicos fueron el Diario de Campo y las Guías de entrevistas.

2.6 Datos y análisis del síntoma regional

Para comprender el suicidio de jóvenes tsotsiles en clave regional, es necesario, primero, enunciar quiénes fueron los sujetos claves que aportaron la información que permitió el análisis. Asimismo, mencionar las dificultades para obtener datos por parte de las instituciones oficiales (Ayuntamientos, centros de salud, hospital) sobre los suicidios perpetrados por jóvenes de San Andrés Larráinzar.

Segundo, enfatizar sobre algunas preguntas clave para guiar las entrevistas que, si bien fueron abiertas, se utilizaron para precisar, iniciar o abordar algún tema en específico. Fueron construidas a partir de categorías conceptuales desde diversos campos disciplinares, reconociendo los diversos aspectos importantes, singulares y centrales de cada concepto y campo teórico de procedencia.

Tercero, es necesario mencionar las ideas previas de las que partimos y cómo problematizamos el suicidio, pensamos al joven tsotsil inserto en lógicas modernas/tradicionales, como sujeto que se encuentra entre posibilidades inciertas y límites ambivalentes, azotado por diversas dificultades económicas, exigencias sociales, transformaciones culturales que se imponen en su horizonte.

2.6.1 Los jóvenes tsotsiles: Sujetos clave

Para realizar el trabajo de campo fue menester, en primer lugar, el encuentro con San Andrés Larráinzar y sus autoridades tradicionales y constitucionales, quienes autorizan la entrada, la permanencia y el acercamiento a los jóvenes. Con anterioridad, había ingresado a la comunidad para solicitar permiso a las autoridades y convivir con familias y jóvenes, sin embargo, en esta nueva visita al poblado me acerqué a las instituciones de salud, a los ayuntamientos y a la escuela. Ahí pude constatar que es difícil hablar sobre la situación del suicidio en jóvenes de la comunidad. Los ayuntamientos no pudieron (o no quisieron) darme información sobre datos o

casos de esta índole, tampoco las autoridades municipales, el único lugar donde pude conocer (no a profundidad) fue en el centro de salud y el COBACH plantel 60.

En el centro de salud me relataron sobre casos aislados, pero dijeron desconocer datos, información exacta, o la identidad de los jóvenes que se suicidan. La clínica del poblado tampoco proporcionó información concisa sobre los casos, los tratan con exagerado hermetismo y dificultan el poder acercarse a las familias de estos jóvenes. En el COBACH plantel 60, por medio de la orientadora, pude conocer algunos casos que fueron de su conocimiento, pero sin la información específica sobre las familias.

La trabajadora social del centro de salud, me contactó y pidió que atendiera a un joven de nombre N., de 36 años, con ideación e intentos suicidas, quien estaba buscando ayuda psicológica, me dio su número de celular y acordamos una cita. Con él realicé entrevistas a profundidad, en 10 encuentros durante diferentes momentos. Después de llegar durante un tiempo y de manera constante a San Andrés y al COBACH, la orientadora poco a poco me fue refiriendo a los alumnos que le manifestaron sentirse solos, tristes, nostálgicos y habían pensado en el suicidio como alternativa, así como amigos cercanos de jóvenes que se suicidaron.

Ahí logré entrevistar a M., mujer de 16 años; L. M., alumno de 15 años; R., alumna de 15 años; M., alumna de 15 años; R., alumna de 13 años y R., alumno de 16 años. Ellos fueron los sujetos claves. Jóvenes tsotsiles con intento, ideación o cercanos a jóvenes que cometieron suicidio, así como padres de familia, autoridades de la comunidad y del COBACH plantel 60. Asimismo, habitantes que, por su experiencia, su cargo político, su edad o sus conocimientos, fueron relevantes para entrevistarlos acerca del suicidio en jóvenes.

Algunas preguntas que guiaron las entrevistas a jóvenes, autoridades y padres de familia sobre suicidio, se agruparon en esta semiestructura:

Población	Preguntas
	<ul style="list-style-type: none">• ¿Qué es el suicidio?• ¿Qué es el suicidio aquí en la comunidad?• ¿Qué piensas sobre los jóvenes que comenten suicidio?• ¿Qué dicen las autoridades sobre los jóvenes que se suicidan?• ¿Qué dicen los padres?

Jóvenes	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Qué dice la iglesia? • ¿Por qué motivo o motivos cometen suicidio aquí en la comunidad? • ¿Conoces jóvenes cercanos que piensen o hayan cometido suicidio?
Autoridades	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Existen casos de suicidio aquí en la comunidad? • ¿Cuáles son los motivos que han orillado a los jóvenes al suicidio? • ¿Qué está pasando con los jóvenes para pensar o cometer suicidio? • ¿Qué piensan de un joven que cometió suicidio? • ¿Qué problemas están atravesando los jóvenes?
Padres de familia	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Conoce personas cercanas que piensen o hayan cometido suicidio? • ¿Qué motivos los orillan a hacerlo? • ¿Es algo que pasa con frecuencia en la comunidad? • ¿Algo de afuera? • ¿Cómo es la relación con sus hijos? • ¿Qué problemas están atravesando los jóvenes en la comunidad? • ¿O qué problemas de fuera? • ¿Qué piensan de los jóvenes que se suicidan? • ¿Qué piensan de los papás de jóvenes que se suicidan?

Estas preguntas fueron guía para profundizar en el tema de suicidio con los diversos sujetos con los que se trabajó. No obstante, las preguntas fueron construidas reconociendo categorías sociales (jóvenes, autoridades, padres de familia) y categorías situacionales (formas de pensar, motivos, sucesos, opiniones, saberes, intenciones) que permitieron abordar el tema del suicidio de los jóvenes de Larrainzar.

Recuperamos conocimientos desde diversos campos disciplinares, con la finalidad de profundizar en el problema central con sus respectivas limitaciones y alcances, reconociendo los diversos aspectos importantes, singulares y centrales de cada concepto y campo teórico de procedencia. En la tabla siguiente se desglosan algunas categorías centrales:

	<p>Schopenhauer (2013)</p> <ul style="list-style-type: none"> • El suicidio afirma la vida. La negación no consiste en aborrecer el dolor, sino los goces de la vida. •
	<p>Durkheim (2008)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Hecho social • Problema social relacionado con la anomia
	<p>Marx (2012)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Problema social relacionado con las condiciones concretas de existencia.

Suicidio	René Kaës (2002)
	<ul style="list-style-type: none"> • Dimensión institucional como vínculo asimétrico violento
	Lacan (1964) (1981) (1987) (2005) (2009)
	<ul style="list-style-type: none"> • Otro, otro y lenguaje • Síntoma
	Shneidman (1918- 2009)
	<ul style="list-style-type: none"> • Síntoma de tensiones, pugnas, entre las pasiones del hombre, su base biológica y las fuerzas culturales de su entorno.
	Emil Cioran (2001)
<ul style="list-style-type: none"> • Un proyecto de vida, un acto de autonomía y libertad individual, ético no moral. 	
Slavo Žižek (2003) (2017)	
<ul style="list-style-type: none"> • Síntoma ideológico y del vacío 	
Ernesto Laclau (1996)	
<ul style="list-style-type: none"> • Significante vacío, un significante sin significado 	

2.6.2 Ideas previas

Las primeras ideas que formulé respecto al suicidio de los jóvenes tsotsiles fueron: primero, situarme en un contexto delimitado por un espacio y territorio específico, con procesos discursivos, subjetivos, económicos-culturales particulares en los sujetos que lo habitan. Esto con el objetivo de comprender las tensiones y choques de los jóvenes tsotsiles como sujetos relacionados con las instituciones, los discursos modernos/tradicionales hegemónicos y la globalización. La intención fue construir una región del devenir del vacío, reconociendo que se constituye en los procesos socioculturales, históricos y psicosociales en fractura por las diversas transformaciones/mutaciones actuales.

Así, el ser *joven tsotsil* lo pensamos como un sujeto inserto en lógicas modernas/tradicionales; su posición social en la comunidad es estar dominado frente a lo viejo, por ser inexperto y no tener prestigio, lo cual solo se obtiene con la edad y los logros que se adquieren con el servicio comunal, religioso o político. El joven tsotsil es un sujeto que se encuentra entre posibilidades inciertas y límites ambivalentes. Azotado por diversas dificultades económicas (la informalidad de los empleos, falta de apoyo para negocios), exigencias sociales (el matrimonio forzado, el dominio del hombre sobre la mujer, del viejo sobre el joven), transformaciones culturales (entre el tsotsil y el español, entre valores tradicionales y contemporáneos) que se imponen en su horizonte.

Comenzamos a notar fracturas de las diversas estructuras, lo que provoca desorientaciones y averías que llevan al joven a perder todo sentido del orden. Principalmente, se observaba la despedida de los valores tradicionales, lo que generaba un estado de desconexión con los demás, impidiendo la interacción y organización con la comunidad. Esta situación también era vivida en la estructura familiar, marcada por rupturas y disoluciones. La institución familiar experimentaba transformaciones debido a la migración de los padres de familia, quienes se veían forzados a desplazarse a otras entidades o fuera del país en busca de empleos para asegurar su supervivencia.

Igualmente, los jóvenes se encuentran bajo esta misma situación de precariedad laboral. En la ausencia del padre, la mujer se hace cargo de la solvencia material y la responsabilidad de los hijos, en todas sus dimensiones. Las mujeres se quedan solas en condiciones sumamente precarias a cargo de la alimentación, cuidado y educación de los hijos. Pero la carencia laboral, el alto índice de pobreza, el aumento de los alimentos básicos, obliga a las mujeres a emplearse para solventar los gastos del hogar. Una de estas fuentes de empleo es el tejido o bordado que ha tomado fuerza por los turistas extranjeros que consumen folklore. Esta es una actividad tradicional exclusivamente femenina, que ha estado sujeta al cambio del tiempo y sirve como fuente de ingreso para las mujeres, de esta manera hacen frente a las carencias económicas que azotan a las familias.

Son múltiples situaciones que viven los jóvenes en San Andrés Larráinzar. Responden a diversos ordenes que se estructuran como social, político, religioso, cultural, bajo lógicas y normas de poder tradicional (exigencia a servir en la iglesia, a la comunidad) y, también, a los espacios modernos globalizados (la institución escolar) que les muestra nuevas formas de reconocimiento social, que se obtienen con estudiar, tener negocios, títulos universitarios y experiencias como el noviazgo; estos cambios sociales están asignando nuevas formas de reconocimiento público, como la riqueza y el poder. Esto resignifica lo que es ser joven "andresero": el telar o bordados, el estudio, el aprender español, la escritura y los trabajos emergentes productos de la delincuencia e ilegalidad, materializan nuevas jerarquías de poder.

Así, el joven es parte de diversas fracturas, tensiones y crisis. Es un sujeto que sufre las fallas de las estructuras (la familia, la comunidad, la escuela, la religión, el sistema de cargos)

que lo determinan. Se encuentra construyéndose en medio de una tensión entre lo tradicional y lo moderno, en medio de los choques de poderes, de las instituciones, transformaciones económicas-culturales que reescriben las normas, obligaciones, exigencias, que construyen y configuran la juventud en San Andrés Larráinzar.

Las tensiones, sufrimientos y malestares, ponen en peligro latente a los jóvenes que se encuentran en estas situaciones, que se enfrentan a estos conflictos, fragmentaciones y desmoronamientos de la realidad social. Como la pobreza extrema, la falta de empleo, las migraciones forzadas, el compromiso del matrimonio, la imposibilidad de la escuela para cumplir con las promesas hechas a los jóvenes una vez que terminen sus estudios.

La experiencia del noviazgo y sus rupturas afectivas que no pueden sobrellevar, la cercanía con la tecnología y globalización, así como vivir a menos de una hora de una ciudad cosmopolita como lo es San Cristóbal de las Casas; todo esto provoca a un joven en sufrimiento, una juventud en crisis, que los encamina al consumo excesivo de alcohol, el uso de drogas y el más alarmante de todos, el suicidio.

2.6.3 Reflexión entre teoría y realidad. El síntoma como forma articular de los ejes sociocultural y psicosocial

Pensar el suicidio como síntoma apareció cuando reconocimos que analizarlo en la misma lógica de la depresión como su única causa, aislado de la historicidad de los sujetos era insuficiente. Pasamos a concebirlo como una forma que emerge de los vacíos que se crean de la fractura con los Otros, entre los hiatos que suprimen el acceso a la simbolización y que desmoronan el universo simbólico de los jóvenes tsotsiles. Pensamos que la relación síntoma-sujeto deviene por diversos procesos, tanto de la historia singular, como de las estructuras socioculturales y la relación del yo-Otros que convergen con los fenómenos que ocurren de las transformaciones/mutaciones de la época.

Por consiguiente, los síntomas también son huellas sin sentido, producto de la dinámica psicosocial, que se construyen retroactivamente con el pasado, siempre presente como tradición histórica que, como orden simbólico, cambia constantemente con las transformaciones de la red significativa, porque “[c]ada ruptura histórica, cada advenimiento de un nuevo

significante amo, cambia retroactivamente el significado de toda tradición, reestructura la narración del pasado, lo hace legible de otro modo, nuevo” (Žižek, 2003, p. 88).

Bajo la lógica anterior, la formación del síntoma tendría un trasfondo dialéctico: entre las estructuras de la historia (pasado) y del advenimiento (fracturas, rupturas) en el presente del sujeto. Es decir, el síntoma del sujeto contiene aspectos del pasado que aún aparecen en los jóvenes tsotsiles y, al mismo tiempo, un futuro prometedor del éxito y un mejor estatus. Esto también permite vislumbrar las estructuras de los momentos fundantes en la historia tsotsil, la instalación de los Grandes Sujetos³, cuáles persisten y cuáles son vacíos o, en palabras de Laclau (1996), *significantes vacíos*.

En el caso de la historia indígena en México, el encuentro con el español produjo diversos intercambios de múltiple naturaleza, principalmente culturales y económicos. Como la evangelización, la imposición de un nuevo lenguaje, la servidumbre para la apetencia de los señoríos, el miedo, el terror, el trabajo de la tierra. Estos delinearon a los Otros y también los contornos de un sujeto-indio. Sin embargo, ahora por las diversas transformaciones, las múltiples rupturas discursivas que organizan el poblado, se están generando hiatos, vacíos, que instauran una imposibilidad constitutiva en los jóvenes tsotsiles, principalmente en el lenguaje.

Sin embargo, el fundamento del análisis del síntoma lo encontramos en Althusser (2001) cuando lee a Marx a partir de “...una lectura que nos atreveremos a llamar ‘sintomática’, en la medida en que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero” (p. 33). Es decir, analizar el síntoma en el discurso de los sujetos (de los jóvenes tsotsiles) en la región simbólica, de aquello que impide o bloquea el acceso a la simbolización y producen una imposibilidad constitutiva en el sujeto, en otras palabras, los vacíos.

Principalmente, estos vacíos emergen por las fracturas, por los fallos de las estructuras como sistemas caracterizados por la diversidad de sus elementos simbólicos y diferenciales que se construyen discursivamente, como la familia, la sociedad, la economía, la cultura, la religión, el lenguaje, entre otros. En este caso, la objetivación, mercantilización y pérdida de la Madre

³ Entendemos por Grandes Sujetos a entidades construidas por los sujetos como principio unificador, alrededor del que se ordenan los demás sujetos (Dufour, 2007).

Tierra, la falta de trabajo y de seguridad social, la ausencia de un sistema político en materia agraria que proteja a los jóvenes tsotsiles, la imposibilidad constitutiva del lenguaje y otros vacíos que forman la aparición del síntoma en los sujetos.

2.6.4 Problematización del suicidio en los jóvenes de San Andrés Larráinzar, algo en continuo

Diversas transformaciones asedian la subjetividad de los jóvenes tsotsiles, principalmente la disolución del Otro y su capacidad de legitimación que garantizan el acceso a la simbolización. Sin estos referentes se producen hiatos, vacíos, fracturas, decadencias, fisuras, fragmentación y desmoronamiento. Como consecuencia, el ser-en-el-mundo, ser-en-conjunto, quién soy, quién(es), dónde y cuándo habla(n), se pierden, hay inversiones semánticas, colisiones temporales y síntomas.

Sin la figura constitutiva del Otro, el sujeto no puede acceder al acto de simbolizar, no puede estar con otros que respondan a la misma figura de sujeción y construir comunidad, territorialidad, espacialidad y temporalidad, no hay un allá (exterioridad) que pueda fundar un aquí (interioridad). Sin embargo, aún frente a la crisis del sujeto y la caída de los Grandes Sujetos, existe una representación idealizada generalizada en el imaginario social acerca de las comunidades indígenas. Se les sigue representando como idílicas, armónicas, folclorizadas, carentes de problemas, conflictos y demás vicisitudes. Sus integrantes tienen una relación profunda con la naturaleza y lo espiritual, y anteponen al otro antes del yo. Los problemas o circunstancias que viva uno de sus integrantes les compete a todos.

Es decir, las comunidades se consideran unidas, solidarias, que se desarrollan y se ennoblecen a partir de las tradiciones, las costumbres y la religión. Con un fuerte apego a la vida familiar que descansa sobre la propiedad de la tierra y donde el interés colectivo supera al individual (el nosotros es lo que cohesiona y teje los lazos intersubjetivos en los sujetos). Para Viqueira (1995) y Lisbona (2005), la mayoría de los trabajos antropológicos sobre sociedades indígenas en México están fuertemente influenciada por este concepto de comunidad.

Entonces, si la comunidad es idílica, armónica, sin dificultades o conflictos entre sus integrantes ¿por qué los jóvenes indígenas se están suicidando?, ¿a qué tensiones, complicaciones, vicisitudes, transformaciones o procesos se enfrentan? Parece que concebir de

esta forma a las comunidades indígenas en Chiapas, invisibiliza los problemas reales que existen y podría ser el motivo por el cual sucedan casos de suicidio y no sean tomados con mayor importancia.

En una entrevista que realicé a un joven estudiante del COBACH acerca del suicidio de un amigo cercano, me comentó lo siguiente:

Entrevistador: ¿Por qué? ¿Qué pasó? ¿Que por qué decidió [suicidarse]? ¿Pasaba por problemas aquí?

Entrevistado: No sé. Bueno, eso es lo que todos nos preguntábamos, Humberto. Bueno, este. No nos llevábamos bien, aunque nunca nos juntábamos en algún trabajo. Pero siempre andaba con unos de mis compañeros y pues siempre que le hablábamos él estaba sonriendo. Cualquiera cosa que le dijéramos. Nunca vimos que estuviera enojado. Era como una persona muy feliz. Y de pronto. Pues escuchamos que se suicidó y nosotros no lo creíamos ni sus mejores amigos. Pues le preguntábamos si no tenía algún problema con su novia. (Extracto de entrevista realizado a alumna del COBACH, 05/04/2022)

Aparecen diversos elementos que pueden recuperarse, principalmente contrastando el interés colectivo sobre el individual. El joven reconoce que no se llevan bien y que nunca trabajó con su compañero, es decir, no aparece totalmente la idea del nosotros, sino la del individuo. Y esta idea se refuerza al decir “nunca vimos” y “era una persona muy feliz”, es decir, hay una invisibilización, una negación del otro y su subjetividad, que se recubre con el imaginario idealizado de la felicidad. A continuación, hay otro fragmento de entrevista:

Entrevistador: ¿Por qué crees que vean esa facilidad de suicidarse?

Entrevistado: Porque como yo lo veo, como soy adolescente y joven, es que a veces crees que el mundo está mal, está jodido, que nadie te comprende y te encierras en ti mismo. El odio, el odio se va creciendo y crece y crece y no puedes pensar en alguien más o contar con alguien más. Llegas a eso si te encierras a ti mismo sin ver soluciones o a veces te dicen algo,

Entrevistador: ¿cómo ves eso? ¿de forma negativa?

Entrevistador: Claro, yo creo que sí. Porque los chavos de hoy se ilusionan mucho. Oye, si te encuentras a una persona es que es el amor de tu vida y es para él. Le das mucho cariño y luego te cortan, te ponen los cuernos y de ahí pasa todo muy mal. (Extracto de entrevista realizado a alumno del COBACH, 05/04/2022)

Este extracto permite preguntarse, ¿por qué motivo crece el odio en los jóvenes? Si la comunidad es armónica, solidaría, no debería existir el “odio” en sus habitantes, ni mucho menos crecer en ellos. Para Freud (1930), el odio es pulsional y se relaciona directamente con la agresión, la destrucción y a la crueldad, está inscrito en lo más profundo de la subjetividad y que podría dirigirse hacia sí mismo. Aparece otra vez el joven solo, aislado de la colectividad, lo cual se puede reflexionar en la siguiente cita “no puedes pensar o contar con alguien más”, el otro está invisibilizado, desdibujado, no delineado; no hay un nosotros que responda, escuche o acompañe a los jóvenes.

Y quien acompaña y forma es la familia, se constituye como el principal soporte para los jóvenes y descansa (se funda) en la propiedad de la tierra, que ahora ya no es suficiente para proveer de las necesidades básicas a sus integrantes. Los padres tienen que buscar otras alternativas de trabajo; el papá migra y la madre afana todo el día. La familia como referente, como Gran Sujeto, está diluida. El sistema ternario que garantiza el acceso a la simbolización, yo(hijo), tú (madre), él (padre) está disuelto. La “Madre Tierra”, el *osil*, el campo, no figuran como elementos simbólicos constitutivos porque ya no son los recursos principales ni la aspiración de los jóvenes, ahora instalados en una nueva economía subjetiva, buscan otras formas de vida y de trabajo.

Por este motivo los jóvenes viven diversas dinámicas dentro de sus familias, por ejemplo, el caso de la siguiente cita:

Entrevistado: Decía que su padrastro dice que no le decía nada, no le decía nada, sólo hablaba del problema, pues era su mamá y pues sí, de hecho, igual él una vez, este creo que ya fue un sábado, lo encontré en la calle. Pues sí, veníamos platicando y en eso salió su mamá y sale gritando, le empieza a gritar muchas cosas, viendo las personas, pues todo, gritando todo. Y sí se sintió muy humillado, también por la gente que lo vio. (Extracto de entrevista realizado a alumna del COBACH, 05/04/2022)

Este fragmento constata las transformaciones y el desmoronamiento de la familia. En esta situación, la madre no se muestra como una imagen de apoyo frente al joven, y el padre no aparece, no figura. Hay un padrastro, pero también es invisible. Debido a estas ausencias, los jóvenes desarrollan una estructura psíquica erosionada, un “yo” fragmentado que los

imposibilita para hacer frente a las circunstancias como la escena que se describe ¿Acaso también la falta del otro y Otro provoca una serie de malestares en los jóvenes?

Todo lo plantado con anterioridad, permite formular las siguientes preguntas de investigación:

1. ¿Qué sucede en la juventud de San Andrés Larráinzar en relación con el suicidio y la región?
2. Si existe una comunidad idílica, armónica ¿por qué se suicidan los jóvenes?
3. ¿Qué acontece en los jóvenes de San Andrés que los hace vulnerables al suicidio?
4. ¿El suicidio es síntoma de las ausencias de las promesas en la modernidad?
5. ¿O está relacionado con el territorio, la organización social, las instituciones, el lenguaje y el deseo de los jóvenes de San Andrés Larráinzar?
6. ¿Es consecuencia de las pérdidas, tensiones, cambios acelerados y transformaciones que viven los sujetos indígenas?
7. ¿Y es posible construir una región del suicidio en San Andrés Larráinzar?

2.6.4.1 Objetivo general y objetivos específicos

Objetivo general

Construir una región del suicidio en San Andrés Larráinzar, considerando la región como un orden simbólico para comprender por qué se suicidan los jóvenes tsotsiles (sujetos) en su devenir sociohistórico e institucional, por medio de un análisis del síntoma de las narraciones y enunciaciones.

Objetivos específicos

- Describir el devenir de las significaciones de los jóvenes tsotsil de San Andrés Larráinzar mediante entrevistas a profundidad, para comprender por qué se suicidan en este lugar.
- Describir el devenir existencial de los jóvenes mediante guías de observación y diferentes textualidades, entrevistas a profundidad, para reconstruir el entramado socioafectivo y sociocultural de éstos.

2.6.4.2 Análisis del síntoma del sujeto

El síntoma en el sujeto es efecto de la subjetividad de la época, una forma que surge ahí donde falta la palabra, en el vacío de la estructura que se origina por la caída y fractura del Otro. Por lo tanto, “[e]l síntoma surge allí donde falta la palabra, allí donde el circuito de la comunicación simbólica se rompe” (Žižek, 2017, p. 176), en la crisis del lenguaje y del sujeto. En este sentido, los síntomas son formas que surgen de la avería simbólica por la imposibilidad de instalación del sujeto en la función simbólica, efecto de los hiatos que se fundan al desmoronarse el Otro, no obstante, por medio de un análisis del síntoma del discurso, es posible lograr delinear los vacíos.

La fractura con los Grandes Sujetos conlleva a la producción social de significantes vacíos, “[u]n significante vacío es, en el sentido estricto del término, un significante sin significado” (Laclau, 1996, p. 69), que surgen si la significación está constituida por una imposibilidad estructural, que se significa así misma como interrupción de la estructura del signo. Toda estructura familiar, social, económica, cultural, religiosa, lingüística, entre otros, son sistemas que se caracterizan por la singularidad de la diversidad de sus elementos simbólicos y diferenciales que se construyen discursivamente, pero la posibilidad del sistema va de la mano con la posibilidad de sus límites.

Así, los límites de un sistema significante constituyen su posibilidad y también su quiebre, su imposibilidad, cuando la propagación del sistema significante se ve abruptamente interrumpida:

De tal modo, nos encontramos en la situación paradójica de que aquello que constituye la condición de posibilidad de un sistema significativo -sus límites es aquello que constituye su condición de imposibilidad- un bloqueo en la expansión continua del proceso de significación. (Laclau, 1996, p. 71)

Este bloqueo se efectúa por una falta constitutiva en la imposibilidad de representación. Todo sistema significativo está estructurado en torno a un lugar vacío, resultado de la imposibilidad de producir un objeto requerido por el sistema. Esto da lugar a la producción de significantes vacíos, incapaces de asumir la función representativa dentro del campo de la significación; es, según Laclau, un “vaciamiento de un significante de aquello que lo liga a un

significado diferencial y particular es... lo que hace posible la emergencia de significantes 'vacíos' como significantes de una falta, de una totalidad ausente" (1996, p. 80).

El significante vacío designa el lugar donde el orden simbólico se desmorona, se fractura y emerge el síntoma del sujeto. Es una falla estructural causada por una imposibilidad que impide al sujeto determinarse, bloqueando su acceso a la simbolización y, con ello, a la subjetividad. En este sentido, Laclau y Mouffe (2004) analizan los diversos efectos sobre el sujeto y la estructura que emergen del vacío relacionado con la imposibilidad de lo social (Otro), que no logra fijarse en la dimensión simbólica. Este vacío opera como una imposibilidad constitutiva, que, al mismo tiempo, es instituyente y destituyente de la subjetividad.

La forma de entrever esta imposibilidad tanto de la sociedad como del síntoma, es a partir de la intervención de la formación discursiva, mediante una operación discursiva que permite articular los elementos del campo de la discursividad, imbricándolos con los significantes vacíos. Estos se detienen parcialmente en la mediación de un significante que ocupa una posición de exclusión, bloqueo y borramiento, lo que imposibilita la significación.

Por esta razón, el modelo analítico de Laclau y Mouffe opera discursivamente, sin aislarse únicamente al terreno de lo lingüístico, lo cual permite comprender que toda estructura (lingüística, social, familiar, económica, etc.) se caracteriza por la particularidad de sus elementos simbólicos. En este sentido, el síntoma se expresa de manera organizada y estructurada, como la imposibilidad del lenguaje y del vacío de la estructura (Otro) que opera sobre el sujeto, quien se inscribe como "'posiciones de sujeto' en el interior de una estructura discursiva" (Laclau y Mouffe, 2004, p. 156). Así, el síntoma se comprende como una imposibilidad del lenguaje que impide la posición del sujeto, equivalente a una posición discursiva averiada frente a los vacíos, lo que implica compartir con el discurso no solo su condición, sino también estar dominado por la misma imposibilidad a la que está condenado el sujeto con su síntoma y su disolución.

Es menester reconocer que el análisis del síntoma tiene una lectura particular propuesta por Althusser (2001), que en palabras de Pavón-Cuéllar (2019) es

...lectura sintomal [symptomale], entendida como lectura de lo sintomático, pero no exactamente como lectura sintomática [symptomatique], pues el síntoma está en lo que

se lee y no en una lectura cuya función es detectar el síntoma, develarlo o discernirlo, y remitirlo al texto presente de su ausencia o sintomáticamente visible en su invisibilidad.
(p. 2)

Es decir, reconstruir lo presente y lo que no aparece en el discurso del sujeto en “un marco significativo que confiere al síntoma su lugar y significado simbólicos” (Žižek, 2003, p. 88). De esta manera se reescribe la posición del sujeto como posición de discurso, que permite recuperar los vacíos del Otro, debido a que: “[e]l síntoma se nos presenta primero como una huella, que nunca será más que una huella, y que siempre permanecerá incomprendida hasta el momento en que el análisis haya avanzado suficientemente, y hasta el momento en que hayamos comprendido su sentido (Lacan, 1981, pp. 239-240).

Por consiguiente, los síntomas como formas no tienen sentido y su significado simbólico se construye retroactivamente con la historia, sin estos no es posible el develamiento y disolución del síntoma. Justamente el análisis sintomático del discurso permitiría develar lo oculto tras la forma, descubrir lo no descubierto, presentar la ausencia, entre lo visible y lo invisible, delinear y entintar los blancos en el discurso del sujeto, “interrogar la estructura interna de estos textos como síntomas” (Derrida, 1986, p.131), y sustraer los vacíos.

2.6.5 Categorías de análisis. Delineando los vacíos.

Los registros, observaciones y las entrevistas realizadas se transcribieron a la letra en archivos Word, respetando la dicción, expresiones, modismos, silencios, con la finalidad de capturar fielmente la enunciación de los sujetos. Una vez capturadas, se realizó la triangulación de la información; para esto, se categorizó y metacategorizó a partir de categorías en diversos niveles, iniciando con las empíricas hasta llegar a las teóricas. Para esta labor, las entrevistas transcritas en WORD, se cargaron al software de Atlas.ti para visualizarse.

Una vez cargados y visualizados en el software, se examinó cada una de las entrevistas, palabra por palabra para delinear los aspectos más relevantes del discurso de los sujetos. Para identificarlos, el programa tiene una opción que permite resaltar manualmente las palabras, frases, oraciones, que por su naturaleza desconcertante se consideren información valiosa. Todo se realizó personal y manualmente, se buscó recuperar lo más fiel posible la subjetividad

de los jóvenes en sus enunciaciones discursivas. Como resultado, el análisis del síntoma permitió delinear los vacíos que emanan al escudriñar el discurso.

Estos vacíos son los que surgieron como categorías que caracterizan a la región simbólica de los jóvenes tsotsiles. Estas se discuten a profundidad en el último capítulo.

- Madre ausente/madre presente
- Posibilidad/imposibilidad
- Ilusión/desilusión
- El yo y el otro

Capítulo 3. El devenir de la región tsotsil: dominación y sujeto-indio en San Andrés Larráinzar

3.1 La apetencia del señorío: (a)cerca de la dominación en la conquista de México y los Altos de Chiapas.

Reconstruir el pasaje de la historia tsotsil, “...encaminada a mostrar que no hay una sola historia, una historia general, sino historias diferentes en su tipo, su ritmo, su modo de inscripción, historias desplazadas, diferenciadas, etc” (Derrida, 1977, p. 76). Permite comprender que los aspectos del pasado concatenados con los del presente construyen historias particulares, relatos específicos que imperan y constituyen parte importante de la subjetividad de los jóvenes tsotsiles de San Andrés Larráinzar, fundamental para comprender el suicidio en la actualidad. Escudriñar en su historia particular, específica, implica que “el ‘secreto’ a develar mediante el análisis no es el contenido que oculta la forma (la forma de las mercancías, la forma de los sueños), sino el ‘secreto’ de esta forma” (Žižek, 2003, p. 35); es decir, develar el “secreto” de la forma(ción) del síntoma.

Para Lacan (1981), el síntoma son huellas sin sentido que siempre permanecerán incomprendidas hasta que se vislumbre su sentido. Se construyen retroactivamente con el orden simbólico de la tradición histórica y cambia asiduamente con las transformaciones del presente, porque “[c]ada ruptura histórica, cada advenimiento de un nuevo significante amo, cambia retroactivamente el significado de toda tradición, reestructura la narración del pasado, lo hace legible de otro modo, nuevo” (Žižek, 2003, p. 88). En este sentido, el sujeto reescribe en todo momento su historia cuando, retroactivamente, el pasado siempre entra en escena, simbolizado por la memoria histórica.

Y el síntoma como “—... ‘retorno de lo reprimido’ es precisamente un efecto que precede a su causa (su núcleo oculto, su significado), y al atravesar el síntoma estamos precisamente ‘originando el pasado’ — estamos produciendo la realidad simbólica del pasado, sucesos traumáticos olvidados hace mucho” (Žižek, 2003, p. 89). Para delinear los contornos de los traumas olvidados que resurgen en los jóvenes tsotsiles, es posible establecer una relación entre el síntoma y la región, que funcionaría como un puente para el tránsito simbólico. Este

tránsito develaría las estructuras provenientes de los procesos históricos específicos que caracterizan al sujeto de San Andrés Larráinzar.

De esta manera se prepondera el reconocimiento de un sujeto claramente diferente del que se construye en contextos modernos, capitalistas, occidentalizados. Como señala Pavón-Cuéllar (2021), se trata de una subjetividad diametralmente opuesta a la que se concibe en los pueblos originarios de Mesoamérica y “en la que aún se preserva mucho de aquello que ha sido y sigue siendo cotidianamente destruido por los dispositivos psicológicos y psicologizadores del sistema capitalista en sus fases colonial y neocolonial” (p. 17), es alguien que continúa invisibilizado, excluido, negado, folclorizado, desubjetivado, idealizado, tanto por los otros como en las políticas culturales y de salud mental del Estado.

El síntoma visibiliza los mecanismos que erigen la subjetividad en un espacio-territorio en particular, en otras palabras, regionaliza al considerar el territorio en su condición insoluble, contingente y formal -estructuras, órdenes, instituciones- se construye en el encuentro dialéctico de la *physis*⁴ y el hombre. Esto a su vez, despliega y entreteje el andamiaje del universo simbólico que ordena los territorios, producto de procesos sociohistóricos que los configuran como el sustrato del sujeto, sedimentados de historia, lenguaje y Otros. Así, el devenir de la región tsotsil tiene una historia particular, resultado de diversos (des)encuentros, rupturas, disputas, tensiones y dominaciones, predominantemente la ejercida por el español al indígena.

Los territorios se delimitan en órdenes de lo político, social, económico, cultural, sin embargo, su origen lingüístico deriva de las palabras *territorium* (terreno de un poblado) y *terra* (tierra), pero también de *terrere* (asustar, atemorizar); es decir, los territorios pertenecen a un pueblo, una nación, al Estado, y, también, se delimitan por el terror, la violencia, la dominación, la coerción, la sujeción hacia el Otro. Esta particularidad es la que formó los territorios indígenas derivados de la colonización española. Las actuales regiones en los Altos de Chiapas, en este caso de San Andrés Larráinzar, están constituidas, construidas simbólicamente, por el *terrere* que vivieron y aún viven.

⁴ La realidad, la naturaleza, el cosmos, la vida vegetal, la vida en general, el ser humano y su cultura.

La historia tsotsil y su relación con la conquista se funda en el terror. Lóbregos, sombríos, oscuros son los términos que caracterizan los diversos sucesos que la erigieron, en su mayoría recuperados de las crónicas narradas por los conquistadores y los frailes. Sin embargo, el efecto de una *a* permite, por un lado, hablar *acerca* de las huellas que permanecen aún de un pasado violento, trasgresor, disruptivo, y por otro, (*a*)traer para revelar los acontecimientos *cerca* del momento en que se (des)escriben. Estas dos posibilidades permiten trazar sendas para descubrir en el pasado parte del origen de los problemas en el presente, es decir, el retorno de lo traumático en el síntoma de las jóvenes tsotsiles.

Virar la mirada hacia el pasaje *acerca* de la dominación, desenmascara elementos relevantes para comprender los acontecimientos traumáticos que dieron origen a lo indio como estructura imperante en los indígenas mesoamericanos y, que aún, constituyen parte de la subjetividad en el actual tsotsil, como síntoma de la sujeción, coerción, dominación y sincretismos que se formaron con el español y las estructuras, ordenes simbólicos, instituciones que se instituyeron por medio del *terrere* que ejercieron. Elementos que también caracterizan y determinan a un sujeto en particular en la región de San Andrés Larráinzar.

Por lo tanto, para comprender parte del síntoma (suicidio) presente en los jóvenes tsotsiles, es necesario escudriñar su historia particular que forzosamente conlleva a plantearse interrogantes con el objetivo de desnudar algunas posibles respuestas. Por ejemplo, la mirada del conquistador, ahora el *jkaxlan*, frente al nativo mesoamericano como indio, sin alma, sin humanidad, como objeto ¿configuró un yo-indio que aún impera en la subjetividad de los jóvenes tsotsiles?, ¿qué vacíos se produjeron en el indígena de este azaroso encuentro?, ¿bajo qué formas y condiciones se introdujo lo indio en los tsotsiles?, ¿qué consecuencias acarreo para los tsotsiles el reconocerse como indios?, ¿cuáles Otros (ordenes simbólicos) se instalaron en el indígena tsotsil después de establecer intercambios simbólicos con el español? De estos sucesos, ¿qué traumas retornan en el joven tsotsil como síntoma?

3.1.1 Sospecha, temor y fuga: aprendieron a entregarlo todo a cambio de ilusiones

Para comenzar con el cometido, es menester centrar la atención en algunas fechas clave de la conquista que permitan situarse en los hechos sociohistóricos que construyen y delinear a la

región tsotsil. Estos comienzan en 1517 con Francisco Hernández de Córdoba, cuando salió de la Habana: “pasado veintiún días que salimos de la isla de Cuba, vimos tierra, de que nos alegramos mucho, y dimos muchas gracias a Dios por ello” (Díaz del Castillo, 2019, p. 22). Divisó las costas de Yucatán y ahí se estableció el primer contacto con los nativos del lugar, en un principio se mostraron amigables, sin embargo, esto cambiaría al día siguiente. Con engaños, los indígenas guiaron a los españoles a un lugar apartado para tenderles una trampa. Una clara acción de sospecha por parte de los indígenas sobre las verdaderas intenciones de los extraños. Los españoles repelieron el ataque con las diversas armas de fuego que llevaban y los hicieron huir, situación que aprovecharon para saquear chozas llenas de objetos de valor que eran usados para rituales.

La sospecha, la desconfianza, la maquinación, como presentimiento de las intenciones y la presencia del conquistador continúan presentes en el imaginario de los tsotsiles, así mismo, el huir, una acción que se ejerce por el temor, el peligro y para evitar aquello que puede provocar perjuicios ¿Es posible que los indígenas advertían el trauma de la presencia de esos extraños con la acción de huir?, ¿los jóvenes en la actualidad con el suicidio “huyen” de algo que les causa temor? En este sentido, el suicidio como huida, es el síntoma que retornaría por el temor, el *terrere* con el que se constituyeron los territorios indígenas, o huyen por cautela, por desconfianza frente a lo desconocido (de los vacíos de las transformaciones en la actualidad) en la región de San Andrés Larráinzar.

La desconfianza frente al *jkaxlan*⁵ es una característica que se ha mantenido en las comunidades tsotsiles hasta en la actualidad. En San Andrés Larráinzar se han vivido diversos sucesos frente a este *otro*, quien ha utilizado una falsa bondad y humildad para apoderarse de los conocimientos, productos y tierras de los *jchi'iltaktik*⁶. Antes de su expulsión de la comunidad de Larráinzar, el *jkaxlanetik* tenía el control total del territorio del *jteklum*⁷ y lo usaba como potrero para su principal negocio, la compra y venta de ganado. Diversos animales como

⁵ Extraño, artero, malicioso, que deriva de la imagen del conquistador español.

⁶ Así se autonombran los tsotsiles de San Andrés Larráinzar frente al *jkaxlan*, significa “nuestro compañero”. ⁷ Centro ceremonial.

vacas, burros, caballos, se paseaban por este territorio sagrado para los tsotsiles de San Andrés, el *jkaxlan* no mostraba el mínimo respeto.

La invasión que produce la huida en el indígena y la conformación del *Jkaxlan*, se inicia desde 1518, cuando Diego Velázquez envió a Juan de Grijalva, su sobrino, “con doscientos españoles en cuatro navíos, pensando ganar mucha plata y oro...fue a Yucatán, peleó con los de Champotón, y salió herido” (López de Gómara, 2007, p. 13). Después se embarcó en el río Grijalva, que nombran así por él, y consiguió llegar a otro lugar donde descendieron en una punta de tierra lejos del pueblo más próximo. Tenían temor de ser atacados de nuevo, pero se dieron cuenta que los nativos solo eran curiosos y no perseguían al blanco. Díaz del Castillo (2019) relata que muchos nativos bien armados los rodearon y, aun cuando los triplicaban en número, se mantuvieron alejados y no los agredieron.

Estos nativos se acercaron a hablar con los españoles, ellos aprovecharon para pedir comida y expresar las intenciones de su viaje; venían de parte del Rey Carlos I y, para que les fuera bien, tenían que doblegarse ante él como su señor. Los nativos respondieron a esta exigencia y les mostraron que no estaban en condiciones de imponer otro señor, ellos ya tenían uno, además en ese momento contaban con guerreros mucho más fuertes que los de Champotón con quienes habían peleado con anterioridad. Sin embargo, los indígenas no querían guerra y les dieron lo que pedían, “el capitán les abrazó en señal de paz, y les dio unos sartalejos de cuentas” (Díaz del Castillo, 2019, p. 44), junto con joyas de oro.

El encuentro anterior muestra que el indígena, en un principio, era muy superior al conquistador, tanto en recursos, guerreros y en su capacidad de sospecha. No hicieron uso de esta clara ventaja frente al otro para aniquilarlo, al contrario, se mostraron benevolentes. De modo idéntico, Ruiz (2006), recupera un testimonio que describe la actitud prepotente del *jkaxlan* frente al *jchi'iltaktik* quienes, en Larráinzar, dejaban leña en la milpa para que se secase, pero, durante la época de elotes el *jkaxlan* iba y los tomaba sin consideración de a quién le pertenecían. Si el propietario le reclamaba, éste lo amenazaba de muerte (porque iban armados), el *jchi'iltaktik* solo retrocedía frente a las amenazas.

Estos acontecimientos se repitieron en diversos espacios y tiempos, pueden verse con claridad en el relato del viaje de Juan de Grijalva, éste siguió su rumbo por el río de Banderas,

entre arbustos, en lo alto, aparecieron más nativos que fueron enviados por Moctezuma -ya había llegado a sus oídos el arribo de los españoles- para darles comida y oro; aprendieron a entregar todo sin recibir más que ilusiones a cambio.

3.1.2 Y los dejaron sin alma

Muy probablemente con la sospecha de conocer a profundidad aquellos extraños. Después de este encuentro y estar algunos días en tierra firme, Juan de Grijalva se sorprendió con los diversos sacrificios rituales que presenció, de los ídolos que adoraban y de que era una tierra rica en objetos valiosos. Sin perder más tiempo, pidió que enviaran a Diego Velásquez, el oro, a un nativo y diversos objetos que habían recolectado de las ofrendas, con la intención de que, a su regreso, llegaran más españoles para poblar, dominar y explotar los recursos de la zona.

Fue así que enviaron a Hernán Cortés, él se embarcó más allá de sus antecesores. El 12 de marzo de 1519, llegó, junto con toda la armada, al río de Grijalva, en Tabasco. Ahí buscó la manera de navegar por el río, pero diversas dificultades geológicas les impidió cruzar con los grandes navíos. Como sucedió antes, fueron interceptados por “12 mil guerreros aparejados para darnos guerra” (Díaz del Castillo, 2019, p. 83), estaban ocultos entre manglares y si cruzaban por ahí los matarían. Cortés le pidió a Aguilar (quién conocía bien la lengua) que les dijera que venían en paz, querían comerciar y hablarles de Dios, pero los nativos se mostraron más molestos y les dijeron que no entrarían a su pueblo.

A la mañana siguiente, se acercaron de nuevo al pueblo y comenzó una guerra, pero los españoles tenían mayor ventaja frente a los nativos y terminaron perdiendo sus tierras, Cortés desenvainó su espada y dio tres cortes a una ceiba grande en medio del patio, como símbolo de superioridad y de que ahora le pertenecía todo. Por lo consiguiente, comenzaron más enfrentamientos contra guerreros mandados por los caciques de aquellas tierras, con altas cifras de nativos muertos por la diferencia del poder de las armas y estrategias de los españoles.

Con la pérdida de una alta población de guerreros y la captura de algunos indígenas, Cortes soltó a dos que tenían cautivos para que fueran a hablar con los caciques del pueblo. Les dieron diamantes azules y cuentas verdes junto con el mensaje: “que les queremos tener por hermanos y que no hubiese miedo” (Díaz del Castillo, 2019, p. 93). Los señores indígenas

aceptaron lo enviado por los conquistadores y les mandaron comida más 15 esclavos con la cara tiznada. Esto enojó a los barbudos porque exigían hablar con ellos. Después de entregar la ofrenda, los nativos fueron tratados bien, convivieron, comieron y bebieron, regresaron con sus amos y estos accedieron hablar con los españoles, llegaron 40 de ellos al día siguiente.

Cortés era astuto y manipulador, descubrió formas para persuadir e intimidar a los indígenas cada vez que llegaban a verlo. En ese mismo instante, planeó dos estrategias para infundirles temor; una de ellas fue disparar una bombardita repleta de pólvora para que el ruido fuera estridente al explotar y de esa manera mostrar el poder de sus armas. Otra, aprovechar uno de los caballos en su poder para que, al estar cerca de Cortés impregnado con el aroma de una yegua en celo, relinchara, pateara y bramara mientras miraba a los indígenas, con el fin de doblegar toda voluntad en ellos.

Fue así como los españoles domeñaron a los nativos de las tierras de Yucatán y les impusieron la imagen de Jesucristo, la Virgen María y la de Dios sobre sus ídolos. Cortés les exigía obediencia, adoración a la cruz, escuchar misa, festejar las fechas importantes para la iglesia cristiana y demás actos con los que comenzaron a surgir los primeros vasallos de la Nueva España. Con esto, fue expandiendo su territorio y bautizando a los indígenas que se doblegaban ante él. Mostraba una cara bondadosa, como si lo que les otorgaba fuera un don, algo necesario y de lo que carecían, sin embargo, los indígenas mesoamericanos tenían sus propios sistemas simbólicos y de creencias, obligados a renunciar a ellos.

Otro suceso importante fue en 1520, cuando una epidemia de viruela azotó a los nativos mesoamericanos y dejó fuertes estragos, una pérdida enorme de mexicas que debilitó sus defensas frente a los castellanos. Este suceso fue decisivo para la conquista de la gran Tenochtitlán, junto con la captura de su último *tlatoani*, Cuauhtémoc, en 1521. Los españoles creyeron que iban a poseer todas las riquezas del fruto de su triunfo, de su heroísmo y esfuerzo en la lucha. Ya no habría quién los detuviera en su expansión y dominio de los vastos territorios de México, abundantes en vegetación, metales preciosos y esclavos, “sin embargo, los años siguientes estuvieron llenos de dificultades porque las disputas entre los diferentes bandos castellanos se agravaron y además la resistencia indígena no cesó” (Lenkersdorf, 1993, p. 33). Hubo enfrentamientos encarnizados y conflictos por jurisdicciones, incertidumbres de que el

oro no fuera suficiente como pago prometido a los soldados castellanos y otras disyuntivas que dificultó súbitamente el avance colonial.

Dirigir la atención a los sucesos de la llegada del español a Mesoamérica, permite comprender cómo comenzaron a constituirse los territorios, delimitados por el miedo, el consenso, la coerción e imposición de los órdenes simbólicos del español. Se apoderaron de las tierras nativas por medio de la evangelización a los indígenas, considerados más bestias que hombres, sin alma, sin humanidad, es decir, una de las primeras constituciones del vacío internalizado en la subjetividad indígena. El adoctrinamiento fue lo que motivó al español a continuar ampliando sus dominios por todo el México prehispánico.

3.1.3 Historias de la región del sur: la muerte entre la captura, la fuga y la resistencia

En los pueblos del sur, se escucharon los rumores sobre el arribo de gente extraña muy peligrosa, con bestias y armas que nunca habían visto. El propio Moctezuma envió mensajeros a los quichés confirmando la presencia de los castellanos, advirtiendo el peligro y la urgencia de organizar una ofensiva frente a este nuevo enemigo. Pero también, sobre la epidemia de viruela que mermó a un alto número de la población indígena del centro y, posteriormente, lo inimaginable, la caída de la gran Tenochtitlán.

Posterior a la captura de Cuauhtémoc, uno de los capitanes de Cortés, Gonzalo Sandoval, fundó la villa del Espíritu Santo en Coatzacoalcos, en 1522. Ahí se establecieron y arribaron constantemente navíos con más españoles para continuar con su expansión. Los pueblos del sur ya no tenían dudas sobre las verdaderas intenciones de los barbudos, confirmaron que eran violentos, peligrosos y no se detendrían. Algunos querían corroborar personalmente las noticias y conocer quién era el señor de los extraños que habían vencido a los mexicas.

Así fue como “un grupo del pueblo de Chiapan se juntó con otros del Soconusco y de Guatemala” (Lenkersdorf, 1993, p. 31), para salir rumbo a México a encontrarse con Cortés, con el fin de expresarle que no querían guerra, venían en paz, pero este mensaje fue interpretado de otra manera por el capitán, como una declaración que se rendían y se entregaban como vasallos. Cortés los trató bien y utilizó la misma estrategia de mostrar su aparente bondad, es

decir, con la fuerza destructiva de su armamento, esto hizo que los nativos comprendieran el peligro que los asechaba. Después de este encuentro, regresaron para contar lo que vieron, lo que generó diversas reacciones entre los pueblos, “los señores de los cakchiqueles se dejaron atemorizar mientras que los chiapanecas y los quichés comenzaron a prepararse para una eventual defensa” (Lenkersdorf, 1993, p. 32).

Los pueblos que hoy conforman la región de los Altos de Chiapas y Larráinzar, siempre resistieron a la dominación de los mexicas, mucho antes de la conquista, y en ese momento, tenían que hacer frente a la ofensiva de la alianza formada por españoles e indígenas. La primera invasión del ejército de los intrusos castellanos fue en 1524, liderados por Luís Marín, entraron por Coatzacoalcos. Primero cruzaron por el territorio zoque hasta llegar a los chiapanecas y después de intensos combates fueron vencidos, luego subieron hasta Zinacantán, centro del comercio regional y principal punto de relación con Tenochtitlan, quienes no opusieron resistencia porque creyeron ilusoriamente que los españoles harían buenos negocios con ellos.

Con los chamulas, la situación fue diferente, tras la derrota de los Chiapanecas contactaron al líder de los conquistadores, pero estos pensaron que venían a ofrecerse a su yugo, sin embargo, la realidad era otra, ellos no aceptaron ser sometidos por los extraños y en cuanto los vieron entrar al pueblo, se levantaron en armas para frenarlos con ingeniosas tácticas defensivas como se describe en la siguiente cita de Diego Godoy: “[L]legamos al primer pueblo, hallamos que estaba todo despoblado, que en todo él no había la menor cosa del mundo que comer, ni una olla ni piedra; y este pueblo estaba en un alto” (Godoy, 1946, en De Vedia, 1858, p. 465).

Los chamulas dejaron sin comida a los españoles para que estuvieran débiles al momento de pelear con ellos, y muy cansados por la cuesta del camino que ni los caballos podían subir. Sin embargo, en lo alto los esperaba un escuadrón de guerra con lanzas, los barbudos, al verlos, no pudieron hacerles frente y corrieron de regreso al pueblo abandonado. Ahí, pidieron a un habitante de Zinacantán que les llevara el mensaje a los chamulas para preguntarles por qué los habían atacado, que no estuvieran en lo alto porque los caballos no podían subir y que solamente querían hablar con su líder principal, “nos enviaron a decir que

no querían venir, ni que fuésemos allá; que qué los queríamos; que no volviésemos; si no, que allí estaban con sus armas apercebidos para recibirnos” (Godoy, 1946, en De Vedia, 1858, p. 465).

Los españoles se habían instalado en Zinacatán, ahí vieron a su capitán, a quien le detallaron el encuentro con los chamulas y le sugirió que debían ser castigados. A la mañana siguiente, fueron rumbo a la cabecera de Chamula por otro camino, también en lo alto y peligroso. Llegaron a la cima, sin caballos, pero antes de entrar al pueblo los recibieron con piedras, lanzas y flechas, “peleaban tan fuertemente, tiraban tanta piedra, que no había medio de poderle entrar por ninguna parte” (Godoy, 1946, en De Vedia, 1858, p. 466). La lucha se extendió por un par de días, pero una lluvia torrencial y densa neblina cesó el conflicto. En ese momento, los españoles aprovecharon para tomar algunos prisioneros y comida.

Después, los españoles fijaron a Huixtán, aliados de Chamula, como su siguiente objetivo, sin embargo, ahí los pobladores decidieron escapar, aunque en un principio estaban dispuestos a resistir y dar pelea a los invasores. A pesar de los logros obtenidos por los castellanos al invadir el pueblo, no se sintieron victoriosos porque numerosos indígenas huyeron. Los muertos y esclavos eran escasos a diferencia de otras batallas, como las que se suscitaron en el centro del país. También, las dificultades geográficas de la región, la resistencia y estrategias que habían encontrado con los chamulas, fue una herida a su narcisismo, por haber sido vencidos por aquellos que consideraban inferiores. Esto aumentó su decepción e hizo que se retiraran de nuevo a Coatzacoalcos.

En 1525, Pedro de Alvarado, quien fue responsable de la conquista de los quichés, entró con su ejército por otra dirección hacia el norte. Avanzaron sobre Huehuetenango y pusieron un cerco alrededor de Zaculeu, donde los mames, junto con otros pueblos, les hicieron frente. La batalla duró varios meses, pero al final, el pueblo sucumbió ante la fuerza y estrategias de los españoles. Esto se convirtió en un duro mensaje para los indígenas: las luchas de resistencia no son suficientes para enfrentar, frenar y expulsar a los invasores.

El siguiente ataque fue de nuevo por Guatemala a manos de Pedro Portocarrero, quien logró fundar la primera villa de San Cristóbal de los Llanos en tierras tojolabales, en el valle de Comitán. Esta villa también funcionaba como base para extender su dominio hacia Ocosingo.

En 1528, Los Altos de Chiapas no formaban parte de la Villa de San Cristóbal, ya que se encontraba en los límites y le pertenecían a la villa del Espíritu Santo, sin embargo, ya eran parte del dominio español. Esto trajo una serie de arbitrariedades, abusos e injusticias sobre los pobladores indígenas. Los encomenderos capturaban a indígenas de los Altos para ser vendidos o intercambiados por armas, caballos u otros objetos, y luego eran llevados a Cuba donde eran obligados a trabajar hasta morir en las minas de oro.

Bajo este escenario y doblegados por los españoles, la única resistencia posible era huir y esconderse en las cuevas, cerros, montes o donde pudieran estar lejos del dominio español. Esta nueva relación impuesta entre conquistadores e indígenas, provocó alteraciones y transformaciones profundas y complejas en la vida de los Altos de Chiapas, acentuándose con la llegada de Diego de Mazariegos, quien hizo diversos movimientos en la organización geopolítica del Chiapas de ese momento.

Mazariegos arribó con su ejército, esclavos negros y artillería, que no dudaría en usar si encontraba resistencia, pero ya todo estaba en calma. Sin obstáculos ni refriegas, entraron al pueblo de Chiapan, muy cerca de ahí montaron su campamento provisional llamado Villa Real. Sin embargo, ahora los conflictos ya no eran realizados por los indígenas sino por castellanos que tenían el poder de la región, el cual se encontraba dividido en la parte norte (Coatzacoalcos) y sureste (San Cristóbal de los Llanos). Tras meses de conflictos y negociaciones, el Gobernador Estrada ordenó quitar la encomienda de los Altos a la Villa del Espíritu Santo y los juntó con los demás pueblos pertenecientes a la Villa de San Cristóbal para formar la provincia colonial Chiapa, pero ésta no incluía a la región costera del Soconusco.

Como resultado de estos movimientos de poder, la Villa de San Cristóbal desapareció. Los que querían quedarse en la región, tenían como única opción, integrarse a Villa Real, ahora ubicada en el valle de Jovel. Los españoles que se instalaron en la villa les exigían a los indígenas comida y demás productos necesarios para la construcción de sus casas, lo cual provocó que los conflictos y tensiones surgieran pronto, fruto de la relación que el colono pretendía imponer a los indios para satisfacer todas sus apetencias.

En 1528, Mazariegos destituyó de su poder a los encomenderos y se lo otorgó a sus parientes, esto incitó a la desobediencia de la mayoría de los pueblos a sus nuevos amos y trajo

terribles consecuencias para los colonos de la nueva villa, poco a poco se quedarían sin recursos y alimento. La situación no era alentadora para los españoles: se libraba una lucha entre castellanos al mismo tiempo que la rebeldía de los indígenas. Por un lado, los antiguos encomenderos peleaban por el despojo realizado por Mazariegos, y por otro, enfrentaban la escasez de alimentos y esclavos.

Los pueblos indígenas no se levantaron en armas contra la villa, sólo se negaron a reconocerlos como amos, a obedecerles y servirles, sin embargo, los castellanos no toleraban tal insurrección y los violentaban. Así que los indios huyeron lejos, a los montes y cuevas donde escondieron a mujeres y niños para protegerse, como fue el caso de los tzeltales, para lograr defenderse de “mexicanos, tlaxcaltecas y negros [que] participaron al lado de los hispanos en la contienda, que se prolongó varios días hasta que los atacantes lograron tomar el peñol” (Lenkersdorf, 1994, p. 81). No obstante, antes de perder, provocaron la muerte de varios españoles.

Pero los actos de contención por parte de los castellanos no mermaron las rebeliones que se estaban suscitando en los otros pueblos, lo que aumentó el hambre y la escasez de comida en la urbe española. Mazariegos no estaba en condición para resolver los conflictos y levantamientos, se fue a Copanaguastla porque se encontraba enfermo, pero antes envió a su hermano a México para pedir ayuda. En 1529, Juan Enrique de Guzmán fue enviado a Chiapas como juez y alcalde mayor en ausencia de Mazariegos por el nuevo gobernador de México, Nuno de Guzmán, familiar de él. Al llegar, se encontró con una provincia llena de pueblos rebeldes, sumida en el desorden y el caos. Intentó conquistar las tierras de la zona norte y sur, pero no lo logró debido a los numerosos obstáculos que encontró en el camino, lo que impidió la estabilidad de Chiapas y su adhesión al poder colonial. Sin embargo, otros sucesos importantes se suscitarían en la vida de los indígenas.

3.2 Dominación recubierta de bondad: *una evangelización sospechosa*

En 1536, la villa de San Cristóbal de los Llanos fue nombrada Ciudad Real, su población vivía de todo lo que producían los tsotsiles y se les despojaba sin darles nada a cambio. Estaban sometidos a servir a los españoles bajo las reglas que les impusieron, obligados a erigir toda la

infraestructura de la ciudad, desde conventos, iglesias, edificios públicos, casas, etc. Para esta labor se requirió de una enorme cantidad de indígenas provenientes de los pueblos aledaños, lo que causó la muerte de un alto porcentaje de ellos. Hambruna, enfermedades, abusos e injusticias fue lo que vivieron los pueblos cercanos a la ciudad.

Durante este periodo, la caza de indígenas para ser vendidos como esclavos se exacerbó, con el fin de utilizarlos en diversas actividades como la minería, la servidumbre, la producción agrícola y trabajos que los españoles no querían hacer. Mientras que, en otros lugares, como el centro de México ya se había prohibido la esclavitud, en Chiapas la prohibición llegó más tarde. Mientras tanto, los españoles cometieron todo tipo de barbaries e injusticias contra los indígenas.

No existía la mínima intención de cambiar la situación que vivían los indios en esta zona, incluso “los primeros frailes que llegaron a la provincia de Chiapas fueron algunos mercedarios que no parecen haberse interesado en evangelizar a los indios... en cambio... se hicieron rápidamente de una estancia de ganado y de una plantación de caña de azúcar” (Viqueira, 2019, p. 93). La explotación y el enriquecimiento estaban primero, antes que Dios. No fue hasta 1545, que Fray Bartolomé llegó a Ciudad Real para implementar su proyecto de pacificación y defensa de los indios, por supuesto, no fue bien recibido por los españoles de la ciudad porque llegaba a quitarles a los esclavos que estaban bajo su dominio.

La tensión aumentó cuando Fray Bartolomé estableció que sólo los dominicos podían confesar a los feligreses “para que no le diesen la absolución a ningún propietario de esclavos indios” (Viqueira, 2019, p. 96). Esta situación hizo que los conflictos se exacerbaran y los colonos interfirieran en los proyectos del fraile. La situación se complicó y no tuvo otra opción que abandonar la ciudad y dirigirse a la Verapaz, donde pudo iniciar su pacificación como él deseaba, sin embargo, después regresaría a Ciudad Real, donde ofrecería el indulto a cualquiera, incluso a quienes tenían esclavos.

Los primeros intentos de evangelización fueron violentos y crueles para los indígenas, pero con la llegada de los dominicos eso cambió, utilizaron una falsa generosidad y engañosa bondad para cumplir con su cometido. Los indígenas cayeron en esta trampa y renunciaron por completo a sus creencias originarias para aceptar la religión católica. Gradualmente fueron

cambiando sus ídolos y sitios sagrados por las iglesias e imágenes de los Santos, una dominación recubierta de benignidad fue más efectiva que los métodos de coerción y tiranía. Los nativos mesoamericanos no se opusieron a los engaños.

Sin embargo, hubo quienes no aceptaron por completo esta imposición católica y continuaron, principalmente, con “su adoración a los altos cerros” (Ruiz, 2006, p. 56). Considerados como lugares sagrados donde se fundaban centros ceremoniales en la época prehispánica, *Sakam Ch'en* (cueva blanca), que ahora es San Andrés Larráinzar, el cual se fundó en uno de ellos. Durante ese tiempo, se establecían grupos de familias cerca de la cueva que seguían realizando actividades rituales propias de su cultura, pero no lograron esconderse por completo de los españoles y fueron perseguidos y castigados por continuar con la veneración al cerro.

Para facilitarse la labor de evangelización y la reducción forzada, los frailes dominicos fundaron el pueblo, uniendo San Andrés y *Istacostcoc* (o *Ystocolot*), “nombre que traduce en idioma náhuatl la vieja denominación maya y que podría evidenciar una hegemonía prehispánica de los indígenas norteros en el área” (Gorza, 2006, p. 48). Esto con la finalidad de que los tsotsiles acudieran a misa con mayor facilidad y continuaran fieles a la iglesia. El pueblo estaba muy cerca de *Sakam Ch'en*. Posteriormente pasaría a ser nombrado San Andrés Chamula, por ser parte de la vicaría de Chamula. No fue sino hasta en 1933, que “la comunidad tomó el apellido de Larráinzar, en honor al historiador y diplomático chiapaneco” (Gorza, 2006, p. 48).

Recuperar los aspectos relevantes de la particularidad histórica de San Andrés Larráinzar permite señalar los elementos imprescindibles que constituyen la región en su peculiar relación con el síntoma y la llegada de Otros, lejanos de la realidad Mesoamericana, donde se engendraron nuevos órdenes junto con la aparición de un nuevo sujeto-indio. Este Otro extraño, ajeno, distante, desconocido, construyó un sujeto totalmente diferente al que reinaba en Mesoamérica, uno necesariamente sometido a él. El sujeto entonces, es el dominado, el sometido, el sojuzgado, producto de un encuentro y una dialéctica entre el español y el indígena.

3.2.1 La dialéctica del *Jkaxlan* y los *Jchi'iltaktik*: el Otro moderno en el sujeto-indio.

Señalar los acontecimientos específicos en la historia de la conquista y dominación de los tsotsiles de los Altos de Chiapas, permite delimitar las particularidades históricas que caracterizan al sujeto de Larrainzar, centrándose principalmente en la construcción del territorio como sustrato para la emergencia del sujeto-indio, producto de la dialéctica entre el conquistador español y el habitante del México prehispánico, específicamente, entre el español y el tsotsil chiapaneco. Para Dufour (2007), este encuentro constituye un referente clave en la entrada a la modernidad:

Si realmente hubiera que fijar una referencia, yo haría remontar la modernidad al momento en que comenzaron los intercambios de toda naturaleza (culturales, comerciales, pero también guerreros, colonizadores) entre, por un lado, Europa y América, es decir, en 1492, fecha de la llegada de Colón a América y, por el otro, entre Europa y Oriente, es decir, 1517, fecha de la llegada de los portugueses a China, a Cantón. (Dufour, 2007, p. 55)

Porque inicia una mundialización de los intercambios y encuentros agresivos, violentos entre diferentes poblaciones del mundo. Estos produjeron transformaciones radicales que no dejaron de tener efectos al interior y exterior de las civilizaciones, principalmente al desplegar un nuevo orden en la cultura, es decir, la instalación de nuevos Grandes Sujetos referenciales u Otros⁸; sistemas simbólicos inscritos en el lenguaje. En el caso particular del indígena mesoamericano es a partir de la evangelización forzada y el intercambio lingüístico. Se le impuso el castellano como lengua hegemónica para entrar al mercado lingüístico y ahí fue despojado de su ser: creencias, mitos, rituales, territorios y costumbres. Para dar paso al surgimiento de un nuevo sujeto dominado, abolido, sin alma, negado, atado a servir y trabajar la tierra (enganchado) que ya no le pertenecía sino ahora era de otros que cumplían los mandatos del conquistador español.

O' Gorman (2010) asegura que el concepto indio es una invención de Occidente, “no hay ningún ente que tenga el ser de América, nada dotado de ese peculiar sentido o significación”

⁸ Aquel que ocupa el centro de los sistemas simbólicos, que determina por sí solo todas las maneras de vivir (hablar, contar, trabajar, comer, amar, morir) y estar vigente en la sociedad (Dufour, 2007).

(O’Gorman, 2010, p. 80). Una especie de producto tecnológico, cosificado, desubjetivado, vaciado, que se constituyó por medio de los distintos métodos utilizados por los españoles en la dominación. Sin embargo, al concebirse como invención, quedaría reducido ontológicamente, negando las profundas transformaciones en su ser que originó algo más complejo, el reconocimiento de un *yo* frente a *otro*, el origen del sujeto indígena.

Por lo tanto, para vislumbrar cómo se construyó lo indígena en el sujeto de Larráinzar es fundamental considerar los intercambios y transformaciones que surgieron en el encuentro entre el tsotsil y el español, ubicado en el centro de la relación dialéctica entre el *Jkaxlan*⁹ y *Jchi’iltaktik*¹⁰, lugar donde se originó el ser del sujeto indígena: sojuzgado y sometido a nuevas figuras del Otro. Para comprender profundamente las transformaciones en el nativo tsotsil, es necesario desentrañar los fundamentos que constituyen su relación con los nuevos órdenes simbólicos.

El *jkaxlan* (el extraño, el artero, el ajeno, el de afuera) es la figura representativa del español y se originó en la conquista, su característica principal es la perpetuamente movilización en la búsqueda de la satisfacción de su deseo (riqueza, recursos, esclavos), colmar su apetencia por medio de la destrucción de la *physis* y del hombre. Pero un problema central en esta situación es: si se destruye al otro, inmediatamente se anula su objeto deseado, cualquiera que sea, pierde todo sentido y determinaciones que lo movilizan. Frente a esto, el *jkaxlan* transformar al nativo mesoamericano en servidumbre, para reconocerlo como su amo, porque “la autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 2017, p. 216).

Por lo tanto, el *otro* extraño, el *jkaxlan*, mantiene su realidad intacta e intenta colmar su deseo y su autorreconocimiento destruyendo la realidad y el deseo de los otros diferentes a él, a quienes ve como objetos. Su deseo es, también, un vacío producto de la fractura con el mundo natural, sin embargo, “el Deseo humano debe versar sobre otro Deseo” (Kojève, 2013, p. 43).

⁹ Este término fue traducido a la lengua náhuatl como *caxtillan*. Complementando esta expresión, diríamos que *caxtillan tlaca* significa *persona que no es indígena*. Actualmente la expresión *jkaxlan* se ha adecuado al lenguaje cotidiano del *jchi’iltik* (Ruiz, 2006, p.34).

¹⁰ Los indígenas de Larráinzar no se autonombran tsotsiles ni mucho menos indios, sino que se identifican a sí mismos como *jchi’iltik*, término que en su traducción literal quiere decir *nuestro compañero* (Ruiz, 2006, p. 20).

Es decir, para que surja un amo¹¹, un orden simbólico, un Gran Sujeto, su deseo debe versar y estar por encima de los deseos de los demás.

Pero el *Jchi'iltaktik* también busca el reconocimiento de su deseo sobre los deseos de los otros. Es una autoconciencia y objeto autosuficiente, posee lenguaje, órdenes simbólicos y Grandes Sujetos fundadores. Al respecto Hegel (2017) menciona lo siguiente:

la primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para el deseo, sino que tiene ante sí un objeto autosuficiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, sí el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. (Hegel, 2017, p. 217)

Por lo tanto, ambas autoconciencias buscan el reconocimiento, pero solamente es posible si una logra poseer y subyugar a la otra. Razón suficiente para la confrontación de ambos deseos con el propósito de constituirse y realizarse. El vencedor se impondrá sobre el otro como valor absoluto, como deseo hegemónico, con el fin de ser (auto)reconocido. Sin embargo, el victorioso debe abstenerse de aniquilar al perdedor porque sin él no habría quién reconozca su deseo y se someta a su voluntad, entonces, lo convierte en su siervo.

El vasallo es privado de su libertad, de su albedrío y es condenado únicamente a satisfacer las apetencias de su señor, perpetuamente sujetado a sus órdenes, una de ellas es trabajar la naturaleza, específicamente, la tierra. De esta forma el *jkaxlan* con el uso de la fuerza, la evangelización, la bondad falsa, el miedo y enganche, sometió al *Jchi'iltaktik* a servirle, a satisfacer sus deseos. Destruyó su mundo y le impuso uno nuevo material y simbólico.

3.2.2 El Otro de los *Jchi'iltaktik*: el Don de la Palabra, la palabra sin Don

Como resultado de la relación dialéctica entre el *jkaxlan* y el *Jchi'iltaktik*, determinada por intercambios de múltiple naturaleza, originó diversas transformaciones en el indígena tsotsil, principalmente la instalación de un nuevo Otro en el centro de los sistemas simbólicos que han construido al sujeto-indio:

un ser o varios seres discursivos en los cuales ese sujeto cree, como si fueran reales: dioses, diablos, demonios, seres que, ante el caos, le aseguran una

¹¹ Como figura central de una compleja red de reglas y presuposiciones que el sujeto acepta, al mismo tiempo que lo subordinan. Dicta las normas, somete y mueve los hilos del sujeto.

permanencia, un origen, un fin, un orden. Sin ese Otro, sin ese garante metasocial, el ser mismo sufre, en cierto modo ya no sabe a qué santo encomendarse, y también el estar-juntos peligra, puesto que lo único que permite a un grupo de individuos diferentes pertenecer a la misma comunidad es una referencia común a un mismo Otro. (Dufour, 2007, p. 47)

El español, en la conquista, elaboró minuciosos relatos y dogmas; una nueva escritura que destruyó la de los tsotsiles para imponer un nuevo orden, sobre un otro que estaba y ha estado, al que se sometieran los *Jchi'iltaktik*. Con esto, buscó vaciar al indígena de un otro para imponerle otro, poder dominarlo y explotarlo como su objeto hasta la muerte. Sin embargo, esto no quiere decir que el nativo mesoamericano no sea sujeto de sus propios Otros, constituidos por órdenes simbólicos y por un lenguaje particular: Dioses, escritura, Reyes, naturaleza, pueblo, estructura política, tecnología, arte, etc. Pero, con las transformaciones del encuentro con el español, los Otros originarios se fracturaron, se desquebrajaron.

El sujeto tsotsil desconcertó al no tener un soporte claro dentro de las ambigüedades que se le presentaron, se le impuso someterse a un único Otro: un solo lenguaje y un sólo Dios por encima de todos. Un Dios ajeno, diferente a él y de todo lo que conocía, que le fue impuesto por el miedo, la coerción, la violencia —una violencia simbólica (Bourdieu, 1998) que le antecedió de otro propio— que terminó por aceptar ser sujeto de la palabra del extraño.

El Otro, también, es un lugar donde la palabra es un contrato, que el conquistador presentó como un “Don” y, al mismo tiempo, les fue impuesto contra su voluntad, “tan peligroso para la humanidad como el caballo lo fue para los troyanos” (Žižek, 2008, p. 21), porque con este Don fueron colonizados. Este Don, un gesto vacío, aparentemente inofensivo, se instituyó como un regalo que permitió el vínculo entre quién lo regala y lo acepta, es un intercambio simbólico que se caracteriza por “el deseo, el hastío, el enclaustramiento, la rebeldía, la oración, la vigilia... el pánico, en fin, están ahí para darnos testimonio de la dimensión de ese Otro sitio” (Lacan, 2009, p. 524). Un lugar, un Gran Sujeto referencial, un orden simbólico.

Este orden es una compleja red de significado-significante, de reglas y presuposiciones que reconfiguran y establecen los límites del sujeto. Es el dictado que debe asumir y realizar sin cuestionar el por qué o para qué. Son reglas y sentidos que se siguen al pie de la letra

ciegamente y que el Otro vigila sin descanso que se cumplan, es la ley sostenida por la continua actividad de las relaciones entre otros (otro pequeño). El Otro es absoluto, reconocido, pero no conocido, mueve los hilos del sujeto.

El sujeto construye sentido en la medida que el gran Otro lo determina, porque éste lo estructura y lo interpela en el espacio simbólico que habita. También, el significante del Otro es enigmático, insondable e insoportable porque es intraducible para el sujeto. En la historia de la dominación de *Jchi'iltaktik* se pueden identificar momentos donde este gran Otro, como orden simbólico, se subjetiviza en el nativo tsotsil.

El primer momento es cuando aparece el español frente al indígena, una Otredad de la que no sabe nada, no sabe quién es, duda si puede confiar en él, sospecha si lo que dice es cierto o una simple apariencia que oculta otras intenciones. ¿Cuál es su deseo? enigmático, indescifrable e insoportable. Es un encuentro especular y, también, un reflejo en la mirada de ese *otro* extraño ajeno a su territorio y su realidad, un intruso en el orden simbólico del indígena, que produce una escisión en su *yo*, al configurar y delinear dos entidades: un *yo* y otro, un reverso y un anverso separados por un vacío, un deseo que los posiciona en un espacio simbólico producto de la dialéctica por el (auto)reconocimiento.

El segundo momento es la primera dominación que realiza el *jkaxlan* con aparente fraternidad y el falso gesto de establecer una relación incondicional con el *Jchi'iltaktik*, al ofrecerle diversos objetos preciosos y expresiones de afecto (abrazos, reverencias, regalos), para imponer una realidad que se atribuye “objetiva” y “universal”, aunque no sea más que una visión del mundo dominante (Bourdieu, P. y Passeron J., 2005), con el propósito de hacerlos creer que no tenían otras intenciones, pero, su propósito era cegar al indígena con su apariencia, el brillo de sus regalos y las muestras de hermandad para hacerlo ceder a su verdadero deseo, someterlos.

El tercer momento es la imposición del miedo al porvenir, mediante la utilización del estruendo que se producía por las explosiones de su armamento y el bramido de los caballos cerca de ellos, en las ocasiones que llegaban a verlos. Una estrategia utilizada por Cortés que funcionó para crear pánico, e imposibilitar la verdad en el lenguaje y en el imaginario indígena, con presencia de jinetes y cañones que eran desconocidos y de representación divina, decisivos

para la caída de los enormes muros que protegían a la Gran Tenochtitlan. Por medio de esta estrategia, Cortés pudo entrar y someter a los mexicas que se resistían a la dominación del *jkaxlan*.

El cuarto momento es el proceso de la evangelización, la divinidad: la instauración de una concepción del mundo como la única verdad. ¿Quién más puede personificar al gran Otro que Dios? Las normas y leyes al margen de la iglesia exigían a los indígenas renunciar a sus creencias paganas y falsas, a los rituales en los que sacrificaban a otros indios para el Dios del Sol o de la cosecha, y de nuevo el temor, temer a Dios, quien es omnipotente, omnipresente y vigila todos los actos. Norma y dicta las interacciones de los individuos, al mismo tiempo que provoca una aterradora pregunta en el sujeto: desconocer qué quiere ese Otro de él.

Los frailes dominicos se presentaron como verdaderos amos para los indígenas de los Altos de Chiapas. Después de diversas rebeliones, sublevaciones y alzamientos frente a las tecnologías y los crueles métodos de evangelización y dominación por parte de los *jkaxlanes* en la Ciudad Real, los dominicos usaron otra estrategia: la bondad y el afecto.

[T]al vez la labor evangelizadora hubiera sido más difícil y tardía si la dominación de los conquistadores y encomenderos españoles hubiera sido menos cruel para con los indígenas. En cambio, la muestra de amor y generosidad de los frailes dominicos los convenció fácilmente. (Ruiz, 2006, p. 56)

Sin embargo, este método es un acto violento y traumático porque el indígena reconoce que hay algo en él que se antepone a su ser determinado, un vacío que no sabe que lo tiene y porqué, pero de graves repercusiones frente a los españoles, impide que reconozcan su humanidad. Esta falta es la ley divina y la palabra de Dios, la apetencia de los evangelizadores que buscaron internalizar en el nativo mesoamericano a través de diversos métodos y que, al aceptarlo, se transformarán en humanos frente a los ojos del *jkaxlan*. Si antes la tierra era que saciaba la falta ahora, con los españoles es el paraíso prometido, abstracto, el culpable y destino de la falta.

Y el quinto momento es cuando queda sujetado a trabajar la “cosa” natural: la tierra. Como mandato del amo, del conquistador, para cumplir sus apetencias; proceso de privatización que permite el proceso de enajenación de la tierra. El nuevo sujeto indígena se construye al ser dominado y encadenado a la tierra, no obstante, esta toma otro significado del

sentido que tenía para el nativo mesoamericano quien ahora debe reconocer y servir a un señor extraño, ajeno, artero, tirano, sin oponerse. Este *otro* le otorga a la tierra nuevos significados y le confiere nuevos sentidos a la subjetividad del indígena. Es decir, el *jkaxlan* por medio del sometimiento le impuso al *Jchi'iltaktik* el orden simbólico de cómo debe de ser un indio.

3.2.3 Los contornos del sujeto-indio

A partir de lo recapitulado, se puede delinear claramente a un nuevo sujeto-indio que surge como producto de la dialéctica entre un *yo*, *otro* y *Otro*. Especialmente, al instituirse Otros extraños, ajenos, con sus propias leyes y obligaciones que le dictaron lo que debía cumplir. Al mismo tiempo, estos le confirieron un título simbólico diferente al instaurar los parámetros de una identidad simbólica disímil, porque “[e]l sujeto es, ante todo, el sojuzgado, el sometido” (Dufour, 2007, p. 35). Es una estructura que funciona de acuerdo a los códigos internalizados por los Otros, los nuevos “amos” que mueven los hilos de su ser, configuran sus deseos y constituyen su “yo”.

Una de estas identidades simbólicas que se formó en el *jchi'iltaktik* fue la de siervo, servir al someterse por el miedo, la coerción, el terror que le provocó el *jkaxlan*. A pesar que acontecieron diversas manifestaciones de resistencia y sincretismos, por ejemplo: al hibridar aspectos rituales de la cosmovisión maya con la iglesia católica, otorgarle a los Santos características indígenas y fundar sus propios relatos del nacimiento de Jesucristo, así como implementar diversas formas de defensa contra los españoles. Es imposible negar que este encuentro provocó profundas transformaciones en el nativo mesoamericano, especialmente, las condiciones para el surgimiento de un sujeto-indio: la imposición por medio de la evangelización de un Dios extraño, desconocido, ajeno a su realidad y el miedo de morir por sus mandatos. Es un Otro del que no saben nada, ni sus intereses, deseos o exigencias y que, si desobedecen sus órdenes, al morir su alma será castigada, condenada a un lugar insólito, inhóspito, en un desierto de lo real.

Posiblemente este sea el mayor de los temores para el nuevo sujeto-indio, ser condenado a ningún lugar, a un espacio sin nombre ni ubicación, a un vacío sin referencias espaciales ni imaginarias, sin forma ni significado y que no se nombra en alguno de sus relatos

propios de su cultura. Este movimiento funda nuevas características en la subjetividad del sujeto-indio, quien ahora desconcierta, se fragmenta, se tensiona por la ruptura que conlleva no-ser en ningún lugar.

Es así que servir a la iglesia, escuchar misa y someterse a los frailes se constituyen como actos simbólicos determinantes para el sujeto-indio, reforzados con el temor a la ira de Dios. Si no cumple con sus deseos será enviado al vacío, al no-ser. Empero, al mismo tiempo sella un contrato con la palabra del Otro, acepta incondicionalmente al español como su amo y, también, como su aliado. De esta relación surge una posición subjetiva frente al otro, aún como aliado o como esclavo, servir se convierte en su ser. Entonces, ser indio está ligado principalmente al servicio, arraigado en lo más profundo de su subjetividad relacionado con el trabajo de lo material; antes que ser la nada es mejor la locura y la muerte.

Esta posición subjetiva es radicalmente diferente a su concepción y relación que anteriormente mantenían con la tierra. “¿Por qué el indio se convirtió de dueño de la tierra en siervo de la tierra? ¿Cómo la tierra pasó de unas manos a otras?” (Saramago, 2008, p. 12). Ser dueño es decidir sobre la tierra como objeto material, sin embargo, la relación tierra-nativo mesoamericano se fundaba sobre una cosmovisión más profunda: como ser de la tierra, del maíz. Ahora, el nuevo sujeto-indio construido bajo las lógicas de los Otros que llegaron con los españoles, forzosamente se tiene que ver como dueño de la tierra y trabajarla como tal, como objeto, como cosa natural. Porque el *jkaxlan* necesita vivir y, para esto, tiene que transformar la tierra, trabajar la tierra, pero no por su propia mano sino por la de alguien más, por la del siervo, quien tiene la tarea de satisfacer el deseo de su señor, quien es el portador e intérprete del lenguaje de Dios, de ese Otro omnipotente y omnipresente que ahora organiza y dicta la subjetividad del indio.

Porque un verdadero Amo “simplemente obedece su propio deseo... su poder surge de su fidelidad a su deseo, de no comprometerlo” (Žižek, 2015, p. 8). Los españoles les mostraron sus propios deseos a los nativos mesoamericanos y hubo quien vio su libertad (principalmente los pueblos subyugados por los Aztecas) o nuevos intercambios de todo tipo. Esto se puede elucidar justamente al hacer énfasis en sus primeros encuentros, los nativos podían haber derrotado a los primeros extraños sin problema alguno, empero, no sucedió así, al contrario,

continuaron las interacciones con ellos hasta que descubrieron sus verdaderas intenciones. Ese es el punto de la aparición del Amo, cuando les revela su verdadero deseo.

Lo mismo sucedió con los frailes y su evangelización, en un principio fue por medio de la fuerza, la coerción, después como verdaderos Amos, sólo bastó con que les mostraran su verdadero deseo: la aceptación y reconocimiento de Dios sobre todas las cosas y de sus propios dioses. Posterior a esto, surge un sujeto-indio subyugado a los deseos de las figuras de sus nuevos Amos (Otros) y otro como aliado. Sin embargo, las transformaciones sucedieron en el nativo sin excepción alguna hasta el punto de emerger nuevas subjetividades.

Por lo tanto, reconstruir el pasado de los tsotsiles permite resaltar los momentos fundantes del sujeto-indio que hoy aún impera en la subjetividad de los jóvenes a la par de estructuras que persisten: como el miedo, la huida, el terror, el individuo, la fractura del “Nosotros”, los desconciertos, la pérdida de la Madre Tierra, los sincretismos y la hibridación con la religión judeo-cristiana. Que funcionan como mecanismos simbólicos de la subjetividad y develan las características particulares del sujeto de la región de San Andrés Larráinzar, con ello es posible comprender el suicidio como síntoma. Asimismo, es menester situar el debate teórico-conceptual que otorga las herramientas para su elucidación transdisciplinar, así como reconocer las instituciones actuales que dominan a los jóvenes de San Andrés Larráinzar.

Capítulo 4. Los referentes del joven tsotsil de San Andrés Larráinzar: los desmoronamientos del sujeto en la región

4.1 ¿Qué es ser joven tsotsil de San Andrés Larráinzar?

Primero, es importante aproximarse con precisión al concepto de joven. Este puede adquirir diversas connotaciones, por ejemplo; como una etapa, un estilo de vida, “una condición que varía temporal y espacialmente en relación al grupo cultural que la reconozca y la viva, por tanto, tiene un carácter transitorio, situacional y cambiante” (Cruz, 2012, p. 147). Lo joven corresponde a una construcción sociocultural más allá de la edad. Es una etapa de transición del infante dependiente a la autonomía adulta, pero, no se le otorgan todas las funciones, libertades y status de un adulto. Principalmente, porque la jerarquía se ordena entre joven-viejo; quien dicta, prohíbe y le obliga lo que tiene que hacer.

El origen de lo joven, en particular, como lo entendemos en la actualidad, se ubica dentro de las sociedades modernas, occidentales, industrializadas, sin embargo, en distintas civilizaciones y periodos históricos ya se contemplaba una imagen de lo juvenil, en oposición a lo adulto/viejo. Tanto en aspectos biológicos como por su papel dentro de la organización social. Ahora se expresa de múltiples formas y está íntimamente vinculado con la interacción en los espacios que por antonomasia son de lo juvenil.

Para Bourdieu (2002) la juventud es una posición arbitraria, subordinada, dominada por la estructura joven/viejo que responde a lógicas de poder. “Las clasificaciones por edad (y también por sexo, o, claro, por clase...) vienen a ser siempre una forma de imponer límites, de producir un *orden* en el cual cada quien debe mantenerse, donde cada quien sabe ocupar su lugar” (p. 164). Este lugar surge de la institucionalización de lo juvenil, en comparación con lo viejo como desigual. Donde los jóvenes son objeto de manipulación. Ambas, la juventud y la vejez, no están dadas ni están limitadas por las bases biológicas, sino que se construyen socialmente por medio de la lucha entre jóvenes y viejos.

Para Reguillo (2010) la juventud está marcada por desigualdades colosales que se exacerban en el México contemporáneo:

[d]esde un punto de vista estructural puede afirmarse que existen claramente dos juventudes: una, mayoritaria, precarizada, desconectada no sólo de lo que

se denomina la sociedad red o sociedad de la información, sino desconectada o desafiada de las instituciones y sistemas de seguridad (educación, salud, trabajo, seguridad), sobreviviendo apenas con los mínimos, y otra, minoritaria, conectada, incorporada a los circuitos e instituciones de seguridad, y en condiciones de elegir. (p. 395)

La juventud sufre los estragos de las crisis estructurales que asolan al país, con diversas imposibilidades, precariedades, fracturas, que desquebrajan las ilusiones y abren aún más la brecha que impide a los jóvenes lograr la realización y seguridad económica-social. Al respecto, Canclini (2010) alude que los síntomas contemporáneos en la juventud son por los vaciamientos de los grandes relatos, principalmente la pérdida del relato social. Tal como Lyotard (1999) lo señala, especialmente la caída de los relatos políticos y religiosos que legitimaban a los sujetos en la modernidad.

Y los jóvenes en las comunidades no escapan a las condiciones de precariedad en las que se encuentra el país. Ni mucho menos a la fractura progresiva y la pérdida de los grandes relatos sociales, económicos, políticos y religiosos de su comunidad. También, es sustancial señalar que el reconocimiento de la juventud es nuevo en las comunidades indígenas, “como categoría se refiere a una etapa, un proceso, un resultado o una condición de vida recientemente identificada entre los pueblos indígenas y en las Ciencias Sociales” (Cruz, 2012, p. 158). Esta condición de “novedad” implica una serie de inconsistencias, problemas y contradicciones previas a ser instaurada legítimamente en el orden social.

Lo anterior ocurre porque en el mundo tsotsil la palabra “joven” no existe, es consecuencia de las diversas transformaciones por la que empieza a reconocerse. Este nuevo sujeto joven tsotsil, se adscribe a un grupo indígena en particular, su estilo de vida, sus prácticas y formas de expresión responden a las instituciones que configuran los sistemas sociales, económicos, políticos, religiosos y culturales que configuran el universo simbólico al que pertenece.

En este caso, ser joven tsotsil de Larráinzar implica ser sujeto de instituciones y ordenes específicos concatenados con la actividad religiosa que dictan, construyen, organizan y dominan lo que es ser joven. Por este motivo, lo “joven” en los tsotsiles tiene un tiempo determinado y definido, no se es joven por siempre como en contextos más occidentalizados donde se puede ser joven aún en edades que biológicamente corresponden a otro periodo de vida.

En este sentido, en San Andrés Larráinzar tanto como en otras comunidades tsotsiles, lo “joven” es una etapa que se transita y termina. “El status de juventud termina entre los quince y los veinte años, o cuando se casa el sujeto” (Guiteras, 1986, p. 68). Inicia con la madurez biológica (maduración sexual) y concluye con la madurez social; comprometerse, servicio comunal y religioso, tener familia, hijos, tierra(s), trabajo. Cuando un niño o una niña alcanzan la pubertad, asume responsabilidades económicas y sociales, porque la edad y el aspecto físico están determinados tanto por aspectos biológicos como socioculturales, que establecen el sesgo en la mirada de los adultos para que ya no los traten como infantes sino como individuos activos de y para la comunidad.

Tal como señala Guiteras (1986) en la organización social de los tsotsiles de San Pedro Chenalhó:

Existen tres estados (status) principales en relación con la edad y las obligaciones intrínsecas para con la sociedad, que corresponden a la juventud, la madurez y la ancianidad. La juventud implica recibir enseñanza; la madurez carga con el peso de las responsabilidades económicas y de organización; la vejez posee experiencia y, consecuentemente, sabiduría, siendo mínimo lo que se espera de ella en cuanto al esfuerzo físico. (p. 68)

La sabiduría en los ancianos está profundamente relacionada con la capacidad de dominar todos los aspectos de la vida simbólica, principalmente, la conexión con la naturaleza, las deidades y el mundo espiritual. Esta capacidad se acumula con la edad y la experiencia, principalmente durante la madurez por medio de cargos y rangos de funcionarios. Los jóvenes, por el contrario, no cuentan con actividades y servicios que les otorguen sabiduría, prestigio y reconocimiento social. Se encuentran en el nivel inferior de la organización social que se jerarquiza ponderando el valor que se le concede al servicio comunal y cargos políticos-religiosos que ha ejercido un adulto.

Así, a un hombre joven se le llama *kerem* (niño, joven), a una mujer joven *tseb* (niña, muchacha). Estas denominaciones constituyen una etapa exclusiva para el aprendizaje, principalmente ejercido y dictado por los padres por medio de la sumisión y la obediencia. Ellos se encargan de introyectar las normas sociales y culturales de lo que es ser un adulto para la comunidad. Al cumplir los 15 años pueden ser llamados a desempeñar cargos de menor nivel en la estructura política-religiosa del poblado.

El reconocimiento de los jóvenes como adultos activos y con prestigio llega cuando participan en los servicios para el bien de la iglesia y los cargos en general, de lo contrario, los jóvenes representan la inmadurez, insignificancia, inexperiencia, sin autoridad frente a los adultos que han ejercido cargos políticos-religiosos. Por esta situación, un joven soltero no se le reconoce como parte esencial para la comunidad, sólo es un aprendiz sin el historial de servicios que tiene un adulto casado. El matrimonio es pieza relevante para la comunidad.

Cuando un joven se casa se le llama *winik* (hombre), con este título de inmediato asume una nueva posición social y simbólica que engloba nuevas funciones político-religiosas. Asimismo, una joven en matrimonio se le llama *ants* (mujer), quien servirá y apoyará al hombre en todas sus actividades, tanto en los cargos, las festividades, los rituales, así como en el trabajo de la siembra y el pastoreo. Ambos adquieren ocupaciones específicas una vez que se consuma el matrimonio, principalmente la búsqueda del prestigio por parte del hombre sirviendo a la comunidad en los cargos políticos-religiosos con la valiosa ayuda de su mujer.

La experiencia que obtenga el matrimonio al ejercer diversos cargos durante sus años de servicio, les concede el valor del prestigio que se acumula. Este es lo más apreciado por la comunidad, es más importante que los privilegios materiales, porque intrínsecamente con el paso de los años, también acumulan “calor”: la sabiduría que llega con la vejez. Es la prueba que han resistido diversos males y reunido los conocimientos necesarios para hacerles frente. Por eso, es la principal condición que los jóvenes deben respetarlos, de lo contrario, pueden hacer uso de su “calor” y causarles terribles males:

[e]l calor es una fuerza que puede, o no, manifestarse a voluntad: con su sola presencia abate el alma de una persona más joven que no se haga a un lado para permitir el paso al más añoso, y basta para dañar, enfermar, y hasta causar la muerte, a cualquiera que se atreva a no tomar en cuenta la voluntad de uno de sus mayores. (Guiteras, 1986, p. 68)

Es decir, la juventud se construye en una relación jerárquica asimétrica, bilateral, donde el extremo superior es ocupado por un mayor que ha acumulado prestigio y conocimientos al ejercer los distintos cargos político-religiosos y que, a la par, le permite controlar lo sobrenatural. Estas ideas están respaldadas por la cosmovisión y son pieza fundamental que constituye, estructura, tanto a los sujetos como a la organización social del poblado tsotsil. Sin embargo, el joven o quien no cuenta o no tiene la misma cantidad de prestigio o “calor” está

en el extremo inferior de la jerarquía como objeto subordinado, dominado y manipulado por el miedo que le influye la experiencia de la vejez. Esta condición de la juventud es el aspecto característico en las comunidades indígenas tsotsiles, muy diferente a jóvenes en contextos occidentalizados donde se enfrentan y retan a los adultos.

La relación asimétrica de la que son parte los jóvenes de San Andrés Larráinzar, establece las formas de interacción entre jóvenes y viejos, por ejemplo; los jóvenes inclinan la cabeza frente a los ancianos como signo de respeto, pero éste se interioriza y se establece como medio de control. El miedo es una característica constitutiva de la subjetividad de los jóvenes tsotsiles, que opera en el orden simbólico de lo espiritual-sobrenatural y, a la vez, se enraíza en la base que ordena la organización social de la comunidad.

4.1.1 Miedo, respeto y contradicciones en la crisis de la constitución subjetiva de los jóvenes tsotsiles

El miedo y el respeto son dos características fundamentales de la subjetividad de los jóvenes tsotsiles. Ambos se entrelazan y operan en el orden simbólico de la cosmovisión y el sistema político-religioso. A edades muy tempranas, principalmente en el periodo de la niñez, se les instruye el respeto tanto por la naturaleza, la “Madre Tierra”, la milpa y para los mayores (empezando por sus padres). Esto a partir de la enseñanza del trabajo, del territorio, del servicio y los rituales que los adiestran a ubicar su lugar en la estructura jerárquica de la comunidad.

El niño cree ciegamente en todo lo que los adultos le enseñan. Los padres transmiten los conocimientos cosmogónicos, materiales, míticos y espirituales por medio de la oralidad. Y, dentro de éstos, el miedo como mecanismo que logra la efectividad y el funcionamiento de la estructura político-religiosa que configuran el orden social y simbólico de la comunidad. Es la piedra angular del espacio discursivo para la constitución subjetiva de un sujeto en particular, que se adhiere a las normas y pautas que rigen la jerarquía del poblado.

El miedo es un elemento imprescindible para el eje constitutivo de la actividad político-religiosa. Tanto para perpetuar el sistema de cargos mediante la obediencia, la obligatoriedad, la coerción y la amenaza, como para el control y la reproducción social. Así, una persona designada para un cargo en específico, debe aceptarlo y cumplir todas las actividades sin

oponerse, de lo contrario, si se niega o huye, un sinfín de perjuicios y enfermedades lo azotarán junto con sus cosechas, su familia, su hogar, su alma, hasta provocarle la muerte. Si acepta el servicio y lo cumple feliz, en armonía, será recompensado con salud, abundancia, prestigio y experiencia para acumular “calor”.

Por lo tanto, el miedo se transmite a los jóvenes con el fin de someterlos, doblegarlos y mantenerlos subordinados por y para los adultos. Encubierto como una forma de respeto hacia los viejos; quienes ya han acumulado “calor” y tienen la capacidad de causar infortunios, enfermar, abatir el alma y causar la muerte a los jóvenes que no les obedezcan y no demuestren respeto. Es un mecanismo estratégico y necesario para la preservación de los rituales religiosos-políticos que le otorgan la estabilidad simbólica a la vida social de la comunidad.

También, el miedo delimita un espacio-tiempo específico, con múltiples contradicciones discursivas e ideológicas producto del choque multireferencial en el territorio, que lo hacen complejo y ambiguo. Especialmente, porque los relatos cosmogónicos sustentados por la tradición-religión se enfrentan a contrarelatos modernos, occidentalizados, científicos, neocoloniales, que obstaculizan, imposibilitan la configuración de la estructura comunal encargada de otorgar sentido a los jóvenes. “El miedo es, por tanto, una experiencia individual que requiere, no obstante, la confirmación o negación de una comunidad de sentido” (Reguillo, 2006, p. 28). Por medio del mito, los rituales, las fiestas y la creencia como base fundamental que organizan el mundo simbólico de un grupo cultural en específico.

Además, el miedo tiene la función de operar como engranaje para perpetuar el mito en el sistema simbólico. Es pieza fundamental que moviliza al sujeto para cumplir con los rituales, servicios y fiestas del poblado, puesto que el miedo a infortunios, calamidades y otros males obliga al sujeto a sentir, experimentar, expresar felicidad por los cargos y compromisos que le han designado las autoridades, quienes son el vínculo con sus deidades. Entre bebidas alcohólicas, cantos, bailes y rezos, las fiestas (re)organizan el universo simbólico y avivan a la comunidad.

Sin embargo, los jóvenes que han cursado la escuela descubren nuevos saberes y formas de reconocimiento social que les permite ocupar posiciones privilegiadas en la estructura social, especialmente por leer y escribir en castellano. Los grados académicos y la riqueza material

constituyen nuevas formas de obtención de prestigio y acumulación de experiencia, con ellos acceden a ocupar lugares que tradicionalmente por su edad les era imposible. El miedo a la experiencia de la ancianidad compite con las nuevas posibilidades de estatus que les otorga la instrucción escolar. La escuela aleja a los niños y jóvenes de los mitos de origen, de los lugares sagrados, de las leyendas que cuentan los ancianos, de los ritos que organizan el territorio, del valor de la “Madre Tierra”, de la milpa, del monte, así como la valía de la acumulación de “calor” imprescindible para el orden simbólico y la jerarquía social de la comunidad.

Las transformaciones y cambios sociales impactan con mayor fuerza a los jóvenes que se encuentran en procesos contradictorios, y se observan en situaciones concretas. Por un lado, nuevos modelos de prestigio y reconocimiento social ligados al poder, la riqueza y los grados académicos; la acelerada pérdida de la tierra por diversos procesos económicos; la imposición de la castellanización en la escritura y el habla que fracturan los relatos míticos-cosmogónicos; al mismo tiempo una alta movilidad y desplazamiento de la población joven. Por otro, la persistencia de un sistema de cargos que tiene su origen en las cofradías y cabildos coloniales, que se rige por cargos políticos con obligaciones religiosas, organizado en una jerarquía joven-viejo para la cesión y ejercicio del poder.

Los jóvenes enfrentan una crisis abisal de vacíos institucionales, suspendidos en un territorio sin sedimentos claros que los coaccione. Las contradicciones se exacerbaban en la colisión de lo político-religioso, que conserva raíces histórico coloniales íntimamente relacionado con la tradición católica hibridada con la narrativa antigua de la cosmovisión maya, pero, al mismo tiempo, aparecen los proyectos modernos de cambio, transformación, que provocan modificaciones y rupturas profundas. Esto complejiza y problematiza a escalas inmensurables la posibilidad de internalizar las coordenadas espaciales, temporales e identitarias de la condición subjetiva, del tejido de la realidad y del sentido de los jóvenes de San Andrés Larráinzar. Estado idóneo para la aparición de síntomas como el suicidio.

4.1.2 Suicidio y tiempo cíclico en los jóvenes tsotsiles

El suicidio se manifiesta con mayor frecuencia en jóvenes de Chiapas, especialmente en las zonas indígenas de los Altos donde el número de suicidios ha aumentado considerablemente.

Si bien, el suicidio de jóvenes es un tema global, situarse en contextos específicos como San Andrés Larráinzar posibilita desentrañar las particularidades de los elementos heterogéneos que constituyen a la región, especialmente en su dimensión sociocultural e histórica. Esto permite develar la profunda crisis que asola a los sujetos por las disímiles transformaciones/mutaciones y procesos que vive el poblado, principalmente en las instituciones. Tal como señala Käes (2002) cuando afirma que, si la institución está en crisis también los sujetos lo están; la institución es una dimensión del sujeto que se instituye para contenerlo, limitarlo y determinarlo.

De lo contrario, el sujeto está suspendido en el vacío que deja la crisis institucional, indeterminado por la imposibilidad del acceso a la simbolización que le otorga una posición subjetiva enunciativa. Es en ese estado donde surge el síntoma, una forma que emerge del vacío donde la palabra que sostiene y produce el sentido no se ha instalado en el sujeto, como sostiene Žižek (2017), donde falta la palabra y se fractura la comunicación simbólica por la crisis del lenguaje.

En esa crisis se encuentran los jóvenes tsotsiles de San Andrés Larráinzar, perdidos, desencantados, afligidos, en melancolía por un futuro nebuloso y un presente fragmentado; en un tiempo lineal, sin posibilidad de renovar sus horizontes o soportes que les otorguen la mínima oportunidad de enfrentar al inconmensurable desierto del sinsentido y la contradicción. Allí, el suicidio entra en escena y toma protagonismo; como posible acto de interrupción del dolor, por la nostalgia de lo perdido o un intento fallido de (re)construcción simbólica, que organice el caos y colme la nada. Porque los tsotsiles necesitan del orden para vivir, (re)organizar los cuentos y relatos míticos heredados por los viejos. La cuestión es que, en la transformación, las narraciones se han vaciado y ahora los jóvenes ya no escuchan, no hablan y no saben nada de ellos. En las turbulentas aguas de la crisis institucional, del vaciamiento y fractura del sujeto, el Otro garante del acceso mítico-cosmogónico se ha diluido.

Lo que permitía acceder al sentido del tiempo en su condición cíclica, donde el universo muere y renace, donde cada etapa termina y se repite y está presente el deseo de perennidad, ahora se desvanece por los procesos traumáticos que transforman la tradición. Las implicaciones de estas mutaciones repercuten sobre la narrativa de la vida y la muerte, sobre

el tiempo y el lenguaje; fundamentales para la comunicación entre los integrantes de la comunidad y con los antepasados, que hoy se esfuman del universo simbólico e imaginario de los jóvenes. El Otro que guía y orienta se ha fracturado.

En ausencia de las figuras del Otro, los jóvenes de Larráinzar están solos e imposibilitados para adherirse a los relatos que dan sentido a la vida en su forma cíclica, que renuevan, avivan y forman comunidad. La circularidad del tiempo, esencial en la constitución subjetiva de los tsotsiles: el día se restablece simbólicamente, la tierra y la milpa cumple ciclos específicos, los años se renuevan, el mundo se crea y se destruye transformándose en nuevas oportunidades. Se han desterrado del horizonte, del futuro, del devenir de los jóvenes tsotsiles. Por lo tanto, no poseen nuevas oportunidades que les permita renovarse. El tiempo y la vida ahora son lineales en dirección al fin sin retorno.

Las narrativas que instalan el lenguaje para la simbolización cíclica del tiempo se han perdido en los abismos de la transformación. En su ausencia, es imposible que los jóvenes afronten el caos del universo simbólico que se agrieta por las consecuencias de la crisis que experimentan las instituciones que organizan y rehabilitan la subjetividad. La linealidad conlleva a la enfermedad, a la muerte. Asimismo, trastoca un elemento particular, fundamental de la economía subjetiva, específicamente lo que Freud denominó *pulsión*. Para Freud (1905) es un impulso que moviliza al individuo en la búsqueda de suprimir un estado de tensión para reinstalar el equilibrio inicial; el objeto hacia donde se dirige la pulsión cumple con esta finalidad. En este sentido, la pulsión tiene una lógica cíclica, así como las fiestas, las celebraciones a los santos, los rituales, los cantos, rezos, que (re)construyen, avivan a la comunidad y (re)ordenan el caos.

Función similar de lo que Freud (1923) distinguió en la pulsión de vida, como la representante de la cohesión que establece unidades, organiza e integra con la finalidad de construir y preservar al individuo. El problema es que ahora en la crisis institucional, en los vaciamientos, los jóvenes no tienen claros los objetos de destino de la pulsión de vida, como sucedía en el pasado con los ancianos (la milpa, la “Madre Tierra”, el monte, los relatos míticos, las historias de fundación del pueblo). La pulsión de vida se ha transformado en su contrario, en

la pulsión de muerte, e impera en la subjetividad de los jóvenes tsotsiles. Tiene como objetivo la disolución de las conexiones y el impulso hacia la (auto)destrucción.

En este sentido, el suicidio -dictado por la pulsión de muerte- como síntoma, afirma la fractura y el vaciamiento de los objetos hacia donde se dirija la pulsión de vida. Se paraliza su condición cíclica de restablecimiento porque ahora el tiempo para el joven de Larráinzar ya no es cíclico, es lineal, termina. No tiene oportunidad de restituir y rehabilitar los empalmes que le otorgan ser-en-el-mundo, ser-en-conjunto, saber quién es. Los encantos, proyectos, ilusiones, ideales, anhelos, que lo avivan se derrumban y lo arrastran a la autodestrucción.

Las transformaciones/mutaciones de la época limitan la capacidad de las instituciones para ofrecer proyectos a los jóvenes de Larráinzar, porque no tienen opciones qué seleccionar y, con ello, lograr renovar sus aspiraciones y deseos a futuro. Sin los Grandes Sujetos no hay referencias fundadoras, anhelos, ambiciones, que sostengan al sujeto en los vacíos. Puesto que, los diversos ordenes simbólicos (los grandes relatos de fundación) están en decadencia, desmoronados, diluidos, se sustrae la falta que constituye a un sujeto deseante. El joven tsotsil está enfrascado en sí mismo, responde por sí mismo, se hace cargo de su mismidad en solitario, en la autorreferencia, desencantado, agobiado, desilusionado.

San Andrés Larráinzar se convierte, como plantea Dufour (2002), en un espacio anómico donde los valores tradicionales entran en pugna con la instalación forzada de nuevos valores contemporáneos, sin referencias ni límites establecidos, donde el sinsentido invierte todo y la crisis institucional impera. Por lo tanto, es menester abordar los referentes del joven tsotsil, principalmente los que se han fracturado y se han disuelto, que al mismo tiempo despedazan el punto de unión entre la vida social y la experiencia íntima. Al desquebrajarse esta dimensión igualmente lo hace el yo, que produce sufrimientos, malestares, tormentos insoportables. Por lo tanto, el capítulo siguiente se centrará en los referentes de la estructura social, política y cultural del joven de Larráinzar.

4.2 Las instituciones de la región de San Andrés Larráinzar. Colisiones, fracturas y desplomes en el sujeto joven tsotsil

4.2.1 Hombres-dioses y la destrucción del orden simbólico: la organización política-religiosa

La región de San Andrés Larráinzar se ubica en un espacio/territorio específico con instituciones y procesos singulares (subjectividades, consumos, discursos, fracturas, vacíos, desmoronamientos) en los sujetos que lo habitan. Allí, los jóvenes experimentan la crisis y vaciamientos que asolan a la comunidad, principalmente en los referentes que la organizan material y simbólicamente. Porque el joven de Larráinzar es un “producto social, determinado por el lugar que ocupa dentro de la estructura jerárquica de la sociedad y por el tipo de relaciones que establece con las demás instancias sociales” (Guillen, 1985, p. 39). Encargadas de internalizar las normas y valores sociales, así como las narraciones y los relatos que les otorgan el acceso a la simbolización. La juventud se entreteje a partir de las relaciones que se establece entre lo joven-adulto, en el servicio de cargos y el matrimonio, funciones indiscutibles que concretan la adultez como sinónimo de autonomía y prestigio.

Es así que el joven sanandresero tiene que responder a los diversos sistemas; social, político, religioso, económico y cultural que estructuran a la región de San Andrés Larráinzar. La cuestión es que estos sistemas, como referentes garantes de la subjetividad, no son estáticos ni mucho menos estables; mutan, cambian, se fracturan y vacían por las transformaciones aceleradas de la época. Históricamente, los choques de poder y enfrentamientos ocurridos en San Andrés han modificado la organización política. A lo largo del tiempo se ha estructurado entre tradición y renovación, coerción y consenso, dominación y resistencia, heteronomía y autonomía.

Asimismo, el ejercicio político tiene un vínculo significativo con el ciclo del tiempo, de la cosecha, de la protección y el cumplimiento de las actividades a favor de la comunidad. Además, como sucede en la mayoría de las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas, mantiene una relación inherente con la organización religiosa; encargada del servicio y culto a los santos. Son Gobernados por dos cuerpos políticos: el Ayuntamiento Regional, que ejerce el poder a nivel local; y el Ayuntamiento Constitucional, que cumple con las leyes nacionales.

En apariencia, la jerarquía religiosa tiene una función espiritual-tradicional. Sin embargo, es la encargada de designar los cargos exclusivos al cuidado, mantenimiento, servicio, de los santos y de la iglesia. Con esto se busca el vínculo y equilibrio hombres-dioses para hacer frente al caos y la destrucción del orden simbólico. No obstante, su presencia y mandato no se limita únicamente al espacio por antonomasia de lo religioso, sino que está íntimamente ligada al poder político conexo al Ayuntamiento Regional. Su presencia y autoridad se extienden más allá del límite eclesial.

Por esta particularidad, la comunidad se rige por tres cuerpos de poder organizados en dos Ayuntamientos y cargos religiosos. Uno es dirigido por las autoridades comunales, quienes se encargan de vigilar que los pobladores designados sirvan, obedezcan y cumplan con el sistema de cargos. Son servidores integrados al Ayuntamiento Regional que mantienen una íntima relación con la organización política y religiosa-tradicional. Su jerarquía se compone por: tres alcaldes, dos gobernadores, once regidores, un sindico, diez mayores, dos escribanos, y por agentes municipales que se ocupan de la seguridad de los pobladores, la resolución de conflictos o delitos, que se cumpla con las fiestas patronales, supervisar que las diversas instituciones (incluyendo las escuelas) respeten los días feriados y se efectúen los servicios comunales.

El servicio de cargos destinado al culto a la iglesia está administrado por las Autoridades eclesiásticas. Quienes se encargan de asignar a los pobladores que tendrán a su cargo el cuidado general de las iglesias, de los santos y la realización de las fiestas patronales. Su estructura se compone por cuatro fiscales, dos mayores y dos menores; veintidós mayordomos, entre menores y mayores; seis capitanes; alférez por cada fiesta, son tres importantes: San Andrés, Virgen de Concepción, Virgen de Guadalupe; cuatro auxiliares de los capitanes; *stacobil jkuchel*; dos paxiones¹²; cuatro alcaldes; jueces (en algunas ocasiones). Tienen el mismo nivel de autoridad que los servidores políticos. Sus funciones están legitimadas por la comunidad. Su oficio es imprescindible para que los ritos, los cantos, las fiestas, que organizan el mundo simbólico del poblado, se cumplan.

¹² De esta forma se les denomina a los anfitriones de las fiestas patronales y también alude a la pasión de Jesucristo.

Por último, se encuentra el Ayuntamiento Constitucional, totalmente laico, encargado del cumplimiento y respeto de las leyes constitucionales, de la inversión gubernamental destinada a las obras públicas y la administración de las instituciones. Su estructura jerárquica está compuesta por un presidente municipal; un síndico propietario; un síndico suplente; seis regidores propietarios; dos regidores suplentes; un tesorero; un contador; dos o más secretarios; un juez propietario; un juez suplente; un secretario del juez. También se encargan de los delitos menores que suceden en el poblado, mediar entre el derecho positivo del estado y las normas tradicionales de la comunidad.

Es así que “[m]ientras el Ayuntamiento Constitucional es expresión de una función preponderantemente laica, el Regional se funda sobre una filosofía política subalterna o estrechamente conexas a la religión. La acción civil se refiere constantemente a un centro, la iglesia” (Gorza, 2006, p. 183). Por lo tanto, poseer tres organizaciones institucionales, una totalmente política y dos político-religiosas, que responden tanto a las leyes federales y estatales como a las normas consuetudinarias y demandas del sistema de cargos de la comunidad, es una característica clara que constituye y delinea a la región de San Andrés Larráinzar. Pero también, desnuda la complejidad y contradicción del ejercicio político al interior del poblado, que se funda bajo presupuesto democráticos, autónomos, del derecho positivo del Estado a la par de un ejercicio del servicio religioso coercitivo comunal.

Entonces, bajo esta lógica de organización, los cargos son tanto políticos como religiosos. El poder administrativo, sobrenatural y la acumulación de prestigio están interrelacionados. Las autoridades políticas son quienes ocupan en nivel más alto de la jerarquía y participan en las ceremonias religiosas donde designan los cargos de la iglesia. Simbólicamente comparten fines análogos, ambos buscan el bien para los habitantes y el equilibrio de la comunidad; por medio de la gobernanza del mundo de los hombres y la buena voluntad del servicio a los santos, con lo que se rehabilitan los lazos sociales e institucionales. Sin embargo, en particular, las dos organizaciones tienen funciones específicas.

4.2.1.1 Acumulación de calor para el ejercicio de la institución política

La organización política y sus instituciones buscan el bien común, principalmente, la cohesión de los lazos sociales mediante la participación activa de los habitantes en el sistema de cargos; el bienestar de la vida, tanto corporal como espiritual; el control de los procesos naturales como la lluvia y el sol para la fertilidad de la tierra; la circularidad del tiempo; el restablecimiento del orden; y la reinstalación de la autoridad; protegen a los pobladores de la maldad, la precariedad, la envidia, la enfermedad, la muerte y del caos que lleva a la destrucción.

Gobernar va más allá de un papel administrativo, por supuesto, como en la mayoría de las instituciones gubernamentales, no escapan a la burocratización. Sin embargo, en San Andrés Larráinzar, regir es paralelo a velar por el bienestar y la prosperidad comunal, proteger del mal ofreciendo el propio sacrificio, sin interrupción, ni descansos innecesarios y siempre de buena voluntad. Las autoridades tienen el deber de realizar las actividades político-religiosas con júbilo y brío para que los santos colmen con abundancia, salud y dicha al poblado y a sus habitantes. Los rituales, principalmente las ceremonias y oraciones durante diferentes momentos del día, les competen a las autoridades tradicionales. Por ejemplo, el presidente municipal antes de comenzar sus actividades se dirige a la iglesia para pedir por la comunidad, con esto, refuerza su mando, los lazos sociales y el vínculo político-religioso.

Asimismo, la autoridad se reafirma con la acumulación de “calor”, sabiduría, prestigio y experiencia obtenidos por el desempeño de cargos a largo de la vida. Esta característica de concatenar la creencia del poder sobrenatural-espiritual, con el ejercicio político es representativo del gobierno tradicional, en contraste con los gobiernos constitucionales o municipales. El Ayuntamiento Regional junto con la iglesia, son instituciones importantes para reinstalar el orden, la prosperidad y la reconstrucción simbólica. Rehabilitan los diferentes órdenes para los habitantes de la comunidad, principalmente el servicio a los santos, que es exigido, legitimado, por el interés común, ejercicio clave de Larráinzar.

El ayuntamiento regional tiene su origen en las cofradías, sistema donde se involucran competencias religiosas y políticas. Cada cargo político tiene una obligación religiosa, un santo y una fecha del calendario que se debe festejar. El sistema de transmisión del poder queda en decisión de los más viejos. De forma contraria, el Ayuntamiento Constitucional, reconocido por

las leyes nacionales, se legitima por medio de elecciones o de plebiscito. La duración del cargo varía en cada sistema, en el Constitucional es de tres años y en el regional de uno. Casi toda la población puede esperar ocupar, en algún momento, un lugar como autoridad.

Un momento decisivo para la política de los pueblos indígenas de Chiapas fue en 1994, cuando se suscitó el movimiento del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), levantamiento sumamente significativo. San Andrés fue uno de los lugares estratégicos por donde pasaron los integrantes del EZLN, también, ahí se firmaron los “Acuerdos de San Andrés”, en 1995, convenio establecido entre el Gobierno Mexicano y el EZLN. Estos acuerdos abordan temas fundamentales sobre derechos y cultura indígena. Sin embargo, el Gobierno Federal no les tomó importancia notable y los ignoró a pesar de haberlos firmado.

El propósito de estos acuerdos fue buscar que dentro de la Constitución Mexicana se reconociera la valía de los pueblos indígenas, así como sus derechos a la educación, a la tierra, al trabajo, a la salud, independencia, participación política, conservar su cultura, a la democracia, su libertad y autonomía. Asimismo, que el Gobierno impulse las costumbres, tradiciones y las actividades económicas para potencializar el desarrollo socioeconómico en la región. Junto con el establecimiento de un marco jurídico legal que otorgue la gestión y el acceso a la justicia del Estado, que proteja a la colectividad e individualidad de los pueblos indígenas, así fue entonces que en 1996:

El 16 de febrero... se firmaron los Acuerdos de San Andrés, con base en los cuales el gobierno federal pactó con el EZLN una nueva relación entre los pueblos indígenas del país, la sociedad y el Estado. La intención era que, a partir de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas, se encauzarían al Poder Legislativo a través de la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) para incluirlos en la Constitución, con el respaldo previo del gobierno federal, especialmente del titular del Ejecutivo, ya que nuestro país vive bajo un régimen presidencialista. (Romero, 1998, p. 11)

También, este acontecimiento propició cambios importantes en cuanto a partidos políticos, “[h]asta 1994 el único partido existente en el municipio era el PRI (Partido Revolucionario Institucional), cuyo papel se colocaba dentro de la tradición” (Gorza, 2006, p. 252). La sede de su comité figuraba en la cabecera municipal, a lado de las principales instituciones, esto denostaba la relevancia de su presencia para los pobladores. Sin embargo,

en 1995 aparece otro partido, el PRD (Partido de la Revolución Democrática), quien por primera vez gana las elecciones. Esto provocó diversos conflictos y movilizaciones:

El 13 de octubre de 1996, dos mil indígenas, perredistas o bases de apoyo del EZLN, secuestran al presidente priísta y destruyen la nueva sede donde se reunía el ayuntamiento. Piden su renuncia al cargo, argumentando su ilegitimidad y acusándolo de malversación de fondos públicos y de organización de grupos paramilitares. (Gorza, 2006, p. 255)

A pesar de la seriedad de los conflictos, logran mediar la situación y durante las fiestas patronales de ese mismo año se reparten las áreas de influencia: los centros escolares. Durante diversos momentos de encuentro entre ambos simpatizantes, siempre rigió la voluntad de mediación. Fue en 1997 que los zapatistas de Larráinzar cometen actos de sabotaje a varias urnas electorales. Aun así, el 23 de agosto perredistas y priístas se reúnen y participan acorde a las normas consuetudinarias. También, es la primera vez que, históricamente, las mujeres participan activamente en la designación de un presidente. Desde 1995, Larráinzar cuenta con dos Ayuntamientos Constitucionales, uno del PRI y otro del PRD.

4.2.1.2 Sin el Otro que guía: la institución religiosa

La organización religiosa tiene presencia tanto en las actividades políticas como en el culto, la custodia, el cuidado de las imágenes religiosas y las iglesias. Sus funciones y deberes deben realizarse de buena voluntad y alegría, ni ser interrumpidas, de lo contrario terribles castigos azotarán a la tierra y la comunidad. Los cargos no pueden ser designados a cualquiera, la participación sólo es para los funcionarios religiosos y autoridades políticas con sus ayudantes y familiares.

Las iglesias están al cuidado de sacristanes y mayordomos, quienes se encargan de los rituales y celebraciones específicas. Cada uno tiene una función particular y su mandato es cumplirlas con pulcritud. Otros funcionarios de la organización religiosa son nombrados en fechas determinadas, que les corresponden a las festividades del santo que está a su cuidado. Sin embargo, existe un problema central en los cargos religiosos, especialmente, en el de alférez, capitán, mayordomo, alcalde juez, *stacobil jkuchel* y pasión, tienen obligaciones muy pesadas y costosas.

Esta situación tensiona, angustia, aflige a quienes son elegidos, porque se encuentran entre el miedo a sufrir castigos e infortunios divinos por no poder ocupar el cargo sin endeudarse, así como presiones anímicas y sociales por las amonestaciones que acarrea el no cumplir, como la cárcel, la exclusión y la desaprobación social, entre otras. Son pocos los que pueden costear ser parte de la autoridad eclesiástica. Para los más jóvenes, que comienzan, es una labor que implica sacrificio y paciencia.

Los días domingo se visita la iglesia. Las fiestas son imprescindibles para la vida comunitaria, tienen diversos tiempos de celebración y las festividades principales pueden durar tres días. Celebrar a los santos entre incienso, cohetes, rezos, cantos, en el encuentro con el otro al compartir con alegría la comida y el *pox*; se tejen relaciones interpersonales, se reconstruye y cohesiona el tejido social, así como la reconstitución del territorio. Es la conexión con los mitos fundantes y de creación que se organizan siguiendo el calendario religioso.

En especial la celebración a San Andrés, quien es el santo protector y simbólicamente representa la fundación del pueblo junto con la circularidad del tiempo. Tiene la función de proteger contra el caos y el desorden, alejar la enfermedad del espíritu y del cuerpo, renovar la tierra, cohesionar la organización comunal frente a las catástrofes que puedan ser mortales. El miedo a lo contingente, a los maleficios e infortunios, perpetúan el carácter espiritual-sagrado de la festividad.

La festividad y el sistema de cargos construyen nuevas relaciones, vínculos personales, alianzas, reiteran la jerarquía y el prestigio del estatuto de la tradición. Después de cada año, de cada fiesta, existen nuevas posibilidades de comenzar, pero también se pierden otras. No solo remite al presente, aunque las festividades tienen matices mestizos, conecta con aspectos cosmológicos, del origen de los territorios, de los espacios de la existencia y la construcción del mundo, donde convergen fuerzas naturales, divinas y del inframundo.

Sobre este último aspecto, en la comunidad se reconocen a los especialistas rituales, quienes se encargan de rezarle a la tierra, a los antepasados y los cerros. Además, impiden que las reglas sociales y morales sean corrompidas, que provoquen desequilibrio y caos, también protege contra la pobreza y enfermedades. Habla con el monte, las cuevas y seres espirituales. El curandero o *ilol*, cura las envidias, las enfermedades sobrenaturales y habla con los dioses.

La partera cuida la vida y enfrenta al señor del inframundo. Las funciones y capacidades de cada experto ritual son importantes para la estructura simbólica de los sujetos. Por lo tanto, lo espiritual-sobrenatural posibilita la entrada al universo simbólico, es un Otro que guía, sustenta y determina los elementos característicos de la subjetividad.

Sin embargo, hay un peligro latente por la pluralidad de religiones que fragmentan la organización social, principalmente las antilogías discursivas de las creencias que construyen a los jóvenes. Para los evangélicos todo lo relacionado con el mundo tradicional no es legítimo, especialmente el reconocimiento a los santos, las celebraciones y el consumo de alcohol como medio ritual. Igualmente, el desacato a los servicios designados por el sistema de cargos, el señalamiento de los trabajos de los mayordomos y alférez, que demuestran la situación de tensión y constatan el debilitamiento de la estructura religiosa.

4.2.1.3 En el inframundo de la autoreferencia: los jóvenes y la antinomia del sistema de cargos

El sistema de cargos posee una estructura jerárquica asimétrica organizada tradicionalmente entre viejo-joven. Los puestos son designados por los más viejos que han acumulado “calor” y un amplio historial de servicios comunales a lo largo de su vida. La juventud es una medida para comparar la sabiduría, madurez y autoridad de los ancianos. El joven es el incompleto, inacabado, indeterminado, pero futuros guardianes de la tradición, por lo que es necesario que internalicen las costumbres y normas consuetudinarias. El valor de la tradición en la vida cotidiana de San Andrés, se expresa como escritura y ejercicio coercitivo de la gramática política-religiosa.

La organización tradicional religiosa se clasifica por tareas de menor y mayor autoridad. Para los jóvenes que comienzan su carrera pública, el cargo que se les asigna es el de mayordomo de categoría más baja. El primer grado lo ocupan quienes ya cumplieron el servicio a favor de la comunidad, su labor es el cuidado, preservación, rezos, de la imagen del santo patrono. El reconocimiento político-social llega con la participación en los servicios para el bien del pueblo. Los jóvenes no tienen más que ocupar cargos marginales dentro de la esfera pública porque representan la inmadurez, el lastre, la ignorancia, carentes de prestigio. Un joven

soltero no es reconocido como parte importante de la comunidad, debido a la carencia de un historial de servicios que tendría un adulto casado.

Por lo tanto, los jóvenes de Larráinzar deben de cumplir con una serie de requisitos obligatorios que le demandan las normas sociales y tradicionales, establecidas a partir de las instituciones. Pero ¿cuál es la situación de los jóvenes andreseros en la crisis institucional que asolan al poblado? Para comprender parte del proceso del que ahora se ven los efectos, Gorza (2006) recupera información de un documento poco conocido donde se refleja un estado de crisis del sistema de cargos, “[e]n 1981 los andreseros redactan un documento de fuerte crítica al ‘sistema de cargos’, que llevará a la abolición de sus aspectos más coercitivos, en particular la obligatoriedad de recibir los oficios, so pena de cárcel” (p. 178). Este documento se escribió en Bajoveltic, cerca de Valle Simojovel.

La manifestación del malestar por la coerción del sistema de cargos que se expresa en el documento, tiene su origen en un anciano que rechaza el servicio que se le designa, porque está endeudado por los múltiples servicios que ha ejercido con anterioridad, pero por las normas consuetudinarias amerita ser encarcelado. No tiene más opción que aceptarlo sin oponerse. Sin embargo, esto no es bien visto por los pobladores, quienes se organizan para externar su rechazo. Éstos se movilizan, y el anciano se presenta con el Gobernador en Tuxtla Gutiérrez, quien aprueba que los cargos ya no sean obligatorios.

Esta situación particular desnuda la crisis al interior de la comunidad, una fractura en la transmisión del poder, una ruptura de las reglas tradicionales que posibilitan, tejen y organizan la vida comunitaria. Pero también, demuestra el debilitamiento de la estructura social por la coacción de la tradición; presiones, miedos, angustias, que surgen por la amenaza del encarcelamiento y de la exclusión social o por sufrir enfermedades, calamidades, infortunios, incluso la muerte por el disgusto de los santos. La forma de manifestar el malestar, por medio de un documento escrito, no sería posible sin los procesos de cambio que se viven en las instituciones.

Principalmente, porque la escritura y la argumentación corresponde a una persona escolarizada, y la capacidad de alcanzar a distinguir la coerción de las normas tradicionales que se naturalizan en la vida social de los habitantes es un indicador de los efectos de la

transformación al interior de la comunidad, de lo contrario, sería muy difícil, casi imposible de revelar. También, buscar el apoyo de autoridades fuera de la organización política-religiosa del poblado que responden más a una política estatal-constitucional para intervenir en los conflictos, reflejan el agrietamiento del sistema de cargos, el deterioro de los lazos que tejen la colectividad y la necesidad de agentes externos en la construcción del grupo y de las normas sociales-tradicionales.

Otro rasgo que caracteriza a San Andrés Larráinzar es la pluralidad de instituciones políticas que convergen en el territorio de la comunidad, una particularidad que la caracteriza como una región singular, ambigua, ambivalente y antinómica. Por un lado, continúa reproduciendo el sistema tradicional de cargos; se consulta y se sirve a los dioses; se busca el conocimiento de los especialistas rituales para curar el cuerpo y el alma, pero al mismo tiempo, forma parte de una administración constitucional federal y estatal. Tanto en el Ayuntamiento Constitucional como en el Regional coexisten reglas contradictorias que escinden los cuerpos y los territorios en la búsqueda de nuevos equilibrios institucionales.

El problema es que, en la fractura del sistema de cargos, en el vaciamiento sin posibilidad de renovación, la crisis generaliza y el resquebrajamiento de las formas tradicionales de la transmisión del poder, que ya se manifestaba el documento Bajoveltic, los jóvenes están en peligro, sin el acceso a la simbolización y a la gramática ritual que les confiere el sentido y formas de resistir al vacío institucional. Asimismo, la participación de los jóvenes dentro del espacio político es limitada y no es clara. Saben que deben cumplir con el servicio de cargos, pero las contradicciones y las condiciones materiales de existencia imposibilitan que puedan realizarlas.

Esta es la realidad a la que se enfrentan los jóvenes, a un sistema político-religioso con una jerarquía y ejercicio coercitivo pero antinómico, donde convergen antilogías con expresiones democráticas, autónomas, constitucionales y normas consuetudinarias. Que abren un vacío de legitimidad y lleva a sus habitantes a la integración traumática en los espacios de contextos nacionales. “Podemos decir que el sistema de gobierno indígena es contradictorio y responde a diferentes lógicas, que hunden sus raíces en la historia colonial española, en la tradición católica, en la herencia autóctona y, finalmente, en la legislación moderna” (Gorza,

2006, p. 15). Es un horizonte complejo para la participación política de los jóvenes de San Andrés Larráinzar.

Los jóvenes se desplazan en un territorio donde se enfrentan a los espacios de la tradición; el prestigio es fundamental para el reconocimiento, pero para obtenerlo tienen que obedecer y estar disponibles a servir a los más viejos; su presencia dentro del sistema de cargos es ardua y confusa. Nuevos acuerdos y formas de representación política se alzan en el horizonte de los jóvenes, sin embargo, las transformaciones/mutaciones producen efectos desestructurantes en las normas tradicionales, dejando un vacío de poder, evidenciando rupturas y crisis institucionales al interior de la comunidad. Existen elementos que se modifican y son aceptados, otros que continúan, otros que se desvanecen y se pierden.

Los intempestivos y vertiginosos vientos del cambio no solo han transformado la estructura política-religiosa de San Andrés; también la tierra, la familia, el matrimonio, la tradición, la escuela y la comunidad. En cada una de estas instituciones hay quiebres, contradicciones y vacíos. Ya no ofrecen soportes a los jóvenes para enfrentar las mutaciones estructurales y el trauma que genera la modificación de la tradición. Una figura del Otro que se desmorona, donde los jóvenes se suspenden de sus bordes desquebrajados para no caer en el abismo. Si sucede, tienen que responder por sí mismos, hacerse cargo de su mismidad en solitario, en el fondo, en el inframundo de la autorreferencia.

4.2.2 Sin divinidades ni antepasados. La imposibilidad de la comunidad

Cualquier andresero conoce su territorio. Los espacios simbólicos y concretos que son habitados por los hombres y donde moran las deidades; el lugar de la iglesia, la milpa, la casa, las cuevas, los lagos, los cerros y el centro de la comunidad. Esto los autodefine y les permite diferenciarse más allá de la lengua de otros grupos tsotsiles, como chamulas¹³ o pedranos¹⁴. La tierra es un receptáculo donde convergen divinidades y antepasados, configuran una estructura densamente simbólica con profundo significado para quien la habita.

¹³ Habitantes de San Juan Chamula

¹⁴ Habitantes de San Pedro Chenalhó

La comunidad y el territorio se construyen recíprocamente, en colectividad, por medio de la memoria histórica, de la ritualidad y el lenguaje. Cohesionan los vínculos sociales, avivan el diálogo interno entre pasado y presente que reconstruye la territorialidad. La comunidad es un entramado de símbolos, de normas heredadas que provienen de diversos momentos históricos que los individuos naturalizan y obedecen, con el que se moldea un estilo de comportamiento en particular, una gramática que permite la comunicación. Necesaria para el desarrollo del sentido común de un sistema cultural en específico, como es el caso de San Andrés Larráinzar.

Asimismo, el territorio permite delinear las fronteras de un “nosotros” frente a un “otros”, pero se construyen dialécticamente en la reciprocidad, en la experiencia con la otredad, un allá (exterioridad) que funda un aquí (interioridad). Un “otro” que configura un “yo”, al mismo tiempo que constituye la espacialidad y la temporalidad que caracterizan los límites de la comunidad. La pluralidad-unidad en las relaciones interétnicas, constituye un andamiaje como parámetro de diferenciación y funda los contornos de la identidad: una gramática comunal, reglas, sentimientos y deseos compartidos, así como procesos intersubjetivos.

Cuerpo y espacio se fundan en el morar, en el tiempo, donde se comparten redes interrelacionales e intergeneracionales. Los jóvenes se enfrentan a la falta de tierras, que a la vez escinden el sistema de parentesco y de herencia, con esto, la familia y sus vínculos, como estructura o lugar de la estabilidad, se debilitan. Tanto las relaciones, la tradición, las instituciones, los cuerpos y los sujetos son vulnerables a los procesos de transformación de la comunidad. La trasmisión y ejercicio del poder se atenúan, pierden la fuerza para tejer los hilos que organizan la estructura social. Inmersos en la precariedad económica y laboral, ha provocado una alta movilidad de la población joven que se alejan de los lazos de la comunidad.

4.2.3 La milpa como un Otro

Los tsotsiles de San Andrés Larráinzar tienen un vínculo profundo con la tierra, un pacto originario tierra-hombre que funda los contornos de la comunidad. Es un elemento central que configura los espacios sagrados densamente simbólicos en un territorio físico. Permite

constituir una identidad a partir de límites entre un “aquí” y “ahora” de un “allá” y un “después”. Ruiz (2006) señala que los sanandreseros, en su lengua materna, reconocen la Tierra como *lum*, el lugar físico; *osil* es el terreno para cultivar, como recurso material; *sba balumil* es el espacio donde residen los tsotsiles; *yolom balumil* es el espacio debajo de la Tierra, donde habitan los muertos; *Jch’ul me’tik balumil* es la Tierra en su condición sagrada como “Nuestra sagrada Madre Tierra”.

También, es fuente principal de productos y alimentos, es el lugar donde se establece el hogar y otorga al hombre las condiciones necesarias para multiplicarse. Más de la mitad de los sanandreseros obtienen de la tierra el recurso para su actividad económica: frutas, verduras, borregos y, especialmente, la milpa. El alimento primordial, junto con el frijol y el chayote, es el maíz. No solo como base de su dieta, sino como elemento central religioso, presente en todas las ceremonias y ritos tradicionales.

La vida indígena se organiza en torno al cultivo de la milpa. Hombres, mujeres y niños desarrollan labores juntos en la producción del maíz, tanto actividades de la vida cotidiana como rituales religiosos: rezan, cantan, se alegran si la cosecha es prospera o se entristecen si alguna calamidad la afecta. El tamaño de la milpa es sinónimo de felicidad comunal, porque refleja la compasiva voluntad de los dioses y el buen desempeño de los cargos. Si durante todo el año no existieron impedimentos que afectaran su crecimiento, entonces no hubo mal que se hiciera presente en la vida de los habitantes.

El maíz es vida material y simbólica para la tsotsiles, porque representa el principal medio de cambio y es pieza fundamental de los ritos. Durante el tiempo que duran los cargos, el maíz y el frijol son los alimentos vitales para las autoridades. Igualmente, se le ofrece a los dioses y antepasados en las ceremonias religiosas. El maíz tiene alma y se le llama *x’ob*. Es descendiente del *ánjel*, dueño de lagunas, ojos de agua, de la montaña, de la tierra, responsable de la cosecha y que habita en las cuevas. La carne del hombre está constituida de maíz, por eso su relación con la tierra y la naturaleza.

Cada fase del cultivo del maíz se rige del calendario maya, aunque también es imprescindible el católico. Ahí se señalan las fechas de los ritos y celebraciones religiosas importantes. Los dos calendarios cumplen funciones específicas, pero a la vez están

íntimamente interconectados. De la misma forma, las fases de la luna influyen mas no son necesarias como lo es la temporada de lluvias. Antes de la siembra, los esposos ayunan y colocan diversos objetos como parte del ritual para pedir a *Totic* (el Sol en su representación de Dios Padre), a la Madre Tierra y al *ánjel*, que resguarde y cuide al *x'ob* (el alma del maíz). Con la finalidad que la milpa crezca, sea abundante y no sufra desdichas.

Esposos e hijos están unidos por la siembra-ritual de la milpa. Las técnicas y procedimientos en la producción del maíz están recubiertos de insondables símbolos que constituyen una parte fundamental del universo simbólico de los sanandreseros. Organiza y teje los vínculos sociales, otorga sentido y sustento a la vida, no solo como alimento o para la supervivencia material sino también como proyecto, soporte, una compleja cadena de significantes que constituyen una gramática que se instala en el sujeto, una de las tantas figuras del Otro.

4.2.3.1 La familia-milpa

La familia se construye en las labores que conlleva sembrar y cuidar la milpa. En los rituales para pedir a la Madre Tierra, al Sol, a la Luna, al *ánjel*, que protejan y alejen todos los males que puedan afectar una buena cosecha. Hijos y padres conviven en la jornada campesina, comparten alimentos, sueños, risas, anhelos, sentimientos, miedos, angustias, felicidad y tristezas. Es un espacio para la actividad discursiva en el (des)encuentro, donde converge una compleja red de normas y presuposiciones dictadas por un orden, es un lugar central para la constitución referencial del sujeto.

El hombre se levanta a las 4 a.m. para buscar leña, la mujer prende el fogón y prepara los alimentos. Después de desayunar, como a las 6 a.m., se va rumbo a la milpa. El papel de la mujer es dedicarse al hogar: cuidar a los hijos, cocer la comida, bordar. Y espera la llegada de su marido. Los hombres son los principales proveedores, sin embargo, los hijos apoyan económicamente y las mujeres constituyen el pilar principal de la familia. La vida de una familia de San André Larráinzar se desdobra entre la milpa, la casa y la cabecera municipal, donde se encuentra la iglesia y es escenario ritual.

El campo es el punto de encuentro, que cohesiona los lazos familiares. También, instruye a los hijos el lugar que le corresponde jerárquicamente, es el lugar de una pedagogía particular donde el padre le enseña al hijo a labrar y sembrar la milpa. No sólo para el sustento material, sino para la vida simbólica, aquello que les otorga el acceso a la simbolización y el sentido. Lo mismo sucede con las hijas, la madre les enseña las labores domésticas y particularmente la elaboración del tejido. Transmiten los elementos particulares que delinear las fronteras identitarias de lo que es ser un sanandresero. Sin embargo, con la pérdida de la tierra y el abandono de la agricultura, diversas transformaciones se hacen presentes en familia y su relación con la milpa.

4.2.3.2 Jóvenes sin tierra

Los jóvenes de Larráinzar se enfrentan a diferentes problemas relacionados con la tierra. Uno de ellos es el aumento de la demanda de productos agrícolas para el consumo, provocado por el crecimiento demográfico que está ocurriendo en el poblado. La tierra no es lo suficientemente fértil, por distintos motivos geográficos, para abastecerla. El cultivo de la tierra dejó de ser la actividad principal a la que pueden dedicarse los jóvenes, no ofrece los recursos suficientes para sostenerse. Otros heredan tierras, pero no pueden trabajarlas por las distintas ocupaciones y actividades, van a la escuela o migran en busca de trabajo.

Cuando los jóvenes no trabajan la tierra, se traduce como pérdida para la familia. Frente a este escenario algunos padres optan por continuar con la siembra hasta envejecer, cuando ya no pueden seguir, forzosamente las venden. El crecimiento actual del mercado y diversos cambios en las estructuras económicas, generan dificultades para encontrar empleo como campesinos. Ya no es suficiente la siembra para el autoconsumo o/y la comercialización de los productos agrícolas. Esto obliga a los jóvenes a buscar otras fuentes de empleo.

Tal como afirma Gorza (2006), el sistema de parentesco característico de las comunidades indígenas se está fracturando por la alta movilidad de jóvenes que salen del poblado. Esto impacta en la estructura de la familia que se transforma. Un hombre joven con esposa e hijos no puede asegurar su solvencia material simplemente dedicándose a la

agricultura. Poseer tierras no garantiza solventar las exigencias de la vida. En los jóvenes esto es imposible, ya no pueden vivir sólo de la agricultura.

Frente a la falta de empleo y el acelerado crecimiento de las demandas del mercado global, poseer tierras no garantiza tener seguridad social y estabilidad económica. La única solución es que los hombres padres de familia y los jóvenes desempleados busquen las formas de salir de la comunidad para conseguir otras fuentes de empleo. Una actividad económica que se ha popularizado entre los jóvenes es aspirar a comprar un automóvil y autoemplearse como taxistas tanto local como foráneo. El ramo del transporte ha crecido considerablemente ante la afluencia de andreseros a otras localidades y a San Cristóbal de las Casas.

4.2.4 Familia sin sujeto. Las ausencias en el joven de San Andrés Larráinzar

La familia es una dimensión que se internaliza en los sujetos por medio del lenguaje, de los símbolos y estructuras que constituyen la subjetividad. Piedra angular que construye comunidad y reproduce los valores tradicionales. Instruye las formas de comportamiento y las normas, define y delimita las fronteras de la identidad. Su jerarquía se compone por un padre, una madre e hijos. Y se rige bajo las leyes consuetudinarias que dicta el sistema tradicional.

La iglesia y la autoridad política tradicional valoran a las familias que se forman siguiendo la estructura que instituyen, porque perpetúan el sistema de cargos. Los individuos que provienen o establecen matrimonios en esta lógica de organización familiar tradicional, cuentan con mayor estatus y prestigio. Son considerados piezas claves para ser designados a servir, particularmente, como mayordomos. Si obedecen los requerimientos que les exige el cargo, son colmados de “bendiciones” (prosperidad en el campo, salud, felicidad); si hacen lo contrario, sufrirán una serie de calamidades en el núcleo familiar, en la tierra, la casa, la milpa, todo se puede enfermar, y esto representa la pérdida de la vida, la energía, la casa y la cosecha.

La familia se encarga de instruir a los jóvenes desde pequeños en diversos oficios. El padre le enseña al niño como trabajar la tierra. La madre se encarga de las tareas del hogar y procura a los hijos desde su nacimiento, durante las etapas tempranas de vida, los carga en su rebozo mientras realiza la mayoría de sus actividades. Con esto, la cercanía que mantiene con los infantes es inmensa, por esta razón, los hijos desarrollan mayor apego con la madre que con

el padre. Por el contrario, el padre es la imagen de autoridad y ejemplo de cómo ser un varón en la cultura tsotsil.

El padre es quien le instruye al menor el uso de las diversas herramientas que sirven para el trabajo de la tierra, así como su fabricación artesanal. El cultivo y la producción de alimentos para el autoconsumo o la venta, es el principal conocimiento que se le trasmite. El motivo esencial del porqué de este aprendizaje, es que en el futuro pueda heredar las tierras y ser el nuevo propietario para trabajarlas cuando el padre ya no viva o no pueda hacerlo por la edad.

El proceso de enseñanza es muy amplio e imprescindible. Se le instruye al infante cómo utilizar la coa, el machete y la técnica tumba-roza-queda para la siembra. Si en este proceso el niño se equivoca, es reprendido por medio de reprimendas y/o golpes. De esta forma, es como el padre se asegura que aprenda exactamente todos los conocimientos. No obstante, durante el proceso, el padre tiene una tolerancia limitada a los errores que pueda cometer el infante, cuando excede las equivocaciones es el momento para reprimirlo. La enseñanza del varón, a diferencia de la mujer, utiliza la reprimenda física cuando comete un error o realiza lo contrario a lo instruido.

Familia-tierra es el vínculo tradicional preponderante en la comunidad, sin embargo, el problema reside en que se ha diluido porque la tierra, como fuente principal de sustento para las familias, gradualmente se disipa. El crecimiento de las demandas del mercado actual y los diversos cambios en las estructuras económicas provocan que las actividades agrícolas se devalúen. Los jóvenes y los padres de familia se ven obligados a movilizarse a buscar otras fuentes de empleo fuera del poblado. Esta situación conlleva consecuencias profundas a nivel del sistema de parentesco y fracturan la estructura tradicional de la familia. Asimismo, la falta de tierras desarticula los núcleos familiares, agudiza los conflictos sociales y exacerban los síntomas.

Al respecto, Donzelot (2018) señala que la familia es el principal lugar de crisis ante los cambios que se presentan con la llegada de la modernidad. Es quien, también, reprime al joven bajo los códigos de la cultura y lo asfixia con el cumplimiento de las normas de la comunidad. Se encarga de su estructuración como sujeto, de las patologías mentales que lleguen a padecer

y del sufrimiento que experimente frente a las crisis. Muy similar a lo señalado por Kaës (2002) sobre el sufrimiento de la vida, principalmente por desilusiones, restricciones, coacciones, que se marcan por la experiencia del desgarramiento. Si la institución familiar está en crisis, el joven también lo está.

Entonces, la principal modificación a la estructura de la familia es la ausencia del padre, que tiene que desplazarse a otro lugar para conseguir el sustento material. Cuando ocurre, la mujer ocupa su lugar y se hace cargo de la familia. Su nuevo papel en la jerarquía familiar le exige emplearse para solventar los gastos del hogar. Sin embargo, se enfrenta tanto a limitaciones y restricciones como a los problemas que asolan al poblado: carencia laboral, alto índice de pobreza, aumento de los alimentos básicos, el escaso ingreso por la cosecha, la falta de tierras, etc. Frente a este escenario, la venta de tejidos es una fuente de empleo que ha tomado fuerza entre las mujeres por la alta afluencia de turistas extranjeros que consumen el folklore de las comunidades indígenas.

El bordado es una actividad tradicional exclusivamente femenina, sujeta a los cambios del tiempo y ha servido como fuente de ingresos cuando hay escasas entradas de dinero para la familia. “La necesidad de dinero ha llevado a las mujeres a descubrir nuevos espacios de realización” (Gorza, 2006, p. 239). Por efecto de la lejanía temporal o permanente de los hombres y jóvenes que se ven obligados a marcharse para buscar empleos fuera de la comunidad.

Esta situación está ejerciendo modificaciones abruptas en la estructura tradicional de la familia, impetuosas rupturas por la ausencia o la lejanía del padre por la falta de trabajo y de tierras, debido a la necesidad de obtener recursos económicos para la solvencia familiar. Los padres buscan desplazarse a otras entidades o países para conseguir empleos. Cuando suceden estas movilizaciones forzadas por las carencias de la comunidad, las mujeres se quedan solas en condiciones altamente precarias a cargo de la alimentación, cuidado y educación de los hijos. Los jóvenes también padecen los efectos de la modificación familiar, de la ausencia de los padres y la precariedad de tierras. Transformaciones que provocan una crisis generalizada en los sujetos.

Estas son las dificultades, precariedades, contradicciones, que vive el joven tsotsil. Los elementos particulares que conformaban y constituían su subjetividad, que les otorgaban una identidad: como la relación con la tierra, el lenguaje, la familia, el campo, la “Madre Tierra”; se están fracturando, desmoronando. Cambios acelerados se presenta en el horizonte de los jóvenes de San Andrés Larráinzar, producto de múltiples transformaciones/mutaciones socioculturales en devenir que atraviesa el poblado. Esta situación dificulta el ser joven, debido a que también deben de responder y ajustarse a los diversos ordenes sociales, políticos y religiosos que se estructura como orden tradicional en contradicción con los órdenes de sistemas modernos, capitalistas, occidentalizados y globalizados. Que les muestran nuevas formas de ser, de estar y de reconocimiento social. Una de estas instituciones es la escuela, que su función ha sido predominante en los procesos de cambios que experimenta Larráinzar.

4.2.5 La fractura de la escuela moderna. Promesas vacías para los jóvenes de San Andrés Larráinzar

La escuela se propone como el lugar donde confluye la visión de la modernidad desde los presupuestos básicos para su realización: racionalidad científica, política, económica y social. “La escuela, es uno de los mecanismos con los cuales se quiso realizar la modernidad, fue uno de los lugares donde habitaría, donde se propondría, se impulsaría, se soñaría la modernidad” (Álvarez, 1995, p. 10). Y para las comunidades indígenas representa el lugar donde se cumplen las promesas que promete: progreso, libertad, conocimiento.

Pero no siempre fue así, con esa fachada de bondad que la reviste, en la historia hay contradicciones que la delatan. A principios del siglo XIX en México, los indígenas eran invisibilizados, excluidos, apartados del proyecto moderno, ni tenían presencia dentro de los muros de la escuela. El objetivo central era enaltecer a los mestizos y desaparecer, borrar al indígena, que se consideraba el impedimento, el retroceso, el lastre, que impedía el avance social, educativo, económico y cultural.

Con la obligatoriedad de la escuela en México, impulsada social y políticamente en los años 20’s por Vasconcelos, comenzó la escolarización en regiones rurales de forma sistemática. Sin embargo, durante esa década, la educación escolar no era dirigida a los pueblos indígenas

sino a la población en general, principalmente a la clase desposeída compuesta por campesinos y pobres. Sacristán (2000) señala que es hasta la primera mitad del siglo XX, en la declaración de los derechos humanos y de los niños, que se instituye como un instrumento de desarrollo individual, social y de carácter emancipatorio para todos los individuos, particularmente para la niñez.

En 1935 nace el Departamento de Acción Social y Cultural de Protección Indígena, el Departamento de Escuelas Rurales y los Centros de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública. A lo largo de 40 años, por medio de la castellanización a pueblos indígenas perpetrado por las instituciones escolares, se buscó construir una identidad nacional y que, en el imaginario social, la escuela representara el progreso. Sin embargo, lo único que se obtuvo con esta estrategia fueron altos índices de analfabetismo, deserción y desinterés por recibir educación formal.

En 1951 se funda el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Inicia con intervenciones radicales por parte de promotores bilingües en los sectores indígenas. Hasta los años 60 y 70 se alentó una educación diferente donde se detuvieran los procesos de aculturación, producto de la educación escolarizada. Esta nueva oferta resaltaba el valor de los elementos lingüístico para las comunidades indígenas, así que se propuso una educación bilingüe concatenada con un modelo bicultural, promovida por organizaciones como Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües A. C. (ANPIBAC). Estos nuevos promotores se encargaron de replantear el proyecto de escolarización a indígenas, como consecuencia, se introdujo el castellano en la cotidianidad de los pueblos tsotsiles.

La característica peculiar de este nuevo proceso es que la estructura jerárquica de la escuela es dirigida principalmente por funcionarios mestizos alejados del universo indígena, por esta particularidad, hablar castellano se normalizó y comenzó a tener mayor presencia y necesidad en las diversas instituciones de San Andrés Larráinzar. Esta situación es un ejemplo claro de las transformaciones que la educación escolar ejerce sobre los sujetos. Incide, interviene, tiene presencia, en la vida cotidiana de los habitantes de la comunidad, en los espacios discursivos y en las gramáticas simbólicas. Su función está estratégicamente instituida.

Asimismo, en esta época es el arribo de la tecnología que conquista nuevos sectores de la población, incluidos niños, jóvenes y adultos.

En 1978 se creó La Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena, que dio lugar a la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), en un contexto de exigencias sociales y educativas promovidas por organizaciones profesionales indígenas, sociales y académicas. “Ha sido el organismo encargado de normar, supervisar y evaluar el sistema educativo bilingüe bicultural que se ha modificado a intercultural en 1990” (Bertely, 1998, p. 89). Es decir, el DGEI nace por la demanda que exige la presencia de la escuela en las comunidades indígenas, sin que se desvirtúe de la realidad sociocultural de sus habitantes. Al mismo tiempo, desnuda las verdaderas intenciones del Estado: la necesidad de homologar la escuela y el contexto indígena que representa, para los promotores de la modernidad, el instrumento más adecuado para la masificación de la idea de progreso y cambio.

Para 1995, en San Andrés Larráinzar convergen dos escuelas primarias y una secundaria. Después del movimiento Zapatista en 1996, se funda el COBACH Plantel 60, institución de Educación Media Superior. La intención de la llegada de la escuela al poblado, es ser un poderoso agente de cambio social. Socialmente se considera un instrumento eficaz de promoción social, con sus propios discursos y promesas. Dentro de sus intenciones, como aparato ideológico del Estado, pretende integrar el contexto indígena dentro de los límites jurídicos-políticos de la nación, con lo que busca articular una homogeneidad occidental como sinónimo de igualdad social.

Sin embargo, los objetivos se ven eclipsados por el alto índice de deserción escolar, pocos niños logran terminar la primaria o la secundaria. Esto debido a diversos factores, uno de ellos es que los padres no pueden garantizar el sustento para que estudien todos los hijos, principalmente porque el campo y otros trabajos en el poblado ya no son suficientes. Por esta razón, desde tempranas edades, los niños tienen responsabilidades económicas y llevan sustento a sus familias. Buscan la forma de obtener ingresos ya sea en algún local donde los contraten como dependientes, en alguna tienda o autoempleándose como boleros, vendedores de paletas de hielo, frutas preparadas en vasos, aguas de sabor, en los espacios de la cabecera municipal donde hay mayor afluencia de personas y múltiples negocios.

Otro factor determinante, es la compleja relación entre el maestro mestizo y el joven o niño andresero, principalmente por los límites del lenguaje. El profesor está imposibilitando, cegado, para detectar los problemas que se manifiestan por el choque cultural que provoca su presencia. Porque, por un lado, el maestro no conoce la lengua ni el contexto de donde proviene el joven y crea programas educativos alejados de su realidad sociocultural. Esta contradicción crea un efecto contrario al esperado, alimenta el malestar del alumno.

También, la mayoría de los docentes son originarios o radican en San Cristóbal de las Casas y se ven obligados a viajar diariamente a la comunidad, se enfrentan a las dificultades ambientales del lugar como cualquier forastero. Esto empeora con la poca motivación, la falta de empatía, estados anímicos alterados; prejuicios, desconfianza tanto de los sanandreseros como de los docentes foráneos. Estas situaciones abren más la brecha docente-alumno que provoca diversos problemas, tanto a nivel primaria y secundaria, como en el medio superior.

Al respecto del COBACH Plantel 60, se considera el máximo nivel de estudios para los jóvenes sanandresero. Ideológicamente, representa para los estudiantes la superación, el éxito y como medio para conseguir una mejor calidad de vida e ingresos económicos. Sin embargo, el panorama es otro, muy pocos logran salir de Larráinzar para estudiar la Universidad, sólo los hijos de familias con buena posición económica pueden acceder a la movilización. Los que se quedan tienen las expectativas de trabajar como taxistas (porque observan que algún familiar o conocido "le va bien"), como dependiente en alguna tienda, vendiendo discos de música o películas y otros más se desplazan a las ciudades, a otros Estados o fuera del país.

El panorama no es prometedor, ni alentador, mucho menos existe la posibilidad que se cumplan las promesas hechas por la escuela, sin embargo, la idea de estudio y triunfo, de superación con la que se encuentra la prosperidad, que dominan el imaginario de los jóvenes de Larráinzar, tiene un trasfondo que responde a lógicas ideológicas del Estado al servicio del mercado neoliberal globalizado. Asimismo, a una tecnocracia que legitima el saber técnico, científico, especializado, sobre otros saberes; la farsa que la felicidad y el éxito se alcanzan por el saber científico y la autoexplotación. Esto se discute en el subcapítulo siguiente, la expansión ideológica de la felicidad como discurso de ilusión, para los jóvenes sanandreseros.

4.3 La felicidad desbordada, el imperante neoliberal.

*Nada estaba en armonía. La gente sólo abrazaba a ciegas lo que se le pusiese delante: comunismo, comida natural, zen, surfing, ballet, hipnotismo, terapia de grupo, orgías, paseos en bicicleta, hierbas, catolicismo, adelgazamiento, viajes, psicodelia, vegetarianismo, la India, pintar, escribir, esculpir, componer, conducir, yoga, copular, apostar, beber, andar por ahí, yogurt helado, Beethoven, Bach, Buda, Cristo, jugo de zanahorias, **suicidio**, trajes hechos a mano, viajes en jet, Nueva York, y de repente todo ello se evaporaba y se perdía. La gente tenía que encontrar cosas que hacer mientras esperaba la muerte. Supongo que estaba bien poder elegir.*

Charles Bukowski, *Mujeres*

El fragmento de Bukowski (2006) describe la amplia variedad de objetos-mercancías que ofrece el capitalismo para los sujetos que produce, con el propósito de una satisfacción parcial del goce indeterminado que jamás será satisfecho en su totalidad. Por lo tanto, el sujeto siempre estará sometido a una iterativa y perpetua búsqueda de objetos en el mundo que sólo lo aproximarán a la satisfacción completa, en el límite de la misma. Por esta razón, el “deber ser” ideal del sujeto, en las sociedades neoliberales, es alcanzar la felicidad (la satisfacción total) que sólo puede conseguirla a partir de logros, metas, propósitos; autoexplotación, autoexigencia, autorregulación; autocastigo, positividad, placer; ser amo y esclavo de sí mismo, autorreferenciado.

Es impensable, inimaginable e insoportable abandonar la búsqueda inalcanzable de la autorrealización; siempre inacabada, insatisfecha. Si el sujeto renuncia a obtener la felicidad, se arriesga a fracasar de forma determinante, tajante e irreparable, tal vez, sólo la muerte sea lo único que pueda librarlo de su desdicha. O, la otra opción que tiene para evitarlo es, ser un individuo capaz de crear autoproyectos inagotables, constantes, para mantenerse feliz y autoexplotado.

Una situación que se ha normalizado (no se concibe la vida sin la felicidad, no hay otro propósito) por medio de una “ideología de la felicidad y del discurso científico” (Cabanas y Illouz, 2019, p. 152). Como concepto medible, capaz de graficarse y cuantificarse: si obtengo mayor número de productos, de éxitos y logros que los demás, soy más feliz. Algo que sólo se experimenta en la individualidad, centrado en uno mismo, en la competitividad voraz del éxito,

la meta que se corona como la más importante que se persigue en la vida. De lo contrario, si se fracasa en conseguirlo, es imperdonable, aborrecido, impensable para el individuo, sólo la muerte puede librarlo de no fracasar. En este sentido, el suicidio respondería como una forma de evitar la insoportable realidad del fracaso, por esta razón, quien lo comete, se le tilda de cobarde, débil, inepto, incluso hay un dicho que versa “el flojo sólo en morir piensa”, como aquel que prefiere renunciar a la insaciable búsqueda de la felicidad antes que experimentar los tormentos de no obtenerla.

Un ejemplo que permite comprender esta realidad es *KUXLEJAL* (VIDA), documental del año 2020 que aborda la vida y el suicidio de jóvenes tsotsiles en San Andrés Larráinzar, una comunidad indígena ubicada en los Altos de Chiapas. En el video se refleja la idea de la felicidad plena durante diferentes momentos y en algunas entrevistas, en las que se distinguen frases como “no debemos de sufrir”, “solo debemos disfrutar”, “no hay tiempo para sentirnos tristes”, “la vida es perfecta y debemos disfrutarla”. Enunciaciones cargadas con la ideología de la felicidad, de éxito, un sujeto con exceso de positividad que no puede (debe) renunciar a la búsqueda perpetua del placer, de proyectos inagotables, para ser feliz.

Kuxlejal se traduce del tsotsil al español como “vida”, pero también se usa en la construcción gramatical de *Lekil kuxlejal*¹⁵ o “buen vivir” que se funda de *lekil pasbail* (lo bueno para todos o vida buena). En términos morales, son los buenos principios, hechos y acciones que se practican desde la familia hacia la comunidad, también, es una forma de conexión intrínseca con la Madre Tierra. Así, *lekil kuxlejal* tiene una profunda relación con las buenas acciones, los principios de la familia, la comunidad, la Madre Tierra y el bienestar.

Es decir, son las acciones que protegen a todo ser vivo, crean y forman la vida. Pero este significado, está muy lejos de los imperantes neoliberales de felicidad que se vinculan más con el consumo y la destrucción (del cuerpo, de la naturaleza, de la vida) para la creación de objetos-mercancías que satisfacen la demanda del mercado global, diferente a la creación, protección, preservación de la naturaleza y la vida como lo comprenden los tsotsiles.

¹⁵ Para profundizar se puede consultar el texto Vocabulario Tsotsil (2013). Sánchez M. y Bolom, M. (Coord.) San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Fray Bartolomé de Las Casas, A.C.

Tal como sucede con el vínculo originario que tienen con la Madre Tierra, que representa la vida material y simbólica para la tsotsiles. Es el principal medio para el cultivo de maíz y pieza fundamental de los ritos que organizan los significados sociales. Por lo tanto, le atribuyen profundos significados más allá de concebirla como mercancía, porque es la que otorga la vida y, a la par, la sustenta, ofrece el lugar para morar y alimentos.

La vida de los tsotsiles gira y se organiza en torno al cultivo de la milpa. Hombres, mujeres y niños desarrollan labores juntos en la producción del maíz, tanto actividades de la vida cotidiana como rituales religiosos: rezan, cantan, se alegran si la cosecha es prospera o se entristecen si alguna calamidad la afecta. El tamaño de la milpa es sinónimo de felicidad comunal, porque refleja la compasiva voluntad de los dioses y el buen desempeño de los cargos. Si durante todo el año no existieron impedimentos que afectaran su crecimiento, entonces no hubo mal que se hiciera presente en la vida de los habitantes.

La familia se construye en las labores que conlleva sembrar y cuidar la milpa. En los rituales para pedir a la Madre Tierra, al Sol, a la Luna, que protejan y alejen todos los males que puedan afectar una buena cosecha. Hijos y padres conviven en la jornada campesina, comparten alimentos, sueños, risas, anhelos, sentimientos, miedos, angustias, felicidad y tristezas. Es un espacio para la actividad discursiva en el (des)encuentro donde converge una compleja red de normas y presuposiciones. No sólo para el sustento material, sino para la vida simbólica, aquello que le otorga sentido a su ser tsotsil.

Porque la tierra es un punto central donde convergen divinidades y antepasados, que configuran una estructura densamente simbólica con profundos significados para quiénes la habitan. Lo que permite construir comunidad recíprocamente con el territorio, en colectividad, por medio de la memoria histórica, de la ritualidad y el lenguaje. Estos cohesionan los vínculos sociales, avivan el diálogo interno entre pasado y presente para (re)construir territorialidad.

Por lo tanto, los sujetos que habitan estos territorios simbólicos, construyen el sentido de pertenencia a partir de características imaginarias y de representación, de interrelación, que aparece en la dependencia con los otros de la comunidad, aquellos que significan en el mismo nivel al establecer un sistema de símbolos compartidos. También, una visión de la vida cotidiana

que se construye y se reconstruye permanentemente y puede incluir rituales u objetos de significado cultural.

Así, el territorio tiene una apropiación simbólica cuando los sujetos comparten costumbres, ritos, organización social, memoria histórica, que constituyen un territorio cultural específico. Es decir, la comunidad, que es un entramado de símbolos, de normas heredadas que provienen de diversos momentos históricos que los individuos naturalizan y obedecen, con el que se moldea un estilo de comportamiento en particular y una gramática específica que posibilita la comunicación. Necesaria para el desarrollo del sentido común de un sistema cultural en específico.

Por lo que la tierra no puede destruirse, explotarse, venderse como simple objeto mercantil, porque es parte esencial de lo que son. Sin embargo, las transformaciones actuales, el crecimiento del mercado global y las condiciones económicas, han provocado rupturas insondables en su relación con la Madre Tierra y se ha transformado en un objeto de intercambio comercial. Especialmente, por la demanda de productos agrícolas para el consumo, provocado por el crecimiento demográfico que está ocurriendo en diversas comunidades indígenas.

Por supuesto, esta transformación es parte inherente a las ideologías que arriban a las comunidades indígenas, que establecen que la felicidad se mide por la cantidad de artículos-mercancías que se acumulen, lo que ha modificado enérgicamente su relación con la Madre Tierra. Ahora se busca su explotación como medio de producción más allá de la relación vital y cosmogónica que establecían con ella.

Esta falsa “felicidad” que se promueve ideológicamente desde los discursos del neoliberalismo, se relaciona con el consumo de mercancías y la autoexplotación para la obtención de recursos que perpetúen el ciclo del mercado global. Todo es desechable, asequible, artificial, parcial, así el sujeto alimenta a la máquina capital. Las mercancías están revestidas de placer, satisfacción, felicidad, pero si el sujeto está imposibilitado para experimentarlos, se considera una falla psíquica que necesita rehabilitación. Así, el discurso de la salud mental toma fuerza con la depresión.

Las instituciones de Salud en Chiapas, que intervienen en los contextos donde hay casos de suicidio, construyen sus discursos e intervenciones desde preceptos ideológicos de la felicidad y del éxito. Esto se puede analizar cuando construyen y muestran lemas como “Dale un corazón a tu vida”, analogía de “otorgar” u “ofrecer” proyectos inagotables para que el sujeto esté dominado por la búsqueda insaciable de la felicidad que, a su vez, es sinónimo de estabilidad y salud mental. El problema es cuando el individuo ya no encuentra proyectos y se desilusiona, cae en el fracaso, en el agotamiento.

Si el sujeto renuncia a esta búsqueda, la depresión y, después, el suicidio se manifiesta, como una relación causal. En *YouTube*, *Facebook*, *X* (antes *Twitter*) y demás redes sociales, se promueven la ideología del exceso de felicidad y de placer, con videos, imágenes, que se construyen desde ideales, fantasías o ilusiones. Esto más que evitar el suicidio, lo exacerba, principalmente en los jóvenes, que pueden llegar al suicidio porque no tienen o logran alcanzar esa vida ideal de lujos y placer.

Aquí toma sentido el discurso biomédico-psiquiátrico de la depresión, pero no como una totalidad o saber absoluto. Porque no es negar que exista una relación entre depresión y suicidio, sino que su etiología no debe ser asilada y reducida a las explicaciones que sustentan la depresión como su causa. Justamente, como hemos revisado con anterioridad, el suicidio es un síntoma incomprensible, enigmático, congestionado de tabúes, con múltiples explicaciones, descripciones y correlaciones. Es un fenómeno de la condición humana que no sólo puede ser comprendido por lógicas causales ni mucho menos correlacionales. Su comprensión exige mayor profundidad, sin prescindir el analizar elementos culturales, sociales, políticos, que constituyen la subjetividad, que en postulados biomédicos-psiquiátricos se niega.

Los discursos actuales sobre salud mental, invisibilizan al sujeto y los elementos característicos de la subjetividad cuando hablan de suicidio, lo exponen como un problema mental derivado del estrés, la ansiedad, “depresión, acompañada de una profunda desesperanza, y [también por] el trastorno bipolar [que] están presentes, según los diagnósticos, al menos, en el 80 % de los suicidios” (Echeburúa, 2015). Es decir, para estos presupuestos las causas sólo pertenecen a los desajustes químicos del cerebro y al terreno de

los desórdenes mentales. Un reduccionismo sobre la comprensión del suicidio que es más complejo de lo que explican.

En las instituciones médicas pretenden prevenir el suicidio con contenidos contruidos desde la ideología de la excesiva felicidad, vinculados directamente con los presupuestos de una psicología de superación personal. Una de ellas es la Clínica de Emergencias Mentales para Adolescentes (E.M.A.), en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, que se encarga de atender a jóvenes con ideación e intento suicida. Esta institución tiene un lema que versa así “S.O.S. mi corazón tiene algo que decir”, otro que expresa “sí a la vida”, sus publicaciones en redes sociales insisten en el afecto idealizado, promueven el ser feliz en todo momento ante cualquier circunstancia, imparten pláticas como “Sanando las heridas del alma”.

Toda esta parafernalia responde a lógicas de recetas mágicas con las que, al seguir una serie de pasos, alivian al sujeto. También, al consumir algún fármaco o vitaminas, hacer deporte, cualquier actividad que aleje al sujeto de los pensamientos negativos, se cura. Estas ideas surgen desde los planteamientos actuales sobre la felicidad anhelada, como señala Foucault (2007), una biopolítica donde aparece un empresario de sí. Que posteriormente, es retomado por Žižek (2016) como empresario del yo, quien debe ser feliz en todo momento, ser funcional, autodisciplinado, autoexigirse y autorregularse. No puede tener pensamientos negativos o autodestructivos, su único objetivo es obtener el reconocimiento necesario para sobrellevar su vida con el fin de alcanzar reiteradamente la anhelada felicidad.

Otra institución con una propaganda similar es la Fiscalía General del Estado (F.G.E), en el año 2021 repartió en las escuelas una “guía para prevenir, detectar y atender el suicidio en las escuelas” bajo la misma ideología de felicidad. En la portada, se aprecian a dos jóvenes sonriendo; como si la falta de certezas, las crisis sociales y los problemas actuales que vive la juventud no los afectara. Utilizan -invisibilizando la subjetividad, la historia, el lenguaje del sujeto- el mismo eslogan: “Dale un corazón a la vida” que representa en su esplendor al sujeto de la *Happycracia*¹⁶, quien es libre de decidir, autorregularse, autoexigirse, autocontrolarse, sin más motivos que ser perseverante en la búsqueda insistente de la felicidad ideal. Sin embargo,

¹⁶ Cabanas y Illouz (2019) afirman que la industria y las ciencias pueden moldear a los individuos y hacer que resistan a los sentimientos negativos.

al encontrarse con la imposibilidad de alcanzarla, se desdibuja la ilusión, se fractura la promesa y se derrumba el sujeto.

También, la Secretaría de Salud (SALUD) implementó su propia guía de prevención del suicidio, de nuevo compartiendo la misma ideología de las otras instituciones. El folleto es sobre la “Prevención del suicidio” (CISAME [Centro Integral de Salud Mental], 2021) ahí detallan estrategias de cómo detectar y prevenir la depresión. Algunas de ellas son (a la letra): “Construir un proyecto de vida que nos motive”- ¿Acaso los tiempos ofrecen la posibilidad de realizar proyectos? - “Evitar el uso de alcohol y drogas, porque únicamente nos genera vacío existencial”- ¿Y qué provoca la búsqueda iterativa de la felicidad? ¿Las fracturas de las promesas de la modernidad? ¿La desilusión, el desencanto?- “Incluir rutinas de ejercitación física, practicando ejercicio y/o algún deporte” “Practicar un hobby” “Hacer lecturas que sean de nuestro agrado” -¿Es acaso el exceso de rendimiento y la actividad sinónimos de salud mental?- “Reír con más frecuencia” -¿Es necesario aparentar o suponer ser feliz?- “Rechazar pensamientos negativos” -¿No es cómo funciona la ideología de la felicidad?- “Asumir que somos personas únicas y maravillosas que merecemos ser felices y plenos”-¿Depende del autocontrol, la autoexigencia, la autorregulación, del sí mismo para lograr ser plenos y felices?-

No es simplemente que los jóvenes tengan la capacidad de decidir ser felices o no en el momento que quieran, tampoco borrar los pensamientos negativos que forman parte de la vida. Ni tampoco el autoexigirse rendir u ocuparse en actividades para no pensar en el suicidio. Incluso el concepto mismo de salud mental tiene un trasfondo de una cultura hegemónica y homogeneizadora: el estar o no estar feliz (deprimido) establece los parámetros entre lo patológico y lo sano, define que tanto el sujeto puede alcanzar, mantenerse, realizar, ejecutar autoproyectos que lo coloquen ahí donde puede ser feliz; necesario para estar diagnosticado mentalmente sano, es decir, para ser el sujeto ideal del capitalismo que no tiene que estar deprimido para consumir.

Este puede ser uno de los motivos de que el suicidio haya tomado relevancia mundial actualmente, su acelerado aumento refleja una imposibilidad constitutiva de la felicidad. Paradójicamente, el sujeto busca incesantemente la felicidad imposible. Ya no depende del estrato económico al que pertenezca, cualquiera puede fracasar en su búsqueda. Chávez-

Hernández y Leenaars (2010) señalan que el suicidio aparece tanto en países de ingresos altos como medios y bajos. Es la cuarta causa de muerte entre jóvenes de 15 a 19 años, según la Organización Mundial de la Salud (OMS), quien en el año 2003 declaró el suicidio como un problema de salud. Con esta declaración se logró la creación de la Asociación Internacional de Prevención del Suicidio (AIPS) y, junto con la Organización de las Naciones Unidas (ONU), comenzaron a desarrollar planes para la prevención del suicidio, sin embargo, abrevan de los preceptos ideológicos de la felicidad excesiva.

El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2019) indica que en México del año 2019 al 2020 hubo un aumento del 0.7% en casos de muerte autoinfligida, por cada 100 mil habitantes se cometieron 5.6 a 6.2 suicidios, en el caso de Chiapas fue de 5.2. Estas cifras revelan que el suicidio ha aumentado y que no pertenece a un espacio en específico, sino que aparece en múltiples contextos con lógicas culturales, sociales, políticas, económicas, diversas. Esto complejiza aún más la reflexión sobre el suicidio y provoca cuestionarse, preguntarse ¿por qué un niño, joven o adulto deliberadamente se quita la vida? ¿Es por el fracaso en la búsqueda de la felicidad idealizada? ¿Eso lo conduce a tomar esa decisión? ¿O quizá sea la suma de otros procesos que vive el sujeto en la actualidad? ¿En qué momento el suicidio se convirtió en un tema relevante y de atención? Si tiene menos de 20 años que la OMS lo declaró como un problema de salud.

Sin embargo, aunque el reconocimiento del suicidio por organizaciones mundiales, instituciones locales y los Estados Nacionales, es reciente, desde tiempo atrás el estudio del suicidio ha sido objeto de diversos autores y campos disciplinares que han abonado a su comprensión desde distintas aristas, posturas y lógicas. La psicología y la psiquiatría se han encargado de exhibir al suicidio como síntoma de un cuadro depresivo mayor (lo que actualmente llaman depresión). Un estado que se caracteriza principalmente por anhedonia: la pérdida del interés y del placer. Otros síntomas son cansancio, fatiga, poco o nulo apetito, dificultad para pensar, tomar decisiones, pensamientos recurrentes en la muerte, ideación o intentos suicidas, así como problemas físicos inexplicables que incluyen dolor de espalda y cabeza.

Pero ¿cómo es posible que el sujeto no sufra de estos síntomas ante los vertiginosos y voraces cambios y condiciones adversas de la vida? ¿Los desencantos y desilusiones que vienen de la incertidumbre? Como sucede en Chiapas, en las comunidades indígenas, donde existe una alta movilidad de población joven que busca mejores oportunidades laborales porque la tierra y otras actividades comerciales ya no son suficientes para la solvencia material de la vida.

El cultivo de la tierra dejó de ser la actividad principal a la que pueden dedicarse los jóvenes, no ofrece los recursos suficientes para sostenerse, por diversos cambios en las estructuras económicas que provocan dificultades para encontrar empleo como campesinos. La siembra ya no es suficiente para generar productos con el fin del autoconsumo o/y la comercialización. Esto obliga a los jóvenes a buscar otras fuentes de empleo.

Tal como afirma Gorza (2006), el sistema de parentesco característico de las comunidades indígenas se está fracturando por la alta movilidad de jóvenes que salen del poblado. Esto impacta en la estructura de la familia que se transforma. Un hombre joven con esposa e hijos no puede asegurar su solvencia material simplemente dedicándose a la agricultura. Poseer tierras no garantiza solventar las exigencias de la vida. En los jóvenes esto es imposible, ya no pueden vivir sólo de la tierra como se podía en tiempos atrás.

Frente a la falta de empleo y el acelerado crecimiento de las demandas del mercado global, poseer tierras no garantiza tener seguridad social y estabilidad económica. La única solución es que los hombres padres de familia y los jóvenes desempleados busquen las formas de salir de la comunidad para conseguir otras fuentes de empleo. Una actividad económica que se ha popularizado entre los jóvenes tsotsiles es aspirar a comprar un automóvil y autoemplearse como taxistas tanto local como foráneo.

La tierra, como fuente principal de sustento para las familias gradualmente se disipa. Esta situación despliega nuevas consecuencias profundas a nivel del sistema de parentesco y fracturan la estructura de la familia. Porque la falta de tierras desarticula los núcleos familiares, agudiza los conflictos sociales y exacerban los síntomas. El campo es uno de los espacios donde por antonomasia se construyen los lazos familiares, en las actividades tanto rituales como de la siembra se articula el vínculo familia-tierra.

La ausencia del padre es la principal modificación a la estructura de la familia, quien está obligado a desplazarse a otras entidades o fuera del país para conseguir empleo. Cuando suceden estas movilizaciones forzadas por las carencias económicas en la comunidad, las mujeres se quedan solas en condiciones altamente precarias a cargo de la alimentación, cuidado y educación de los hijos. Los efectos de la modificación familiar impactan en los jóvenes, principalmente, la ausencia de uno de los padres o los dos, la precariedad de tierras y el escenario confuso, borroso, incierto del porvenir.

Los elementos particulares que constituyen y otorgan la identidad a los jóvenes como: la relación con la tierra, el lenguaje, la familia, el campo, la “Madre Tierra”; se están fracturando, desmoronando. Cambios acelerados se presenta en el horizonte de los jóvenes indígenas, producto de múltiples transformaciones/mutaciones socioculturales que atraviesan las comunidades indígenas. Esta situación dificulta el ser joven, debido a que también deben de responder y ajustarse a los diversos ordenes sociales, políticos y religiosos que se estructura como orden tradicional en contradicción con los órdenes de sistemas modernos, capitalistas, occidentalizados y globalizados, que les muestran nuevas formas de ser, de estar y de reconocimiento social.

Entonces, al señalar estas situaciones que enfrentan las comunidades indígenas ¿Es posible que las instituciones de salud de Chiapas a través de los discursos biomédicos-psiquiátricos de la salud mental logren comprender el suicidio en su complejidad sin ocultar las dimensiones socioculturales e históricas que responden a particularidades contextuales? Por supuesto que habrá variabilidades en los estados de ánimo, como la depresión, en la población que experimenta estas transformaciones intempestivas y estructurales, pero, como se ha intentado mostrar en este escrito, no es suficiente abordar el suicidio como relación causal con estos desajustes.

Mucho menos implementar estrategias de atención que se sustenten en fundamentados de las ideologías de la felicidad, que, más allá de atender las problemáticas centrales, confieren toda la responsabilidad al sujeto por no lograr autodisciplinarse, autoexigirse, autoregularse y controlar sus estados emocionales. También, como consecuencia por desistir a la exhausta prospección de bienestar, al deseo constante de alcanzar el éxito,

acumular logros y consumir vorazmente, es decir, por no someterse a las dinámicas sinfín para ser feliz.

Capítulo 5. La región del suicidio: los vacíos y sufrimientos del joven tsotsil de San Andrés Larráinzar

5.1 El vacío de la Madre Tierra: el dolor de los jóvenes tsotsiles

Aja, es que sí, es que siempre me dicen que no sirvo para nada, sí, soy... soy un inútil, no sirvo para nada, no sé trabajar y, y sí, es lo que sí, yo pensé que ya no... ya no valgo nada y quería colgarme con un lazo (Entrevista realizada 16/08/2022).

No, cuan... sí, en mi casa sí, siempre, siempre la tristeza, sí, siempre la tristeza está ahí y sí, cuando vengo a trabajar aquí, sí, más diferente un poquito, sí más diferente un poquito sí (Entrevista realizada 16/08/2022).

Pues de que no entendemos también por qué muchas personas se están suicidando (Entrevista realizada 20/10/2022).

¿Qué acontece en los jóvenes tsotsiles de San Andrés Larráinzar para estar inmersos en una profunda tristeza que les impide desear seguir viviendo? ¿De dónde proviene el sentirse desvalorizados, inútiles, inservibles? ¿Y cuál es la relación con el suicidio, la pérdida de la tierra y el trabajo? Partiendo de estas preguntas como hilos conductores, se puede trazar una vía crítica que permita develar los profundos significados en las enunciaciones de los jóvenes sanandreseros¹⁷ que reflejan, en términos de Lipovetsky (2000), estar inmersos en un enorme vacío, es decir, un yo flotante sin la figura clara, delineada, de un Otro que los fije y les dé soporte¹⁸.

Pero ¿Cuál es el vacío en los jóvenes de San Andrés Larráinzar que amenaza su existencia? Autores como Ruiz (2006), Gorza (2006), Guiteras (1986), Bonfil (1989), Lenkersdorf (2003), reconocen la pérdida de la tierra como un problema complejo y profundo en las comunidades indígenas, que acarrea consigo diversos malestares, conflictos, vicisitudes y tensiones en sus habitantes. La tierra es un elemento central que organiza el mundo simbólico, la vida comunitaria, otorga identidad territorial, sentido de pertenencia y como medio donde se ejercen los distintos órdenes políticos-religiosos.

¹⁷ Gentilicio utilizado por los tsotsiles de San Andrés Larráinzar para autonombrarse y diferenciarse de los demás, por ejemplo; de los chamulas.

¹⁸ Sobre esta idea se puede consultar el subcapítulo de *El zombi y el psi* en el texto de *La era del vacío* de Gilles Lipovetsky (2000), pp. 53-60.

El origen del problema de la tierra tiene diversos antecedentes históricos, principalmente en la conquista española y los Estados coloniales que se impusieron a los indígenas. El español somete y esclaviza al indígena para trabajar la tierra con la finalidad de satisfacer su apetencia, lo sujeta a un nuevo orden simbólico donde la tierra toma otro significado y se constituye una de las primeras rupturas del vínculo del indígena con la Madre Tierra. “Pero no debemos olvidar que la idea de explotación total y metódica del mundo (la naturaleza, la tierra) partió de Europa hace ahora casi cuatro siglos” (Dufour, 2014, p. 17). Los españoles llegaron con la herencia del pensamiento judeo-cristiano occidental; Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, esta condición le otorga el privilegio de ser amo-dueño de todas las criaturas de la tierra y de la naturaleza -que pierde todo rasgo de divinidad, de Madre Tierra- para ser explotada.

Después, hubo otros sucesos que acentuaron la situación con la tierra. El 28 de septiembre de 1821, México logra su independencia de España con la proclamación del Acta de Independencia del Imperio Mexicano, esto acentuó de nueva forma los acontecimientos sobre la relación del indígena con la tierra y su erradicación por el hombre blanco, ahora dictado por el Estado. “El Estado se movió vigorosamente para privar a las comunidades indígenas de sus medios de subsistencia” (Bartra, A. y Otero, G., 2008, p. 403). Cuando Porfirio Díaz buscaba unificar a la nación. A raíz de este proceso de unificación se establecieron las reformas liberales en la Constitución de 1857 junto con las legislaciones de 1883 y 1884 para expropiar las tierras de las comunidades indígenas, posterior a estas “leyes de la reforma liberal y durante el *Porfiriato*, las comunidades indígenas fueron privadas del 90% de sus tierras” (Bartra, A. y Otero, G., 2008, p. 403).

El logro de estas reformas es otorgarles privilegios y protección a latifundistas, propietarios del sector privado agrícola con una insaciable apetencia de poseer grandes porciones de tierras comunales indígenas, así como someter, esclavizar y endeudar a campesinos indígenas desposeídos de tierras, por medio de créditos imposibles de pagar y que heredaban a sus hijos en las tiendas de raya o negocios de las haciendas que les pertenecían a los latifundistas. Durante la revolución de 1910 se lograron diversos cambios para los indígenas,

pero no fueron los esperados. En 1914 los ejércitos campesinos liderados por Emiliano Zapata fueron vencidos por los hacendados del norte.

En la Constitución de 1917 incluyeron el artículo 27, hasta los años 30's con Lázaro Cárdenas se logró una distribución de tierras que aminoró el conflicto, sin embargo, no fue una situación justa para las comunidades indígenas porque la mayoría de las tierras no eran adecuadas para la agricultura o continuaban perteneciendo al Estado que imponía, por medio de instituciones, una burocratización de lo que producían y cultivaban los campesinos. Así continuó por todo el siglo XX, esto acarrió que las comunidades indígenas buscaran su autonomía e independencia del Estado y de diversas organizaciones políticas-económicas que los dominaban y oprimían.

En 1994 surgió el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), movimiento sumamente significativo para las comunidades indígenas de Chiapas, principalmente por las exigencias en cuanto a trabajo, tierra, salud, educación, independencia, libertad, y democracia, no obstante, el movimiento no era totalmente indígena, pero lo conformaba un número importante de ellos. En 1995 acontece la primera Sesión de Diálogo con el Gobierno Federal donde se discuten los derechos autónomos y sobre la Madre Tierra. En febrero de 1996 se establecen los Acuerdos de San Andrés que fueron un avance significativo para los indígenas, sin embargo, las peticiones primordiales no han sido totalmente llevadas a cabo por el Estado y sus diversas instituciones, en materia legislativa hay un enorme atraso sobre los derechos y la cultura indígena.

Asimismo, es insondable la importancia de la tierra para los tsotsiles por su intrínseca relación con la cosmovisión maya de la que provienen, “todos los *jchi'iltaktik* (nuestros compañeros) tienen claro que la Tierra en la cual viven, caminan, comen y donde respiran, es *Jch'ul me'tik balumil*, es decir, ‘Nuestra sagrada Madre Tierra’” (Ruiz, 2006, p. 45). Un regalo otorgado por los dioses cuando “...se funda el antiguo Sakamch'en [o Chanalum/Lugar de serpientes], donde Baxakmen otorga tierras a su gente para cultivar el maíz” (Alejos, 2018, p. 143). Los tsotsiles con la Madre Tierra, establecen una compleja relación hombre-cosmos (naturaleza) como medio para comunicarse con sus dioses. No la conciben como recurso para ser explotada, destruida, negada o robada.

Por esta herencia maya de la que provienen los tsotsiles, los *jchi'iltaktik* de San Andrés Larráinzar simbolizan la tierra como “Madre Nuestra que nos alimenta, nos cuida, nos sostiene y es a ella a quién debemos la vida” (Lenkersdorf, 2003, p. 45). Es decir, la madre que fija, contiene, otorga sentido, posee y soporta al sujeto, sin embargo, esta función simbólica imprescindible de la tierra como una “madre” para los jóvenes sanandreseros se ha diluido por las diversas transformaciones en el poblado. Principalmente las provocadas por el voraz capitalismo y la llegada del *jkaxlan* (el extraño, artero, malicioso, el otro) que objetiva la tierra, la despoja de los profundos significados que le otorgan los *jchi'iltaktik* y la reduce a simple mercancía para ser explotada bajo las reglas del mercado.

Por tal motivo, los jóvenes están en el vórtice de las transformaciones provocadas por el capitalismo a través de las políticas neoliberales y la mercantilización de la tierra. Se desimboliza como “Madre” y entra en el intercambio comercial dictado por las fuerzas del mercado como un producto cualquiera, como “una mercancía que se puede intercambiar a su valor comercial por otras mercancías, pierde la esencia de su valor simbólico” (Dufour, 2003, p. 19). Es decir, se desplaza la función simbólica de “Nuestra Madre” a la de mercancía.

Este desplazamiento para los jóvenes de San Andrés Larráinzar, es un proceso doloroso, confuso, una herida insanable. Para ellos “la tierra no se concibe como una mercancía. Hay una vinculación mucho más profunda con ella” (Bonfil, 1989, p. 64). Sin embargo, bajo las lógicas del mercado, la tierra es forzada a desplazar su función simbólica, invertir su significado, vaciarlo, perderlo y ausentarse como elemento constitutivo de la vida subjetividad e identitaria de los jóvenes de San Andrés. Pierde la potencia como sustento y soporte que los dota de sentido. Así lo enuncian dos jóvenes en los extractos siguientes:

Sí, sí, quiero sembrar la tierra, sí, sí, me gusta mucho, pero no tengo tierras. (Entrevista realizada el 16/08/2022)

Ajá, sí, ya no recuerdo bien, cuando murió mi mamá, sí, sí, empecé, empecé a pensar que, quería suicidarme, irme con mi mamá, ajá, sí. (Entrevista realizada el 16/08/2022)

E: ¿Por qué te quieres suicidar?

R: No sé, así pensé en el momento, empecé a pensar que no tengo nada que hacer aquí y así. (Entrevista realizada el 18/11/2022)

“Aquí” y “así” son dos referencias temporales y espaciales que delimitan las fronteras identitarias, si los jóvenes no tienen sentido sobre cuál es su papel y lugar en la comunidad es porque esos referentes están desvanecidos. Por ejemplo, la tierra les ofrecía un ser-en-el-mundo y un yo, si se pierde como parámetro de referencia que constituye su universo simbólico, se convierte en un gesto vacío que provoca sujetos en avería simbólica, que “no tengo (tienen) nada que hacer aquí”. Entonces, si no tienen las coordenadas de la “Madre Tierra”, si se ausenta de su función imprescindible para su constitución subjetiva, porque es quien los soporta, los contiene y les otorga un propósito; están perdidos. Asimismo, cuando se objetiva en mercancía, los jóvenes indígenas no pueden hacer frente o resistir a los peligros fatales manifiestos en la explotación de la tierra por las lógicas del mercado y los intercambios comerciales dictados por el neoliberalismo.

5.1.1 El vacío político-jurídico del joven tsotsil en las políticas agrarias

Ajá, me sentí triste, sí, porque, sí, me sentí triste y... sí me sentí triste, lloraba, porque ya no, ya no podía, sí, lloraba, y sí, lloraba y mi mamá sí, sí, sí mi mamá... mi mamá sí me apoyaba, sí, mi mamá me apoyaba, sí, pero, porque... sí, mi mamá trabajaba en el campo, sí, por eso que, sí, solo me decía que... que echaba ganas, pero, pero ya no podía, ajá (Entrevista realizada 16/08/2022).

La posición subjetiva enunciada en el extracto anterior refleja la avería simbólica en la que se encuentran los jóvenes sanandreseros por el desplazamiento de “Madre Tierra” a mercancía; el valor simbólico se vacía y se sustituye por el ordinario y burdo valor del dinero. Se cosifica y el ser-en-el-mundo de los jóvenes cambia de manera intempestiva sin posibilidad de simbolizar su pérdida. Este estado irrumpe diversos aspectos de su existencia y son arrastrados a buscar otra forma de trabajo, pero ¿Qué forma de trabajo ha aparecido con el desplazamiento de la tierra? ¿Qué problemas surgen de las reformas agrarias a favor del neoliberalismo que no ofrecen sustento al joven tsotsil? ¿Y por qué el trabajo es sinónimo de sufrimiento, sin ganas (posibilidad) de realizarlo?

Para comprender la situación del trabajo en el joven de San Andrés, es necesario partir de los sucesos históricos que lo preceden. A partir del movimiento zapatista, los temas sobre

identidad y su relación con las políticas agrarias reciben relevancia en diversas discusiones¹⁹, que retoman los Acuerdos Agrarios pactados el 28 de Enero de 1994 por la Comisión Plural Agraria -encargada de responder a las demandas sobre los problemas de la tierra- y que serían cumplidos por la Comisión Ejecutiva Agraria, junto con las acciones de compra y reparto de tierras a indígenas por parte de la Comisión de Concertación para la Adquisición de Predios. Fue hasta el 19 de marzo de 1996 que se pusieron en marcha los Acuerdos Agrarios.

Sin embargo, la repartición de las tierras no fue equitativa²⁰ para las comunidades indígenas, se dividieron entre los intereses del Gobierno Mexicano (centrado principalmente en las regiones con mayor producción ganadera) y en los grupos independientes (propietarios privados) a organizaciones campesinas que se beneficiaron con la adquisición de las mejores tierras. La expropiación de tierras para negocios privados de una minoría, se exagera a partir de la reforma del artículo 27 constitucional respaldado por los Gobiernos a servicio del neoliberalismo y justificados con la expropiación por causa de utilidad pública. El orden del mercado ha conquistado a los gobiernos.

Diversos proyectos se pusieron en marcha para impulsar la modernización del estado después del movimiento zapatista en 1994, con ayuda de la creación del Fondo Chiapas. Los socios de este fondo son empresas como: Serfin, Grupo Mexicano de Desarrollo, Grupo Modelo, Nafin, Maseca y el gobierno del estado de Chiapas, liderados por figuras que se enriquecieron con la adquisición de grandes porciones de tierra. El Fondo Chiapas es parte del actual Plan Puebla-Panamá (PPP) “un proyecto que globaliza los espacios mesoamericanos de acuerdo con los intereses del capital global, tanto de origen nacional como mundial” (Tarrío, M. y Concheiro, L., 2006, p. 58). Para las organizaciones mercantiles que gozan de protección legal derivado de los cambios del artículo 27 constitucional.

Frente a este escenario, los jóvenes sanandreseros se encuentran en un vacío jurídico-político sin soporte legal y excluidos de las políticas agrarias que sólo favorecen a un sector

¹⁹ Al respecto se puede consultar María Eugenia Reyes, “Los Acuerdos Agrarios en Chiapas: ¿una política de contención social?”, en María Eugenia Reyes *et al.*, *Espacios disputados. Transformaciones rurales en Chiapas*, UAM/Colegio de la Frontera Sur, 1998, p. 21.

²⁰ Daniel Villafuerte Solís, “El problema agrario en Chiapas durante el primer año del nuevo milenio”, mimeo, México, 2003, p. 4.

privilegiado, quienes puede invertir y adquirir tierras para ser explotadas bajo las lógicas del mercado. Los jóvenes están a merced del voraz capitalismo a través de las políticas neoliberales que les introduce un nuevo objeto (una simple mercancía) que se les imponen desear sin oponerse, un “objeto que el trabajo produce, su producto, (los jóvenes) se enfrentan a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor” (Marx, 2015, p. 49). La “Madre Tierra” es cosificada como un objeto extraño ajeno a los jóvenes tsotsiles.

5.1.2 La “Madre Tierra” como objeto extraño; la cosificación y enajenación de la tierra

-Entrevistado

Ajá, que no... sí, que no sirvo para nada, que soy un inútil o sí, es lo que me dicen mis hermanos y mis hermanas, ajá, sí, sí

-Entrevistador

¿Y tú crees qué es así? ¿Tú te sientes así?

-Entrevistado

No, no me siento así, pero, sí mi... mi cabeza sí piensa así, pero no, no es así
(Entrevista realizada 16/08/2022).

Ajá, es que antes no, no trabajaba, es que no quería trabajar, no quería trabajar y sí se enojaron conmigo y... y sí se enojaron conmigo y no... y sí, no, me dijeron que no sirvo para nada, no sé... no sé trabajar y eso me dijeron y sí (Entrevista realizada 16/08/2022).

Los extractos anteriores muestran que para los jóvenes la “Madre Tierra” ha desaparecido, ahora es un objeto extraño, una mercancía producto del trabajo que se ha objetivado, se ha hecho cosa. “Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del objeto y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*” (Marx, 2015, p. 49). Produce en los jóvenes sanandreseros que ahora la tierra sea un objeto externo a ellos, ya no es la “Madre” que los sostiene, cuida y determina, si no es un objeto inerte, extraño, vacío, que existe fuera de ellos.

La vida del joven ya no le pertenece, la ha perdido y depositado en un simple objeto-mercancía, antes era la “Madre Tierra” quien se la otorgaba. Su mundo interior se empobrece, se desquebraja, se fragmenta, no tiene soporte ni referente con la potencia de constituir un orden simbólico que le otorgue sentido a su ser-en-el mundo, ahora está atrapado en una

enorme red de mercancías extrañas, ajenas, vacías, escindido y fragmentado como sujeto. Ya no hay un orden por encima del joven tsotsil que lo estructure, lo determine y lo contenga.

Es un sujeto errante en la búsqueda de los objetos-mercancías que, como falsa ilusión, complementen su falta, su vacío que jamás será satisfecho porque no hay objeto en el mercado que pueda sustituir a la “Madre Tierra”. Por tal motivo son arrastrados a lo que Lacan (1977) distinguió a partir del análisis de la plusvalía de Marx; más que un simple intercambio económico, es un complejo y enmarañado funcionamiento de la economía subjetiva. Es decir, los jóvenes entran en la paradoja del capital; un desequilibrio constitutivo, una imposibilidad de satisfacción, en un bucle de consumo de objetos-mercancía. Lo que perdieron fue su goce total con la “Madre Tierra”, imposible de recuperar una vez instalados en el locamente astuto capitalismo²¹. Y, aunque parcialmente se satisface con objetos del mercado, estos jamás podrán constituir el equilibrio subjetivo, ni el soporte para el sujeto.

En esta nueva economía subjetiva, el joven sanandresero está obligado a buscar satisfacer su goce extraviado, una imposibilidad constitutiva insuperable, en una pérdida y ganancia de goce, un plus-de-goce²². Esta pérdida es el valor que se le arrebatada al trabajador junto con el goce del sujeto que le es imposible de recuperar. La ganancia es la plusvalía que se reinicia en el mercado por la aparente satisfacción que mantiene al goce insatisfecho. Este mecanismo es lo que permite al capitalismo -como “super yo”, como mandato social- empujar al sujeto a buscar en el mercado objetos para seguir consumiendo, con la falsa ilusión de satisfacción total.

Por la implantación del capitalismo, el joven tsotsil está individualizado, fragmentado, con rupturas en sus vínculos sociales, que al mismo tiempo le promete objetos para complementar su división subjetiva, llenar el vacío de la “Madre Tierra”. Frente a esto, los jóvenes están en la incertidumbre, en el sufrimiento constante que no exista el objeto prometido dentro de todos los ofertados por el mercado. Por tal motivo, ya no viven sus propias vidas, sino que ahora

²¹ Lacan “Conferencia en la universidad de Milan”, 12 de mayo de 1972

²² Para Lacan (2008) el plus-de-goce es una ganancia-perdida, causa-motor del deseo que divide al sujeto. Homologa a la plusvalía de Marx

tienen que depositarla en el trabajo para adquirir mercancías, “mientras trabajan no satisfacen sus propias necesidades y facultades, sino que trabajan *enajenados*” (Marcuse, 1983, p. 56).

5.2 El trabajo enajenado en el joven tsotsil de San Andrés Larráinzar

Ajá, sí, quiero superarme, sí, quiero superarme, pero sí, cuando me dijeron eso, sí, yo no tengo ganas, ganas de trabajar, ya no quería hacer nada, nada, sí, sí, solo pensar que (en) matarme (Entrevista realizada 16/08/2022).

-Entrevistador

¿Y por qué no querías trabajar?

-Entrevistado

Ajá, sí, no quería porque crees... sí... creo que soy flojo, pero no quería trabajar yo, no tengo ganas de trabajar y sí (Entrevista realizada 16/08/2022).

¿Por qué el joven tsotsil no tiene ganas de trabajar, de no hacer nada? ¿Cuál es la relación del trabajo, el sufrimiento y con el suicidio? Estas preguntas surgen a partir de las enunciaciones anteriores donde el joven sanandresero asume el trabajo como una extrañeza, una ausencia, algo displacentero para el sujeto, que no corresponde a sus deseos ni facultades, totalmente exteriorizado de él, que hace que se despersonalice, sin la posibilidad de otórgale soporte a su vacío. Si la “Madre Tierra” ahora es un objeto extraño, el trabajo también es obligado a tomar esa condición, los jóvenes realizan el trabajo extraño para obtener mercancías que jamás colmaran su falta de tierra.

De poseer y ser poseído por la “Madre Tierra”, tener tierras fértiles para cultivar y sostenerse, ahora los jóvenes de San Andrés están en el vacío del intercambio de mercancías y para hacerlo tienen que realizar un tipo de trabajo que el capitalismo requiere para su funcionamiento; el trabajo enajenado. Marx (2015) señala al respecto que el trabajador deposita su vida en el objeto, pierde toda posesión del tiempo, espacio, de su deseo, el sujeto es reducido a un fragmento de hombre, en proletariado. El trabajo lo consume mientras pierde la vida realizando funciones reiterativas, engorrosas, miserables.

Para Marcuse (1983) el trabajo enajenado ocupa el mayor tiempo de la vida individual, pero es un tiempo doloroso, no hay gratificación, satisfacción al hacerlo, “la negación del principio de placer” (Marcuse, 1983, p. 56). Es decir, son las restricciones impuestas a la libido

para que el individuo continúe perdiendo la vida en actividades que no concuerdan con sus propios deseos. Los jóvenes “andreseros” no pueden constituirse, determinarse porque no tienen la tierra que les dé soporte, en cambio tienen que sustituirla con mercancías banales que les promete completarse, llenar y unir su subjetividad fragmentada, dentro de un mercado donde no tienen protección, sostén simbólico, ni mucho menos un referente con la misma potencia que la “Madre tierra”.

Ya no hay relación “Madre Tierra-Hombre” en los jóvenes tsotsiles, ahora están bajo la forma de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo, entre “mercancía-mercancía”, una fetichización²³. Las relaciones sociales se cosifican, cambian a mercancías que se les adjudica un valor de otra mercancía; el dinero. Es decir, los jóvenes se relacionan como cosas, objetivados, sin posibilidad de mirar al otro como sujeto, como igual para poder constituirse, determinarse, para que el yo alcance una identidad, una unidad. Esta relación social es una ruptura directa con su cosmovisión, con el lenguaje, “la intersubjetividad, caracterizada por la pluralidad de sujetos y la ausencia de objetos” (Lenkersdorf, 2003, p. 37). Ahora se ve invadida por mercancías extrañas, neutrales, simples que les otorgan un valor monetario, no como sujetos sino como objetos, como en el caso siguiente:

Sí, es que está tomado, es que está tomado y, y, sí, sí, él me reclamo que no quería trabajar y, y sí me golpeó y sí, no tenía mucho tiempo que me operaron de mi nariz, pero sí salió sangre y me golpeó (Entrevista realizada 16/08/2022).

Ajá, sí, sí, también es que mi hermana, sí, antes no... sí también, es que mi hermana no quería trabajar, antes, pero sí, empezó a buscar trabajo y sí, pero es lo mismo que, sí, es que mi hermana sí, mis hermanos que se enojaron con ella es que no, no daba su dinero donde gana, no daba su dinero y así, se enojaron con ella y sí (Entrevista realizada 16/08/2022).

-Entrevistador

¿Pero trabajar en qué? ¿ellos en qué quieren que trabajes?

-Entrevistado

Sí, trabajar donde, donde gano más dinero es lo que quieren, es que sí, es que ellos sí tienen trabajo, tengo una hermana que es maestra, no dos, dos hermanas que son maestras, ajá, sí, y el otro tiene... y... y el otro, mi hermano tiene negocio y le va bien, sí el otro sí (Entrevista realizada 16/08/2022).

²³ Marx (2008) analiza la fetichización de la mercancía como un elemento clave de la economía capitalista, que consiste en que parece que las cosas tienen vida propia y autonomía frente a las relaciones sociales y el trabajo, al contrario de las relaciones sociales que son percibidas como relaciones entre cosas.

Por tal motivo la exigencia de obtener trabajos donde ganen más, porque la mercancía obtiene el valor de otra mercancía-dinero. Los jóvenes son percibidos por el otro como simples objetos vacíos que sólo toman importancia y relevancia por la cantidad de dinero que puedan ganar con el trabajo enajenado. El tiempo de vida perdido en las mercancías que jamás lograrán la satisfacción de su deseo, ni tendrá la misma capacidad simbólica de llenar el vacío y unidad de su subjetividad fragmentada como lo hizo la tierra.

5.2.1 El otro frente al trabajo del joven tsotsil: el sufrimiento de no ser reconocido

Otro elemento que aparece en la exigencia sobre el joven tsotsil de tener trabajo con mayor remuneración que otros, es porque responde a los mecanismos sociales que le reclaman tener el suficiente sustento económico para su existencia social, de lo contrario el joven no existe socialmente frente al otro y la comunidad. Sin embargo, el sistema económico, político-jurídico (reformas agrarias, reformas laborales, etc.) y social actuales no garantizan que el joven tsotsil adquiera propiedad social para planear proyectos a futuro.

Esta falta de propiedad social constituye una herida profunda para el joven porque le impide ser un individuo como los demás que gozan de esta condición. Se siente desprotegido, excluido, vacío, sin beneficios, no tiene tierra, ni trabajo que lo solvete. Su ser-en-el-mundo se invierte en su contrario, en un no-ser-en-el-mundo, se convierte en nada o casi nada, tal como le sucedió a la “Madre Tierra” al desplazarse como objeto enajenado, como “forma fantasmagórica de una relación entre cosas” (Marx, 2008, p. 89). Al respecto el siguiente extracto ejemplifica este sentir del joven tsotsil:

Porque como yo veo, como soy adolescente, joven, es que a veces crees que el mundo está mal, está o sea jodido, que nadie te comprende y te encierras en ti mismo... (Entrevista realizada el 14/10/2022).

...y sí llegas en ese momento que, o sea, la vida no vale nada (Entrevista realizada el 14/10/2022).

Este sentimiento de “no valer nada” tiene una intrínseca relación con la falta de no ser reconocido como individuo con derecho al reconocimiento social, con consecuencias directas a su existencia social que avería el proceso de subjetivación. En otras palabras, el joven tiene la

dificultad de no ser reconocido por el otro (semejante) y el Otro (orden social) para decirse a sí mismo que tiene el derecho de ser. Necesita al otro/Otro para reafirmar su existencia de lo contrario está perdido a sí mismo.

Frente al vacío del Otro (Madre tierra, orden político, orden social) y el otro para reconocer al joven tsotsil, pierde toda propiedad de sí mismo y su identidad social se desquebraja, arrastrado su ser-en-el-mundo y su yo. Esto lo hunde en un sufrimiento insoportable, en una agonía sin la posibilidad de encontrar consuelo por la falta de la figura del Otro/otro. Están arrojados a las fauces de la existencia sin protección, ni soporte para resistir el desmoronamiento.

5.3 Sin tierra no puedo ser adulto: la imposibilidad del tránsito de joven a hombre en los tsotsiles

...Adolescente todavía, aunque ya casi voy a cumplir 18, pero no me siento así.

...Este, pues, solo trabajan por aparte, algunos ya trabajan por aparte, por lo que dicen que tienen gastos y, así pues

...Eh, pues unos trabajan así de peón, de carpintero o lavando los autos, pero sí trabajan, así pues (20/10/2022).

La tierra -como sustento para la vida y como elemento central en la cosmovisión de los tsotsiles- funge como un mecanismo del paso de niño a adulto, se tejen vínculos familiares fuertes alrededor de la jornada campesina y establece rituales profundos que otorga sentido a los sanandreseros así como tiempos y espacios claros y delimitados sobre los jóvenes. “Hombres y mujeres se relacionan necesariamente en la producción del maíz; ayunan juntos, rezan unidos, en grupo se afligen y regocijan a causa del crecimiento de su milpa; aun a los niños se les invita a bailar en favor de la lluvia deseada, que ‘refresca las nuevas plantas’” (Guiteras, 1986, p. 42).

Con la mercantilización de la “Madre Tierra” a mercancía, la pérdida de la tierra (*osil*²⁴) por parte de las reformas agrarias y laborales del Estado a favor del neoliberalismo y

²⁴ Ruiz (2006) explica la diferencia entre *osil*; tierra para cultivar, *lum*; tierra donde viven los tsotsiles, y *Jme'tik balumil*; “Sagrada Madre Tierra”.

capitalismo. El joven que no cuenta con *osil* como propiedad o con familiares que se la hereden, tiene el camino muy difícil para adquirirla, “es cierto que la carencia de tierras o terrenos es uno de los mayores problemas... porque la posesión de las tierras se ha monopolizado dando como resultado que muchos indígenas, y... los *jchi'iltaktik* de Larráinzar, no tengan *osil* o terreno” (Ruiz, 2006, p. 45). Esto ha provocado una ruptura en el orden que establecía el campo sobre los jóvenes.

El tiempo y el espacio, así como la carga simbólica están claramente definidos con el trabajo del campo, principalmente con la siembra del maíz, “la mujer y el hombre ayunan dos días antes de la siembra... se elevan plegarias al Totik (el Dios Padre, el Sol), a la Santa Tierra y al Ángel (Dueño de los Montes), pidiéndoles protección para x'Ob, el alma del maíz” (Guiteras, 1986, p. 45). De la misma forma, los hijos son pieza importante en los rituales y plegarias para la protección de maíz, también, en alejar o cazar los animales que atenten contra el bienestar del cultivo:

El hombre y sus hijos recitan sus plegarias cuando el maíz está floreciendo, con objeto de que se libre de los fuertes vientos y de los animales que lo destruyen... Los niños armados con ondas y los cazadores con escopetas guardan día y noche las sementeras. (Guiteras, 1986, p. 46)

Por tal razón, el campo representa el espacio simbólico donde las funciones de cada integrante están definidas y delimitadas; la madre cuida del esposo, de los hijos, la casa y se dedica al trabajo del telar. Los hombres a la siembra, cosecha, cuidado de las tierras y la enseña a los hijos varones a trabajar la tierra. También, es posible la ayuda mutua, existe cierto grado en cuanto a cumplir algunas labores del otro, que enfatiza su dependencia mutuamente entre sí. Sin embargo, hay deberes que son exclusivos para cada sexo. Los hombres, por ejemplo:

Los hombres se levantan a las 4 a.m.; salen a buscar ramitas de pinotea para el fogón; se desayunan y, más o menos a las 6, ya están en camino para la milpa. En la sementera trabajan de firme hasta que ‘el sol descansa a medio día’, cuando suspenden su labor para mezclar el posol y bebérselo; después de ello, prosiguen sus tareas. A las 4 p. m., cuando vuelven a casa para la comida, generalmente se apartan del camino para recoger una carga de leña y llevarla a su hogar. Cuando el agua escasea durante la estación seca y hay que acarrearla desde una considerable distancia, los hombres lo hacen antes de que amanezca o después de que han regresado de la milpa. El varón se acuesta alrededor de las 7 u 8 p.m. (Guiteras, 1986, p. 51)

Y en cuanto a los jóvenes, es importante su participación en las labores de los padres y la economía familiar, porque ayudan en diversas actividades, cuidan la siembra, el hogar, son una parte esencial que cohesiona los lazos familiares. “La ayuda económica que ofrecen hijos e hijas es considerable. Un muchacho puede cosechar un dobledecalitro de maíz en su propio terreno, al mismo tiempo que labra la sementera de la familia” (Guiteras, 1986, p. 52). Con la tierra el joven delimita su tiempo, espacio y organiza su existencia, su ser-en-el-mundo.

Pero ahora, con las transformaciones del poblado, la pérdida de tierras, la llegada de la escuela (la racionalización, la tecnificación, la escritura) y la nula protección en las reformas agrarias y laborales, los jóvenes sanandreseros han sido despojados de los límites y delineamientos del orden simbólico que les otorgaba el campo. Principalmente en su función que los determinaba y les concedía el pasó de niño a hombre y la imposibilidad de acumular “calor”: “el status de la ancianidad no se manifiesta por medio de privilegios materiales, sino por el respeto debido al "calor" que los viejos poseen, el cual, según la creencia, se ha venido acumulando a través de los años” (Guiteras, 1986, p. 68). De lo contrario son *tse'ilwinik* (crudos) por la falta de acumulación de calor que otorga la experiencia con los años.

Por tal motivo, para los tsotsiles la juventud es sinónimo de “crudo” (inexperiencia, inmadures, soltero, sin prestigio) y los jóvenes sin tierra están condenados a permanecer en este estado sin posibilidad de transitar. Porque la tierra es el espacio donde los hombres construyen su identidad, un yo que puede sopórtalos como hombres, sin este orden simbólico, se encuentran en el vacío, inacabados, sin reconocimiento del otro/Otro, donde los rituales de la comunidad han perdido su potencia de configuración subjetiva y el lenguaje sufre la imposibilidad de ser articulado.

5.4 El joven sanandresero y la imposibilidad del lenguaje

Ajá, sí, es que, sí, lo que me atacaron así porque yo no hablo mucho, no platico mucho con mis hermanos y sí, sí siempre me dicen que soy tímido, sí, por eso que sí se enojaron conmigo más ayer, porque siempre me dicen que soy tímido, no platico mucho, sí, pero no, no me gusta platicar, pero sí se enojaron así (Entrevista realizada 16/08/2022).

Porque como yo veo, como soy adolescente, joven, es que a veces crees que el mundo está mal, está o sea jodido, que nadie te comprende y te encierras en ti mismo, o sea el odio, el odio se va creciendo, crece y crece y no puedes pensar en alguien más o contarle y más llegas a eso, sí, te encierras a ti

mismo sin ver soluciones o a veces te dicen algo, pero como lo ves como de forma negativa, sí, creo que ha de ser por eso o también por la novia no sé, porque si en verdad, porque los chavos de hoy se ilusionan mucho, si te encuentras a una persona es que el amor de tu vida, ya para allá, y te ilusionas mucho, les das mucho cariño y luego te cortan o te ponen los cuernos y ya, y ahí pasa todo. (Entrevista realizada el 14/10/2022).

Todas las transformaciones/mutaciones que viven el joven de San Andrés Larráinzar, fracturan a los Grandes Sujetos, los grandes relatos de fundación, como son: los mitos del origen de la comunidad, de la creación, los rezos, los cantos, las plegarias, la vinculación con el otro (como sujeto, no como objeto), la enseñanza de los ancianos a los jóvenes y de los padres a los hijos, se están desvaneciendo, perdiendo potencia para otorgar sentido a los jóvenes. Ahora, ese lugar lo ocupa la escuela, como promotor cultural que responde a un proyecto civilizatorio, de unificación nacional, que privilegia la instrumentalización, la racionalización, la techné y, como señala Althusser (1988), como aparato ideológico del Estado.

Sin embargo, la escuela es un espacio de tensiones y contradicciones en el que se inserta el joven sanandresero, donde se pondera la escritura y la racionalidad, con rituales y relatos de un lenguaje extraño, ajeno a su realidad, de su cultura y su cosmovisión. Como lo relata Mikel Ruiz (2021), quien es escritor tsotsil de Chamula:

Me interesan, en especial, dos cosas: cuándo comenzó mi trauma por escribir en un idioma que no hablaba entonces, y el miedo al libro... Quiero dejar en claro cuándo las palabras, el lenguaje mismo, me enjuician antes de tiempo... Era el primer día de clases del segundo grado de primaria en un paraje de Chamula... (La maestra) En vez de preguntarnos nuestros nombres, o cómo nos sentíamos en nuestro primer día de clases, nos anunció: Niños, hoy les haré una prueba de lectura. Así de fría y directa... Entonces mi miedo se hizo realidad... Llegó mi turno. Me levanté del asiento. Aclaré la garganta y sonreí. Recuerdo que comencé leyendo con un tono increíble, pero las palabras comenzaron a moverse de lugar, cambiaban de posición o de orden sintáctico, gramaticalmente estaban mal acentuadas, no se dejaban pronunciar, parecían estar escritas en griego o ruso. (pp. 17-21)

Es decir, el joven tiene que adherirse a un nuevo orden simbólico que se instala como institución, legitimado por la comunidad. Pero al hacerlo, los jóvenes enmudecen, se bloquean, como resultado de un proceso traumático que irrumpe en su registro simbólico sin la posibilidad de significarlo ¿Por qué razón? Porque se sitúa en el lugar del Otro que ya fue fracturado y desplazado, en el lugar de los mitos, relatos de fundación, de su propio lenguaje que transmitía

las creencias, los ritos, los saberes que les permitía el acceso a la simbolización, ahora, son sin sentidos sin los límites necesarios para su significación.

Esto no quiere decir que los jóvenes perfectamente logrados por la escuela o que superan sus traumas (como el caso de Mikel quien ahora es escritor) posteriormente no presenten algún problema grave -si bien después de concluir con sus estudios se desilusionan porque la escuela no cumplió con las promesas que les hizo-. Contrario a los jóvenes que ahora cursan diversos grados escolares y que son aquellos que el profesor reporta porque no hacen la tarea, no leen, no trabajan y tampoco asisten a clases. Hablan mucho dentro del salón con sus compañeros, pero no participan cuando el profesor lo exige. Es decir, es el que no escucha y tampoco habla el lenguaje escolar.

Para Dufour (2007) este problema surge porque se ha sustraído la autoridad de la palabra, lo que permitía el acceso a la simbolización para convertirse en sujetos hablantes, legítimamente en el momento en que son objetos (siervos) del lenguaje. Sin esto no sucede, el sujeto no logra instalarse en la función del lenguaje, lo que provoca una imposibilidad constitutiva que le impide hablar, escuchar y leer. Los jóvenes de San Andrés han pasado de pertenecer a una cultura totalmente centrada en la oralidad a otra que privilegia la escritura, es decir, un significante vacío que se ha significado con el sin sentido y que los imposibilita para hablar.

Su posición subjetiva enunciativa, sus formas discursivas, sus propios relatos, sus diálogos, su ser en el lenguaje, están paralizados. La función simbólica que transmitía los saberes, creencias, ritos, que estructura ontológicamente las relaciones sociales y concede el don de la palabra, está averiada. Por lo tanto, el destinatario al que se dirige el lenguaje está imposibilitado para reconocerse como sujeto. En consecuencia, los jóvenes tsotsiles pierden los parámetros que construyen el sentido en los vacíos del Otro, que ahora está ausente, fragmentado, ya no es el soporte por antonomasia para enfrentar las fracturas/trasformaciones en la actualidad.

En ese vacío de lenguaje, en la imposibilidad constitutiva, en el mutismo insuperable del sujeto, surge el síntoma. En ese algo donde no hay nada, en el vacío de la estructura y la imposibilidad del sentido, que desmorona el andamiaje de la vida social y la experiencia íntima.

Dimensiones desquebrajadas en el sujeto, al mismo tiempo que el “yo”, porque “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 2003, p. 567). Es decir, sin el lenguaje, el orden simbólico, el ser dotado de habla no emerge y como efecto se manifiesta en sufrimientos, malestares, tormentos insoportables por no-ser-en-el-mundo.

Por este movimiento, los jóvenes de Larráinzar se encuentran atrapados en un bucle, en una crisis del lenguaje que afecta tanto su empleo básico en la producción de mensajes que facilitan la comunicación, como su imprescindible función constitutiva de la condición subjetiva, del tejido de la realidad y del sentido. Asimismo, sus coordenadas espaciales, temporales e identitarias se averían. No puede construir comunidad, territorialidad, espacialidad ni temporalidad. No hay un referente claro de un allá (exterioridad) que pueda fundar un aquí (interioridad).

Sin los Otros referenciales la crisis del sujeto es inevitable. No hay referencias que le otorguen sentido, ni metarrelatos que lo soporten. Recurre a la mismidad, a responder por sí mismo, hacerse cargo de su función subjetiva en solitario, sin en el Otro, no tiene más que su propia autorreferencia. Hablar en circunloquios, ambages, que no lo llevan a nada más que a su propia angustia, desesperación, sufrimiento. De un “yo” que siempre se había construido en relación con algo diferente a sí mismo, un Otro, ahora no existe alguien distinto a quién dirigirse y que le devuelva la palabra, más que su misma, propia, e insoportable palabra.

Conclusiones

El suicidio de los jóvenes de la región de San Andrés Larráinzar, es el síntoma del vacío del Otro referencial. Esta aserción inaugura la emergencia de un nuevo sujeto, quien está en avería simbólica, imposibilitado para el acceso a la simbolización por los efectos de los vacíos del Otro que caracterizan a la región. Esto, como consecuencia de las fracturas/trasformaciones de los Grandes Sujetos de fundación garantes de la función simbólica, del lenguaje, que desconciertan sus formas de crear territorio, de ser-en-el mundo y estar-en-conjunto.

Proceso claramente diferente del que produjo al sujeto-indio que surgió con la llegada del español en el espacio donde convergían numerosos Grandes Sujetos, y quien respondía a múltiples figuras claras, delineadas y delimitas del Otro: como Dios, la naturaleza, el Señorío, el Rey, el pueblo, la iglesia, la etnia y la tierra. Ahora, comienza a desvanecerse para dar paso a la emergencia de un sujeto autorreferencial, ensimismado, que responde por sí mismo y a sí mismo en soledad, sin referencias espaciales ni identitarias que delimite los contornos de su ser-en-el-lenguaje y ser-en-el-territorio.

Porque durante la conquista, aún que se originaron rupturas, trasformaciones, vacíos en los Otros originarios del nativo mesoamericano, se instalaron los Otros extraños en un proceso de intercambio, de sincretismos. En otras palabras, aunque la producción de vacíos surgió dentro de sus propios límites del sin sentido, tomaron sentido. No fueron exclusivamente significantes sin significación, es decir, momentos puramente de distorsión de lo simbólico, sino el momento exacto del intercambio simbólico, como fue: el primer encuentro cuando aparece el español frente al nativo mesoamericano (momento especular), en la aparente fraternidad al otorgarle regalos, la imposición del miedo, la evangelización y ser siervo del lenguaje de los conquistadores. En estas figuras del Otro pudieron ver a un aliado (por ejemplo, para liberarse de los Aztecas) o una figura a la que debían resistir.

Justamente esto sucede porque se establecieron límites, significantes dentro de los contornos establecidos por los nuevos Otros que se amalgamaron con los previamente existentes en el orden simbólico del nativo. Sin prescindir, que en un primer momento la distancia entre el indígena y el conquistador fue lejana, posteriormente se redujo. Esto quiere

decir que la cercanía con los Otros hizo posible que emergiera el sujeto-indio, que lo fundamenta. Ahora eso es imposible porque esa distancia se ha eliminado. De construirse un sujeto a partir de un fundamento diferente, en una relación donde hay dos términos, transita a un sujeto autorreferencial, construido en un solo término, donde no hay espacio para el *yo*, *tú*, *él*.

Este nuevo sujeto surge a raíz de los vacíos de los Otros que caracterizan a la región de la Larráinzar, especialmente: la pérdida de la “Madre Tierra”, del *osil*; la desinstitucionalización de la familia, la ausencia del Padre (que paraliza la enseñanza de los ancianos a los jóvenes y de los padres a los hijos que se efectuaba por medio de la oralidad); el desinterés y las dificultades de los jóvenes por ocupar servicios en el sistema de cargos políticos-religiosos; la suspensión en la transmisión de los mitos de origen y de fundación. Asimismo, la ausencia de reformas agrarias, políticas culturales, laborales, que ofrezcan sostén, proyectos, espacios para la autorrealización de los jóvenes.

Además, son destituidos de la función simbólica que transmitía la palabra, los saberes, creencias, ritos y normas sociales con la que se lograba que el destinatario consiguiera (re)conocerse. En consecuencia, son forzados a buscar su (auto)reconocimiento en sí mismos o en lugares ausentes o insuficientes que no ofrecen los elementos necesarios para consolidar su identidad. Resultado de la profunda crisis que experimentan, principalmente, por la inevitable desimbolización de la sustracción del lenguaje para su empleo básico en la producción de mensajes que facilitan la comunicación, como fundamento imprescindible para la función que constituye la subjetividad, los lazos sociales y el tejido de la realidad. Por lo tanto, el sentido, las coordenadas espaciales, temporales e identitarias están fragmentadas.

Esto es, una desterritorialización radical que bloquea e inhabilita tanto el acceso al lenguaje, como a las instituciones encargadas de su introyección y de construir territorio. Que actualmente también están debilitadas, fracturadas y enmudecen al sujeto, quien se desmorona en silencio en un perpetuo mutismo. Por esta condición, es imposible para los jóvenes de San Andrés construir comunidad, territorialidad, espacialidad, temporalidad. Reconocer un otro y un nosotros es una imposibilidad constitutiva. El “yo” que siempre había

sido fundamentado por algo diferente de sí mismo, en el presente no logra distinguir la diferencia, porque está ensimismado.

Sin el Otro referencial, diferente a sí mismo que los fundamente, los jóvenes están perdidos en una nueva condición subjetiva, sin garantes que los salven. Ni la familia, la iglesia, la escuela que, en la modernidad, cargaban con la responsabilidad de constituirlos, de resguardar y delimitar la distancia, establecer los límites, ha quedado eliminada. Ahora, el yo se define a sí mismo sin que tenga a quién transportar la carencia. Cada figura del Otro construía un sujeto diferente en una relación binaria, de dos términos (A define a B), actualmente, es un individuo que responde “a una definición de un solo término o *unaria* del ‘yo’” (Dufour, 2002, p. 29). Es decir, un “yo=yo”, sin el espacio para un Otro.

Falta un “en nombre de”, de qué o a quién se dirijan. No hay un enunciador claro, conciso, penetrante que los interpele, los guíe y los contenga. Que resguarde los límites, los establezca y los haga funcionar. Por lo tanto, son individuos atomizados, en un mundo cada vez más fragmentario, sin posibilidad de resolución. Una especie de “locura” donde todos son únicos, ensimismados, incapacitados para resolver los conflictos de la época. Porque ya no reconocen quién(es) les habla(n) o a quién hacerle caso, a quién seguir, o de qué hablar. No hay un Otro con quien establecer un contrato. La figura de un Otro que soporta lo que el sujeto no puede soportar está ausente, diluida. El lugar de un tercero del sistema ternario (tú, yo, él), está vacío, incompleto. Sin el Otro, el joven de San Andrés no puede estar con otros que respondan a la misma figura de sujeción y vincularse con el otro. Como sujeto autorreferencial está inhabilitado para apropiarse del lenguaje y estar-con-otros.

Sin el Otro no tienen más que apropiarse del conflicto, internalizarlo, el *Lekil kuxlejal* (buen vivir) se convierte en su contrario, en *chopol kuxkejal* o *bol Kuxlejal* (mala vida), es decir, la destrucción, la muerte -el suicidio-, el borramiento del otro, del “nosotros”. La petición de vida, que se reza todas las mañanas, ya no opera en el mismo orden, el significante se ha vaciado y sustituido por la búsqueda del éxito en un sistema voraz que los orienta a la destitución subjetiva, a la de desimbolización del individuo. Excedido por el límite que se ha fracturado, eliminado, sin este, nada orienta a los sujetos, nada confiere el sentido. La fractura con los

Grandes Sujetos conlleva a la producción social de significantes vacíos, un significante sin significado, que surgen cuando la significación está dominada por una imposibilidad estructural.

Toda estructura familiar, social, económica, cultural, religiosa, lingüística, entre otros, son sistemas que se caracterizan por la singularidad de la diversidad de sus elementos simbólicos y diferenciales que se construyen discursivamente, pero la posibilidad del sistema va de la mano con la posibilidad de sus límites. Esto es porque los límites de un sistema significativo constituyen su posibilidad y también su quiebre, su imposibilidad, cuando la propagación del sistema significativo se ve abruptamente interrumpida

El significante vacío designa el lugar donde el orden simbólico se desmorona, se fractura y emerge el síntoma del sujeto. Una falla estructural constituida por una imposibilidad que impide al sujeto determinarse, porque el acceso a la simbolización y la subjetividad están bloqueados. En los efectos sobre el sujeto y la estructura que surgen del vacío opera una imposibilidad constitutiva, que al mismo tiempo es instituyente y destituyente de la subjetividad. La forma de entrever esta imposibilidad es en el síntoma.

Y esta misma imposibilidad es la imposibilidad de la *pulsión*, no completar su circuito para restituirse. Sin un Otro que designe el objeto deseado, la pulsión también se paraliza, la economía libidinal colapsa. Emerge un sujeto carente de deseo, no hay un Otro que sustraiga la falta. Es una desimbolización semejante a una muerte simbólica, porque el sujeto es inacabado, necesita del otro para completarse. Es decir, su primera naturaleza es ontológica.

El sujeto necesita de la cultura y, especialmente, del lenguaje para construirse. Tal como Lacan (2009) lo señala “el hombre... está atrapado en la cadena simbólica” (p. 439). Es decir, forzosamente el sujeto tiene que estar subyugado a un Otro porque “si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más de un discurso” (Lacan, 2009, p. 463). Pero en la falta de quién, dialécticamente, construya a ese sujeto y lo adhiera al discurso, al lenguaje, no queda más que individuos pulverizados, fragmentados.

No hay límites que orienten la simbolización de los sujetos, es un vacío institucional que origina una desinstitucionalización que no impide la desimbolización de los sujetos, no tienen garantías para enfrentar la fragmentación ontológica. Ya nada los guía a la búsqueda de sentido, el límite mismo es un detrimento del sujeto, precario, desimbolizado que no puede resistir los

embates de la realidad. Entonces, ahora el espacio es del síntoma, en la desterritorialización que imposibilita la construcción de sujetos del lenguaje.

Por lo tanto, el síntoma en el sujeto es efecto de la subjetividad de la época, una forma que surge ahí donde falta la palabra, en el vacío de la estructura que se origina por la caída y fractura de los Otros. Que brota donde el circuito de la comunicación simbólica se rompe, falla, en la crisis del lenguaje, del sujeto. Emergen en la avería simbólica por la imposibilidad de instalación del sujeto en la función simbólica, efecto de los significantes vacíos, de los hiatos que surgen al desmoronarse el Otro.

Como resultado, se delinea las características de una región del vacío, en la que ahora, los Otros que se concentraban en el espacio y que construían a un sujeto-indio con particularidades definidas se han diluido, desaparecido o fracturado. Lo que queda son despojos de sistemas que pierden su potencia de contener, delimitar y fundar los elementos necesarios para la constitución de sujetos. Principalmente, por la imposibilidad del lenguaje, la caída de los relatos de fundación, religiosos, políticos, que agrietan, desquebrajan los lazos sociales que configuran la realidad.

Sin estos, no queda más que un sujeto en sí mismo sufriendo con su síntoma, aislado, en solitario, cargando con lo insoportable. La resolución de su malestar, de su sufrimiento, es un obstáculo en sí mismo, sin el Otro a quién dirigirse. En la región del vacío de San Andrés Larráinzar, el suicidio es el síntoma del silencio del sujeto, de los jóvenes andreseros que han perdido al Otro que los guíe, los acompañe, en este voraz y cruel mundo.

Referencias bibliográficas

- Aguado, J., y Portal, M. (1992). Identidad, ideología y ritual. Un análisis antropológico en los campos de educación y salud. Ciudad de México: UAM-Iztapalapa.
- Alighieri, D. (1921). La divina comedia. Ciudad de México: UNAM.
- Althusser, L. (1988). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En: Althusser, Louis. La filosofía como arma de la revolución (pp.97-141). México D. F.: Ediciones Pasado y Presente.
- Althusser, L., y Balibar, E. (2001). Para leer El Capital. Siglo XXI.
- Aristóteles (2010). Ética Nicomáquea. Ciudad de México: Porrúa.
- Alejos, J. (2018). El principio fundacional en la mitología y el ritual entre los tzotziles de San Andrés Larráinzar. Estudios De Cultura Maya, 52, 139-160. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2018.52.886>
- aportes para su profundización. Revista de estudios regionales y mercado de trabajo (9), 25-56. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.62
- Bachelard, G. (2004). La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo. México: Siglo XXI.
- Barabas, A. (2004). La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. Desacatos, núm. 14, primavera-verano 2004, pp. 145-168.
- Bartra, A. y Otero, G. (2008). Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia. En publicación: Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina. Sam Moyo y Paris Yeros [coord.]. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. ISBN 978-987-1183-85-2
- Bertely, M. (1998). Educación indígena del siglo XX en México. En Latapí, P. (coord.). Un siglo de educación en México. T. II, México: CONACULTA, FCE, pp. 74 -110.
- Bonfil, G. (1990). México profundo. Una civilización negada. Ciudad de México: Grijalbo
- Bourdieu, P. (1998). La distinción. Criterio y bases sociales del gusto. Madrid: Taurus
- Bourdieu, P. (1999). "Espacio social y espacio simbólico", capítulo 1 de Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Traducción de Thomas Kauf. (segunda edición de 1997, pp. 11-32). Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2002). La "juventud" no es más que una palabra. En Sociología y cultura (pp. 163-173). México: Grijalbo, Conaculta.
- Bourdieu, P. y Passeron J. (2005). La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. México: Fontamara.
- Buendía, E. et al (1998). Métodos de Investigación Psicopedagógica. España: McGrawHill.
- Bukowski, C. (2006) Mujeres. Barcelona: Anagrama
- Burguete, A. (2008). Enoterritorio: la dimensión étnica de la apropiación del espacio en regiones indígenas de Chiapas. CIESAS – Sureste. CEDFOG.
- Cabanas, E., y Illouz, E. (2019). Happygracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestra vida. Barcelona, España: Paidós.
- Camus, A. (1995). El mito de Sísifo. Madrid: Alianza Editorial.
- Centro Integral de Salud Mental (2021). Prevención del suicidio [Folleto]. Impreso

- Chang, M. (2020). Los estudios regionales: un campo de conocimientos transdisciplinario. Apunte del Seminario General de Estudios Regionales. Doctorado en Estudios Regionales de la Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Chávez-Hernández, A.-M., y Leenaars, A. A. (2010). Edwin S Shneidman y la suicidología moderna. *Salud Mental*, XXXIII (4), 355-360.
- Cioran, E. (2001). *Breviario de podredumbre*. Madrid: Suma de Letras.
- Coronado, S., Díaz, I., Vargas, L., Rosado, A., Zapata, A., y Díaz, S. (2004). Prevalencia del intento de suicidio en el Servicio de Urgencias del Hospital General "Dr. Agustín O'Horán", de enero de 1998 a diciembre de 2003. *Revista Biomédica*, 15, 207-213.
- Cruz, Tania. (julio-diciembre 2012). El joven indígena en Chiapas: el re-conocimiento de un sujeto histórico. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, año 10, vol. X, núm. 2, Pp. 145-162.
- De las Casas, B. (1991) [1598]. *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Sevilla: Er textos clásicos.
- De la Peña, G. (1991.) Los estudios regionales en antropología social. En *Región e Historia en México (1700-1850)* pp. 123-16.
- Derrida, J. (1977). *Posiciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1986). *De la Gramatología*. México: Siglo XXI.
- Díaz del Castillo, B. (2019) [1632]. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* II. Barcelona: Linkgua USA.
- Donzelot, J. (2008). *La policía de las familias: familia, sociedad y poder*. Epílogo de Gilles Deleuze.
- Dubots, B. (2008). *El Trabajo de Campo*. Directora de Campo y Preproceso, Gallup México.
- Dufour, D.R. (2002). *Locura y democracia. Ensayo sobre la forma unaria*. D.F.: Fondo de cultura económica.
- Dufour, D.R. (2007). *El arte de reducir cabezas, Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*. Buenos Aires: Paidós.
- Durkheim, É. (2008). *El Suicidio*. Barcelona: Akal.
- Echeburúa, E. (2015). Las múltiples caras del suicidio en la clínica psicológica. *Terapia psicológica*, 33(2), 117-126.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1905). *Tres ensayos sobre una teoría sexual*. En *Obras Completas*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, S. (1923). *El Yo y el Ello*. En *Obras Completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*. En *Obras Completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gadamer, H. G. (2003). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme
- García, N. (2010). *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*. Argentina: Katz Editores.
- Geertz, C. (1977). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa.
- Geertz, C. (2000). *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Giménez, G. (1994). *Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional*. Estudios sobre las culturas contemporáneas, año/vol. VI, número 018.

- Godoy, D. (1946). Relación hecha por Diego Godoy a Hernando Cortés, en que trata del descubrimiento de diversas ciudades y provincias, y guerra que tuvo con los indios, y su modo de pelear; de la provincia de Chamula, de los caminos difíciles y peligrosos, y repartimiento que hizo de los pueblos. En De Vedia, E. (1858) Biblioteca de autores españoles. Historiadores primitivos de Indias. Volumen 1, Pp. 465-470, Madrid: M. Rivadeneyra.
- Gorza, P. (2006). Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar: paisajes indígenas de los altos de Chiapas, México: Universidad Autónoma de México – El Colegio de Michoacán, A.C.
- Guillén, L. (1985). "Idea, concepto y significado de la juventud", Revista de Estudios sobre la Juventud, núm. 1. México: CEJM.
- Guiteras, C. (1986). Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil. D.F.: Fondo de cultura económica
- Haesbaert, R. (2011). "2. Definir territorio para entender la desterritorialización", El Mito de la Desterritorialización. Del "Fin de los Territorios a la Multiterritorialidad". México: Siglo XXI. Pp. 31-83,
- Han, B. (2012). "La sociedad del cansancio". Argentina: Herder
- Han, B. (2020). La Desaparición de los Rituales. Una topología del presente. Barcelona: Herder.
- Hegel, G. (2017). Fenomenología del Espíritu. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, J. (2010). Los estudios regionales en un contexto de globalización ¿Sirven de algo? En Venegas Delgado, H., Hernández López, J de J., Fábregas Puig, Andrés, Valdés Dávila, C. M. y Casillas Báez, M. A. (Coords.). Nuevos talleres internacionales de Estudios Regionales y Locales. Pp. 83-102. México: Acento.
- Hume, D. (2002). Del suicidio. De la inmortalidad del alma. México: Océano de México.
- INEGI. (2019). Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. México
- Kaës, R. (1989). Realidad psíquica y sufrimiento en las instituciones. En R. Kaes, comp., *La institución y las instituciones*. Estudios psicoanalíticos. Pp. 15-67. Buenos Aires: Paidós.
- Kojève, A. (2013). Introducción a la lectura de Hegel. Madrid: Trotta
- Krause, M. (2001). Hacia una redefinición del concepto de comunidad -cuatro ejes para un análisis crítico y una propuesta-. Revista de Psicología, vol. X, núm. 2, 2001, Pp. 49-60.
- Lacan (1964) El Seminario de Jacques Lacan, libro 11 "Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis". Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1977). Radiofonía y televisión. Barcelona: Anagrama
- Lacan, J. (1981). El seminario de Jacques Lacan, libro 1 "Los escritos técnicos de Freud 1953-1954". Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (1987). Posición del Inconsciente. En J. Lacan, Escritos 2. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2005). "Lo simbólico, lo imaginario y lo real". En De los Nombres del Padre. Buenos Aire: Paidós.
- Lacan, J. (2009). Escritos 1. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009). Escritos 2. México: Siglo XXI.
- Laclau, E. (1996). ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política? En Emancipación y diferencia. Argentina: Ariel.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (2004). Hegemonía y estrategia socialista. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Lenkersdorf, G. (1993). Génesis histórica de Chiapas 1522 – 1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos. México, Universidad Autónoma de México.
- Lenkersdorf, G. (1994). La resistencia a la conquista española en Los Altos de Chiapas. En Viqueira, J. & Humberto, M. (Eds.) (1995). *Chiapas: los rumbos de otra historia*, (pp. 71-85). México: UNAM
- Lenkersdorf, C. (2003). Cosmovisión maya. Ciudad de México: Ce-Acatl.
- Lenkersdorf, C. (2005). Filosofar en clave tojolabal. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.
- Lipovetsky, G. (1986). La Era del Vacío. Barcelona: Anagrama.
- Lisbona, M. (2005) La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo. México: El Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Loayza, E. (2006). La investigación cualitativa en Educación. *Investigación Educativa*, julio diciembre vol. 10, N.º 18, 75 - 85.
- López de Gómara, F. (2007). Historia de la Conquista de México. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Liotard, F. (1999) La condición posmoderna. Barcelona: Altaya.
- Mckernan, J. (1999). Investigación-acción y currículum. Madrid: Ediciones Morata, S.L.
- Marcuse, H. (1983) Eros y civilización. Madrid: Sarpe.
- Marx, K. (2012) Acerca del suicidio. Buenos Aires: La cuarentena.
- Marx, K. (2015). “1844: Manuscritos económicos y filosóficos de 1844” en Obras de Karl Marx: Biblioteca de Grandes Escritores. Iberia Literatura. Recuperado de: https://books.google.com.mx/books?id=SyCvEAAAQBAJ&authuser=0&source=gbs_slideshow_metadata_7_mylibrary&redir_esc=y ISBN 3959282478, 9783959282475
- Marx, K. (2022). El Capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo I. Volumen I. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Montesquieu, C-L. (2002). Del espíritu de las leyes. Tomo I. Madrid: Ediciones Istmo.
- Murueta, M. (2004). Alternativas metodológicas para la investigación educativa. México: Centro de Estudios Superiores en Educación.
- O' Gorman, E. (2010) [1958]. La invención de América. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- OMS (2019). Suicidio. Recuperado en: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/suicide>
- Ortega, M. (2018). Comportamiento suicida. Reflexiones críticas para su estudio desde un sistema psicológico. Hermosillo: Qartuppi.
- Pavón-Cuéllar, D. (2014). Elementos políticos de marxismo lacaniano. Paradiso Editores: México.
- Pavón-Cuéllar, D. (2019). Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo. En Artículos | Demarcaciones. https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/N7_2019/PDFS/14_Articulos_Pavon-Cuellar.pdf
- Pavón-Cuéllar, D. (2021). Más allá de la psicología indígena. Concepciones mesoamericanas de la subjetividad. Ciudad de México: Porrúa.
- Pérez, G. (Coord.) (2001). Modelos de investigación cualitativa en educación social y animación sociocultural. Aplicaciones prácticas. España: Narcea.
- Platón (1979). Diálogos. México: Porrúa.

- Platón (1999). *La Leyes*. En *Diálogos*, vol. IX. Madrid: Gredos.
- Reguillo, R. (2006). Los miedos contemporáneos: sus laberintos, sus monstruos y sus conjuros, en Pereira, J. M. y Villadiego, M. Eds. *Entre miedos y goces. Comunicación, vida pública y ciudadanías*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Reguillo, R. (2010). La Condición Juvenil en El México Contemporáneo. En Reguillo, R. (eds). *Los jóvenes en México*. (pp. 395-426). México: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, M. (1998). "Los acuerdos agrarios en Chiapas: ¿una política de contención social?", en Reyes, M. et al., *Espacios disputados. Transformaciones rurales en Chiapas*, UAM/ Colegio de la Frontera Sur; México.
- Rodríguez, G., Gil, J. y García, E. (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga: Aljibe
- Romero, L. (1998). Guerra en Chiapas: antidemocracia en México. *Revista Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 4, (11), pp. 9-19.
- Rózga-Luter, R. y Hernández-Diego, C. (2010). Los estudios regionales contemporáneos; legados, perspectivas y desafíos en el marco de la geografía cultural. *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. x, núm. 34, 2010, 583-623.
- Ruiz, L. (2006). *El jchi'iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas. Dirección de Publicaciones.
- Ruiz, M. (2021). *La ira de los murciélagos*. México: Camelot América.
- Sacristán, G. (2000). *La educación obligatoria: su sentido educativo y social*. Madrid, España: Morata.
- San Agustín de Hipona. (1988). *La ciudad de Dios. Obras completas*, vols. XVI-XVII, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sánchez, M. y Bolom, M. (2013). *Vocabulario Tsotsil*. San Cristóbal de Las Casas: Fray Bartolomé de Las Casas, A.C.
- Santo Tomás de Aquino. (1988). *Suma de Teología*, tomo III, Parte II-II (a). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Saramago, J. (2008). El lado oculto de la luna. En Conde, R, y Gamo, A. (eds.) *Iberoamérica ante el siglo XXI* (pp. 3-18). Madrid: Siglo XXI.
- Schopenhauer, A. (2013). *El mundo como voluntad y representación*. México: Editorial Porrúa.
- Séneca, L. A. (1943). *Cartas a Lucilio*. Madrid: Aguilar.
- Tarrío, M., y Concheiro, L. (2006). Chiapas: los cambios en la tenencia de la tierra. *Argumentos*, 19(51),31-71. [fecha de Consulta 20 de abril de 2023]. ISSN: 0187-5795. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59505102>
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI
- Varesi, G. (2013). El análisis regional en la Argentina: Enfoque teórico-metodológico y aportes para su profundización. *Revista de estudios regionales y mercado de trabajo* (9), 25-56. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6295/pr.6295.pdf
- Varguillas, C. y Ribot de Flores, S. (2007). Implicaciones conceptuales y metodológicas en la aplicación de la entrevista en profundidad. *Laurus*, 13 (23), 249-262. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76102313>
- Vega-Piñero, M., Blasco-Fontecilla, H., Baca-García, E., & Díaz-Sastre, C. (2002). El suicidio. *Salud Global*, 4(2), 1-15.

- Villafuerte, D. (2003). El problema agrario en Chiapas durante el primer año del nuevo milenio. Mecanoescrito; México.
- Viqueira, J. (1995) "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", en Anuario 1994. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, CESMECA, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- Viqueira, J. (2019). La provincia de Chiapas en tiempos del Obispo Fray Bartolomé de las Casas. En Lira, A. & Martínez, R. (Eds.) A 450 años de Fray Bartolomé de las Casas, (pp. 83-104). México: Academia Mexicana de la historia.
- Wittrock, M. (1989). La investigación de la enseñanza, I. Enfoques, teorías y métodos. España: Paidós.
- World Health Organization. (2014). Preventing suicide. https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/131056/9789241564779_eng.pdf
- World Health Organization. (2017). More than 1.2 million adolescents die every year, nearly all preventable. <https://www.who.int/en/news-room/detail/16-05-2017-more-than-1-2-million-adolescents-die-every-year-nearly-all-preventable>
- Žižek, S. (2003). El sublime objeto de la ideología. Buenos Aires: Siglo XXI
- Žižek, S. (2008). Cómo leer a Lacan. Buenos Aires: Paidós
- Žižek, S. (2015). Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico. Madrid: Akal
- Žižek, S. (2016). Problemas en el paraíso; del fin de la historia al fin del capitalismo. Barcelona: Anagrama.
- Žižek, S. (2017). Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico. Madrid: Akal

Anexos

Entrevistas



Universidad Autónoma de Chiapas

Doctorado en Estudios Regionales

Transcripción de entrevista

Roberto, alumno del COBACH PLANTEL 60

Alan Federico Barrientos Hernández

Entrevista a Roberto, alumno del COBACH PLANTEL 60 de San Andrés Larráizar

Alrededor de las 12 del día, el 14 de octubre del 2022, dentro del COBACH, me encontraba esperando para hablar con el director cuando vi a un joven sentando, solo, y ocupé la oportunidad para platicar con él sobre aspectos de su vida. La conversación comenzó a fluir de manera sorpresiva, muy abierto y sincero con lo que exponía, así que le pedí permiso para comenzar a grabar, que es la siguiente transcripción.

-Entrevistador:

¿Tienes hermanas?

-Entrevistado:

Tengo dos, una hermanita y una hermana

-Entrevistador:

¿Y tus papás son de esa mentalidad de casarlos?

-Entrevistado:

La verdad no, mi familia no es así

-Entrevistador:

¿Pero sí te dejan tener novia a ti?

-Entrevistado:

Sí, sí, sí tuve una novia ahí y sí la llevé a mi casa todo eso, pero al final de todo me dejó

-Entrevistador:

¿Y acá por qué crees, ahora que estuviste viviendo aquí estos años, por qué crees que la gente piensa así que quieren casarlos?

-Entrevistado:

No sé, la verdad no sé, casi no he visto o he tenido acceso a esa información, casi no pregunto.

-Entrevistador:

¿Y con tus amigos? ¿O no te ha tocado algún amigo que lo casen o amiga?

-Entrevistado:

No, no, la verdad no, yo digo que ha de ser, pero no sé.

-Entrevistador:

¿Pero si tuviste amigos aquí? ¿si te relacionaste? ¿salías?

-Entrevistado:

Sí, sí, sí, sí

-Entrevistador:

¿A dónde iban a divertirse?

-Entrevistado:

Casi... cuando yo renté aquí casi no salía, estaba encerrado en mi cuarto, sí, sí por eso, es que mis papás no me dejan salir, cuando me dicen que estoy aquí, no me dejan salir

-Entrevistador:

¿Pero tú nunca te escapaste o algo así?

-Entrevistado:

No, solo una dos que tres al callejón (risas)

-Entrevistador:

¿Qué fueron a comprar? ¿cervezas?

-Entrevistado:

Sí, a veces cervezas, de todo, en unas de esas tienes ganas pue, te reúnes con amigos.



Universidad Autónoma de Chiapas

Doctorado en Estudios Regionales

Transcripción de entrevista
Orientadora COBACH PLANTEL 60

Alan Federico Barrientos Hernández

Entrevista a la orientadora del COBACH plantel 60 en San Andrés Larráizar

ORIENTADORA (O): En el transcurso del parcial, por así decirlo, se han presentado muchísimos problemas, que hasta a mí me han llamado la atención. Seguimos con Karina Trinidad ¿si recuerdas que hablaste con ella?

Entrevistador (E): sí, sí

O: el día... hace quince días yo no me entere, apenas el lunes, que veo que alumnos vienen y que alumnos no viene, y son tres chavas que están muy juntas, entre ellas es Karina Trinidad, Rosalinda y Karla. Y les pregunto, bueno, y ¿Karla porque no viene? Me dijo Con mañana hace quince días que no viene a la escuela y empiezo a averiguar –no nada, no pasó nada- y no falta quien suelte la sopa entonces averiguando y averiguando ya llego con una persona y ya me dice – no sabe que, el jueves hicieron una fiesta, se fueron ellas tres y tomaron-. Fíjate que con Karina T. he tenido un trabajo muy especial, digámoslo de esa manera, especial para mí porque ella desde primer semestre me ha presentado conductas ehehe... no malas, pero sí extrañas ¿no? Al inicio que ella entro, viene casi casi a la fuerza porque de su papá, que su papá quería que siguiera estudiando ella ya no quería estudiar y me la agarre así de cajón

E: perdón ¿cómo que conductas extrañas?

O: conductas...ahah, a eso voy

E: ah, sí, ok

O: una, que ya no quería venir, ya no quería estudiar y otra es eheh...que empiezo a platicar con ella y empiezo a ver de repente que no venía a la escuela y me faltaba mucho a la escuela ¿no? Y este en una de esas empiezo a averiguar y ella tiene un novio alcohólico y drogadicto y ella toma bueno tomaba antes más que ahora porque a consecuencia de todo esto pues empieza a faltarle el respeto a sus papás, salirse de la casa y el hecho de estar enamorada de la persona pues empieza a incurrir a las faltas de respeto pues dentro de casa y fuera también. En una de tantas este, ella deja de asistir, me dejo de asistir como más de una semana y pues ahora así que mi trabajo es ver porque están faltando, hago visitas domiciliarias también entonces todos mis datos: dirección, teléfono de todos los alumnos, porque en cuanto veo que hay laguna irregularidad en ese momento me voy a mi base de datos y hago la llama para saber que está pasando necesito que vengan y pues efectivamente así lo hice con esta niña y que ya no quería existir, entonces era necesario que ellos vinieron a platicar conmigo pero resulta que la chica estaba embarazada y se la paso como dos meses fajada

E: perdón ¿me está hablando de Karina?

O: sí Karina T. la del 3 "B"

E: pero ¿ella no ya había tenido un bebé?

O: su bebé de primer semestre, o sea es el bebé que tiene ahorita, este y...entonces a raíz de eso pues este el chavo no se hace responsable, la abandona, la deja se empieza a meter la familia que no era hijo de él que era hijo de otra persona y lo más común ¿no? De que no quiero que se case mi hijo entonces él desaparece y la deja sola. Fíjate que los papás hoy precisamente platique con el papa de ella, el papá de ella es una persona muy, a pesar de no ser preparado, de no haber estudiado este...entiende la situación y él me dice –no, yo tengo mis hijas y son mi motivación de vida y quiero que ellas salgan adelante y me dice no pues la mamá de ella se hace responsable del bebé- ella cuida al bebé de todo a todo este Karina T solo se hace responsable de sus estudios y es que yo los mando a citar precisamente por el problema de que se tuvo anteriormente ¿no? Que tomaron y todo esto. Entonces tenía que saber el papá que estaba pasando, entonces estas veces, bueno como yo ya sabía que ya tiene bebé de repente venia y me decía –Lic., deme un permiso es que voy a ir a la clínica- y yo confiando en ella agarraba y le decía ¡va! Si es por tu bebé, bueno le hago el pase de entrada y salida y si tenía que regresar regresaba y si no pues ya al otro día me traía una copia de su credencial de elector de la mamá y este y yo confiando

pies en ella, pero ahora sí que pensando más, no será que se está yendo con este, con el papá de la niña porque ella sigue muy enamorada de él y él sigue siendo alcohólico y drogadicto y no deja de molestarla, no deja de amenazarla, este...porque ha llegado a amenazarla y a decirle que si la ve con otra persona la mata y entonces pensando mal dije –no, no algo está pasando acá- entonces le tuve que comentar al papá, el papá la tiene estrictamente prohibido de acercarse a él porque pues dice el señor yo la estoy apoyando le estoy dando la oportunidad que se prepare de que estudie de que saque la niña adelante y si no quiere pues que mejor se ponga a trabajar ¿no? La cosa es que llegamos a la conclusión de que ya no le voy a estar soltando permisos nada mas así y este al menos de que ellos vengan, ella se da cuenta, ella es muy inteligente es una buena muchacha y yo siempre se lo dije –eres una muchacha muy buena-desgraciada o afortunadamente la única quien tomó la decisión en tomar esta responsabilidad, una gran responsabilidad fuiste tú y vuelvo a repetir desgraciada o afortunadamente esta la bebé y ni modo te tocó vivir esto ahora enfréntalo ¿no? Es una muchacha de dieciséis años ¿no? Bueno aquí es como cualquiera hay de todo pues fíjate que ya hay padres muy abiertos uno de ellos es este papá porque dice –no es que mi hija no es fracasada- dice el señor –para mi fracasar es no cumplir tus sueños y tener un bebé no es un fracaso- entonces es una mente, pues para ser de Larrainzar tiene la mente ya más abierta E: y ¿se ha encontrado con papás que digamos, que todavía tengan...que este muy apegados a sus tradiciones?

O: sí, la mayoría. Te comentaba la vez pasada que si hay papás que las venden todavía, hay papás que, si tienes una hija, tú eres rico

E: ¿sí conoció casos usted?

O: sí, sí. Me paso el semestre pasado. Mira gracias a Dios he tenido la facilidad o no sé cómo llamarle que las chicas tienden y los chavos más tienden a acercarse conmigo ¿no? Pues porque aparte de ser su orientadora, también nos ponemos a hacer relajo, o sea es parte de todo ¿no? Entonces si se me han acercado las chavas y ella fue el semestre pasado se llamaba Cecilia y este resulta que el papá la vendió y ya se iba a casar, se iba a casar a la fuerza y ella se acercó a mí y me dice –no me quiero casar ¿Qué puedo hacer? Me voy a ir, yo no quiero estar aquí no me quiero casar- pues para no hacerlas largas entre una y otra ella sí se fue a San Cristóbal y saco sus papeles se fue a trabajar allá y este siguió estudiando en San Cris

E: y ¿los papás no, ya no supieron más de ella?

O: sí, pues ya con el tiempo la perdonan

E: ah ¿la perdonaron?

O: sí, perdonaron

E: y ¿ella puede regresar otra vez? O sea, a estar con sus papás

O: no, ya no. Tú sigue con tu vida, pero aquí, como que ya no son bien vistas, ante la sociedad. No todos, pero sí la cultura sigue siendo la misma

E: claro. Y ¿la iba a casar con alguien mayor que ella?

O: sí, con alguien mayor que ella sí, no sé cuántos años, pero sí era mayor que ella.

E: y ¿él la sollicita, hace tratos con los papás? O ¿los papás ven digamos escogen el candidato para su hija en el sentido económico?

O: pues depende, porque si por ejemplo la persona tiene le dinero va y les dice –les ofrezco tanto por ella- ¿no? ...tengo...hasta eso no es ni siquiera la milloniza, pero es dos bolsas de azúcar, este frijol, arroz, estas gallinas, vacas

E: borreguitos

O: ajá, borregos y tus cinco mil pesos o diez mil pesos y dámela

E: y ¿las autoridades lo aprueban?

O: no, cuando es así nadie se mete. No la autoridad no se mete aquí