



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CULTURA INDÍGENA Y *PRAXIS* POLÍTICA  
EN EL COMITÉ DE DERECHOS HUMANOS  
FRAY PEDRO LORENZO DE LA NADA, A.C.

**T E S I S**  
PARA OBTENER GRADO ACADÉMICO DE  
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

**P R E S E N T A**  
GABRIEL ALBERTO CLARA ISLAS

ASESORA: MTRA. MARCELA MENESES REYES



CIUDAD UNIVERSITARIA

MÉXICO, 2010



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Tik, Ethienette y Kunen.*

# Agradecimientos

Este trabajo de investigación fue posible gracias al apoyo noble y desinteresado de diferentes personas e instituciones. En Chiapas, doy las gracias en primer lugar a las y los promotores indígenas del Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, al cual le reitero mi más profunda admiración por su incansable labor. Hago una mención especial de Toribia Hernández, Obdulia Ruiz, Manuel Toledo, Santiago López, Rogelio Vázquez y Miguel Hernández Pérez, todos(as) ellos(as) ejemplos de vida, fraternidad e inspiración incesantemente renovada. Además a su fundador, Jorge Rafael Díaz, y Antonio Paoli, miembro de su Consejo Consultivo.

Asimismo, a Servicios y Asesoría Para la Paz, de forma especial a Dolores González, Sara Duque, Miguel Hernández, Luis Menéndez, Pablo Romo y Alberto Solís. Gracias por su hospitalidad y confianza. De igual forma, al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas y a la Comisión de Apoyo a la Unidad y Reconciliación Comunitaria.

Quiero agradecer el apoyo solidario e inquebrantable de aquellos que le han dado sentido a mi corta carrera profesional. A Floriana de la Torre, Miriam Trujillo y Susana Ventura, compañeras durante mi estancia en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, en la que concluí mis estudios de licenciatura.

En la Ciudad de México, a mis amigo(as) de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Especialmente a Rosalía Cortés, Úrsula Sánchez, Areli González, Fernando Munguía, los(as) estudiantes del Seminario de teoría contemporánea sobre el cambio cultural en Ortega 14 y del Taller de Investigación Sociológica (2008-2009), particularmente a Tanisha Silva y a los(as) miembros del Colectivo Estudiantil Conciencia y Libertad, quienes en diferentes momentos colaboraron y/o hicieron comentarios críticos de este trabajo.

A los integrantes de mi sínodo: Marcela Meneses, Edith Kuri, Rodolfo Stavenhagen, Adolfo Gilly y Antonio Paoli, quienes me han marcado hondo y han sido guías valiosas que han estado presentes a lo largo de este trabajo. Quiero agradecer especialmente a Marcela Meneses, mi asesora principal, por su escucha, comprensión e impulso en los momentos más difíciles.

Al Centro Nacional de Derechos Humanos de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, particularmente a Jaime Bailón, y al Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por haberme otorgado la beca que hizo posible la realización del trabajo de campo en Chiapas.

A El Colegio de México, la institución en la cual laboro, particularmente a Roberto Blancarte, director de su Centro de Estudios Sociológicos; y especialmente a Rodolfo Stavenhagen y Elia Aguilar, de quienes admiro su incansable ética y entrega profesional. Gracias por ser ejemplos de vida y por las facilidades en tiempo, infraestructura y recursos que hicieron viable este trabajo.

Asimismo, agradezco al Consejo Nacional Para Prevenir la Discriminación, para el que Úrsula Sánchez y el que suscribe hicimos una investigación en 2009, y que sirvió para complementar este trabajo.

Finalmente, hago mención especial de Valerie Alvarez, quien con incansable paciencia me ha procurado, cuidado y amado de manera inmerecida, convirtiéndose en la *Koltaywanej* de mi vida. A mis madre/padre, familiares cercanos y amigo(as), particularmente a Ross, por haberme dejado volar por mí mismo, con lo cual he estado mejor preparado para equivocarme, caer, ponerme de nuevo de pie y volver a intentarlo.

*La obra maestra de la injusticia es parecer justo sin serlo.*

Platón.

# Tabla de contenido

<b>Lista de siglas y acrónimos</b> .....	9
<b>Prólogo</b> .....	12
<b>Introducción</b> .....	14
<b>Marco de referencia</b> .....	17
a. La <i>praxis</i> de los derechos humanos.....	25
b. Costumbre y derecho.....	29
c. El CDHFPLN.....	32
d. Derechos indígenas.....	35

## **Primera parte. La historia del CDHFPLN, una síntesis**

<b>Capítulo 1. Las raíces del CDHFPLN y su proceso</b> .....	41
1.1. Contexto político y social de Chiapas.....	42
1.1.1. Las organizaciones indígenas en la Selva Lacandona.....	43
1.1.2. El levantamiento armado de 1994 y la crisis de los derechos.....	54
1.2. El CDHFPLN y su historia.....	59
1.2.1. Fray Pedro Lorenzo.....	59
1.2.2. El proceso fundacional.....	61
1.2.2.1. La experiencia originaria.....	63
1.2.3. El CDHFPLN inculturado.....	66
1.2.4. Institucionalización: la Asociación Civil.....	68
1.2.4.1. Los Centros de Atención Regional.....	71
1.2.4.2. Redes, alianzas y distancias.....	72

## **Segunda parte. Las y los indígenas del CDHFPLN y la *praxis* de los derechos humanos**

<b>Capítulo 2. Lo viejo está muriendo y lo nuevo no acaba de nacer</b> .....	79
2.1. El derecho, la costumbre y la justicia.....	80
2.2. Una crisis cultural.....	89
2.2.1. Los procesos de educación y el cambio cultural.....	93
2.2.2. Crítica a la costumbre.....	104
2.3. La <i>praxis</i> de las mujeres indígenas y la irrupción de sus derechos en el CDHFPLN.....	108
2.3.1. La costumbre y los derechos de las mujeres indígenas.....	109
2.3.2. El CDHFPLN frente a la perspectiva de género.....	119
<b>Capítulo 3. La <i>praxis</i> del CDHFPLN: reflexiones en torno a casos</b> .....	123
3.1. Introducción.....	124
3.2. Tierra y territorio.....	128
3.2.1. Cambio cultural.....	130
3.2.2. La tierra, el territorio y el CDHFPLN.....	133
3.2.2.1. Dos casos sobre derechos de los pueblos indígenas en el mundo de la gente de razón: Cuxuljá y Montes Azules.....	137
3.2.2.1.1. Cuxuljá.....	137
3.2.2.1.2. Montes Azules.....	141
3.2.2.1.3. Reflexiones finales sobre los dos casos.....	148
3.3. La Sultana: <i>sujtesel ko'tantik</i> (el regresar del corazón).....	151
3.3.1. Antecedentes.....	154
3.3.2. <i>Litis</i> del conflicto.....	155
3.3.3. Reflexiones finales sobre el caso.....	161
3.4. Ni la costumbre, ni la ley: los conflictos comunitarios relacionados con la brujería y su tratamiento desde la perspectiva de los derechos humanos.....	167
3.4.1. Introducción: la negociación del mando en las fincas.....	167
3.4.2. Brujería y hegemonía.....	172
3.4.2.1. La brujería y las relaciones sociales de poder.....	173
3.4.2.2. La brujería como <i>doxa</i> .....	177
3.4.3. El CDHFPLN y la brujería.....	180
3.4.3.1. Un brujo en el CDHFPLN.....	182
3.4.4. Reflexiones finales sobre el caso.....	184
<b>Reflexiones finales</b> .....	188
<b>Consideraciones metodológicas</b> .....	193
<b>Bibliografía</b> .....	196
Libros.....	196
Capítulos en libros.....	200
Revistas.....	202
Artículos y otros.....	203
Archivo.....	205



Entrevistas.....	209
Boletines y denuncias.....	211
Hemerografía.....	212

<b>Anexo.</b> Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género.....	213
---	-----

## Lista de siglas y acrónimos

Amnistía Internacional	<b>AI</b>
Academia Mexicana de Derechos Humanos	<b>AMDH</b>
Alianza Nacional de Campesinos Independientes Emiliano Zapata	<b>ANCIEZ</b>
Asociación Rural de Interés Colectivo	<b>ARIC</b>
Asociación Rural de Interés Colectivo Independiente y Democrática	<b>ARIC ID</b>
Asociación Rural de Interés Colectivo Unión de Uniones	<b>ARIC UU</b>
Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas	<b>CAPISE</b>
Centro de Atención Regional	<b>CAR</b>
Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas	<b>CDHFBC</b>
Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada	<b>CDHFPLN</b>
Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria	<b>CDHFV</b>
Centro de Derechos Indígenas, AC	<b>CEDIAC</b>
Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez	<b>Centro Prodh</b>
Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas	<b>CDMCH</b>
Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria	<b>CEDRSSA</b>
Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria	<b>CIEPAC</b>
Coordinadora Nacional de los Pueblos Indios	<b>CENPI</b>

Confederacion Nacional Campesina	<b>CNC</b>
Coalición de Organizaciones Agrícolas de Ocosingo	<b>COAO</b>
Comisión de Concordia y Pacificación del Congreso de la Unión	<b>COCOPA</b>
Compañía Forestal de la Lacandona, S.A	<b>COFOLASA</b>
Consejo de Médicos y Parteras Indígenas del Estado de Chiapas	<b>COMPICH</b>
Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas	<b>CONANP</b>
Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación	<b>CONAPRED</b>
Comisión de Apoyo a la Unidad y Reconciliación Comunitaria	<b>CORECO</b>
Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales	<b>DESCA</b>
Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas	<b>DESMI</b>
Enlace, Comunicación y Capacitación, AC.	<b>Enlace</b>
Ejército Zapatista de Liberación Nacional	<b>EZLN</b>
Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar	<b>FANAR</b>
Human Rigths Watch	<b>HRW</b>
Instituto Nacional para la Educación de los Adultos	<b>INEA</b>
Instituto Nacional de Estadística y Geografía	<b>INEGI</b>
Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente	<b>ITESO</b>
Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey	<b>ITESM</b>
Junta de Buen Gobierno	<b>JBG</b>
Municipio Autónomo Rebelde	<b>MAR</b>
Maderas del Pueblos del Sureste	<b>MPS</b>
Organización Internacional del Trabajo	<b>OIT</b>
Organización de las Naciones Unidas	<b>ONU</b>
Organización para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos	<b>OPDDIC</b>
Organismos de la Sociedad Civil	<b>OSC</b>

Partido Acción Nacional	<b>PAN</b>
Partido Nueva Alianza	<b>PANAL</b>
Partido de la Revolución Democrática	<b>PRD</b>
Partido Revolucionario Institucional	<b>PRI</b>
Programa de Apoyos Directos al Campo	<b>PROCAMPO</b>
Proyecto de Desarrollo Social Integrado y Sostenible en la Selva Lacandona	<b>PRODESIS</b>
Procuraduría Federal de Protección al Ambiente	<b>PROFEPA</b>
Reserva de Biosfera Montes Azules	<b>REBIMA</b>
Red Todos los Derechos para Todos y Todas	<b>Red TDT</b>
Centro de Derechos Indígenas Salud y Desarrollo Comunitario	<b>SADEC</b>
Secretaría de Desarrollo Social	<b>SEDESOL</b>
Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales	<b>SEMARNAT</b>
Servicios y Asesoría Para la Paz	<b>SERAPAZ</b>
Servicio Internacional para la Paz	<b>SIPAZ</b>
Secretaría de la Reforma Agraria	<b>SRA</b>
Universidad Autónoma Metropolitana	<b>UAM</b>
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco	<b>UAM-X</b>
Universidad Iberoamericana	<b>UIA</b>
Unión de Uniones	<b>UU</b>

# Prólogo

La Sociología permite reconciliarse con las experiencias personales conflictivas, sobre todo aquellas vinculadas al origen social propio, sin perder nada de lo adquirido desde entonces, pues se puede tener un punto de vista menos distante, exterior y superior cuando se trata de personas cercanas o familiares. De esta manera, sumergirse en la especificidad de la realidad concreta situada históricamente es la mejor forma de asir el sentido profundo del mundo social, sometiendo el estudio empírico a las personas que la construyen cotidianamente, como una forma de poner en juego al universo finito de las configuraciones posibles entre teoría y *data*.

En este sentido, la teoría no es un registro pasivo del mundo social pues parte de un acto de construcción que produce esquemas de pensamiento y expresión. De modo que si todo significado lo es en función de sus determinaciones espaciales y temporales, y las categorías de análisis tienen que ser probadas, refinadas y reformadas en el curso de la investigación, entonces la Sociología es una disciplina del contexto donde no basta adjudicar categorías de explicación y comprensión de la realidad a un problema de investigación dado, sino que se hace necesario intentar tocar con los dedos aquello que las personas estudiadas tienen que decir.

Desde la perspectiva de la Sociología, se aborda un aspecto crucial del ejercicio e implementación de los derechos individuales y colectivos de pueblos y comunidades indígenas en el marco del reconocimiento de la diversidad cultural como imperativo ético, es decir, la compatibilidad de los derechos humanos individuales universales con los de las colectividades culturalmente diferenciadas.

En las últimas décadas se ha gestado un cambio en la relación entre el Estado mexicano, la sociedad nacional y los pueblos y comunidades indígenas. En términos sociales, las y los indígenas han pasado de ser meramente objetos de políticas gubernamentales (indigenismo), a ser sujetos de derechos capaces de encabezar procesos amplios de transformación de la sociedad. A través de un complejo proceso histórico, sus demandas fueron transitando del asistencialismo hacia la exigencia por el reconocimiento de sus derechos, que ahora están reconocidos por numerosas legislaciones nacionales e internacionales, y más recientemente, la posibilidad de participar en la construcción de un nuevo modelo de nación.

Por medio de sus diversas expresiones, la creciente movilización y participación social y política de los pueblos, las comunidades y las organizaciones indígenas viene planteando nuevas alternativas para transitar en el mundo globalizado sin renunciar a su propia identidad y dignidad. Quieren aportar su propia herencia cultural milenaria para participar en el diálogo entre lenguas y

culturas, replanteando la concepción indigenista que predomina en la sociedad, instituciones y vida política. Este cambio es la causa de la imbricación de los derechos humanos con el movimiento social indígena que, sin renunciar a su derecho a la diferencia cultural, ha tomado conciencia de los principios que rigen su mundo de vida para establecer relaciones de respeto e igualdad que propicien el cambio de actitudes de parte de la población indígena hacia la población mestiza y viceversa.

Se invita al lector a comprender estos procesos a través del estudio de la organización civil indígena denominada Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada.

## Introducción

A lo largo de esta investigación, se explica quiénes son y qué hacen las y los indígenas tseltales y tsotsiles que hace 15 años fundaron la única organización civil de derechos humanos en todo el Estado de Chiapas, dirigida y compuesta por indígenas: el Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada (CDHFPLN). Mismo que es considerado un instrumento de defensa social, política y jurídica de los pueblos y comunidades indígenas de La selva Lacandona frente a los abusos del poder.

En el marco de referencia se reflexiona acerca de la correlación entre apropiación cultural y *praxis* con vistas a una perspectiva axiomática de los derechos humanos según la realidad cotidiana de las y los indígenas chiapanecos y su constante búsqueda de “dignidad y justicia”, una búsqueda construida a partir del *habitus*. Así, la apropiación de la perspectiva axiomática de los derechos humanos por parte de las y los promotores indígenas del CDHFPLN permite comprender de mejor forma procesos como el ejercicio de su autonomía, el reconocimiento de su identidad étnica y sus derechos culturales y sociales.

El principio teórico que guía esta investigación señala que el CDHFPLN es un espacio de cambio cultural al hacer evidente el proceso de ajuste de la cultura indígena chiapaneca a nuevas formas de dominación. Ahí se presenta la dinámica incesante que hace uso de la cultura anterior (costumbre y experiencia) y de los elementos externos de los que se apropia (derechos humanos) para crear periódicamente nuevos elementos culturales y actualizar de forma continua la identidad étnica y su *praxis*. A través del análisis de estos procesos, se pretende comprender la experiencia de recuperación de la dignidad humana negada, pero luego redimida a partir de la “lucha por el reconocimiento”.

De este modo, la lucha por el reconocimiento desde lo indígena conlleva la apropiación cultural del orden constitucional nacional en la concepción indígena del derecho. Es decir, derecho indígena y derecho positivo mexicano son marcos de referencia cultural que, efectivamente, se contraponen y chocan, pero también se complementan. Tomando en cuenta esta realidad, a lo largo de la presente investigación se elabora un panorama general sobre los temas y las formas en las que es abordada la compleja relación entre las dos realidades jurídicas, así como la concepción de los derechos humanos de las y los promotores del CDHFPLN.

En el capítulo 1, se abordan los procesos históricos de mayor relevancia en la conformación social y política de los pueblos y comunidades de la Selva Lacandona, así como los elementos “internos” y “externos” que contribuyeron al surgimiento de las organizaciones indígenas.

En este tenor, el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) dio mucho más fuerza a los procesos organizativos autonómicos no sólo locales, sino a nivel nacional; donde el escenario de graves violaciones a los derechos humanos de las y los indígenas y la militarización de sus territorios fueron dos de los factores más importantes que incentivaron el surgimiento del CDHFPLN.

Desde este punto de vista, a través de un recorrido por las raíces del CDHFPLN, se habla de su crecimiento, crisis y renovación, lo cual sirve de contexto histórico para comprender el proceso de transformación que deja ver una verdadera crisis cultural; y la crisis —como dijo Antonio Gramsci— consiste en que lo viejo está muriendo y lo nuevo no acaba de nacer.

Sobre esta base, en el capítulo 2 se analizan las concepciones de las y los indígenas acerca de la costumbre, el derecho positivo, las relaciones entre tierra, militarización y conflicto armado no resuelto, así como la educación y los derechos de las mujeres indígenas desde la experiencia y *praxis* de las y los promotores de derechos humanos.

A partir de esto se aborda la relación entre procesos de educación de las y los promotores, el cambio cultural que están experimentando y la reflexión que han venido haciendo de sí mismos(as), en lo cual descansa y se desarrolla su *praxis*.

En función de este argumento, se explica la participación y asimilación por parte de las mujeres indígenas del papel que tienen como miembros de una comunidad con derechos específicos y colectivos, lo cual ha venido demostrando que son las propias mujeres indígenas organizadas quienes han conseguido expresar sus demandas en el ámbito de sus comunidades, buscando discutir y transformar las tradiciones y costumbres que las afectan; pero sin contraponerse a que les sean reconocidos los derechos colectivos a sus propias comunidades y pueblos.

En el capítulo 3 se hace un breve recorrido sobre la complejidad de los conflictos sociales y comunitarios que han sido la principal materia de trabajo del CDHFPLN, las respuestas de las y los promotores indígenas frente tal escenario y las herramientas culturales en las cuales se apoyan para realizar su trabajo de defensa y promoción de los derechos humanos. En este marco, la lucha por los derechos sobre la tierra y el territorio ha sido el factor histórico fundamental para la consolidación de las organizaciones indígenas de la Selva Lacandona, incluyendo al CDHFPLN. En esta lucha, el rechazo a las innovaciones externas en las actividades productivas tradicionales deja ver el anhelo de preservar los limitados espacios de autonomía de una cultura orientada hacia la autosuficiencia.

Luego se presentan los casos de Cuxuljá y Montes Azules, donde se pusieron en juego derechos de personas ligadas a una comunidad y un territorio indígena, y en los que una autoridad constitucional violentó diversas leyes. El CDHFPLN acompañó a las autoridades de las comunidades afectadas para asesorarlas y vincularlas con el exterior; y canalizó a la institucionalidad nacional los conflictos, dándoles seguimiento en el contexto de procedimientos penales, agrarios y/o civiles (el mundo de la gente de razón).

En el mundo de la gente de costumbre, se presentan los casos de La Sultana y las prácticas de la brujería, en los que las y los promotores tuvieron el dominio de su propia lógica e imaginación política y pudieron desarrollar su labor en los tiempos y los códigos culturales propios. El prime-



ro de ellos fue un añejo conflicto religioso que deja ver la necesidad de reconocer el pluralismo legal. En el segundo caso, la brujería es considerada un terreno de lucha y conflicto social que ha funcionado a lo largo del tiempo como canal para dirimir diferencias internas, regular relaciones de dominación y sancionar procesos de diferenciación social.

A través de este largo recorrido, el lector(a) comprenderá que uno de los principios básicos que anima el trabajo del CDHFPLN desde su fundación ha sido el de traducir el valor de la “dignidad humana” (inscrito en la perspectiva axiomática de los derechos humanos) a los códigos culturales propios de las comunidades indígenas para que en esa relación sea convertido en una forma de vida.

Finalmente, en la parte de las conclusiones se aportan algunas reflexiones finales sobre el trabajo de investigación, que no pretenden ser definitivas ni agotar el tema, sino ser puntos medulares para ejercicios de reflexión en el futuro.

## Marco de referencia

La historia de los grupos sociales dominados, de su pasado poco manifiesto, puede llegar a ser revelada a través del análisis de las formas en las que guían y dirigen su actuar en la vida cotidiana, punto de equilibrio donde el proceso de dominación moldea la realidad sobre la cual los grupos subalternos se reconocen, toman conciencia de su situación, la confrontan, la aceptan y/o la resisten.<sup>1</sup> Además, los elementos que componen esta constelación de la interacción y la intersubjetividad son parte de una historia larga y viva que confluye en el presente y se condensa en el futuro, ya que entre las condiciones de existencia y la práctica, con todo y su representación simbólica, complejos esquemas de pensamiento y de expresión están presentes en la actividad cotidiana de la gente. Edward P. Thompson, el más destacado historiador de la clase obrera inglesa, sintetizó esta preocupación de la manera siguiente:

Al mismo tiempo que algunos de los principales actores de la historia se alejan de nuestros ojos —los políticos, los pensadores, los empresarios, los generales— aparece en escena un inmenso grupo de actores secundarios, a los que habríamos considerado meros figurantes en este proceso.<sup>2</sup>

Ocuparse de los sujetos subalternos en los estudios de sociología significa hacer que ese inmenso reparto secundario y casi anónimo de actores se conviertan en las y los protagonistas de la escenificación y montaje de una especie de teatro histórico; no por voluntad de quien los reflexiona, sino por su propia fuerza histórica. No se trata de idealizar estas figuras en forma acrítica, pero sí de dar cuenta del significado humano y social de su lucha, que dista de ser anacrónica y que pone sobre la mesa lo que sigue sin ser resuelto: la búsqueda de una vida digna.

En este tenor, Thompson interpretó los modos sutiles mediante los cuales, desde lo cotidiano, se fue modificando el orden de una sociedad industrial temprana hacia una madura en el marco de

---

1 Siguiendo las tesis de Adolfo Gilly, el concepto de subalternidad hace alusión a una condición de equilibrio, de adaptación, de negociación y de una dinámica de reconciliaciones dialécticas entre grupos subordinados y dominantes. Da pie también al ejercicio de una identidad ambigua que expresa la naturaleza conflictiva de la dominación: rebelde y deferente al mismo tiempo, pues no hay negociación sin resistencia previa, ni la hay sin aceptación en definitiva del mando existente: la negociación quiere modificarlo, no destruirlo. En "Ciencias sociales e historia. Notas interdisciplinarias" el propio Gilly lo expresó de la siguiente manera: "Una forma de mando se expresa en una dupla: mando/obediencia, con sus modos, sus convenciones, sus reglas escritas y no escritas, sus entendidos y sobrentendidos. Esa dupla puede ser nombrada de otros modos, aunque sutiles desplazamientos ocurran en los cambios de nombres: dominación/subordinación o también hegemonía, hecha de consenso y coerción. Entre uno y otro de los dos términos de cada una de esas duplas hay otro elemento que se desdobra en dos: resistencia/negociación. En otros términos, entre el mando y la obediencia que lo complementa, siempre está presente, sutil o visible, la resistencia. Pero esa resistencia, las más de las veces, no lleva a la rebelión, sino a la negociación".

2 Thompson, Edward P., "Historia Social y Antropología", en *Cuadernos Secuencia*, Instituto Mora, México, 1997, p. 60.

la Inglaterra del siglo XVIII; su obra está dirigida a explicar la transformación de la forma de vida de artesanos, mineros y trabajadores, destacando el papel de la cultura como agente productor de tensiones. E.P. Thompson reflexionó sobre las formas concretas en que paulatinamente se vivieron los cambios en la organización de la sociedad agraria con la introducción de la lógica del capital y la disciplina del trabajo asalariado. Los estudios de este historiador inglés reconstruyeron una cultura popular establecida y alimentada por la costumbre, transmitida por tradiciones orales, expresada en símbolos y ritos. A este respecto afirmó:

No hubo nunca un solo tipo de ‘transición’. La tensión de ésta recae sobre la totalidad de la cultura: la resistencia al cambio y el asentimiento al mismo surge de la cultura entera. Y ésta incluye un sistema de poder, relaciones de propiedad, instituciones religiosas, etc. Y el no prestar atención a todos ellos simplemente desvirtúa los fenómenos y trivializa el análisis.<sup>3</sup>

De igual modo, refiriéndose a las motivaciones que estimularon las investigaciones que realizó, el historiador inglés, dijo:

Esta preocupación se refiere a lo que yo considero un verdadero ‘silencio’ en Marx, silencio que se encuentra en el área que los antropólogos llamarían sistemas de valores. No es que Marx dijera nada que haga imposible llenar este ‘silencio’, pero hay un ‘silencio’ en relación a reflexiones de tipo cultural y moral, a los modos en que el ser humano está imbricado en relaciones especiales, determinadas, de producción, el modo en que estas experiencias materiales se moldean en formas culturales, la manera en que ciertos sistemas de valores son consonantes con ciertos modos de producción y ciertos modos de producción y relaciones de producción son inconcebibles sin sistemas de valores consonantes. Uno depende del otro. No existe una ideología moral perteneciente a una ‘superestructura’; lo que hay son dos cosas que constituyen las dos caras de la misma moneda.<sup>4</sup>

En los hechos, esto planteó una ruptura metodológica con la tradición marxista acerca de las relaciones entre clases subalternas y dominantes, cuya principal consecuencia ha sido abrir la posibilidad de entender las relaciones de subordinación desde su dimensión cultural de forma complementaria a la estructural y la económica.<sup>5</sup> Ello implica que los rasgos culturales pueden ser

---

3 Thompson, Edward P., *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1995, pp. 428—429.

4 Thompson, Edward P., “Una entrevista con E. P. Thompson”, en *Tradicción, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Crítica, Barcelona, 1979, p. 315.

5 De acuerdo con la obra de Miguel Ángel Bartolomé sobre las identidades étnicas en México, para el indigenismo de Estado “indio” fue una categoría que debía desaparecer a fin de dar lugar a una supuesta “mexicanidad” genérica. Para los desarrollistas, los indígenas representaron un componente arcaizante de la población, al que se responsabilizó del subdesarrollo. Para el marxismo ortodoxo la condición india representó una “contradicción social secundaria” y se definió automáticamente por su cercanía al campesinado. Entre ciertos retóricos de la modernidad y la globalización “indio” sigue siendo una categoría cultural residual que debería desaparecer ante una modernidad entendida como occidentalización planetaria e incluso las perspectivas contestatarias contemporáneas tienden todavía hacia este tipo de homogeneización.

Tradicionalmente, la sociología latinoamericana había tratado de comprender el mundo indígena utilizando herramientas de análisis que presuponían clasificaciones que arrojaron a los pueblos indígenas al sótano de la historia. Sin embargo, autores como Rodolfo Stavenhagen y Héctor Díaz Polanco comenzaron a poner en duda esta visión y reivindicaron que “lo étnico y lo clasista no constituyen conceptos antitéticos, sino el origen de enfoques complementarios para la comprensión de la identidad sociocultural y su papel en el contexto nacional. El fenómeno étnico es incomprendible al margen de lo nacional y lo clasista; y las soluciones imaginadas para la población indígena pueden resultar elucubraciones arbitrarias sino se considera la dinámica de la sociedad global y sus clases” (Díaz Polanco, Héctor (comp.), *Etnia y nación en América Latina*, CNCA, México, 1995, p.32). Véase también, Stavenhagen, Rodolfo, *La cuestión étnica*, COLMEX, México, 2001.

En la obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, José Carlos Mariátegui reconoció el origen de la explotación histórica del indígena en sus raíces económicas a través del despojo de sus tierras, la explotación de su fuerza de trabajo y la destrucción de su cultura. A contracorriente de la tradición marxista ortodoxa de su época, Mariátegui consideró que los pueblos indígenas eran sujetos históricos (“elementos revolucionarios”) capaces de adjudicarse un papel central en la revolución de liberación nacional y socialista. Asimismo, abrió espacios en esta lucha para sus reivindicaciones concretas:

empleados por el grupo dominante para justificar las diferencias que lo separan del "otro". Asimismo, retomando el enfoque de Maya Lorena Pérez Ruiz sobre la dominación cultural, como estos procesos siempre se desarrollan en condiciones históricas precisas, podrán ser diversos los elementos culturales empleados para marcar las distancias, las diferencias sociales y las características específicas que adopta la dominación al asociarse con otros, como el de clase, el de género, etcétera. En ciertos casos pueden ser los rasgos físicos y las percepciones raciales, en otros la lengua o la religión, y hasta las identidades como expresión articulada de la cultura diferente del "otro".

De esta manera es posible abordar aspectos como la presencia de diferentes clases sociales dentro de un grupo considerado étnico;<sup>6</sup> los diversos tipos de dominación que el grupo social hegemónico impone a grupos sociales subordinados a través del uso de las diferencias culturales y de la identidad; y las posibles respuestas de los grupos sociales subordinados que pueden darse en dos sentidos: reproducir la subordinación o luchar en contra de ella.<sup>7</sup>

---

la recuperación de sus tierras y el respeto a su cultura. Así, los pueblos indígenas pudieron haber sido actores centrales de la "praxis de la lucha revolucionaria" como parte integral de su propia emancipación. Sin embargo, aunque Mariátegui reconoció el carácter activo de los pueblos originarios en la configuración de la historia, los subordinó a la dinámica política del "único sujeto histórico posible" (el proletariado), por lo que finalmente la "solución al problema" de los pueblos indígenas se inscribió fuera de ellos, pero con la participación de ellos y el reconocimiento de su condición cultural.

En contraste con esta perspectiva, siguiendo la tesis de Bartolomé, en esta investigación se sostiene que "en algunos casos, la filiación étnica ha demostrado estar por encima y tener mayor capacidad de actuar como movilizador político que la posición de clase o la pertenencia a un Estado—nación" (Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México, 2004, p. 64).

Más tarde, durante las décadas de los sesenta y setenta, varios intelectuales latinoamericanos discutieron sobre las condiciones de desigualdad social en América Latina desde la perspectiva de teóricos anticoloniales que participaron en las luchas de liberación nacional en Asia y en África. Diversos latinoamericanistas sostuvieron intensos debates sobre la historia de un subcontinente que seguía inmerso en relaciones de dependencia frente a Europa y Norteamérica, aún cuando desde siglos atrás los pueblos latinoamericanos habían venido luchando por su liberación definitiva.

En este sentido, las teorías del colonialismo interno fueron un marco de referencia para explicar los principales problemas de desigualdad social de los estados—naciones latinoamericanos como México, que ya había atravesado por una revolución, una reforma agraria y profundos procesos de industrialización y, sin embargo, se mantenía en la "periferia" con relación al desarrollo de otros estados—naciones europeos y/o norteamericanos.

Las teorías del colonialismo interno explicaban también que la relación "centro—periferia" se reproducía al interior de los países considerados subdesarrollados a través de una división "rural—urbano" marcada por diferencias étnicas y de clase. En ese tenor, la tesis doctoral de Mariana Mora titulada "La descolonización de la política: la autonomía zapatista en un contexto de gobernabilidad neoliberal", establece que el colonialismo interno es una estructura de relaciones sociales fundadas en la dominación y explotación entre grupos culturalmente diversos por ser el producto de un encuentro de dos civilizaciones o culturas históricamente distintas. De esta manera, el colonialismo interno se manifiesta en las desigualdades de desarrollo al interior de países subdesarrollados.

Actualmente, según Mora, se ha puesto en entredicho la relevancia de las teorías del colonialismo interno. Por un lado, algunos intelectuales y teóricos de la dominación tienen presente la aparición de procesos de globalización y el incremento de los flujos migratorios que propician la "transnacionalización" del campesinado; mientras otros se enfocan en la creciente migración de poblaciones indígenas a centros urbanos para debatir la relevancia de un análisis basado en la división geográfica urbano—rural. Otros investigadores buscan replantear estas teorías de modo que respondan a los contextos actuales y con ello analizar las expresiones discursivas y materiales contemporáneas de "recolonización" que mantienen a poblaciones culturalmente diferenciadas en situaciones de subordinación. A esto último responde la elección de la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil Batalla en esta investigación.

6 De acuerdo con Bartolomé, lo étnico se constituye a partir de categorías de relación entre grupos humanos, compuestas más de representaciones recíprocas y lealtades morales que de especificidades culturales o raciales.

7 Pérez Ruiz distingue dos tipos de dominación que dialécticamente relacionan dimensiones étnicas y de clase. Respecto con la dominación étnica homogeneizante, esta autora establece que: "sobre un mismo grupo social coinciden tanto la dominación étnica como la dominación de clase, de modo que todo el grupo culturalmente "eticizado" ocupa una misma clase social. En él coinciden la dominación étnica y la dominación de clase. En este caso, el grupo étnico ocupa una misma posición de clase: es decir, no incluye a miembros de diferente clase social, puesto que la posición de clase de todos los ha sido impuesta por el grupo opresor mediante mecanismos, por supuesto, que no son sólo culturales. La conquista y la guerra han sido medios privilegiados para ello, puesto que traen consigo el despojo de territorios, de medios de producción, así como la expropiación o la destrucción de bienes culturales. La permanencia de las culturas y de las identidades propias de los grupos dominados dependerá, a su vez, de diversas circunstancias, entre ellas la fuerza de la resistencia, o que existan motivaciones por parte del opresor para permitir las. Este modelo, por lo regular, se ha empleado para explicar el caso de los

Con miras a esclarecer el fenómeno de la dominación cultural en México, un largo proceso histórico cuyo origen se encuentra en la instauración del régimen colonial hace más de 500 años, es el punto de partida de Guillermo Bonfil Batalla para explicar la puesta en marcha de un sistema de control cultural mediante el cual se fueron limitando las capacidades de decisión de los pueblos colonizados y se les fue arrebatando el control sobre muchos de sus elementos culturales; diferentes en cada momento histórico en función de los intereses de la sociedad dominante.

Bonfil Batalla es enfático al señalar que este sistema de control abarca todas las dimensiones de la vida social y se refiere a “la posibilidad de decidir, en cualquier circunstancia, sobre la forma de poner en juego los elementos culturales que son indispensables para cualquier acción”.<sup>8</sup> De forma tal que el estudio del proceso histórico que ha dado por resultado el actual sistema de control cultural no puede limitarse a un solo aspecto de la actividad social, como serían los mecanismos de explotación económica, ya que se trata de un aparato mucho más complejo, diversificado y total. Sin embargo, sostiene:

El hecho de que el sistema de control cultural sea un fenómeno total, no implica que todas las decisiones queden concentradas en un solo grupo o clase de la sociedad [...] los grupos subalternos conservan también capacidades de decisión en los ámbitos de su cultura propia.<sup>9</sup>

Es decir, la dimensión económica puede ser un factor central en la configuración de la dominación, pero no agota la explicación sobre las capacidades de decisión y de resistencia de los grupos subalternos.

Se reivindica en esta investigación el punto de vista teórico que reconoce la capacidad de agencia de los grupos dominados. De esta manera, la dinámica histórica de la dominación puede entenderse por medio del concepto de hegemonía, el cual establece que gobernantes y clases subalternas están unidas por una relación de poder que combina coerción y consenso en un marco común material y significativo, es decir, dentro de un entramado histórico de creencias y costumbres

---

indígenas de México, desde la Colonia hasta nuestros días” (Pérez Ruiz, Maya Lorena, *Todos somos zapatistas!: alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*, INAH, México, 2005, p. 55).

Por otro lado, la dominación étnica interclasista se refiere a: “situaciones en las que la dominación étnica se impone sobre grupos con formas de organización social estratificadas. En esos casos, el grupo dominante mantiene y adecua la diferenciación social que ya existe en su beneficio: hace posible la persistencia de privilegios de clase entre los dominados, pero impone su dominio sobre todo el conjunto social. Se trata de un dominio no sólo cultural —que puede ser económico, jurídico, político y simbólico—, pero que emplea el dominador como justificación ante el dominado y ante sí mismo, puesto que supone que se sustenta en la razón histórica que está de su lado y que posee las cualidades culturales y civilizatorias que lo ubican en la parte más alta del desarrollo humano [...] En situaciones donde la dominación étnica se establece sobre una sociedad con clases, y/o se permite que existan clases sociales en el interior del grupo subordinado, la dominación étnica y la dominación de clase adquieren tintes especiales, ya que entre los subordinados existen miembros de clases que monopolizan los recursos y el poder dentro de sus comunidades, mientras que frente a la clase similar del grupo opresor, éstos son discriminados y estigmatizados por sus características de identidad y cultura. Esas élites de poder viven la tensión entre asumir la cultura y la identidad de los dominantes o mantener las suyas propias. En muchos casos, su pertenencia, su identidad y su cultura se vuelven instrumentos de negociación con el grupo dominante para afirmar y acentuar sus privilegios de clase, y su propio dominio de clase en el interior de su comunidad cultural. En estos casos, su identidad y cultura se ponen al servicio de su interés para mantener sus privilegios de clase. De allí que no siempre las reivindicaciones étnicas estén al servicio de la equidad y la justicia, ni de todos los integrantes de las comunidades en nombre de las cuales se promueven. Eso explica por qué, en algunos casos, mientras las élites de poder indígenas emprenden negociaciones con el Estado para defender ámbitos propios de gobierno y justicia, otros miembros de esas mismas comunidades apelan al derecho nacional, la ciudadanía o el cambio religioso para oponerse a la tradición cultural según la cual las clases dominantes de su propio grupo los explotan y dominan” (Pérez Ruiz, *Op. cit.*, pp. 55—57).

<sup>8</sup> Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo/CNCA, México, 1990, p. 109.

<sup>9</sup> *Ibidem.*, p. 110.

compartidas por toda una comunidad y aceptadas como legítimas por medio del derecho, la religión y la historia. De acuerdo con Gramsci, este marco común discursivo y de referencia se compone de una relación en flujo constante entre clases dominantes y subalternas donde las luchas y los conflictos permanentes ponen en juego un proceso de negociación del mando que se expresa en la resistencia y en el consenso, no sólo entre los dos polos de la ecuación, sino también al interior de cada uno de ellos.<sup>10</sup> A través del conflicto se conforma una “comunidad ilusoria” donde, en los hechos, unos y otros son diferentes, pero aún así se reconocen, no en el consenso sin más, sino en la lucha.<sup>11</sup> Según Bonfil:

Este proceso se presenta con mayor nitidez en las sociedades plurales de origen colonial, como la mexicana, porque existen culturas diferentes que distinguen a los pueblos subalternos de la sociedad dominante; en tal situación, la lucha por los espacios propios dentro del sistema global de control cultural expresa, simultáneamente, el enfrentamiento de culturas y proyectos culturales diferentes y la lucha por una mayor participación en las decisiones dentro del sistema de control cultural en su conjunto.<sup>12</sup>

Entonces, la hegemonía implica que los intentos de la sociedad dominante por ampliar y consolidar su propio espectro de control cultural conforme a sus intereses y necesidades, se enfrentan con la lucha incesante de los grupos sometidos por conservar y ampliar los ámbitos de su cultura propia,<sup>13</sup> ya que los dominados son capaces de reapropiarse de la actividad política que desde arriba les es negada.

En su tesis de maestría, Georgina Rodríguez explica que la dominación hace referencia a una relación práctica no—recíproca entre voluntades, una de las cuales es sometida o negada para la existencia y afirmación de la otra. Nos dice que la dialéctica de la negación—reconocimiento entre quienes dominan y los que sufren la dominación, define los espacios en los que éstos últimos pueden participar, expresarse, hacerse escuchar y en los que no. El propio proceso de dominación moldea el conflicto y establece los parámetros y términos centrales en torno y sobre los cuales las y los dominados pueden hablar acerca de las relaciones sociales asimétricas que se ejercen en contra de ellos(as), así como mediante los cuales pueden actuar interpelándolas, entendiéndolas, confrontándolas, aceptándolas o resistiéndolas.

---

10 La hegemonía cultural puede ser explicada también por medio de la noción de campo social de Pierre Bourdieu, en la que se ponen en juego conceptos como adaptación, negociación y una dinámica de reconciliaciones dialécticas entre clases. Para Bourdieu, la sociología se asemeja a una topología social que puede representar las relaciones sociales como un espacio multidimensional construido a través de los principios de diferenciación o de distribución de propiedades constituidas por las diferentes características de las dimensiones que actúan en el universo social delimitado, es decir, las propiedades que dotan de fuerza, poder y legitimidad a quien las posee en el universo social específico. El conocimiento de la posición ocupada en un espacio social describe la condición y la posición de los diversos agentes.

11 Para explicar las relaciones asimétricas entre las clases sociales por medio de conceptos como hegemonía y subalternidad, Gramsci puso atención especial no sólo en el aspecto económico de las relaciones sociales de producción, sino también en su dimensión política y en la relación de ésta con la cultura y la moral.

12 Bonfil, *México profundo*, *Op. cit.*, p. 111.

13 Bonfil construyó el concepto de “México profundo” haciendo referencia a una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida cuyo origen se encuentra en la civilización mesoamericana, una “civilización negada” pero perpetuada a ras de tierra en la cotidianeidad de las relaciones sociales de sus habitantes, independientemente de si están arriba o abajo de la estructura social. Según Bonfil, las expresiones actuales de esa civilización son muy diversas: “desde las culturas que algunos pueblos indios han sabido conservar con mayor grado de cohesión interna, hasta la gran cantidad de rasgos aislados que se distribuyen de manera diferente en los distintos sectores urbanos” (Bonfil, *México profundo*, *Op. cit.*, p. 21).

En este punto Bonfil coincide con Thompson al señalar que la hegemonía no es sinónimo de dominación de una clase y sumisión de la otra. Mejor dicho, encarna la “lucha de clases”<sup>14</sup> y lleva la marca de las clases subordinadas, de su actividad y de su resistencia. No se trata de una dinámica de reciprocidad pasiva, estática, sino de una en tensión permanente.

Las clases o pueblos colonizados que poseen un patrimonio cultural común (el “México profundo” de Bonfil) son capaces de perdurar inventando nuevas estrategias de ajuste frente a la dominación sufrida, apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que son sometidos, creando y recreando continuamente su cultura, ajustándola a las presiones cambiantes del entorno, reforzando sus ámbitos culturales propios y privados, haciendo suyos elementos culturales ajenos que resultan útiles y compatibles para ponerlos a su servicio, expresando y renovando su identidad propia; todo lo cual les permite permanecer como una colectividad delimitada y diferente. Según Bonfil, cada grupo se adapta a las nuevas circunstancias sobre la base de su “cultura autónoma”:

Una constante y selectiva apropiación de los elementos culturales ajenos que les resultan adecuados para sobrevivir a la dominación, y en el ejercicio de una incesante creatividad que les permite forjar nuevos elementos culturales o modificar los anteriores, para ajustar sutilmente su cultura propia a los cambios del marco de opresión y agresión en el que permanecen.<sup>15</sup>

Prosiguiendo con su mirada sobre la dominación cultural, existen tres procesos principales que han hecho posible la permanencia de las culturas indígenas en México: el de resistencia, el de innovación y el de apropiación. El primero involucra la conservación de los espacios de “cultura propia” que el grupo ha logrado mantener pese a la imposición del orden colonial que usurpó las

---

14 Bonfil distingue la concepción de una clase subalterna y la caracterización de un pueblo colonizado, ya que en una sociedad estructurada en clases las decisiones fundamentales están en poder de los grupos dominantes pero, tanto la clase subalterna como la dominante forman parte de una misma representación de la sociedad, es decir, un mismo sistema socio-cultural.

En un contexto capitalista, las clases sojuzgadas sufren la dominación social y simbólica a través de la distribución desigual de los bienes materiales y simbólicos que están en juego dentro del campo de las oposiciones, distribuciones y propiedades que fundan la lucha de clases. En este caso, la lucha se desenvuelve dentro de un mismo horizonte cultural donde, en apariencia, los proyectos se plantean como alternativas para el conjunto de la sociedad, pero los beneficios son monopolio de las clases que imponen las reglas del juego y el objeto de la lucha. Finalmente, los elementos culturales cuyo control se disputan son los mismos (aunque sea sólo en términos metafóricos).

En otro sentido, un pueblo colonizado puede poseer una cultura diferente de la sociedad colonizadora que integra el Estado, por ejemplo, en el caso de México, el proceso colonial la habrá mutilado, constreñido, modificado, pero no ha logrado hacerla desaparecer, aunque sólo se trate de la continuidad histórica de esa cultura y no de una cultura autónoma o independiente. Eso no excluye que pueda llegar a resistir y mantener ciertas capacidades de decisión autónoma: “El pueblo colonizado lucha por su autonomía. La clase subalterna lucha por el poder dentro de la sociedad (cultura, civilización) de la que forma parte. La clase es parte indisoluble de una sociedad mayor y como clase no tiene proyecto propio al margen de esa sociedad; el pueblo colonizado ha sido incluido transitoriamente en un sistema de dominación y tiene proyecto propio, aunque, por supuesto, su realización implique la transformación de la sociedad en su conjunto” (Bonfil Batalla, Guillermo, “Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural”, en Adolfo Columbres (comp.), *La cultura popular*, Coyoacán, México, 1997, p. 85).

Por eso las clases dominadas y el pueblo colonizado, en el marco de una sociedad estructurada en clases, comparten la condición de subalternidad, pero el nivel y la naturaleza de la relación que mantienen con la cultura dominante es notoriamente distinta. En sociedades de origen colonial, como la mexicana, se presenta una compleja trama de relaciones y de oposiciones en todos los órdenes de la vida social entre la cultura dominante y las clases dominantes, por un lado, y las clases subalternas dominadas y los pueblos colonizados, por otro. De la siguiente manera lo explica Bartolomé: “Una clase subalterna para realizarse políticamente deberá clausurar sus mismas condiciones de existencia social, suprimiendo la frontera económica que la separa de otras clases. Y en cambio, una etnia que se asume como proyecto político debe mantener a toda costa los límites que la separan de otras unidades étnicas como condición necesaria para su propia existencia. Ello no excluye la posibilidad de realizar alianzas interétnicas, pero destaca que aun dentro de movilizaciones políticas conjuntas se mantendrán las adscripciones identitarias diferenciales” (Bartolomé, *Op. cit.*, p. 68).

15 Bonfil, *México profundo*, *Op. cit.*, p. 200.

capacidades de decisión y redujo el acervo cultural de los pueblos sometidos. Se trata de los ámbitos de la vida en los que se ponen en juego elementos que forman parte del patrimonio cultural del grupo para cumplir cualquier propósito definido por decisión propia.

El segundo, llamado de innovación permite a los pueblos colonizados emprender cambios internos en su cultura, ya sea para ajustarse y resistir a nuevas formas de dominación, o bien con el objetivo de aprovechar los resquicios que permitan ampliar los ámbitos de la cultura propia. Esta dinámica emplea tanto los elementos externos apropiados como el uso de la cultura preservada, así como la creación constante de nuevos elementos culturales.

En tercer lugar, por medio del proceso de apropiación el grupo adquiere el control sobre elementos culturales ajenos y entonces puede ponerlos al servicio de sus propios propósitos y de sus decisiones autónomas. Esto quiere decir que un grupo hace suyos elementos culturales que proceden de otra cultura, generalmente de la que les ha sido impuesta. Sin embargo, la presencia de elementos culturales de origen externo, nos dice Bonfil, no indica por sí misma el debilitamiento ni la pérdida de "autenticidad" de las culturas indígenas:

El problema no está en la proporción de rasgos 'originales' frente a rasgos 'externos' que contiene en un momento dado una cultura, sino en quiénes ejercen el control sobre esos rasgos: los participantes de esa cultura o los miembros de la sociedad dominante. Y, simultáneamente, es necesario determinar si el proyecto cultural a cuyo servicio se ponen los diversos elementos, es un proyecto propio o es ajeno, es decir, si parte del esquema básico de orientación (que he llamado matriz cultural) del grupo, o de una matriz ajena, impuesta, dominante. [...] El origen del elemento deja de tener importancia para este propósito.<sup>16</sup>

La teoría del control cultural que postuló el científico social mexicano Guillermo Bonfil Batalla es pertinente en esta investigación porque alude a la capacidad de decisión que tienen los pueblos indígenas del país sobre elementos culturales propios y ajenos, sobre todo en cuanto al poder de producirlos y reproducirlos autónomamente. Sobre la base de lo anterior, el término apropiación o resignificación cultural consiste en decidir sobre elementos culturales ajenos, aunque no se los pueda producir. A continuación, con el objetivo de ofrecer una perspectiva sistematizada, se reproduce un esquema simplificado que elaboró el propio Bonfil sobre la teoría del control cultural.

Esquema 1. El control cultural.

Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura AUTÓNOMA	Cultura ENAJENADA
Ajenos	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

Fuente: Bonfil Batalla, Guillermo, "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural", en Adolfo Columbres (comp.), *La cultura popular*, Coyoacán, México, 1997, p. 80.

<sup>16</sup> *Ibidem.*, p. 198.



En conclusión, la resistencia, la apropiación y la innovación son el repertorio de acción de los pueblos indígenas para frenar, reconfigurar y crear límites a la dominación. En este sentido, el conflicto define los modos de relación con los grupos que dominan, así como el entramado social que se modifica en la lucha; por otro lado, a través del conflicto se expresan los saberes acumulados a lo largo del tiempo que son utilizados para la defensa de los subalternos.

Sin embargo, siguiendo los planteamientos de Gramsci, es necesario considerar que si bien los subalternos no sufren la dominación como engañados(as) y pasivos(as) cautivos(as), tampoco sus actividades, organizaciones y formas de resistencia pueden ser consideradas sin más expresiones autónomas o de ruptura de la hegemonía. Como consecuencia de su permanente actividad, de su “defensa activa” o iniciativa autónoma que no llega a ser “permanente” o “integral”,<sup>17</sup> la hegemonía, para seguir siendo tal, se ve obligada a cambiar y adaptarse.

---

17 De acuerdo con Gramsci, la constitución de los subalternos como Estado.

## a. La *praxis* de los derechos humanos

Gramsci definió la unidad de la teoría y la práctica, del pensamiento y la acción, del sujeto y del objeto como *filosofía de la praxis*.<sup>18</sup> Desde esta perspectiva, el ser no se puede separar del pensar, el ser humano de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto.<sup>19</sup> Siguiendo esta línea de pensamiento, E.P. Thompson señaló que la experiencia de los seres humanos están imbricadas en relaciones sociales de producción que se moldean en formas culturales, la manera en que ciertos sistemas de valores son consonantes con ciertos modos de producción y algunos modos y relaciones de producción son inconcebibles sin sistemas de valores consonantes.<sup>20</sup> Ambos estarían de acuerdo en que se puede llegar a perder de vista el papel estructural de las representaciones culturales, indispensables para cualquier transformación social, cuando la crítica de la desigualdad se reduce a las condiciones de distribución económica.

Retomando la perspectiva teórica de Bonfil, entiéndase aquí por *praxis* la capacidad de decisión de una colectividad sobre los elementos culturales requeridos para cualquier actividad social, en tanto que la cultura representa el componente civilizatorio que contribuye a configurarlas. Cuando se plantea que los pueblos indígenas tienen un tipo específico de *praxis* se apela a su capacidad de control sobre elementos culturales considerados históricamente ajenos a su mundo y en todo caso impuestos por medio de diversos mecanismos de subordinación, pero que han podido orientarlos al servicio de sus propios intereses y decisiones autónomas. Este es el caso de los derechos humanos.<sup>21</sup>

---

18 Un eufemismo que usaba para eludir a los censores de la prisión con el cual se refería en realidad a la filosofía revolucionaria que surge del marxismo.

19 Para ampliar esta perspectiva teórica metodológica véase: Gramsci, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Península, Nueva Colección Ibérica, Barcelona, 1970.

20 Siguiendo el análisis de Meiksins sobre el concepto de clase en E. P. Thompson, el principio teórico y metodológico básico de todo el proyecto histórico de éste último señala que la transformación de las relaciones de producción y de las condiciones de trabajo nunca se imponen sobre "alguna materia prima humana indefinible e indiferenciada" sino sobre seres históricos, portadores de legados culturales, tradiciones y valores. Bajo esta consideración, la experiencia constituye un sistema de significados, actitudes y valores compartidos y materializados en formas simbólicas. De esta forma, E.P. Thompson establece un lazo muy estrecho entre cultura y experiencia, al ser ésta última la que preserva y transmite a la primera. Según Meiksins, es en el seno de esta experiencia vivida donde la conciencia social se moldea de tal forma que puede asumir una infinita variedad de formas empíricas históricamente específicas.

En esta investigación se retoma la definición de Georgia Rodríguez sobre el concepto de experiencia, la cual está constituido por la vivencia (memoria y aprendizaje) de los cambios estructurales en el campo acotado de las vidas personales, el conocimiento acumulado y la acción derivada de ellos, es decir, un balance entre los niveles estructural e individual del proceso. En suma, la experiencia determina la forma mediante la cual las personas viven y manejan las presiones determinantes de los procesos estructurales.

21 En la obra *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, el sociólogo alemán Norbert Elias estudió el transcurrir histórico de la monopolización de las funciones vitales del ser humano en manos de una "parte pequeña de la sociedad" por medio de guerras y luchas competitivas, proceder que designó con el término dominación. Según este argumento, la dominación es una condición permanente de la historia de Europa y el conducto mediante el cual se alcanzó la pacificación de las pulsiones naturales, configurándose de este modo lo que se conoce como "el proceso de la civilización".

Según Elias, las sociedades con una intensa división de funciones, las sociedades "civilizadas", no dominan a pueblos sojuzgados sólo con la fuerza de las armas y con las amenazas físicas (como históricamente lo hicieron las castas guerreras), aunque continúa teniendo gran importancia el añejo objetivo de la mayoría de las empresas coloniales: la expulsión de pueblos de sus territorios y la conquista de nuevas tierras de cultivo y asentamiento.

Para el buen desenvolvimiento del proceso civilizatorio, el dominio del territorio no es ya suficiente. A través de un complejo transcurrir histórico, poco a poco se volvió imperioso conquistar el "espíritu de los hombres" y las mujeres, es decir, incluir a los vencidos en el entramado propio de la división del trabajo de la sociedad hegemónica, sea como fuerza de trabajo, sea como reproductores de la cultura del vencedor. Lo anterior demandó una mejora del nivel de vida general y el aumento de los mecanismos de auto represión de las pulsiones naturales (autocoacción) y del super—yo. En suma, fue necesario domi-

Desde este punto de vista, los derechos humanos tienen que ser concebidos como una realidad contextualizada y afianzada en un marco de referencia concreto, por ello se reivindica un esquema conceptual axiomático que parte de la *praxis* humana. La visión axiomática de los derechos humanos se sostiene sobre la base de una noción fundamental que ha servido para concebir lo propiamente humano: la dignidad. Sierra plantea la relación entre los derechos humanos y la dignidad humana de la siguiente forma:

Los derechos humanos pueden jugar un rol emancipatorio cuando son usados para luchar contra prácticas opresivas y defender posiciones plurales de dignidad humana. Cada sociedad tiene la obligación moral de respetar la dignidad humana, pero lo que significa dignidad humana, a partir de parámetros mínimos, debe estar abierto a ser discutido y no solamente impuesto desde el poder externo o interno, considerando el contexto histórico y las referencias culturales.<sup>22</sup>

De esta manera, bajo la premisa de luchar contra la arbitrariedad y el agravio que atenta contra la dignidad humana, las y los indígenas que militan en el CDHFPLN han cultivado la reivindicación de los derechos colectivos y las garantías individuales que sanciona la legislación escrita mexicana y la internacional. Pero no lo han hecho mecánicamente ni en el vacío, pues al hacer suyas las leyes y utilizarlas según sus intereses, al mismo tiempo les han impuesto sus propios problemas, su propio dominio de la política, su propia interpretación edificada sobre la base de su vivencia concreta, pues la concepción de la dignidad humana está determinada por la cultura y la experiencia. Es decir, necesariamente esta apropiación implicó una *praxis*; y toda *praxis* es el reflejo de un mundo de vida, de un *habitus*.<sup>23</sup>

---

nar a otros pueblos, parcialmente, por medio de sí mismos, mediante la “modelación de su super—yo”, edificando una “civilización de los pueblos dominados”.

En esta investigación se sostiene que este proceso civilizatorio de los pueblos oprimidos se manifiesta en la lucha por los derechos humanos. Retomando a Ferenc Fehér, Reyna Moguel destacó la ausencia de una perspectiva “multicultural” en el origen y los fundamentos de los estados nacionales; por ello, los grupos sociales excluidos u oprimidos, “que vivían apenas a mitad de la ruta hacia la modernidad”, tuvieron que formular sus demandas en el lenguaje dominante, el lenguaje de los derechos, frase que Moguel completaría diciendo: el de los derechos individuales. Desde este punto de vista, señala:

“Cuando el derecho le dio cuerpo a las unidades territoriales que hoy se llaman ‘estados nacionales’, el pacto de asociación política sólo podía expresarse entre individuos. El ‘ethos’ dominante del Estado nacional, por lo tanto, es paradójicamente ‘acultural’ porque su ‘derecho’ no se fundamenta en colectividades que expresen culturas diferenciadas. No deja de ser sorprendente tener que reconocer, como lo hiciera Fehér, que ‘la democracia sumó a su antiguo espíritu, tan carente de solidaridad, una innovación cristiana: la idea y el ejercicio de la asimilación ...’” (Moguel Viveros, Reyna, *Entre la tradición y la modernidad: etnología de los derechos colectivos indios*, CONECULTA Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 2001).

Desde esta perspectiva, de acuerdo con Ronald Nigh, se puede afirmar que la globalización no es un fenómeno nuevo para los pueblos indígenas, pues como una civilización sometida por los europeos, la consecuencia principal de la dominación y origen de todas las demás fue su incorporación al “sistema comercial global”.

22 Sierra, María Teresa, “Derechos humanos, etnicidad y género: reformas legales y retos antropológicos”, en Rosalva Hernández *et. al.* (coord.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Cámara de Diputados LIX Legislatura/CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México, 2004, p. 327.

23 De acuerdo con Pierre Bourdieu, “los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderos y transportables, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, en tanto que principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones” (Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991, p. 81). De este modo, el *habitus* puede ser entendido como el principio rector de la *praxis* humana en tanto explica el proceso de socialización de la subjetividad como una estructura estructurada y una estructura estructurante, en el cual los individuos hacen suyas las representaciones colectivas de su grupo y donde las representaciones mentales se configuran en representaciones objetivas.

Como principio generador de sistemas que producen prácticas y de esquemas de percepción de esas prácticas, el *habitus* permite innovar o inventar una cantidad infinita de soluciones que trascienden las condiciones de su propia producción. El *habitus* se transforma paulatinamente, parcialmente, porque él mismo encierra la percepción de la situación que lo determina.

Para esta investigación, desde el punto de vista social el *habitus* constituye la razón de existencia de la costumbre indígena, pues lo que hemos denominado experiencia conforma la materia prima (el carbón de la locomotora) de su conformación; y

Debido a esta capacidad de otorgarle sentido al mundo y actuar sobre él en sus propios términos, las y los indígenas del CDHFPLN no se identifican plenamente en las formas discursivas de la política de la élite (gobernantes, clases dominantes, intelectuales) con relación a los derechos humanos. Se apropian de fragmentos de ese discurso, aquellos que hablan o aluden de forma más concreta a sus necesidades inmediatas y a su imaginación política. Traducen tales fragmentos a sus códigos particulares, implementándose una transformación de significado inherente al dominio de la política indígena.<sup>24</sup>

Esto es así porque la identidad indígena supone la reivindicación de componentes históricos y culturales de un dominio de la política desde lo étnico, en tanto la *praxis* de esa identidad constituye su expresión contextual, es decir, se pone en juego una manifestación de la identidad, una *praxis* de la identidad. Lo anterior ha representado un recurso crucial para la persistencia de los grupos subalternos sometidos a relaciones neocoloniales de explotación y dominio; según Bartolomé, dicha *praxis* se manifiesta a través de las rebeliones y movilizaciones en defensa de la costumbre o de las nuevas organizaciones etnopolíticas (aquellas configuradas para establecer demandas o reivindicar derechos étnicos).

Desde la perspectiva organizativa, *praxis* significa actividad política, creación. En este sentido, la misión de las generaciones indígenas actuales es crear un camino nuevo, como dijo Walter Benjamin en sus tesis sobre la historia, “una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva”. Esta búsqueda ha hecho que la historia de las organizaciones indígenas de Chiapas se componga de momentos en los cuales se condensan las experiencias pasadas en actores sociales concretos y se inicie un camino que evidentemente no es igual a los anteriores, pero que necesariamente debe retomar y reformular lo pasado.

En todo caso, el CDHFPLN es resultado de una búsqueda antigua de dignidad y justicia que integra un proceso de larga duración que consiste en un ajuste incesantemente recommenzado entre

---

desde el punto de vista de la afirmación del sujeto, el *habitus* constituye la identidad étnica (ambas estructuras estructuradas). Al tiempo, como estructura estructurante, el *habitus* funciona como “filtro” (socialización subjetivada) que determina el tipo y el modo, el qué y el cómo (*praxis*) de los cambios y transformaciones que experimentan tanto la costumbre como la identidad misma.

Bajo este marco de referencia teórico se puede apreciar que la dignidad (desde el punto de vista indígena) es un tipo de reconocimiento de las capacidades sociales, políticas y culturales de las que se había pretendido despojar a los pueblos indígenas, es decir, un juicio de valor que cambia la axiología preexistente. Esto implica resignificar la relación hegemónica neocolonial reconstruyendo una identidad en torno a la afirmación protagónica de lo étnico. Así, según Bartolomé, la represión de las identidades étnicas, cuando no logró desintegrarlas, ha servido para fomentar el desarrollo de “movimientos contestarais”.

24 En situaciones como ésta es posible decir que los polos de la ecuación de la hegemonía se cruzan en determinados puntos, pero al final de cuentas permanecen independientes entre sí. Por ejemplo, siguiendo este hilo de argumentación, en un texto denominado *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, publicado en Italia hacia 1976, Carlo Ginzburg se hacía estas preguntas: ¿qué relación existe entre la cultura de las clases subalternas y la de las clases dominantes? ¿Hasta qué punto es en realidad la primera subalterna a la segunda? O, por el contrario, ¿en qué medida expresa contenidos cuando menos parcialmente alternativos? ¿Podemos hablar de circularidad entre ambos niveles de cultura?

En el texto, Ginzburg termina por rechazar la idea simplista que las ideas nacen exclusivamente en el seno de las clases dominantes. La conclusión de su estudio deja abierta una hipótesis mucho más complicada sobre las relaciones que se producían en el siglo XVI entre cultura subalterna y dominante. Reivindica “la presencia de fecundos cambios subterráneos, en ambas direcciones, entre alta cultura y cultura popular”.

Sin embargo, esta es una hipótesis “más compleja y, en parte, indemostrable”, pues el estado de las relaciones de fuerza entre clases en la Europa “preindustrial” tendió a borrar las huellas de las clases subalternas (cuando las dejaron, ya que se trata del casi inalcanzable estudio de una cultura oral de cinco siglos atrás) o a deformarlas por inherencia. En última instancia, asevera Gilly, la historia no ha logrado conformar una unidad homogénea entre subalternos y clases dominantes, pues la unidad misma ha permanecido fragmentada y llena de tensiones. Como se ha visto, Bonfil Batalla se ha referido a esta problemática por medio del concepto de “México profundo”.

los modelos anteriores y las nuevas formas de organización que han sido objeto de apropiación cultural, es decir, la búsqueda de un modelo alternativo basado en los esquemas de organización previos.

## b. Costumbre y derecho

Aunque el término cultura implica ideas demasiado consensuales y holísticas, al igual que otras palabras usadas en ciencias sociales (piénsese en sociedad, política y economía), cabe que esto no importe mucho si su uso es como término vagamente descriptivo.

Asimismo, cabe rechazar la agradable invocación de consenso que ha traído consigo en muchas disciplinas sociales la noción de cultura. Este tipo de nociones han logrado distraer la atención de las contradicciones, fracturas y oposiciones sociales y culturales que se desarrollan en el interior de una comunidad humana. Ante ello es necesario colocar firmemente a la cultura dentro de contextos históricos específicos, dentro de un equilibrio determinado de relaciones sociales, de poder, de hegemonía y de resistencia, en suma, dentro de la morada material del conflicto. Con todo ello, según E.P. Thompson, se logrará entonces liberarla de la “insubstancialidad de los significados, las actitudes y los valores”. Bourdieu planteó una perspectiva para abordar la cultura que se corresponde con lo anteriormente dicho:

La cultura es una apuesta que, como todas las apuestas sociales, supone e impone a la vez que se entre en el juego y que se tome gusto al juego; y el interés por la cultura sin el que no existe carrera, concurso, competencia, se produce por las mismas carreras y competencia que produce. Fetiche entre los fetiches, el valor de la cultura se engendra de la cultura originaria que implica el mismo hecho de entrar en el juego, en la creencia colectiva en el valor del juego que hace el juego y que rehace sin cesar la competencia por las apuestas.<sup>25</sup>

El sentido de “competencia” y de “creencia colectiva en el valor del juego” da cabida a dos dimensiones de la dominación cultural que están enmarcadas en las representaciones sociales que el dominante tiene acerca del dominado y viceversa; en primer lugar, el uso de las diferencias culturales por parte del grupo social hegemónico para imponer a los sectores sociales subordinados los diversos tipos de dominación; y en segundo lugar, la capacidad de los grupos subordinados para luchar en contra de esa dominación sobre la base de la resignificación de su cultura e identidad.

Es necesario señalar que la identidad es una construcción social en la que intervienen tanto factores objetivos (la estructura social y la cultura) como subjetivos (la autopercepción y la autoadscripción). Al definir una identidad social, las y los actores se desenvuelven al mismo tiempo como entidades sociales (estructura estructurada) y como sujetos conscientes (estructura estructurante). Por ello las identidades sociales, sostiene Gilly, tienen que ser conceptualizadas como realidades dinámicas que las y los actores construyen y reformulan a medida que van enfrentando nuevos problemas.

---

25 Bourdieu, Pierre, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, México, 1998, p. 247. De acuerdo con la perspectiva teórica de Gilberto Giménez para estudiar la problemática cultural en México, la cultura puede entenderse como la organización social del sentido (saberes, creencias, valores) interiorizada por los sujetos (individuales o colectivos) y objetivada en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados. Esta definición amplia ofrece por lo menos dos ventajas: 1) implica que no existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura (contra la tentación de reificar la cultura); 2) permite distinguir entre formas interiorizadas (estructuras mentales interiorizadas) y formas objetivadas de la cultura por medio del concepto de *habitus*.

Según la perspectiva de las identidades sociales, quienes componen un grupo étnico no solo tienen características culturales comunes entre sí, sino además establecen interacciones basadas en sentimientos de pertenencia e identificación. La especificidad y conformación de lo étnico, de acuerdo a Pérez Ruiz, se refiere a un tipo determinado de opresión que descansa sobre las diferencias culturales e identitarias para justificar diversos tipos de dominación, pues se trata de una cualidad asignada a determinados grupos sociales para justificar su subordinación.

Sin embargo, cuando la gente busca legitimaciones para la protesta, asevera E.P. Thompson, no pocas veces recurre a las reglas paternalistas o a las leyes excluyentes de una sociedad discriminatoria, escogiendo aquellas partes más convenientes para defender sus intereses presentes. De este modo, si los grupos sociales en quienes recae la dominación étnica emplean esa identidad para unirse en su diversidad contra el grupo opresor, el proceso se invierte; son las personas oprimidas quienes desde sus particularidades culturales e identitarias recrean y resignifican los estigmas de la identidad común empleada para sojuzgarlos:

Le dan así otros contenidos, otro valor, y forman su propia visión de la identidad étnica que los unifica: la identidad indígena, entonces, es depositaria del imaginario que emplean los dominados para su movilización social.<sup>26</sup>

En el caso de los pueblos y comunidades indígenas de Chiapas, parte fundamental de la conformación de su identidad social recae en la reivindicación de la costumbre, que ha funcionado históricamente como la retórica de legitimación para casi cualquier uso, práctica o derecho exigido. La costumbre les ha proporcionado un contexto en el cual realizan acciones que difícilmente hubieran sido posibles de forma directa (precisamente por ello que el concepto de hegemonía es útil). De modo que ha sido utilizada por las y los indígenas como recurso para su autoconservación y reproducción social, así como para restablecer el equilibrio social simbólico frente a las agresiones e injusticias del poder. En suma, mediante la costumbre se mantiene viva la necesidad de la acción colectiva, el reajuste colectivo de intereses y la expresión pública de sentimientos y emociones.

De ahí que el uso no codificado de la costumbre, e incluso el codificado, está en constante flujo. Cuando se habla aquí de costumbre, no se hace referencia a la búsqueda inmaterial de significados, aunque la mayoría de las veces la costumbre llega a transmitirlos. Sin llegar a ser producto unilineal ni reelaboración descontextualizada de la realidad, la costumbre “hace cosas” no sólo en el marco de una realidad ontológica sino sobre todo en un entorno de significados que tienden sus raíces sobre las realidades materiales y sociales de la vida y el trabajo.

Gilly se ha referido al entramado de relaciones sociales que aquí se denomina costumbre en torno a tres coordenadas: reciprocidad, redistribución y economía familiar, es decir, una red de obligaciones mutuas que determinan las conductas sociales y mantienen unido el tejido social (la religión, el prestigio, los rituales, los intercambios de protección y deferencia, los ritmos del trabajo y del descanso, las fiestas, el uso del patrimonio y los bienes comunes).

En el mismo sentido, E.P. Thompson señaló que la costumbre adquiere realidad dentro de un contexto de normas y consensos sociales que pueden ir de lo “formal” (ley) a lo “consuetudinario” (costumbre); un entorno compuesto de prácticas, expectativas heredadas, reglas que establecen

---

26 Pérez Ruiz, *Op. cit.*, p. 54.

los límites de lo socialmente permitido al tiempo que fundamentan posibilidades para la innovación. Lejos de tener la permanencia fija que sugiere la palabra “tradición”, la costumbre es un campo de cambio y de contienda, una palestra en la que intereses opuestos hacen reclamaciones mutuas. Por eso puede mirarse como uno de tantos escenarios donde se expresa el conflicto social y la crisis cultural, y se confrontan diferentes prácticas, concepciones de la vida y del mundo.<sup>27</sup>

De esta manera, la morada material de la costumbre se compone de los conceptos y las normas esenciales que hacen posible la subsistencia, la reproducción de la vida y de los medios de vida. Al enfrentar las necesidades de subsistencia, asevera E.P. Thompson, la gente elabora sus propios valores y crea una cultura propia e inherente a su propio modo de vida (*habitus*). Para los pueblos y comunidades indígenas de Chiapas, la lógica de asegurar la subsistencia a través de la organización comunitaria es una realidad tangible.

En nombre de la costumbre la cultura indígena se resiste a las racionalizaciones e innovaciones económicas y sociales que pretenden imponerse desde “afuera”. Los cambios exteriores son experimentados desde “adentro” como explotación, alteración violenta de pautas sociales o expropiación de derechos acostumbrados. En este sentido, la cultura indígena es rebelde, pero esta rebeldía busca defender la costumbre y todo aquello que le es “propio”, aunque no se pongan en juego “valores ancestrales”, sino prácticas comunitarias recientemente apropiadas o resignificadas.<sup>28</sup>

En conclusión, como concreción de la cultura en un estilo de vida propio, la costumbre es un entramado de relaciones por el que una cierta comunidad organiza la reproducción material de la vida orientando los intercambios no sólo entre sus miembros, sino también con los “de afuera”. Asimismo, la costumbre se sostiene sobre nociones del bien público y por ello marca las pautas de conducta de los miembros de la comunidad sobre la base de relaciones personales de reciprocidad.

---

27 Desde este punto de vista, la costumbre puede ser vista como el escenario del conflicto de clases.

28 Este planteamiento se desarrolla con amplitud en el capítulo 3.



### c. El CDHFPLN

Más que formas sociales definidas, las organizaciones indígenas son proyectos en construcción, proyectos de transición y sitios para la construcción de los significados, en los cuales las y los indígenas chiapanecos, como diría Ronald Nigh, “vierten sus esperanzas de una vida mejor” en un momento sumamente difícil e incierto. Tomo postura por el planteamiento de Nigh, quien afirma que no se trata de productos acabados, sino de fuentes de múltiples significados y por eso no pueden ser caracterizadas sin más mediante uno u otro planteamiento teórico.<sup>29</sup> En este sentido, las organizaciones indígenas son adaptadas a los ritmos y modalidades de asociación ya existentes en los contextos locales, pues se condensan las experiencias pasadas en actores sociales concretos y se inicia un camino que retoma y reformula lo pasado.

Para entender el significado social y cultural de las organizaciones indígenas de Chiapas es fundamental poner atención a las recientes transformaciones sociales, económicas y demográficas que han venido siendo el trasfondo de una gran metamorfosis de la estructura social del campo chiapaneco. Bajo esta dinámica, vertiginosos cambios han venido revolucionando la relación dialéctica entre necesidades y expectativas del mundo indígena, configurándose así una crisis cultural que ha estado destruyendo la autoridad moral de las expectativas consuetudinarias.

E.P. Thompson describió la crisis cultural por medio de tres consideraciones:

a) Congruencias: entendidas como las reglas necesarias, las expectativas y los valores de acuerdo con los cuales la gente se ajusta a las presiones determinantes de los procesos estructurales y vive las relaciones sociales de dominación, bajo el principio que “no se puede estar protestando todo el tiempo: para seguir viviendo es necesario asumir y adaptarse al *statu quo*”.<sup>30</sup>

b) Contradicción: entendida en un primer momento, como el conflicto entre los modos de vida de los grupos subordinados y los sectores dominantes; y en un segundo, la experiencia de las y los dominados de cara a las relaciones sociales desiguales (por ejemplo, la explotación, el desprecio, el despojo y la represión), lo cual potencialmente podría provocar el surgimiento de valores antagónicos al sentido común del poder.

Para ampliar este horizonte, son apropiados los procesos que conceptualiza Bonfil sobre la capacidad de respuesta de los grupos étnicos que intervienen en la dinámica cultural en situaciones de neocolonialismo y de los cuales se retoman dos: 1) el de “resistencia”; y 2) el de “apropiación”.

c) Cambio involuntario: referido a los avances en tecnología y todos aquellos impulsos técnicos que llevan a la vida material de las sociedades hacia horizontes inexplorados, cuyas consecuencias afectan no sólo las relaciones sociales de producción sino sobre todo la experiencia de las personas respecto con su mundo de vida, o sea, sus vivencias en términos sociales y culturales.

---

29 Véase Nigh Nielsen, Ronald, “Acción colectiva, capital social y recursos naturales: las organizaciones agroecológicas de Chiapas”, en Gabriela Vargas Cetina (coord.), *De lo privado a lo público: organizaciones en Chiapas*, CIESAS, México, 2002.

30 Thompson, “Historia Social y Antropología”, *Op. cit.*, p. 79.

Frente al cambio involuntario, no siempre con la razón de su lado, se sostiene que la experiencia histórica conservada por la memoria colectiva de las y los indígenas señala que los cambios promovidos desde el exterior (desde el mundo dominante, ajeno) han provocado sistemáticamente efectos contrarios a los intereses de la comunidad. Las innovaciones que se han mencionado y los cambios que necesariamente acarrea su aceptación, son percibidos generalmente como una reducción de la autonomía del grupo, una mayor dependencia frente al exterior, porque se trata de elementos culturales que se deben adquirir “afuera”, pues no es posible generarlos internamente. La orientación hacia la autosuficiencia y la necesidad de preservar los limitados espacios de autonomía cultural son un trasfondo imprescindible para entender el rechazo a las innovaciones externas en las actividades cotidianas tradicionales.

Con vistas a este escenario de crisis cultural, las organizaciones indígenas constituyen una respuesta a la descomposición de la articulación sociocultural en que la comunidad era el único árbitro de las relaciones entre el Estado mexicano,<sup>31</sup> las clases dominantes y el propio mundo de vida de las y los indígenas. En suma, la crisis cultural está arrojando como saldo el desamparo de las y los miembros de las comunidades que, ya sin ser poseedores(as) de sus propios medios de producción y subsistencia (o bien, bajo bastante presión) vienen perdiendo también el ropaje que les proporcionaba el derecho consuetudinario y la seguridad de poder autoabastecerse.

Como se ha dicho, la relación dinámica que se desenvuelve en el entramado de la hegemonía genera constantemente nuevas formas de lucha y nuevos espacios a disputar. En décadas recientes, esto ha traído como consecuencia la aparición de estrategias de reivindicación de derechos indígenas que no existían o no se manifestaban con la misma claridad en periodos históricos anteriores. Uno de los fenómenos más notables ha sido el surgimiento de formas de organización política que emplean un discurso y un arsenal de tácticas que no estaban presentes en las comunidades indígenas. Un ejemplo de ello es el CDHFPLN.

El CDHFPLN se ocupa de casos de violaciones a los derechos humanos que representan un punto de intersección entre el derecho positivo mexicano y el derecho comunitario de las y os indígenas de la Selva Lacandona. Como se verá en apartados siguientes, para restablecer el concepto de dignidad humana y resolver tanto los conflictos internos como los externos, las y los indígenas que militan en el, recurren al derecho positivo y/o a la costumbre según sea el caso y les convenga mejor. Lo anterior es posible gracias a un tipo específico de *praxis* política que hace uso de estrategias como la apropiación y la resignificación cultural en el terreno de la defensa de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas.

Además de las violaciones a los derechos humanos, el CDHFPLN se ocupa de conflictos agrarios y religiosos entre comunidades indígenas, de aquellos que se derivan de la descomposición social provocada por la migración interestatal e internacional, de los relacionados con la violencia intrafamiliar y la brujería, entre otros.

---

31 En términos modernos, afirma Gilly, un Estado—nación produce y reproduce un campo de fuerzas en constante movimiento y conflicto, pues cada Estado—nación contiene en su interior una relación de dominación/subordinación aceptada, legitimada y reproducida históricamente, donde una élite detenta el ejercicio del monopolio de la violencia física legítima y rige un modo estable de extracción y reparto del plus producto social. En esta interacción se constituye y va cambiando la relación social que se llama Estado y las identidades sociales que componen, viven, renuevan y transforman esa relación. En este sentido, concluye Gilly, cada revolución exitosa establece una nueva forma de dominación con una nueva élite, no la abolición de toda dominación.

En este terreno, el CDHFPLN realiza una labor de asesoría y acompañamiento a las víctimas y/o de mediación y acercamiento entre las partes en conflicto, haciendo uso tanto de los procedimientos establecidos en el orden constitucional del país, como de aquellos procedimientos propios de las formas jurídicas de los pueblos indígenas chiapanecos que componen una pluralidad de prácticas normativas que históricamente han producido y reelaborado para afrontar sus problemas comunitarios: “el costumbre”.<sup>32</sup> La utilización de este tipo de procedimientos con vistas a la resolución de conflictos busca en primer término la reconciliación entre las partes antes que la implementación de sanciones punitivas, como ocurre regularmente en los espacios jurídicos constitucionales.

Para abordar la relación entre estos dos entornos jurídicos, se retoma el planteamiento de Leif Korsbaek sobre el derecho, como el medio “más especializado y más altamente acabado” para mantener el control social, lo cual se complementa con el planteamiento de María Teresa Sierra acerca del “derecho indígena”, que es reivindicado en esta investigación de la siguiente forma:

Formas de regulación social consuetudinarias que los grupos socioculturales se dan para atender las exigencias de su vida y la conflictividad social; dicha formas de regulación, en el caso de los pueblos colonizados, encarnan en sí mismas una historia de dominación así como las respuestas que los diferentes grupos han generado para incorporar en su seno y retraducir significados legales y culturales, muchos de los cuales provienen de la legalidad estatal.<sup>33</sup>

Efectivamente, el estudio de este caso demuestra que no se puede hablar con contundencia de la falta de interacción entre el derecho indígena y el derecho positivo mexicano, sino mejor dicho de dos entornos que se entrecruzan constantemente por medio de las estrategias políticas, sociales y legales de los pueblos indígenas que continuamente recurren a ambos. Por ello, las dos esferas normativas se sobrepone, se traslapan y a veces se contraponen. Sin embargo, en la relación permanente entre los dos sistemas se ha desarrollado una dinámica asimétrica, desigual y hegemónica, por ser la indígena implícitamente tolerada, más no reconocida plenamente, sólo y exclusivamente cuando no pone en entredicho la dominante, la nacional.

Desde lo étnico, las y los promotores indígenas de derechos humanos del CDHFPLN han abierto la posibilidad de traducir “el costumbre” al lenguaje de la modernidad: el de los derechos humanos. Finalmente, cabe aclarar que dicho proceso de resignificación no está ocurriendo en los tribunales constitucionales o en las salas donde deliberan las y los altos jueces y magistrados, sino en la práctica cotidiana que se desarrolla en las comunidades de la Selva Lacandona donde el Comité tiene presencia.

---

32 Jan de Vos, historiador e investigador asentado en Chiapas hace más de 25 años, sostiene que los pueblos indígenas han pasado por tres etapas en las cuales se ha ido moldeando su cultura: 1) la segunda mitad del siglo XVI, cuando tuvieron que pasar por un proceso de adecuación a las imposiciones culturales de la colonia española, incluyendo en ello a la religión; 2) los siglos desde el XVII hasta la primera mitad del XX, en que funcionó y se desarrolló lo que los indígenas llaman “el costumbre”, y 3) la última parte del siglo XX, en la cual empiezan a salir de la tradición y fijan su mirada en el futuro. Para de Vos, esta última fase representa un momento de crisis para las y los indígenas de Chiapas: “todos los que no seamos indígenas o chiapanecos debemos darles tiempo a estos pueblos para pasar por esta crisis, y ojala logren juntar su espalda con la mirada”, es decir, su pasado y tradición con el futuro (“Se expresan en Vive Chiapas, por el respeto a la diversidad de lenguas y culturas indígenas”, Boletín CS0108, México, UIA, 25 enero 2001).

33 Sierra, “Derechos humanos, etnicidad y género”, *Op. cit.*, pp. 312—313.

#### **d. Derechos indígenas**

Tras más de 25 años de reclamos de los movimientos indígenas por el reconocimiento a sus derechos colectivos, particularmente los de autonomía y autodeterminación, en la mayoría de los estados de América Latina se dio una serie de reformas jurídicas y políticas públicas basadas sobre todo en reconocimientos culturales. Pese a intentos de países como Bolivia y Ecuador, que han estado implementado políticas que pretenden modificar las estructuras de desigualdad social más profundas para así transformar las relaciones entre el Estado y las personas indígenas “ciudadanos(as)”, la gran mayoría implementaron una serie de reformas limitadas.

En el caso de México, el Estado posrevolucionario consideró a los pueblos indígenas como campesinos(as) o trabajadores(as) de la tierra, pues sus demandas eran esencialmente agrarias, no étnicas o culturales. Poco a poco la institucionalidad surgida de la Revolución de 1910 hizo diversos ensayos de política pública para atender a la población indígena, lo cual evolucionó hasta la aparición del indigenismo mexicano, que tenía puesto su interés en la nación como una globalidad y no en el indio como una particularidad.

Luis Villoro captó el momento al comentar que el indigenismo consistió en “convertir al indígena al grupo social inmediatamente superior; cambiar totalmente su régimen de vida y propiedad, su mentalidad y sus costumbres, hasta acoplarlas con las del sistema ‘mestizo’.”<sup>34</sup>

Contra esta visión comenzaron a alzarse voces de algunos(as) antropólogos(as) y de un creciente número de profesionistas y líderes indígenas, muchos(as) de los cuales habían salido de las filas del propio Instituto Nacional Indigenista (INI). Bonfil y otros(as) antropólogos señalaron su creciente burocratización y su destacado papel como organismo de control político de los pueblos indígenas por parte de los gobiernos priístas.

Hasta principios de los noventa, el indigenismo mexicano fue presentado a nivel nacional e internacional como un modelo de política progresista cuando no revolucionaria. En este marco, México ratificó en 1990 el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Hasta entonces, nunca se había hecho referencia a los derechos de los pueblos indígenas.

En 1992 el gobierno de Carlos Salinas de Gortari promovió una reforma del artículo 4<sup>º</sup> constitucional, en la cual por vez primera, los pueblos indígenas eran reconocidos como tales en la Carta Magna, además que se les atribuía el origen de la composición pluricultural de la nación. Es decir, se entendía la formación de la nación mexicana a partir de la pluralidad de grupos étnicos establecidos en el territorio, mismos que constituían la base material del Estado.

A pesar que la Ley establecía la protección y promoción de las culturas indígenas en sus distintas manifestaciones y tomaba en cuenta sus prácticas y costumbres en los juicios y procedimientos agrarios, no se hacía mención alguna acerca de los derechos humanos de los pueblos indígenas y, en la práctica, estos derechos fueron ignorados.

---

34 Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, COLMEX, México, 1956, p. 247.

Esta situación marcó de forma definitiva al movimiento indígena, pues mostró que el reconocimiento constitucional de su cultura no era garantía en sí misma de una relación justa y equitativa de los pueblos originarios con el resto de la sociedad nacional. Desde 1992, la demanda indígena por el reconocimiento y efectivo ejercicio de sus derechos colectivos ha ocupado un lugar importante en la lucha de las organizaciones indígenas que reivindican derechos étnicos.

Ese mismo año fue reformado el artículo 27<sup>o</sup> constitucional, con lo cual se clausuró definitivamente la reforma agraria en el país y se abrió el camino a la privatización de las tierras ejidales y comunales. Entre tanto, como las violaciones a los derechos humanos de las comunidades indígenas tienen en muchas ocasiones un carácter agrario, la reforma en la materia modificó, de una vez y para siempre, las reglas a las que habían de someterse de ahora en adelante las comunidades y pueblos indígenas.<sup>35</sup>

De esta forma, además de la lucha por la tierra (que ahora incluía la impugnación de la Reforma al artículo 27<sup>o</sup>), los servicios sociales (agua, educación, salud, electricidad) y los apoyos necesarios para la producción y la comercialización, las y los indígenas se organizaron también en torno a la idea de la autonomía, concepto que adquirió mayor fuerza política después del levantamiento armado del EZLN en 1994.

El 1<sup>o</sup> de enero de 1994, el EZLN se dio a conocer a la nación y al mundo con la toma de varios municipios del Estado de Chiapas. Después de algunos días de enfrentamientos violentos, las y los zapatistas y el gobierno Federal acordaron un cese al fuego que fue seguido de varios meses de negociaciones. A principios de 1996 se firmaron los Acuerdos de San Andrés Larráinzar sobre Derechos y Cultura Indígena.<sup>36</sup> Pasaron más meses de controversias abiertas y conversaciones discretas entre los actores para que la Comisión de Concordia y Pacificación del Congreso de la

---

35 Como sostiene Sarela Paz, el auge del tema indígena como temática subalterna de lo nacional, “no se debió exclusivamente por la acción del movimiento indígena tanto a nivel nacional e internacional, sino también a que el Estado mexicano halló en ella una forma de abordar la política de la diferencia, definir los límites para realizarla y así formar parte de la retórica de lo que las democracias del siglo XXI consideran políticamente correcto [...] A manera de ejemplo, la noción de patrimonio indígena tiene sobre todo implicaciones culturales y no agrarias. Se logra reconocer el derecho ancestral en aquellas regiones que están libres de conflicto” (Paz Patiño, Sarela, “Pensando a la diferencia en su posibilidad política”, en Hernández *et. al.*, *Op. cit.*, p. 365).

36 Este fue el tema de la primera mesa de negociación. Las siguientes mesas no se realizaron y los acuerdos firmados cubrieron solamente esta temática. Los resultados más significativos de la primera fase de la mesa de diálogo de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena fueron:

“1) Autonomía: las leyes mexicanas deben reconocer constitucionalmente la autonomía y la libre determinación de los pueblos indios y garantizar legalmente que sean los propios pueblos indígenas quienes elaboren sus leyes, sus mecanismos de administración de justicia, de acuerdo a sus propias formas de organización social y cultural, y de acuerdo también a convenios claros con las instancias de procuración de justicia estatales y federales para garantizar el pleno respeto a los derechos humanos en todos los grupos sociales.[...] Todo ello implica cambios en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos para reformar, cuando menos, los artículos 4 y 115, así como las constituciones locales y las leyes reglamentarias secundarias.

“2) Mujeres indígenas: la Autonomía de los Pueblos Indios se perfila como el camino para iniciar una nueva relación de los Pueblos Indígenas con el Estado y este es el marco de garantía para el respeto a los derechos de las mujeres indígenas. [...] Que se hagan efectivos para las mujeres indígenas, los pactos y convenios internacionales que el gobierno mexicano ha firmado, tales como la Declaración de Viena sobre Derechos Humanos, La Convención sobre la Eliminación de toda forma de Discriminación a la Mujer, los acuerdos de la Conferencia Mundial de Población y Desarrollo, referidos a la salud y derechos reproductivos de las mujeres, los acuerdos de la UNESCO para destinar un porcentaje suficiente de los recursos del país para la educación, el Convenio 169 de la OIT y otros convenios y compromisos que el gobierno ha firmado.

“3) Medios de comunicación: los pueblos indígenas, en el ejercicio de su derecho a la libre determinación, demandan legítimamente el uso de los medios de comunicación como instrumento indispensable para alcanzar la autonomía y lograr un desarrollo sobre bases propias” (Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos Ce—Acatl, “Resultados de la primera fase de la Mesa de Diálogo de San Andrés”, en *Revista Ce—Acatl*, México, Núm. 73, noviembre 1995, pp. 12—16, 24—37).

Unión (COCOPA) preparara un texto conocido como la “Ley COCOPA” que sería la base de la nueva legislación prevista en los Acuerdos de 1996. A pesar de los compromisos asumidos, el gobierno de Ernesto Zedillo decidió no proceder con la propuesta de ley, traicionando así las esperanzas que las negociaciones habían despertado entre los pueblos indígenas y buena parte de la opinión pública nacional e internacional. Las y los zapatistas se retiraron del diálogo y el conflicto se estancó en una “paz armada” salpicada de “guerra de baja intensidad”.<sup>37</sup>

No fue sino hasta el gobierno del Presidente Vicente Fox, que se rescató la propuesta de reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena, la llamada Ley COCOPA, y se presentó al Congreso de la Unión para su aprobación en 2001. Con todo, poco después de su adopción, la reforma constitucional fue impugnada en una controversia constitucional interpuesta por más de 300 municipios indígenas en el país. No obstante, la Suprema Corte de Justicia de la Nación decidió en 2002 que era improcedente.<sup>38</sup>

Varias organizaciones indígenas presentaron también una queja ante la OIT, alegando que la manera en que el Congreso legisló la reforma constitucional en materia indígena constituía una violación al Convenio 169 ratificado por México. Distintas voces, entre ellas las de cien diputados, pidieron al Congreso reabrir el debate, tomando en cuenta las numerosas demandas de organizaciones indígenas y de derechos humanos en el país. La demanda consistía en que se modificara el texto con mayor respeto a la versión original de la Ley COCOPA y de los *Acuerdos de San Andrés*.

Durante su misión a México en 2003, el Relator Especial de Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Rodolfo Stavenhagen, recomendó al Congreso de la Unión reabrir el debate sobre la reforma constitucional en materia indígena con el objeto de establecer claramente todos los derechos fundamentales de los pueblos indígenas de acuerdo a la legislación internacional vigente y con apego a los principios firmados en los *Acuerdos de San Andrés* de 1996. En este sentido, el Relator Especial dijo:

La reforma constitucional de 2001, producto tardío y adulterado de los *Acuerdos de San Andrés* firmados entre el Gobierno Federal y el EZLN, reconoce formalmente el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, pero lo encierra con candados que hacen difícil su aplicación en la práctica. Por ello la reforma ha sido impugnada por el movimiento indígena organizado que demanda insistentemente su revisión, como condición necesaria para lograr la paz en el país y garantizar los derechos humanos de los pueblos indígenas. Además, en el proceso no fueron respetados los principios del *Convenio 169 de la OIT* sobre pueblos indígenas y tribales (1989), ratificado por México, particularmente en lo referente a la obligada consulta a los pueblos indígenas<sup>39</sup>.

A pesar de la aprobación de la Reforma Constitucional de 2001, se encuentran aún pendientes de implementar varias de sus disposiciones, especialmente por la falta de adopción de leyes reglamentarias y secundarias. Si bien varios estados de la República adoptaron posteriormente sus propias reformas legislativas en materia indígena, la implementación de las mismas no ha tenido aún resultados prácticos y significativos para los pueblos y comunidades indígenas. Hasta el año

---

37 Véase Arnson, Cynthia et. al. (ed.), *Chiapas. Interpretaciones sobre la negociación y la paz*, UNAM, México, 2003.

38 Para un recuento detallado de estos acontecimientos véase Hernández et. al., *Op. cit.*

39 Stavenhagen, Rodolfo, *Informe sobre misión a México*, documento E/CN.4/2004/80/Add.2, ONU, Ginebra, 2003.

2008, solamente catorce entidades federativas habían efectuado sus respectivas reformas, mientras que otros siete estaban en proceso de hacerlo.<sup>40</sup>

Jaime Bailón ha señalado la complejidad de la problemática que surge cuando diversas disposiciones legales relativas a los pueblos indígenas no han sido bien interpretadas por las distintas instancias del Estado, o cuando los principios constitucionales de protección de los derechos humanos van siendo progresivamente diluidos a través de las normas legales subsidiarias.

Los candados que hacen difícil, sino imposible, la aplicación en la práctica de los principios constitucionales de protección de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas, pueden ser vistos como parte de un fenómeno más amplio designado por Gramsci bajo el nombre de “revolución pasiva”, la cual ha permitido a las clases dominantes introducir reformas sociales con un sentido global de “restauración” o procesos de “cambio social limitado”.

En este sentido, de acuerdo con Mora, es necesario diferenciar analíticamente entre un “multiculturalismo administrado” y uno “transformativo desde abajo”. El primero forma parte del marco liberal de las políticas “neutrales” de respeto a las diferencias, cuyas pretensiones son dirigir los reclamos indígenas por la autonomía y la libre determinación hacia una serie de políticas del reconocimiento cultural que no discuten la base fundacional etnocéntrica del Estado—nación, ya que esconden o ignoran las formas en las cuales la producción de diferencias culturales está estrechamente ligada a procesos de dominación. De este modo, las políticas del reconocimiento cultural pueden convertirse en una “táctica reformista” para consumir los objetivos de gobernabilidad hegemónica. Según Paz, a eso responde que los reclamos indígenas estén siendo mediatizados por las clases dominantes y el Estado:

Las reivindicaciones indígenas ya no sólo son sostenidas por el movimiento indígena y sus intelectuales como apelación a la diferencia en cultura y derechos, sino que se han convertido en las nuevas posibles articulaciones que buscan la clase dominante y el instituto moderno, el Estado.<sup>41</sup>

En contraste, al recuperar el imaginario político de descolonización proyectado por Franz Fanon,<sup>42</sup> Mora reivindica un “multiculturalismo transformativo desde abajo” con el cual explica la articulación de clase y etnia en el patrón capitalista de dominación cultural, mismo que Stavenhagen acotó al señalar que:

No sólo involucra a las clases económicas (terratenientes / campesinos, industriales / trabajadores) y a las distintas regiones geográficas sino también a distintos grupos étnicos, sobre

---

40 Reforma legislativa en materia indígena concluida: Baja California, Campeche, Chiapas, Durango, Estado de México, Jalisco, Michoacán, Nayarit, Oaxaca, Querétaro, Quintana Roo, San Luis Potosí, Tlaxcala y Yucatán.

Reforma legislativa en materia indígena en proceso: Chihuahua, Distrito Federal, Guerrero, Guanajuato, Morelos, Sinaloa y Sonora. Véase González, María del Refugio, *La armonización del derecho internacional de los derechos humanos con el derecho nacional*, CNDH, México, 2008.

Sobre la nueva legislación en las entidades federativas, véase Bailón Corrés, Moisés Jaime, *Derechos de los pueblos indígenas en las entidades federativas*, CNDH, México, 2008.

41 Paz, *Op. cit.*, p. 367.

42 Sobre la base de su experiencia en las luchas de independencia nacional de África, Fanon definió la liberación nacional como una revolución cultural desde abajo. Para que el sujeto de las luchas anti—coloniales pueda trascender los diversos tipos de dominación cultural bajo regímenes neocoloniales, tiene que recuperar su humanidad mediante el proceso mismo de su liberación. Véase Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1963.

todo cuando en los estados poscoloniales etnocráticos la división de clases coincide con las distinciones étnicas (lingüísticas, culturales, religiosas, raciales) o se superponen a ellas.”<sup>43</sup>

Desde la perspectiva de Mora, el patrón capitalista de dominación cultural se encuentra implícito en la continuidad de “códigos raciales” ocultos en las políticas neoindigenistas y multiculturales del Estado mexicano. En este contexto, analiza tres procesos simultáneos: 1) el papel que aún tiene el Estado en la reformulación y administración de las políticas culturales y económicas; 2) los procesos de militarización y tácticas de guerra de baja intensidad contra la insurgencia indígena; y 3) las luchas de liberación de los pueblos y comunidades indígenas.

En el caso del movimiento indígena zapatista, encontró que el ejercicio habitual de la autonomía está configurando una “indianización” de todos los espacios y actividades de la vida cotidiana, configurándose una identidad étnica radicalizada que se opone frontalmente a las lógicas del “racismo cultural” del Estado mexicano.

Aunque cada situación es distinta, cabe decir que los procesos de “indianización” descritos por Mora para el caso de las y los zapatistas están presentes en otras organizaciones indígenas de Chiapas, como el CDHFPLN, del que se analizarán en lo inmediato diversos aspectos históricos.

---

43 Stavenhagen, *La cuestión étnica*, *Op. cit.*, p. 74.



## **Primera parte**

### **La historia del CDHFPLN, una síntesis**

# Capítulo 1

## Las raíces del CDHFPLN y su proceso<sup>44</sup>

Este apartado no pretende agotar la discusión y mucho menos los temas que giran alrededor de la historia de las organizaciones indígenas de Chiapas, ni siquiera de aquellas que se formaron en la Selva Lacandona. A continuación se destacan sólo aquellos antecedentes históricos directamente relacionados con el CDHFPLN para facilitar al lector el análisis posterior.

---

44 Algunos planteamientos de este capítulo fueron retomados de la investigación que junto con Úrsula Sánchez realicé en 2009 para el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED). Véase Sánchez Solano, Úrsula y Gabriel Alberto Clara Islas, *La vigencia de los derechos colectivos indígenas en México desde la perspectiva del derecho a la no discriminación*, Estudios CONAPRED, México, 2009.

## 1.1. Contexto político y social de Chiapas

Como producto de la Revolución de 1910, la reforma agraria no tuvo un impacto importante en la estructura de la propiedad de la tierra en la entidad debido a la resistencia armada de las oligarquías locales, que se opusieron a los cambios que dictaban los grupos triunfadores de la Revolución desde el centro del país.<sup>45</sup> Por su parte, las y los indígenas y las y los campesinos acasillados, señala María del Carmen Legorreta, no participaron activamente en el movimiento revolucionario y los procesos de transformación social estaban en lo inmediato “derrotados” en Chiapas:

Desde el momento en que los indígenas ni se levantaron en armas, ni fueron convocados por los carrancistas para levantarse contra el sistema de servidumbre al que estaban sujetos. Las reformas sociales les llegaron a los indígenas de arriba, a iniciativa del nuevo régimen y no de ellos, pero no se podían aplicar por decreto. Las limitaciones de la sociedad no sólo estaban en la incapacidad política de los trabajadores para organizarse, sino también en la percepción que tenía de las relaciones existentes como legítimas.<sup>46</sup>

De acuerdo con esta lectura histórica, la poca participación de los peones acasillados indígenas en la Revolución mexicana evidenció que las relaciones de servidumbre y la profunda desigualdad que las sostenían ya habían sido asimiladas como “legítimas” por quienes las sufrían, ya que “llevaba más de un siglo el proceso mediante el cual el mundo de las haciendas en Ocosingo había adaptado a los indígenas para que su vida y la de sus hijos no tuvieran otro sentido u horizonte que el de servir a sus patrones”,<sup>47</sup> de modo que no era posible que este complejo control desapareciera de un momento a otro, pues las y los indígenas carecían de recursos y condiciones para ponerlo en cuestionamiento.

No fue sino hasta después del asesinato de Álvaro Obregón en 1920 que la federación pactó la “pacificación” de la entidad a cambio que la oligarquía tradicional se mantuviera en el poder y conservara la mayoría de sus privilegios. Por eso, en Chiapas no se consolidó una reforma agraria estructural, sino marginal, puesto que no se modificaron las relaciones de poder y las reglas sustanciales de la sociedad tradicional que se manifestaban en el dominio desigual sobre la tierra.<sup>48</sup>

A pesar de ello, fue en la presidencia de Lázaro Cárdenas donde la federación cobró nuevas fuerzas y se impulsó de nueva cuenta el reparto agrario. De esta forma, siguiendo la interpretación histórica de París Pompo, se configuró un complejo escenario regional donde se trató de no afec-

---

45 María Dolores París Pombo señala que cuando en 1824 Chiapas pasó a formar parte de la República Mexicana, la oligarquía terrateniente ganadera que se había formado en la Capitanía de Guatemala acrecentó sus propiedades al apoderarse de las tierras de la Iglesia católica y de las comunidades indígenas. Más tarde, durante el Porfiriato arribaron a Chiapas extranjeros (alemanes, ingleses y estadounidenses) que compraron tierras a compañías deslindadoras, principalmente en El Soconusco, la Sierra Madre y la Región Norte, y se dedicaron a la producción de café, caucho, chicle y madera.

El trabajo en las fincas lo realizaban peones acasillados y baldíos, “campesinos que trabajaban en la finca o hacienda y vivían permanentemente en la misma, para lo cual el patrón y propietario les prestaba una parte de sus tierras con el objeto de que sembraran sus milpas y otra en donde establecían sus casas. En la región, los acasillados establecían sus casas en un mismo lugar, por lo que constituían un pequeño poblado dentro de las fincas. De aquí se reprodujo el modelo de asentamiento humano que predomina en la región, caracterizado por poblados de menos de 500 habitantes” (Legorreta Díaz, María del Carmen, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, Cal y Arena, México, 1998, p. 32).

46 Legorreta Díaz, María del Carmen, *Desafíos de la emancipación indígena: organización señorial y modernización en Ocosingo, Chiapas (1930—1994)*, UNAM/CIICH, México, 2008, p. 63.

47 *Ibidem.*, p. 91.

48 Pérez Ruiz, *Op. cit.*, p. 112.

tar a los grandes latifundios y se reforzó la finca como unidad básica de producción, con lo cual las añejas relaciones señoriales persistieron en muchas regiones de Chiapas. Sin embargo, el limitado alcance de la repartición de tierras impulsó la aparición de pequeños propietarios, ejidatarios, comuneros y el éxodo de muchos ex peones acasillados que aspiraban a poseer tierras y convertirse en sujetos de derechos agrarios.

Pérez Ruiz señala que la demanda por la tierra no partió solamente de la iniciativa de los pobladores indígenas y campesinos rurales, sino que fue inducida por el Estado mexicano para impulsar una política nacional de reparto agrario, cuyo objetivo era consolidar la integración de Chiapas a la dinámica nacional posrevolucionaria y su consecuente modernización.

En este sentido, la reforma agraria modificó muchas de las relaciones sociales existentes y refuncionalizó las de tipo señorial en las haciendas, creando fuertes expectativas de acceso a la tierra entre quienes no la tenían y contribuyendo a que, desde diversas posiciones e intereses, nuevos actores sociales locales alentaran muchas de las revueltas y movilizaciones agrarias de los años posteriores en demanda de tierras.

### 1.1.1. Las organizaciones indígenas en la Selva Lacandona

A través de las formas de dominación y explotación de la fuerza de trabajo indígena, los grandes hacendados y finqueros lograron edificar una sólida estructura jerarquizada de poderío económico y político, toda vez que la propiedad de la tierra y su explotación económica les permitió la posibilidad de reproducirse como clase dominante por varios siglos, y por ende, mantener a las comunidades indígenas en una condición subordinada bajo el *estatus* de peones acasillados.<sup>49</sup> Legorreta explica las implicaciones sociales y culturales de este sistema de dominación en las fincas de la manera siguiente:

Las relaciones sociales de producción en Chiapas se basaron por siglos en la explotación de la fuerza de trabajo de peones acasillados. Al grupo que históricamente había ejercido esta forma de explotación se le identificaba como oligarquía chiapaneca, una oligarquía constituida por terratenientes de origen colonial y decimonónico que controlaron la vida social en Chiapas a través de las haciendas. La sobreexplotación de los peones acasillados constituyó la base principal de su modelo de acumulación de capital.

Para estos momentos, la importancia del grupo dominante consistía en que las familias de esa oligarquía ya trastocada, continuaban controlando en mayor medida el poder político y económico de la entidad, aun con resabios de sus formas de explotación extraeconómicas [...] sus formas de dominación y explotación persistieron en Chiapas prácticamente hasta la década de los setenta, debido a que este grupo no fue derrotado durante la Revolución de 1910.

El control casi absoluto sobre la tierra y la gente que la trabajaba constituyó la base del predominio económico y político de esta clase dominante. Dicho control se completó con determinadas formas de producción de tipo extensivo, con la socialización de una ideología domi-

---

<sup>49</sup> En el apartado sobre la brujería (capítulo 3) se aborda con detalle los mecanismos de negociación del mando entre la oligarquía y las y los indígenas acasillados. En este apartado se aborda sólo lo concerniente a la formación de las organizaciones indígenas en la Selva Lacandona.

nante de carácter racista y excluyente, y la reproducción a nivel local, regional y estatal de actitudes cerradas y localistas, elementos que le confirieron a los diferentes grupos regionales de la oligarquía su capacidad hegemónica.<sup>50</sup>

Además es preciso apuntar que la explotación económica siempre estuvo acompañada de una sólida estructura de exclusión y discriminación racial que sustentó la hegemonía del grupo dominante. Sin embargo, la estructura de poder local, hermética y hostil hacia los cambios que se generalizaban en el resto del país empezó a mostrar fisuras incipientes alrededor de la década de los treinta del siglo pasado, donde, de acuerdo con Legorreta:

Se inicia una serie de modificaciones en la economía y sociedad chiapaneca que provocó el resquebrajamiento paulatino de las formas de dominación y regulación política. Esta ruptura fue posible por la separación y autonomía de la comunidad, antes integrada a la hacienda, que se produjo a partir del inicio del reparto agrario, reparto más por la vía de la colonización de terrenos nacionales, que por la afectación de las fincas.

A partir de estos cambios, la vieja estructura de poder entró gradualmente en un proceso de desequilibrio y resquebrajamiento. Es decir, las formas de regulación política tradicionales se fueron rompiendo, al perder la oligarquía el monopolio que virtualmente tenía sobre la tierra y con éste el control casi absoluto de la fuerza de trabajo. Lo que a su vez precipitó cambios en la ideología política del entonces emergente campesinado libre.<sup>51</sup>

La fuerte impronta que dejó la finca, en términos de ser por siglos el espacio indiscutible de la reproducción de buena parte de las relaciones sociales, tuvo un primer punto de quiebre, si bien no definitivo, a partir de la década de los treinta del siglo pasado. En este sentido, la experiencia de Jorge Rafael Díaz, párroco dominico fundador del CDHFPLN, es reveladora del drama sufrido durante muchos años de semiesclavitud y sujeción de los indígenas en las fincas:

Los testimonios de los ancianos acerca del maltrato que recibían en las fincas remueve el sentimiento de compasión, en el sentido estricto del término, y hacen resonar las palabras pronunciadas por Antonio de Montesinos en la célebre homilía del cuarto domingo de Adviento ‘...acaso éstos no son seres humanos...’. Las condiciones infrahumanas en las cuales vivían, obligaron a los tseltales a abandonar las fincas, que significaban muerte, para buscar la tierra nueva que prometía vida y libertad.

[...]

De esta manera se fueron llenando las cañadas y los valles de Ocosingo, así como la gran planicie selvática del Marqués de Comillas. Con una mirada retrospectiva a este acontecimiento que llevó a los tseltales a la Selva Lacandona, encontramos un paralelismo muy cercano con el Éxodo de los israelitas de Egipto. Las circunstancias fueron similares. En condiciones de muerte los tseltales deciden ponerse en marcha para buscar nueva vida en la selva, vida que se expresaba en la fecundidad de las tierras fértiles de las planicies, de las cañadas y de los valles, en el agua de los ríos, en los bosques tropicales de la montaña. La selva, pues, se les presentó como la Tierra Prometida”.<sup>52</sup>

---

50 Legorreta, *Religión, política y guerrilla*, *Op. cit.*, p. 95.

51 *Ibidem.*, p. 99.

52 Díaz, Jorge Rafael, “Chiapas hoy, presencia dominica en tierra de conflicto”, en Orden de Predicadores en México (OPM), *Los dominicos y el nuevo mundo*, OPM, México, 1997, p. 440.

Fray Jorge Rafael Díaz es un religioso dominico que fue ordenado como sacerdote en 1991 e inmediatamente enviado a Ocosingo. En 1994 fue nombrado Superior de la comunidad dominica local y Párroco de Ocosingo. En 1996 la orden lo eligió Prior del Centro Universitario Cultural, ubicado en Ciudad Universitaria (UNAM) y tuvo que dejar el poblado.

De esta forma, los indígenas acasillados y otros que emigraron de los “pueblos viejos” como Oxchuc, Sitalá y Bachajón iniciaron el éxodo hacia las tierras bajas de la Selva Lacandona, buscando la tierra en la que habrían de fundar sus propios pueblos. El impulso inicial fue en efecto, el superar una condición de trabajadores semiesclavizados y empobrecidos, obligados a cumplir jornadas exhaustivas y a estar en constante disposición para cualquier trabajo que les obligara a abandonar sus momentos de descanso.

Sin embargo, como todo proceso de quiebre de formas concretas de sujeción y transformación de las relaciones sociales de servidumbre, el abandono de las fincas no puede pensarse como un cambio homogéneo o sencillo, pues si bien es cierto que en la finca no dejaron nunca de reproducirse relaciones de explotación, también lo es que ésta fue por mucho tiempo un espacio determinante para la sociabilidad de los trabajadores(as) de las mismas. Por ello, incluso las relaciones de explotación que se vivían en su interior propiciaban una especie de acuerdo que permitía la reproducción de la vida material y social, si bien de forma subordinada. Retomando el argumento del sociólogo Marco Estrada, se podría pensar este proceso como la “resignificación de la servidumbre” que aportaba seguridades y permitía la reproducción de la vida comunitaria:

La lealtad de los mozos con el patrón no debe entenderse sólo como una manifestación de la operación de los mecanismos de coerción que existían en la finca, sino, también como una muestra de su identificación con el mundo señorial en el que tenían un lugar seguro, si bien subordinado, que les garantizaba ciertos derechos y beneficios. Por eso, la aventura de aquellos que deseaban dejar tras de sí la vida servil de la hacienda para fundar un ejido fue rechazada, no pocas veces, por aquellos mozos baldíos que valoraban más la seguridad material, física y moral del sistema patrimonialista de la finca, que los riesgos de la libertad.<sup>53</sup>

El abandono de las fincas no fue necesariamente un proceso abstracto por alcanzar la libertad, en tanto que conllevó dejar atrás esa seguridad que era también una forma de pertenencia a una vida social estructurada. Sin embargo, como lo planteó Gilly, la energía y la fuerza para un Éxodo vienen sobre todo del recuerdo y del sufrimiento de esclavitudes pasadas, no sólo de la esperanza de una “Tierra Prometida”; “esta esperanza se enciende desde adentro de la densidad de vida del tiempo pasado, y no desde un futuro que es todavía un tiempo sin tiempo”.<sup>54</sup>

No se trata empero, de una proyección de libertad futura utópica, fetichizada como lo fue en la práctica la reforma agraria aplicada en Chiapas que les concedió, cuando mucho, las tierras menos fértiles, sino que se trata del anhelo de recuperar lo que la historia de explotación causó en sus territorios y en sus culturas; se trata de recuperar una imagen del pasado que cobra sentido en el presente y que hace posible distinguir el porvenir.

Esta imagen permite apreciar en toda su complejidad la importancia fundamental que tiene desde entonces la lucha por la tierra entre las comunidades indígenas que habían hecho del desplazamiento y la ocupación una forma de vida, por momentos itinerante, pero que a la postre fue abriendo la posibilidad para los asentamientos de poblaciones y la consecuente reproducción de relaciones sociales que son la fuente de la cual brotan los mecanismos concretos de lucha y resistencia que les han caracterizado.

---

53 Estrada Saavedra, Marco, *La comunidad armada rebelde y el EZLN: un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona, 1930—2005*, COLMEX, México, 2007, p. 81.

54 Gilly, *Historia a contrapelo*, *Op. cit.*, p. 47.

La tierra entonces, es un espacio de sociabilidad insustituible, imprescindible se podría afirmar, en tanto que de ahí se logra también el despliegue cultural y la apropiación de otras formas culturales, principios ideológicos y formas de organización que aportan a su vez en la politización de las comunidades. Procesos todos ellos largos, complejos, teñidos con la sangre de las y los indígenas y la confrontación con una estructura de poder mezquina que se niega a perder sus privilegios y riqueza material; es en suma, la historia de las experiencias de aquellos que quieren dejar su condición de esclavos para convertirse en campesinos libres.<sup>55</sup>

Las décadas siguientes a ese movimiento migratorio hacia la selva, habrían de mostrar las posibilidades concretas de lo que más tarde sería pensado en términos de “autonomía en los hechos”, es decir, la capacidad para autogobernarse. De acuerdo con Marco Estrada, la historia de las comunidades indígenas de la Selva Lacandona:

Se inicia alrededor de 1930 con el proceso de dismantelamiento del sistema de fincas mediante el reparto agrario y la reconversión ganadera de los restos de las fincas agrícolas. De aquí surgió, a lo largo de las siguientes décadas, un conjunto de ejidos producto de la lucha en contra del latifundismo y de la colonización de la Selva Lacandona, en cuyo interior los ex peones acasillados aprendieron a gobernarse a sí mismos y a definir su interés colectivo.<sup>56</sup>

En este sentido, las comunidades indígenas emprendieron un esfuerzo de cambio y de superación de las relaciones serviles, lo cual implicó a su vez perder ciertos componentes de su identidad como peones acasillados. En este proceso, la Iglesia católica desempeñó un papel importante en tanto acompañó a estas comunidades en el proceso de su liberación, papel que no estuvo exento de conflictos, según lo destaca Estrada:

Los primeros contactos entre los misioneros y los colonos [indígenas de la Selva Lacandona] no fueron fáciles. En realidad, al principio imperó la incomprensión y la desconfianza. Una historia compartida de más de cuatrocientos años había puesto a los indígenas a la defensiva, pues, en su ‘memoria baldía’ de los últimos dos siglos, la Iglesia y sus ministros habían sido una institución de opresión y dominación; una institución que identificaban más con el mundo ladino explotador y racista de la hacienda que con la ‘Buena Nueva’ del mensaje de Cristo. Por esta razón, las comunidades indígenas respondían con un recelo y una desconfianza más que justificados ante la aparición de los primeros religiosos”.<sup>57</sup>

Gonzalo Ituarte explica esta misma situación en los siguientes términos:

*La lectura del evangelio desde el contexto de los pobres en la etapa del éxodo de las fincas a la selva es liberadora también para la Iglesia, [que] descubre una comprensión más profunda del evangelio y evidentemente significa un aporte, genera mística y la mística permite a la gente hacer cosas inesperadas y heroicas, que es lo que sucedió.*

---

55 Respecto con la lucha por la tierra en Chiapas, Legorreta afirmó que: “Ha sido crucial, no sólo porque en ella se ha sustentado y se sustenta la mayor parte de la reproducción material de la clase dominante y de su estructura de poder, sino porque a partir de la tierra se generaron también la mayor parte de los fundamentos de la economía, política y cultura de los campesinos e indígenas. Esta lucha, tiene sus antecedentes desde la década de los treinta, pero toma su máxima expresión en el periodo que va de 1970 a 1995 y se ha establecido en lo fundamental entre finqueros o hacendados y campesinos indígenas o mestizos. Aunque también hay que considerar que en casi todas las regiones y organizaciones campesinas, la lucha por la tierra no sólo se ha dado contra el hacendado chiapaneco, sino también contra la federación cuando ésta tiene proyectos como la explotación de yacimientos de petróleo, el establecimiento de presas hidroeléctricas, o políticas radicales de conservación ecológica, entre los más importantes” (Legorreta, *Religión, política y guerrilla*, Op. cit., pp. 246—248).

56 Estrada, *La comunidad armada rebelde y el EZLN*, Op. cit., p. 57.

57 *Ibidem.*, p. 207—208.

*Se arriesgaron, se enfrentaron, rompieron con todo el sistema, rompieron con todas las seguridades, corrían mucho más peligro yéndose a la selva que quedándose a vivir en las fincas; en las fincas mal que bien podían medio vivir y medio morir cada día; irse a la selva era arriesgar todo y muchos murieron, especialmente las generaciones de niños; pero la fe cristiana católica aportó energía, aportó sentido, aportó razón, aportó motivación y utopía junto con un caminar vital de la gente que hicieron muy potente el proceso y esa conquista de libertad, de tierra propia, de ejidos, comunidades, etc. [La fe] se convierte en el fundamento desde el que construye, se va construyendo y sigue todavía ese proceso.<sup>58</sup>*

Pérez Ruiz analiza el proceso de conformación identitaria de los distintos grupos lingüísticos y culturales que concurrieron en la Selva Lacandona de forma dispersa a raíz del Éxodo de las fincas, y a través del cual pudieron enfrentar sus nuevas condiciones de vida. Al provenir mayoritariamente de las fincas, los exacasillados (hablantes de tseltal, tsotzil, ch'ol o tojolabal) carecían de los referentes comunitarios que sí tenían las poblaciones de otras regiones de Chiapas. Ya estando en la selva, fue una necesidad construir sus propios referentes de identidad y sus propias formas de organización, así como reformular sus tradiciones y costumbres.

Pese a su diversidad, la identidad mayoritaria que unió a los colonos fue la indígena, que en la zona adquirió los atributos indispensables para que pudieran sobrevivir, pues la habían llenado de los valores necesarios para autoreferenciarse como sujetos capaces de adaptarse a un medio ecológico y socialmente adverso. Por ello, el origen de esta identidad revalorada y recreada se ubicó en la colonización de la selva.

Para las y los colonos indígenas, la lucha por la tierra les ha significado una permanente confrontación con los ganaderos y los finqueros, así como con el gobierno. Esta lucha ha constituido en conjunto un complejo proceso de cambio y adaptación, donde se han visto en la necesidad de abrir sus relaciones familiares y de solidaridad social, y aún sus estructuras de organización. Los patrones culturales de las y los indígenas antes acasillados poco a poco se fueron flexibilizando para dar cabida a los sectores jóvenes emergentes, dispuestos a aprender el lenguaje burocrático y los códigos de las negociaciones para sobrevivir. Estos sectores fueron más receptivos al cambio e impulsaron las transformaciones de su grupo familiar, social y cultural, ya que incluso aprender a hablar español, a leer y escribir en esta lengua y a contar eran elementos indispensables para sobrevivir. Conscientes de ello, la Iglesia católica y diversas organizaciones de militantes de izquierda impulsaron innumerables procesos informales de enseñanza y aprendizaje.

Luego de las reformas emprendidas por el Concilio Vaticano II y partiendo de la crítica al papel tradicional de la Iglesia que durante mucho tiempo funcionó como un instrumento de coerción más al servicio del grupo dominante local,<sup>59</sup> Samuel Ruiz implementó una serie de nuevas políti-

---

58 Gonzalo Ituarte Verduzco, 60 años, fraile dominico, Vicario General de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en 1994 y Secretario técnico de la CONAI hasta su desaparición en 1998, México, enero 2009, entrevistado por Alberto Clara.

59 El Concilio Vaticano II y documentos que anunciaban las "preparaciones evangélicas" halladas en la historia religiosa de los pueblos, como el *Decreto Ad Gentes*, propiciaron novedosas reflexiones teológicas en América Latina. Con ello se verificaba un cambio en los paradigmas o modelos conceptuales hasta entonces usados y se avisaba sobre la toma de conciencia acerca de las interpelaciones teológicas relativas a grupos culturales "no latinos". Una de las conclusiones más importantes del Concilio fue la valoración de las religiones no cristianas (véase *Lumen Gentium* y la *Declaración Nostra Aetate*), donde la valoración de los pueblos y comunidades indígenas *en y desde* su identidad cultural fue una preocupación central.

Samuel Ruiz relató su propia experiencia al respecto: "Reunidos en Melgar en 1968, partiendo del Concilio, nos hacíamos las siguientes preguntas: ¿cómo está Dios presente en las culturas?; ¿cómo continuar anunciándolo y encontrándolo en el seno de la experiencia de Iglesia? Esto es lo que el Concilio llama 'encarnación de la Iglesia en las culturas' o surgimiento de Iglesias autóctonas en el continente" (Ruiz García, Samuel, *Cómo me convirtieron los indígenas*, Sal Térrea, Santander, 2003, p. 25).



cas de evangelización que transformaron radicalmente la relación entre las comunidades y la Iglesia católica. Pablo Iribarren, fraile dominico asignado a la Misión de Ocosingo<sup>60</sup> en el año 1987 y hasta 1994, describe este proceso de cambio de la forma siguiente:

En un ambiente de renovación espiritual, intelectual y práctica, la Diócesis [de San Cristóbal de Las Casas] anima una reflexión autocrítica y reconoce a la Iglesia como una institución ‘opresora’ y cooperante con la ‘estructura social de dominación’, perdiendo por esta razón el perfil de su misión profética. Para combatir esta dominación, las estructuras y prácticas eclesiales deberían reformarse para trabajar con y para el pobre. La ‘opción por el pobre’ supone, entonces, una crítica a una concepción pastoral centrada en lo sacramental, lo litúrgico, lo caritativo y lo asistencial. La teología de la liberación se reconoce como una teoría de orientación práctica y fomentadora de una ‘conciencia social’ en el ‘pueblo cristiano’, que por medio de la acción ‘liberadora’, podría ser capaz de hacer una sociedad ‘más justa’. El orden social imperante era concebido, entonces, como ‘opresor y pecaminoso’; como un sistema que violaba la ‘dignidad humana’ y obstruía la posibilidad de una ‘vida cristiana verdadera’. Los simpatizantes de la teología de la liberación afirmaban que: ‘nuestra acción pastoral no podía ser auténticamente evangelizadora si no confronta la situación económica, política e ideológica de un sistema que aparece como concreción del egoísmo, del pecado. Nuestro compromiso de fe sólo podrá ser vivido auténticamente si es Buena Nueva para el pobre, para el oprimido y si suscita, apoya e impulsa un proceso liberador del oprimido’.<sup>61</sup>

El propio Samuel Ruiz lo expresó así:

Emprendimos, pues, un trabajo pastoral a la inversa: se trataba, en principio, de saber cómo estaba Dios presente en las culturas, es decir, de tener una actitud de respeto no solamente por la dignidad del hombre que vive su cultura de manera comunitaria, sino por la presencia salvífica de Dios en esas culturas. Y de ahí arranca una etapa ya iluminada por el Concilio [II Medellín], porque sin el Concilio esa inversión nunca habría tenido lugar.

Hubo una evolución en la Diócesis, no sólo gracias a la publicación de los documentos del Concilio y a su explicación y su transmisión, sino también gracias a un proceso interno de conversión y de recuperación de la dignidad de las culturas.<sup>62</sup>

La característica de esta nueva etapa está definida entonces por un trabajo orgánico, es decir, que procuraba renunciar a la perspectiva paternalista—conservadora característica de la Iglesia en épocas anteriores, por una que diera mucho más protagonismo a las propias comunidades. Con ello Samuel Ruiz trajo consigo un proyecto de “Iglesia autóctona” que buscaba rescatar la visión indígena de la religión católica así como sus formas de organización. Por eso se dio validez a la figura del “diaconado indígena”,<sup>63</sup> se crearon Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)<sup>64</sup> y se trabajó en la formación de catequistas mujeres y varones.<sup>65</sup>

---

60 En marzo de 1963, con el retorno de los dominicos a las mismas tierras evangelizadas por los frailes de esta orden en el siglo XVI, se crea la Misión Ocosingo—Altamirano. A través de su Provincial Fray Joseph M. Agius, la Provincia del Santo Nombre de California, Estados Unidos, solicitó a Samuel Ruiz establecer una comunidad en Chiapas. El Obispo Ruiz les encomendó la Parroquia de San Jacinto de Polonia, en Ocosingo, para dar continuidad al trabajo evangelizador de los frailes dominicos.

61 Iribarren, Pablo, “Los dominicos en México y su relación con las culturas indígenas contemporáneas”, en *Revista Anámnesis*, México, Núm. 35, enero—junio 2008, p. 123.

62 Ruiz García, *Op. cit.*, pp. 30—31.

63 En términos religiosos, los diáconos son animadores de la comunidad, se encargan de dirigir las celebraciones eucarísticas y ejercen un liderazgo reconocido en varias comunidades. Tienen un proceso largo de formación, normalmente empiezan como catequistas, llegan a ser coordinadores de zona y posteriormente son promovidos para ser ordenados diáconos; luego pasan a formar parte de la jerarquía católica local. En este sentido, se encuentran por debajo de los Presbíteros, me-

Así pues, la Iglesia ayudó a impulsar a tal grado el nivel de concientización entre las comunidades, que se podría decir que es en estos años cuando las comunidades indígenas se animaron a formar sus propias organizaciones que, en efecto, nunca dejaron en los hechos el vínculo con la Iglesia como lo mostrarán los conflictos posteriores.<sup>66</sup>

En la década de los años setenta se constituyeron las primeras organizaciones propiamente indígenas, confluyendo en este proceso varias tendencias y elementos que les aportaron un perfil tendencialmente político. El punto culminante que permite capitalizar las experiencias de las décadas anteriores así como dar un impulso fundamental en lo que a organización y politización de las comunidades se refiere, fue el Congreso Indígena de octubre de 1974,<sup>67</sup> con el cual se sentarían las bases para el surgimiento de una conciencia indígena que impulsó la defensa de sus derechos, así como la creación de múltiples organizaciones. Esa fue la primera oportunidad que tuvieron los principales grupos étnicos del estado (tseltales, tsotsiles, tojolabales y ch'oles) para entablar un diálogo que les permitió reconocer las problemáticas compartidas y empezar a prefigurar soluciones comunes. En los días de trabajo del Congreso y con la identificación de esas dificultades comunes, la radicalidad del discurso motivó incluso el desconocimiento del gobierno local que les había apoyado al inicio. Desde la misma inauguración quedó clara la postura de los pueblos y comunidades indígenas:

En el año de 1974 se cumplieron 500 años del nacimiento de Fray Bartolomé de las Casas, llamado defensor de los indios porque luchó contra las diferentes formas de explotación. Con este motivo, las comunidades indígenas de Chiapas —tseltales, tsotsiles, tojolabales y ch'oles— en pie de lucha y para rescatar nuestra dignidad y nuestro derecho a la tierra, a la educación y

---

por conocidos como sacerdotes, pero a diferencia de éstos, los diáconos sí pueden estar casados. De hecho, en Chiapas se trata de un cargo que normalmente se comparte en pareja.

64 Las CEBs nacieron inspiradas por la teología renovada del Concilio Vaticano II; son grupos religiosos pequeños que intentan reactualizar las características y el dinamismo de las primeras comunidades cristianas, adaptándolas a los tiempos actuales mediante el método “ver, pensar, actuar” para reflexionar sobre su realidad. La Iglesia las considera como focos de liberación y el ambiente propicio para el surgimiento de nuevos ministerios laicales.

65 Por su liderazgo y/o compromiso religioso, las y los catequistas son personas elegidas por la propia comunidad para recibir una formación religiosa y en derechos humanos de parte de la Diócesis de San Cristóbal. Las y los catequistas se encargan de dirigir las celebraciones eucarísticas de la comunidad en ausencia de los sacerdotes y los diáconos; normalmente tienen a su cuidado los templos y congregan a las comunidades para las celebraciones religiosas católicas. Asimismo, este cargo pueden ejercerlo tanto hombres como mujeres, pues no está inscrito dentro de la jerarquía eclesial, ya que la Iglesia los considera ministerios laicos(as).

66 Jorge Santiago, colaborador de Samuel Ruiz durante muchos años y fundador de Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas (DESMI), da testimonio de la estrecha relación entre los procesos organizativos indígenas y el impulso social y cultural de la Iglesia en Chiapas: *“Hasta los años sesenta estamos hablando de un acompañamiento de otros actores sociales al proceso de las comunidades, el cual fue fundamentalmente religioso, pero al tiempo organizativo también. Hasta el día de hoy esa estructura organizativa sobrevive: zonas, servicios, principales, fórmulas en las comunidades para organizarse. La fórmula de organización de la Iglesia está presente en todas las regiones indígenas de la Selva y Altos, es retomada por las organizaciones indígenas; aunque ya no son catequistas, se crean las figuras de responsables de la cuestión agraria, responsable de la cuestión de crédito, de educación, de salud, etcétera; toda esta ingeniería se funda en la misma lógica estructural de la Iglesia, una lógica de organización de bases. En los años setenta las comunidades ya no se representan por medio de las misiones religiosas, sino que son ya organizaciones propias, es decir, el fruto de este proceso es la organización interna: cooperativas, uniones de crédito, etcétera”* (Jorge Santiago Santiago, 70 años, fundador de DESMI, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, julio 2008, entrevistado por Alberto Clara).

67 El Congreso Indígena fue celebrado en San Cristóbal de las Casas del 12 al 15 de octubre de 1974, con motivo del aniversario 500 del natalicio de Fray Bartolomé de las Casas y de la celebración del 150 aniversario de la incorporación del Estado de Chiapas a México (1824). El evento incorporó la palabra de 250 mil indígenas de 327 comunidades y estuvo constituido por 1,230 delegados (587 tseltales, 330 tsotsiles, 152 tojolabales y 161 ch'oles) que en un ejercicio de discusión, elaboraron ponencias y denuncias al rededor de cuatro temas fundamentales en la vida de sus comunidades: tierra, comercio, educación y salud (García de León, Antonio, “La vuelta de *Katún*. Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena”, en línea: [http://www.laneta.apc.org/coreco/CONGRESO\\_INDIGENA.htm](http://www.laneta.apc.org/coreco/CONGRESO_INDIGENA.htm), consultado el 15 de enero de 2008).

a la salud, unidas en contra de la explotación y exigiendo respeto a nuestra forma de vida dentro de la nacionalidad mexicana, hemos realizado el Primer Congreso Indígena para volvernos a organizar y luchar con fuerza, sobre la base de que somos trabajadores del campo y porque sabemos que en la unión está la fuerza para que los oprimidos de México salgamos por fin en la libertad.<sup>68</sup>

Sobre la base de cuatro grandes ejes temáticos –tierra, salud, educación y comercio— el Congreso Indígena de 1974 abrió la puerta para la formación de diferentes organizaciones políticas propias de las y los indígenas, entre las que destacaron la *Quiptic Ta Lecubtesel* (que en lengua tseltal significa: "nuestra fuerza para progresar"), la Unión de Uniones (UU)<sup>69</sup> y posteriormente la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC);<sup>70</sup> que a la vez habrían de tener contactos y ser nutridas por la labor política en la zona de otros grupos con influencias ideológicas de izquierda (sobre todo maoístas) como producto de la explosión social de 1968.

Por su parte, la respuesta de los grupos de poder tradicionales fue de resistencia permanente a establecer relaciones de respeto o a negociar con las fuerzas populares independientes, de manera especial con el incipiente movimiento campesino—indígena, que era el que más afectaba sus intereses y más cuestionaba sus viejas lógicas de dominación. Esta reacción, destaca Legorreta, llevó a un uso generalizado y frecuente de la violencia como forma de enfrentamiento y de desequilibrio político, el cual se ha mantenido hasta la fecha dado su carácter estructural. En los años ochenta, un dirigente agrario indígena mencionaba:

El baño de sangre no ha terminado y el Dios de la Guerra en el estado de Chiapas no ha cesado de hostilizar a todos los indígenas... Difícil y desigual ha sido la lucha, los ricos con su dinero han comprado autoridades de todos tamaños y nosotros sólo gritando que tenemos la razón. Nuestro pueblo ha sufrido la furia de terratenientes y caciques.<sup>71</sup>

Concluía su denuncia prometiendo: "dura y amarga ha sido la experiencia pero hemos aprendido: lo que no hagamos por nosotros no lo hará nadie, y estamos dispuestos a luchar por recobrar nuestras tierras".<sup>72</sup> De esta forma, en la segunda mitad del siglo XX maduró en Chiapas una guerra agraria de bajo nivel, localista, amarga y sangrienta contra las organizaciones campesinas indígenas. Las agencias de derechos humanos internacionales y mexicanas como Amnistía Internacional (AI), Human Rights Watch (HRW) y la Academia Mexicana de Derechos Humanos (AMDH) estuvieron pendientes y documentaron los casos más severos de represión. Denunciaron un es-

---

68 Citado en Díaz, "Chiapas hoy, presencia dominica en tierra de conflicto", *Op. cit.*, pp. 442—443.

69 A finales de 1975, luego de realizarse varios cursos de capacitación en derechos agrarios para los delegados ejidales que participaron en el Congreso Indígena, se constituye la primera unión de ejidos de las cañadas de Ocosingo, la *Quiptic Ta Lecubtesel*, con una demanda básica de contar con los medios necesarios para almacenar y transportar sus productos: el proyecto "BAC" (una bodega, un avión y un camión). Más tarde, a principios de los ochenta, 2,000 representantes de 149 comunidades de 13 municipios de Chiapas reunidos en el ejido Bajucú, municipio de Las Margaritas, acordaron formar una sola organización, independiente de todos los partidos políticos y centrales campesinas corporativistas, a la que denominaron Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas, conocida popularmente como la Unión de Uniones (UU).

70 Aunque el Estado tiene una relación vertical con las comunidades indígenas (y con la mayor parte de las comunidades locales en el país), individuos y grupos pueden, por ejemplo, negociar con la burocracia la creación de espacios propios y los mecanismos mediante los cuales individuos y grupos particulares pueden ser incluidos o excluidos en programas específicos que benefician a una u otra organización. En este sentido, la ARIC es una forma de organización rural establecida en la Ley Federal de Reforma Agraria desde los años setenta, que permite que se asocien uniones de ejidos y pequeños propietarios. Constituyó una respuesta por parte del Estado al contexto de alta conflictividad agraria en Chiapas y al mismo tiempo una forma de autoprotección legal de las organizaciones indígenas frente a la represión del gobierno.

71 Benjamin, Thomas Louis, *Chiapas: tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social*, Grijalbo, México, 1995, pp. 274—275.

72 *Ibidem*.

quema de asesinatos políticos deliberados donde la mayoría de las víctimas eran simpatizantes de organizaciones campesinas independientes o de sindicatos rurales. En casi todos estos casos los asesinatos habían ocurrido en el contexto de disputas agrarias prolongadas entre la oligarquía local (respaldada por diversos niveles de gobierno) e indígenas pobres organizados sin tierra.

En 1987, la AMDH caracterizó al entonces gobierno de Absalón Castellanos como el más represivo del país. Testificando ante el Congreso de Estados Unidos, John E. Méndez, director de HRW para las Américas, apuntó que en Chiapas “las disputas por la tierra se resuelven por la fuerza y las organizaciones sociales y políticas que representan a los campesinos son perseguidas sin freno alguno. Desde nuestro punto de vista, una persistente cultura de violación a los derechos humanos es la marca del dominio del PRI [Partido Revolucionario Institucional] en Chiapas”.<sup>73</sup>

De esta manera, en palabras del historiador de Chiapas Thomas Benjamin:

Los ochenta fueron entonces el escenario de ‘una escalada represiva’. Chiapas experimentó más que una crisis agraria, más que una crisis económica: lo más fundamental quizá es que las respuestas de la gente pobre ante el hambre y las penurias, y las respuestas de los finqueros y los políticos ante las acciones de los pobres, crearon una grave crisis de justicia.<sup>74</sup>

Las condiciones eran de tal magnitud que en 1989 Samuel Ruiz fundó el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC) para investigar y denunciar los casos de abuso. Además, ya desde los años ochenta los gobiernos locales y el federal comenzaron a militarizar Chiapas ante el posible escenario de una revolución en los vecinos países de Centroamérica. En 1984, la Diócesis de San Cristóbal conforma el Comité de solidaridad para los refugiados guatemaltecos y, justamente, la llegada de estos exiliados centroamericanos a territorio chiapaneco trajo consigo una claridad sobre la importancia de los derechos humanos a las regiones de asilo, pues aquellos venían cargando con las violaciones recibidas por los ejércitos de sus países y las autoridades migratorias mexicanas. Según el testimonio del religioso dominico Raymundo Tamayo, quien vivió tal experiencia en carne propia, este hecho sería sustantivo para el impulso definitivo que toma entre los párrocos de la Diócesis la defensa de los derechos humanos y para la propia creación en 1989 del CDHFBC, germen a su vez de la conformación y crecimiento del CDHFPLN.<sup>75</sup> Sobre las motivaciones profundas del Obispo Ruíz para tomar la decisión de fundar el CDHFBC, Gonzalo Ituarte, uno de sus colaboradores más cercanos, manifestó en entrevista:

*La defensa de los derechos de los pueblos indios era una práctica histórica ya desde antes de 1974 con el tema del Congreso Indígena. La Diócesis fue protagonista por muchos años —y en particular su Obispo— de la defensa de los derechos del pueblo desde muchos años atrás.*

*Pero encontró Don Samuel que no era suficiente la proclamación pública, la denuncia genérica, la emisión de documentos, incluso el diálogo con políticos; porque Don Samuel nunca se detuvo ante nada, siempre estuvo en interlocución con los poderes económicos, políticos y religiosos de Chiapas para tratar de defender la causa de los indios.*

*Y así en 1989 después de varias insistencias de él ante la Asamblea diocesana de que necesitábamos institucionalizar y profesionalizar esta tarea que ya era propia, ya era natural, ya era patrimonio de la comunidad chiapaneca —y en particular de la Diócesis—; entonces Don Samuel*

---

<sup>73</sup> *Ibidem.*, p. 275.

<sup>74</sup> *Ibidem.*, pp. 275—276.

<sup>75</sup> Raymundo Tamayo, 45 años, fraile dominico que asumió la dirección del CDHFPLN de 1996 a 2001, México, enero 2009, entrevistado por Alberto Clara.

*plantea ante la Asamblea diocesana la necesidad de tener un organismo que específicamente se dedique a esta defensa.*

*Era natural, era parte constitutiva ya de la práctica eclesial pero no era orgánico—institucional, y resulta que para que funcione en términos jurídicos institucionales, se requiere pues lo específico del manejo de lo jurídico y demás; entonces Don Samuel me dice, me ordena, yo como Vicario General, que funde el Centro de Derechos Humanos.*

*No es una idea loca que se le ocurrió desde la nada, sino que es toda una práctica que se quiere concretar y articular; si se estudia la historia de la Diócesis de San Cristóbal, un fenómeno muy interesante es cómo crea sus instituciones en respuesta a las necesidades del pueblo; no son instituciones creadas porque la Iglesia está así organizada, sino en la práctica de cómo está evolucionando y caminando el pueblo y su relación con lo religioso—eclesial va generando los equipos pastorales, las instituciones de la estructura diocesana y así surge el Frayba, como una concreción de una práctica histórica, como una articulación y profesionalización y búsqueda de mayor eficiencia en la defensa de los derechos de los pueblos indios; entonces es un resultado natural.*

*Al crearse el Centro de Derechos Humanos no surgió algo nuevo, sino que se cristalizó, se articuló, se estructuró en función de las necesidades históricas y del momento.<sup>76</sup>*

En síntesis, la migración indígena campesina, la movilización popular, la radicalización religiosa, la efervescencia política y la insurgencia armada se presentaron en Chiapas más que en cualquier otro lugar de México. Fue así que la labor concientizadora de la Iglesia católica, el activismo político de los grupos de izquierda, la instalación de los campamentos de refugiados y refugiadas de Guatemala, la diversificación de las regiones al paso de la colonización y de la conformación sociopolítica de las comunidades, la creciente militarización de Chiapas y una cada vez más grande toma de conciencia de la propia dignidad pisoteada durante tanto tiempo, propiciaron el levantamiento armado del EZLN en 1994,<sup>77</sup> que hizo estallar la dinámica de brutal represión descrita líneas arriba y la transformó en un conflicto armado hasta el momento no resuelto.<sup>78</sup>

Ya desde los años ochenta, en que las Fuerzas de Liberación Nacional (antecedente inmediato del EZLN) habían hecho llamados al levantamiento armado entre las comunidades organizadas y politizadas de Chiapas, se pensaba que las razones para la continuación de la lucha mediante las

---

76 Gonzalo Ituarte, *Op. cit.*

77 En el mismo sentido, Legorreta señala que los pueblos indígenas de la Selva Lacandona fueron protagonistas en los años setentas y ochentas, de una compleja historia sociopolítica en la que destaca su relación con cuatro proyectos político—ideológicos centrales: 1) el cristianismo comunitario; 2) la reivindicación indianista (ambos derivados de la teología de la liberación de la Diócesis de San Cristóbal); 3) el proyecto democrático maoísta o del “Poder Popular” de Línea Proletaria expresado en la UU, y 4) el proyecto de lucha armada por el socialismo del EZLN.

Legorreta continúa diciendo que “dichos proyectos se entretrejieron con una de sus más fuertes dimensiones históricas, la étnica, desde la cual los adaptaron a sus propias dinámicas políticas, así como a sus niveles y expectativas de desarrollo. Con los nuevos elementos culturales retomados de estas influencias, los pueblos también han participado desde entonces en el proceso de crisis y cambio estructural de las relaciones de producción y de poder que se han desarrollado en las últimas tres décadas en el estado de Chiapas” (Legorreta, *Religión, política y guerrilla, Op. cit.*, pp. 16—17).

78 Se comparte la perspectiva de Alan Arias y José María Rodríguez sobre este punto, quienes consideran que el conflicto armado en Chiapas no puede ni debe ser considerado como concluido o dirimido, pues mejor dicho se ha prolongado o suspendido, con riesgos de reactivación de la violencia. La implementación de medidas orientadas a una solución temporal del mismo ha logrado poner punto final a una primera fase violenta, pero de ninguna manera está excluida del todo la posibilidad de un reactivamiento de las acciones bélicas.

Este carácter no resuelto del conflicto obedece al hecho que la estrategia instrumentada por el Estado mexicano ha sido limitada, es decir, se ha buscado —explícita e implícitamente— poner fin sólo a la fase propiamente armada del conflicto y no al conflicto en sí mismo, ya que no se han logrado modificar las actitudes conflictivas de los actores, ni darse cambios significativos constatables en el plano estructural de desigualdad social en Chiapas. En este sentido, las acciones del Estado no se han orientado a la atención de las inequidades inherentes a las estructuras económicas, políticas y de integración sociocultural que afectaban y afectan a la población involucrada directa o indirectamente en el conflicto armado; tampoco se ha hecho algo significativo para la transformación de las relaciones de poder en el espacio inmediato de convivencia de los involucrados en el mismo.

armas estaban justificadas en la cerrazón y violencia con que las autoridades locales y federales trataban los temas de interés para las y los indígenas, por lo que la vía armada era acorde con los procesos precedentes que los mismos indígenas habían empezado a cultivar, toda vez que parecía que éstos(as) habían encontrado el límite de respuesta por parte del gobierno. De ahí que se insistiera en que la solución esperada con el levantamiento armado no se dio de forma espontánea, ni mucho menos acrítica.

Desde la posrevolución, hubo que transitar por muchos caminos, buscar varias vías de negociación y recurrir insistentemente a los mecanismos del diálogo que insistentemente se frustraban. En este proceso de larga duración intervinieron los intereses confrontados de diversos actores sociales, a los cuales Pérez Ruiz hace referencia de la forma siguiente:

El proceso chiapaneco, revolucionario y posrevolucionario, fue resultado de la confrontación y negociación entre diversas fuerzas sociales que lograron incidir en el proceso: la federación (que impulsaba la Revolución), las fuerzas locales (propietarios que intentaban detenerla o reacomodarse ante las nuevas tendencias políticas, económicas y sociales), el Ejército Mexicano (que actuaba según las circunstancias a favor de una tendencia o de otra) y los trabajadores rurales (indígenas comunitarios, o acasillados y trabajadores sin tierra no indígenas que empujaban también en sentidos no siempre concordantes). Éste incluyó reformas agrarias, contrarreformas, legislaciones que impulsaban, detenían o rencauzaban el reparto, así como múltiples acciones de los diversos actores que actuaban en un sentido u otro (solicitudes de tierra y ampliaciones, amparos contra la afectación, certificados de inafectabilidad, invasiones de predios, desalojos, asesinatos y múltiples formas de lucha y presión extralegal).<sup>79</sup>

De esta manera, durante el último siglo, Chiapas experimentó cambios estructurales rápidos y profundos, lo cual trajo consecuencias irreversibles: se desdibujó el sistema de dominio –que no la discriminación— de los indios por los ladinos,<sup>80</sup> el latifundio desapareció, el minifundio se generalizó, las migraciones internas se intensificaron, se crearon múltiples organizaciones campesinas indígenas y el PRI perdió cada vez más su capacidad de control social y político.

Sin embargo, de acuerdo con Legorreta, muchas de las prácticas de la cultura política dominante, basadas en la exclusión y en la intolerancia, continúan y han constituido una cultura política sustentada en la violencia y discriminación del ladino hacia las y los indígenas. Las raíces de tal cultura política son muy profundas y generalizadas, e impiden cambios significativos hacia actitudes de mayor tolerancia, pluralidad y respeto a las diferencias ideológicas. Las formas de ejercicio del poder de la clase dominante en Chiapas, basadas en el paternalismo y en el autoritarismo represivo, han tenido como eje común la idea de la superioridad del patrón ladino sobre las y los indígenas. De por medio ha estado un fuerte principio conservador, el principio de autoridad, así como el desprecio y la discriminación hacia lo indígena. De esta forma, la actitud conservadora de los grupos dominantes ha impedido que éstos se adecuen a los cambios económicos, políticos, ideológicos y culturales recientes.

---

<sup>79</sup> Pérez Ruiz, *Op. cit.*, p. 116—117.

<sup>80</sup> Retomando el planteamiento de Moguel sobre el mestizaje, el mestizo es un tipo étnico que caracteriza a la sociedad nacional, mientras que el término ladino hace referencia a un tipo de mestizo regional o local.

### 1.1.2. El levantamiento armado de 1994 y la crisis de los derechos

‘Afilaron el machete para la guerra’ y lo hicieron en un estado de ánimo que fue simultáneamente ‘sueño’ y ‘despertar’. Soñaban, porque les movía el anhelo de liberarse de una centenaria marginación y alcanzar una vida más humana, digna y justa. Despertaron, porque habían llegado a la conclusión de que la insurgencia armada era la única vía que los llevaría a ese anhelado cambio social, en beneficio no sólo propio sino de todos los mexicanos. Por eso llamaron su organización —las tres palabras tienen su peso— Ejército de Liberación Nacional. Le añadieron el adjetivo Zapatista, por ser ellos campesinos en busca de nuevas tierras y mejores condiciones de vida para sus hijos.<sup>81</sup>

Mucho se ha escrito sobre el levantamiento armado del EZLN, por ello el presente apartado abordará sólo las cuestiones directamente relacionadas con los objetivos de la investigación en relación al estudio de caso.<sup>82</sup>

Bajo la dinámica de exclusión que persiste en las instituciones políticas y sociales de Chiapas, es preciso señalar el importante papel que ha tenido la reivindicación de los derechos humanos en su combate. A pesar que no se puede asegurar con precisión en qué momento la concepción de los derechos humanos cobra sentido entre los pueblos y comunidades indígenas de la Selva Lacandona, es muy loable sugerir, que en el largo camino de lucha social y política que han emprendido, las organizaciones indígenas y campesinas se han ido familiarizando poco a poco con los elementos necesarios para asumir la lucha, no sólo por la tierra o por la justicia, o en contra de la violencia política, sino en última instancia por hacer valer sus derechos. En este tenor, se reproduce a continuación la reflexión que hace Jorge Rafael Díaz sobre este asunto:

*No había una explicitación de sus derechos, o de su dignidad, pero tenemos que aceptar que la conciencia de su dignidad y de sus derechos ya estaba gestándose desde el momento en que piden que haya escuela o la comercialización de sus productos con precios justos [en el Congreso de 1974] ¿Por qué? Porque se saben explotados, o sea, sí hay una conciencia de derechos humanos pero no está explicitada. Un contexto amplio de politización o de una conciencia política incluye precisamente el tema de los derechos humanos, los cuales no aparecieron de la noche a la mañana y no fueron introyectados de manera intempestiva por nosotros [Diócesis].<sup>83</sup>*

En el proceso de apropiación cultural del significado de los derechos humanos, es decir, de la reinvención de contenidos ajenos a la realidad cotidiana de las comunidades, y sobre todo a la práctica social y política de las mismas, tiene que hacerse especial mención de la influencia que tuvo el trabajo evangélico y eclesiástico en la zona y que repercutió de manera directa en la conformación de varias organizaciones posteriores.

---

81 Vos, Jan de, *Una tierra para sembrar sueños: historia reciente de la Selva Lacandona*, CIESAS/FCE, México, 2002, p. 326.

82 Para conocer los pormenores de este importante acontecimiento de la historia política de México, el lector puede remitirse a la bibliografía de esta investigación.

83 Jorge Rafael Díaz, 50 años, fraile dominico fundador del CDHFPLN, Amecameca, Estado de México, diciembre de 2008, entrevistado por Alberto Clara.

Una relación de intercambio, se puede llamar a la que se ha dado entre la Iglesia católica y las comunidades indígenas, en tanto que, si bien en un principio se hace necesaria la presencia de las y los religiosos y de personas que pudieran dar capacitaciones en el tema, son después las y los propios indígenas los que se van apropiado de los contenidos y desarrollando los proyectos por ellos(as) mismos(as). De esta manera, el trabajo es permanente y tendencialmente se mantiene en constante crecimiento. Samuel Ruiz, Obispo de San Cristóbal, lo expresa de la siguiente manera:

No hay que olvidar jamás la dinámica diocesana, que parte siempre de las necesidades de las comunidades. Por ejemplo, nunca habíamos pensado que estaría bien crear un ministerio de derechos humanos en las comunidades de la Diócesis, para desarrollarlo, formar a las personas, crear la red de coordinación... En absoluto. Son las propias comunidades las que, al reaccionar ante la opresión, ante la reiterada violación de sus derechos, han solicitado cursos para conocer esos derechos y conocer los trámites que hay que realizar para denunciar una agresión u organizar su defensa. De manera espontánea, las comunidades han creado una nueva forma de ministerio de los derechos humanos. Porque no se trata únicamente de una acción civil, sino de una acción que nace de su fe.

En 1989, cuando creamos en la Diócesis el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, era una respuesta a la violación galopante de estos derechos. Los malos tratos eran tan habituales que ciertas comunidades llegaban a pensar que siempre sería así, que ésa sería su vida. Sin embargo, cuando la palabra de Dios empezó a penetrar en las comunidades, cuando les habló y les dijo que todos somos hijos de Dios y que debemos vivir en la fraternidad y la igualdad, el contraste con la realidad vivida se reveló de manera fulminante: 'Hay que cambiar las cosas'. Esto lleva a denunciar las violaciones más graves y a intentar dirigirse a las autoridades situadas por encima de los culpables.<sup>84</sup>

El levantamiento armado que comenzó el 1º de enero de 1994 duró sólo doce días, posteriormente, tanto el gobierno Federal como el EZLN acordaron un cese al fuego y se inició un proceso de diálogo y negociación. Mientras tanto, la situación al interior de la zona era crítica. De acuerdo con la versión de Pérez Ruiz, los pueblos estaban semivacíos, pues la gente permanecía oculta en sus casas o en cuevas cercanas. En cambio, en las comunidades zapatistas se preparaban para la resistencia y llamaban a los no zapatistas a unirse a su causa.

En otros pueblos, las antiguas diferencias y rencillas se agudizaron, y las y los opositores al EZLN, también indígenas, se organizaron. Autoridades priístas y sus simpatizantes, por sugerencia de los militares, delataron a los habitantes zapatistas de su ejido o comunidad. La tregua decretada por el presidente Carlos Salinas tardó varios días en llegar a la zona de conflicto: aún permanecían ahí los tanques militares, las escuelas seguían convertidas en cuarteles, había detenciones ilegales, torturas a campesinos(as) indígenas y muertes por falta de atención médica, o bien, por el frío y el hambre debido a que mucha gente seguía escondida en la montaña. El acoso a la población era tan crítico que el exprocurador de Justicia de Estados Unidos, Ramsky Clark, declaró:

Aquí en Chiapas, en los últimos diez días, se cometieron crímenes de guerra; se violaron los convenios de Ginebra; fueron bombardeadas indiscriminadamente zonas de población civil; hubo ejecuciones sumarias, y hoy mismo, ahora mismo, se está torturando a la población, mucho más de lo que ha sido torturada en los últimos años.<sup>85</sup>

---

84 Ruiz García, *Op. Cit.*, p. 100.

85 Citado en Pérez Ruiz, *Op. cit.*, p. 202.



Más tarde, la situación se agudizó por la cercanía del periodo electoral del 21 de agosto de 1994 donde se eligió a Ernesto Zedillo como Presidente de la República. Continuaron las tomas de tierras y alcaldías, las marchas, los plantones y las expulsiones por motivos religiosos; aumentaron las protestas de los ganaderos y las autoinvasiones de los propietarios de ranchos y fincas para obtener indemnizaciones y justificar la presencia de sus "guardias blancas".

En marzo de 1994 se inició la "cacería de brujas" en Chiapas; cientos de personas fueron asesinadas durante el cese al fuego y la tregua entre el EZLN y el gobierno Federal. Algunos eran líderes de organizaciones campesinas; integrantes del PRD o del PRI; campesinos prozapatistas o antizapatistas; algunos más evangélicos o católicos tradicionalistas; invasores de tierras; finqueros y ganaderos particulares que defendían sus tierras.

Antes y después de la jornada electoral, la situación no paró de agravarse. Continuaban las invasiones, los desalojos oficiales y extraoficiales, las detenciones y los enfrentamientos que dejaban muertos y heridos; habían innumerables desplazados; los recursos escaseaban, pues para entonces se había retirado la Cruz Roja Internacional de la zona de conflicto y con ello disminuyó la ayuda humanitaria civil; igualmente, Chiapas estaba convulsionado por la lucha en favor de los ayuntamientos democráticos y la resistencia civil contra la toma de posesión de Eduardo Robledo Rincón como gobernador; persistían las tomas de alcaldías, el secuestro y maltrato de funcionarios públicos como medidas de presión de indígenas y campesinos para la resolución sus demandas de tierra y producción. Además, el EZLN había fijado un plazo a los disidentes para que abandonasen las comunidades bajo su control y avanzó sorpresivamente sobre 38 municipios declarándolos autónomos,<sup>86</sup> mientras el gobierno Federal preparaba el golpe maestro de febrero de 1995.

A un año de iniciado el levantamiento indígena, el gobierno del presidente Ernesto Zedillo inauguró una nueva etapa en el conflicto. Mientras se establecían las bases para la negociación entre el EZLN y el gobierno Federal con la aprobación de la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, el Ejército Mexicano iniciaba una ofensiva contrainsurgente.

Esta estrategia buscaba socavar el apoyo de la población civil al EZLN para debilitarlo y poder así capturar a su comandancia.<sup>87</sup> Con ese fin, el método utilizado fue desarticular socialmente a las

---

86 Según Pérez Ruiz, por la vía de los hechos, los concejos municipales autónomos han establecido una legalidad alternativa a la dictada por el Estado mexicano, pues no fue posible negociar las reformas constitucionales que dieran legalidad a la autonomía indígena. Mientras en el ámbito nacional los derechos indígenas eran el foco de la disputa entre las y los zapatistas y el gobierno Federal, en Chiapas los municipios autónomos se convirtieron en el centro de la confrontación entre el EZLN y el gobierno estatal.

Los municipios autónomos y sus concejos de gobierno (con una normatividad propia y con mecanismos particulares tanto para la elección de autoridades como para el ejercicio de la justicia) se establecieron mediante procesos y matices organizativos diversos, siendo fundamentales para ese fin las experiencias previas de organización y las relaciones de la población civil con el EZLN. En algunos casos las y los zapatistas establecieron alianzas con el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y las organizaciones indígenas y campesinas de importancia local y microrregional, pero en otros se confrontaron con los actores locales.

Las y los zapatistas sustentaron la legalidad de los concejos municipales autónomos en el artículo 39º de la Constitución, donde se reconoce que el pueblo mexicano tiene el inalienable derecho de cambiar su forma de gobierno como mejor le convenga; así como en el Convenio 169 de la OIT, que establece la obligación del Estado nacional de respetar y garantizar a los pueblos indígenas su derecho a determinar libremente la forma de su gobierno interno y la elección de sus autoridades y representantes.

87 En cadena nacional, el 9 de febrero de 1995 Ernesto Zedillo anunció una incursión militar en la Selva Lacandona para capturar a la comandancia del EZLN. Si bien la acción no tuvo los resultados anunciados, provocó el desplazamiento de decenas de comunidades indígenas de las cañadas de Ocosingo y la ocupación y control territorial de la zona por parte del Ejército Mexicano, las cuales se mantienen en lo fundamental hasta la fecha.

comunidades, ocupando militarmente la zona de conflicto y atacando a la población civil proclive al zapatismo, a través de acciones policíacas y paramilitares bajo el mando del Ejército Mexicano y la “Fuerza de Tarea Arcoiris”, comandada por el General Mario Renán Castillo.

Este plan fue develado en el documento “Plan de Campaña Chiapas 94” y la consigna principal consistió en “quitarle el agua al pez”, es decir, crear grupos paramilitares que atacaran a la población civil para aislar a los insurgentes.<sup>88</sup> De esta manera, de acuerdo con el CDHFBC, se buscaba generar un clima de guerra civil entre campesinos indígenas, dentro del cual el ejército justificaba su presencia ante las comunidades como una fuerza pacificadora.<sup>89</sup>

La forma de operar de los paramilitares consistió en ocupar los caminos, destruir y quemar viviendas y plantíos, atemorizar a la población con amenazas de muerte, realizar emboscadas y cobrar cuotas monetarias por permanecer dentro de la comunidad o por recorrer ciertos caminos. Se creó con ello un ambiente de hostigamiento, humillación y tortura psicológica contra la población civil. Las mujeres, los niños y las niñas eran las principales víctimas de intimidación, pues eran detenidos diariamente para ser interrogados con la finalidad que identificaran a los líderes zapatistas locales. Estas acciones tuvieron como consecuencia efectivamente el rompimiento del tejido social comunitario, al acentuarse las contradicciones y divisiones entre la población.

Frente a esta situación, las organizaciones indígenas independientes protestaron en contra de las órdenes de aprehensión a dirigentes zapatistas y se opusieron al avance del Ejército Mexicano sobre el territorio rebelde. Sin embargo, aumentaron las persecuciones contra los líderes que promovían invasiones de tierras y se desalojaron violentamente muchos predios invadidos; asimismo, se suspendieron, o pospusieron, muchos acuerdos ya firmados entre el gobierno y organizaciones indígenas.

En ese periodo, la estrategia gubernamental antizapatista incluyó distintos ámbitos: localmente, aislar al EZLN mediante la violencia, la cooptación y la presión sobre líderes y organizaciones campesinas e indígenas; en el ámbito nacional, se propiciaba su aislamiento político mediante una reforma de Estado fallida que limitó los alcances de las mesas de negociación en San Andrés. Luego de la retirada zapatista del diálogo en septiembre de 1996, el endurecimiento de la estrategia contrainsurgente hacia el movimiento indígena y campesino se evidenció aún más. Se estrecharon los márgenes de negociación con las organizaciones independientes, al tiempo que el EZLN enfrentaba diversas embestidas para reducir su fuerza política, acabar con los municipios autónomos y minar sus bases de apoyo mediante la violencia militar y paramilitar.

En la implementación de la estrategia gubernamental también influyeron otros factores como: a) las dificultades de los zapatistas para compartir la representatividad y el liderazgo del movimiento campesino indígena; b) las discrepancias entre las diversas organizaciones, y c) que las organizaciones campesinas e indígenas chiapanecas, oficialistas e independientes, lograran presionar a las autoridades federales para resolver diversos problemas agrarios.

---

88 Véase: Marín, Carlos, “Plan del Ejército en Chiapas, desde 1994: crear bandas paramilitares, desplazar a la población, destruir las bases de apoyo del EZLN...”, en *Revista Proceso*, México, Núm. 1105, 4 enero 1998.

89 Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC), *Acteal a 10 años. Recordar para no olvidar hasta que la justicia se siente entre nosotros y nosotras. Informe sobre la responsabilidad del Estado mexicano en el caso Acteal*, CDHFBC, México, 2007, p. 40.

En suma, además de la falta de alimentos, medicinas y transporte, así como la imposibilidad de transitar libremente debido a los retenes del Ejército Mexicano y del EZLN, la población civil experimentó esta dinámica de conflictividad social durante aproximadamente cuatro años posteriores a 1994, con mayor o menor intensidad según la coyuntura del momento.

Este escenario inicial configuró la *praxis* de los actores sociales y políticos del municipio de Ocosingo, particularmente de aquellos vinculados con la Parroquia del lugar, creándose múltiples espacios de reflexión sobre la importancia de la reivindicación de los derechos humanos, situación que impulsó la fundación del CDHFPLN.

## 1.2. El CDHFPLN y su historia

La mejor manera de celebrar su memoria es resucitar su espíritu de entrega y encarnarlo en nuevas formas de lucha por la liberación integral y definitiva de los indígenas de Chiapas. Una manera de hacerlo es tomar su defensa con las leyes en la mano. Así pensaron hacerlo los que fundaron, hace algunos años, el Centro de Derechos Humanos con sede en Ocosingo y le dieron el nombre de fray Pedro Lorenzo de la Nada.<sup>90</sup>

### 1.2.1. Fray Pedro Lorenzo

Una breve anécdota histórica acerca de un religioso dominico *sui generis* del siglo XVI que renunció a ser parte de un régimen de exterminio de los pueblos indígenas en nombre de la religión, y les entregó su vida para servirlos en el ideal lascasiano de evangelización pacífica, es el punto de arranque necesario para abordar la historia del CDHFPLN.

Para los españoles(as) y sus pares curas y religiosos del siglo XVI, Fray Pedro Lorenzo<sup>91</sup> fue un fraile “renegado” por rechazar tajantemente un régimen basado en la explotación de las y los indígenas, y por desobedecer a sus superiores de la orden misionera de los dominicos, pues, de acuerdo con el relato de Jan de Vos, “para no traicionar el ideal lascasiano de la predicación pacífica, fray Pedro prefirió romper con sus superiores y desafiar a las autoridades, antes de sufrir alguna incongruencia en el trabajo pastoral.”<sup>92</sup>

Para los pueblos indígenas de Chiapas, lo que fue e hizo el religioso español Fray Pedro caló muy hondo. Por citar sólo un ejemplo, en 1574 Fray Pedro lanzó una amenaza de excomunión contra los españoles y caciques que se llevaran por la fuerza y contra su voluntad a las mujeres indígenas hacia sus casas y haciendas donde eran tratadas como esclavas. No sin razón, los primeros aludidos fueron el teniente de gobernador Juan Garzón y sus cómplices, quienes en vez de tomar en serio la advertencia del religioso, mandaron a decir: “¿qué era fray Pedro Lorenzo?, que no era nada, que su oficio es decir misa y predicar y casar y que allí se acaba.”<sup>93</sup>

En señal de humildad, transformando el insulto en título de honor, si sus enemigos lo consideraban una “nada”, entonces decidió llamarse en adelante Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Gracias a su ideal de la evangelización pacífica y su determinación de ponerlo en práctica sin temor a las consecuencias, así como a su vocación misionera de defensa de los oprimidos y de preocupación

---

90 Vos, Jan de, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*, CONECULTA Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 2001, p. 17.

91 Fue en el siglo XVI que Fray Pedro Lorenzo llegó a la entonces Ciudad Real de Chiapa, actual San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

92 Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada, Op. cit.*, p. 89.

93 Testimonio del indígena cacique Pedro López, quien presenció los acontecimientos, citado en Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada, Op. cit.*, p. 70.

por la situación de las mujeres, muchos pueblos indígenas de Chiapas consagraron a Fray Pedro en tradiciones orales durante varios siglos. Sin embargo, al igual que Fray Bartolomé de Las Casas, Fray Pedro no estaba exento de contrasentidos, pues formó parte de quienes pretendieron ser, al mismo tiempo, representantes de un gobierno explotador y defensores de los explotados por éste.<sup>94</sup>

En este breve acercamiento a Fray Pedro Lorenzo es imprescindible conocer la construcción histórica del personaje de voz de los frailes dominicos que lo han reivindicado a lo largo de varios siglos en Chiapas y que fueron finalmente quienes tomarían la iniciativa de fundar varias organizaciones de derechos humanos en la entidad, entre ellas el CDHFPLN. Por ejemplo, Pablo Iribarren, fraile dominico asignado a la Misión de Ocosingo en el año 1987 y hasta 1994, expresó sobre Fray Pedro:

*Han habido personas a lo largo de la historia que han tenido que romper con las normas de su institución guiados por su espíritu; aunque les podemos echar los perros encima porque no guardan las leyes, no se les puede condenar.*

*Pedro Lorenzo siente un impulso en el corazón para llevar la fe, la palabra de Dios, el desarrollo [a los pueblos de aquel tiempo]. La evangelización era para él su fe en Cristo, el sentirse parte de una Iglesia, de una comunidad creyente; pero al mismo tiempo que ese hombre o pueblo que se hace cristiano, católico [por acción evangelizadora], pueda vivir en dignidad tanto personal, como social o colectiva. Él no hablaría de los derechos en aquel entonces, pero su actitud fue esa.<sup>95</sup>*

Por su parte, Gonzalo Ituarte<sup>96</sup>, primer dominico mexicano que toma en la etapa moderna la Misión de Ocosingo, explica cómo debe entenderse la relación entre el fraile del siglo XVI y el CDHFPLN:

*Fray Pedro fue un visionario, gente que se sintió impulsada e impelida, por su pasión evangélica y por su pasión por la gente, a romper barreras y obstáculos. Pero sí me parece muy importante que los hermanos del Fray Pedro [CDHFPLN] no acentúen demasiado la característica histórica del personaje; lo que hace historia de esto es el Comité Fray Pedro Lorenzo, la inspiración, el símbolo (como Fray Bartolomé inspiración y símbolo para el Frayba), pero es muy importante que no dependan de qué hizo este señor para valorar lo que hacen ellos. Lo que hacen ellos es lo fundamental. Usan el nombre, usan la referencia, usan el símbolo porque da razón.*

*¿Por qué lo tomaron? Porque fue el que se metió con los indios, caminó con ellos y buscó fortalecer su organización en el siglo XVI, que ellos fueran más señores de su vida, y esto es la causa. Y el hecho importante es que hoy hay gente que hace, desde los pueblos indios, lo que en otro tiempo hicieron gentes ajenas a los pueblos indios, para que algún día no haya diferencia entre unos y otros, que yo creo que hacia allá vamos.<sup>97</sup>*

Lejos de permanecer ancladas en el pasado de sujeción, las comunidades indígenas de la Selva Lacandona han pasado por un proceso de cambio permanente, salvando su cultura del olvido al

---

94 Durante la conquista española, la Iglesia estuvo encargada de las reducciones y congregaciones, las cuales tenían como objetivo, a decir de los religiosos, facilitar las tareas de evangelización. En realidad, a través de ellas se produjo una nueva organización social y espacial de la población, mediante la conformación de pueblos y la ruptura del antiguo orden socioterritorial para mantener un mayor control de la población, facilitar el cobro de tributos y romper la unidad política precedente.

95 Pablo Iribarren, 70 años, fraile dominico asignado a la Misión de Ocosingo en el año 1987 y hasta 1994, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, febrero 2009, entrevistado por Alberto Clara.

96 Después de la salida de los dominicos estadounidenses a finales de los ochenta debido a que se les acusaba de agraristas y de “levantadores de indios”, Gonzalo Ituarte toma la dirección de la Misión de Ocosingo—Altamirano. En 1994 (año de fundación del CDHFPLN) Gonzalo Ituarte era el Vicario General de la Diócesis de San Cristóbal.

97 Gonzalo Ituarte, *Op. cit.*

que se les quiso forzar con la brutalidad de la esclavitud desde la colonia hasta el presente, pero también apropiándose de otros valores y otras formas culturales con las que han sabido coexistir en ese largo tiempo.

### 1.2.2. El proceso fundacional

El contexto local de aguda conflictividad luego del levantamiento armado del EZLN propició que la Misión de Ocosingo—Altamirano tuviera que emplearse a fondo en llenar algunos vacíos de poder civil y administrativo que dejó el gobierno local. El contacto del personal de la Parroquia con los afectados por el conflicto generó una serie de asesorías en distintas ramas del Derecho, como la regularización de predios, la rectificación de actas del registro civil, el seguimiento a procedimientos penales, la realización de contratos de compra—venta de bienes inmuebles y la atención a demandas reivindicativas de la posesión. Asimismo, se presentaron denuncias ante el Ministerio Público de Ocosingo, se realizó trabajo de investigación en las comunidades sobre las víctimas del conflicto y se dio seguimiento al trámite de evaluación, liberación de recursos y apertura de cuentas bancarias para los beneficiarios de FAPIAC.<sup>98</sup> Del mismo modo, la Misión de Ocosingo coadyuvó con el CDHFBC en los procedimientos judiciales que se siguieron en contra de los responsables de violaciones a los derechos humanos durante los primeros meses del conflicto.

Con esta experiencia a cuestas, bajo la premisa de formar activistas indígenas en la defensa y promoción de los derechos humanos como forma de autoprotección frente a los agravios que sufrían sus comunidades en manos del Ejército Mexicano, un grupo integrado entonces por misioneros dominicos de Chiapas, un pequeño grupo de profesionistas y algunos militantes de la causa de los derechos humanos de la capital del país fundaron en junio de 1994 el CDHFPLN.

Para esas tareas, el CDHFPLN realizó convenios de colaboración y apoyo con el Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria (CDHFV) y el CDHFBC, mismos que se comprometieron desde entonces a respaldar las acciones del CDHFPLN y a brindarle apoyo logístico en diferentes áreas.<sup>99</sup> En las primeras semanas de 1994, colaboradores del CDHFV asistieron a la cabecera municipal de Ocosingo para documentar las violaciones cometidas por el Ejército federal durante los enfrentamientos del tres de enero de ese mismo año.

La idea original de fundar una organización en el municipio de Ocosingo, que se dedicara a la defensa, promoción y difusión de los derechos humanos, partió de la preocupación que se justificó dramáticamente al estallar el conflicto armado, sobre todo por la impunidad con la cual actuaba el ejército y las múltiples arbitrariedades que sufrían los indígenas incluso al tratar de circular

---

98 En el mes de julio de 1994 la Misión de Ocosingo—Altamirano se hizo cargo de los casos pendientes de resolución del Fondo de Apoyo Para Indemnización de Viudas y Huérfanos en Áreas de Conflicto (FAPIAC).

99 Al igual que el CDHFV y el CDHFBC, el CDHFPLN es fruto de las líneas de trabajo de la Comisión de Justicia y Paz de la Orden de Predicadores (religiosos dominicos) y del trabajo de los laicos que desarrollaron los primeros proyectos en materia indígena para esa institución.

libremente por los caminos. Jorge Rafael Díaz, párroco dominico y fundador del CDHFPLN, describe tal preocupación de la siguiente manera:

*El Ejército había puesto retenes en Ocosingo y en a la entrada de la Selva [Lacandona], entonces los hermanos eran detenidos en los retenes y muchas veces no sabíamos nosotros qué estaba pasando con ellos; en ocasiones los hermanos aparecían golpeados por los soldados; la situación era de tal magnitud que me di a la tarea de buscar primero recursos [para el CDHFPLN] [...] Desde el principio se estaba trabajando para que ellos fueran asumiendo el Comité en sus manos —los cursos iban en esa línea—. Surge [el CDHFPLN] a partir de un momento urgente: ‘urge que aquí haya un Comité de Derechos Humanos’. Yo sabía que ponerse con Sansón a las patadas es imposible, pero al menos que supieran [el gobierno y el Ejército] que cualquier cosa que sucediera allí iba a salir a la luz pública, se iba a saber en todos los medios.<sup>100</sup>*

Para los pueblos indígenas de la Selva Lacandona la militarización ha sido la cara más cruel del conflicto armado. A través de los años, el Ejército Mexicano ha ido ocupando los territorios indígenas atentando de forma extraordinaria y aguda contra el concepto de vida comunitaria y dignidad humana de estos pueblos. Al respecto, de Vos ha manifestado que las acciones del Ejército Mexicano a lo largo del conflicto:

Han seguido a la letra los manuales de contrainsurgencia y los dispositivos del Ejecutivo, pero en varias ocasiones violaron abiertamente los derechos de la población civil. Estos excesos dañaron seriamente la imagen tradicional de protector y servidor de la sociedad civil que el Ejército Mexicano había logrado mantener hasta entonces. De repente se había convertido en un ejército de ocupación en su propio país, hostigando a mexicanos igual que ellos.<sup>101</sup>

No sólo las y los indígenas fueron intimidados(as) y hostigados(as) por el ejército, también sufrieron vejaciones las y los religiosos que los acompañaron. Pueden señalarse los casos en los cuales los miembros de la Misión de Ocosingo fueron detenidos e interrogados por elementos del ejército, con todo y prácticas de tortura; también cuando fueron encarcelados imputándoles cargos falsos, o incluso cuando fueron expulsados del país argumentándose que habían sido instigadores del levantamiento. Sin embargo, a pesar de las intimidaciones y de los actos de violencia en contra de ellas y ellos, las y los religiosos siempre procuraron mantener firme su compromiso de acompañamiento con las comunidades, aunque ello les significara también ser blanco de todo tipo de atropellos. El fundador del CDHFPLN, Jorge Rafael Díaz, cuenta su experiencia en esta dinámica:

*Yo conocí las comunidades antes de la guerra, durante la guerra y después de la guerra, entonces pude percibir un cambio increíble en la vida de las comunidades. Antes de la guerra era un paraíso francamente, verdaderamente había una paz en las comunidades; todo mundo comía, era una*

---

100 Jorge Rafael Díaz, entrevista diciembre 2008, *Op. cit.*

Sobre la promoción del concepto de los derechos humanos en Chiapas, Antonio Paoli señala: “Se ha multiplicado en la última década, sobre todo a partir del parte aguas histórico del primero de enero de 1994. Este derecho se ha promovido desde el exterior y se ha solicitado con frecuencia por las comunidades indígenas, incluso mucho más que otros derechos. El investigador George Collier señala que la promoción de los derechos humanos se inicia varios años antes de la insurrección de aquel primero de enero.

“El mismo Collier muestra, con mapas, que una de las zonas más influidas en Chiapas por el activismo de los derechos humanos está formada por los municipios de Ocosingo, Margaritas, Altamirano, Chilón, Palenque y otros más, donde los tseltales, tsotsiles, tojolabales y ch'oles han iniciado un proceso de acercamiento a estas formas occidentales de concebir el derecho” (Paoli, Antonio, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, UAM/CDHFPLN, México, 2003, pp. 21—22).

101 Vos, *Una tierra para sembrar sueños*, *Op. cit.*, p. 358.

*vida realmente comunitaria, me entregué totalmente a mi trabajo allá y creo que me quisieron mucho también.*

*Durante la guerra fue todo el dolor, la tristeza, la angustia de saber que estaban matando gente y no poder hacer nada. Vivir ese dolor y esa tristeza con ellos, llorar con ellos, lamentarme con ellos, pero también fortalecerles, acompañarles, ayudarles, y todavía tengo en mi mente las sonrisas cuando llegábamos; esa vez que entramos a la Selva el 25 de febrero de 1995, cuando encontramos a la gente en Santa Elena y corrieron a abrazarme; esas sonrisas jamás se me olvidan, el llanto de las mujeres; allí estaba la Misión con ellos, no estaban solos. Eso para mí era muy importante, que ellos supieran que no estaban solos y que nosotros corríamos la misma suerte que ellos.*

*Y después de la guerra todas las manifestaciones que se hicieron en Ocosingo en contra nuestra (la gente del pueblo, los k'axlanes que se decían ricos, y que despreciaban a los indígenas; y por eso nos llamaban 'indieros'), ahí me acusaron de autor intelectual del asesinato de un ganadero; de las manifestaciones enfrente de la Iglesia, con pancartas y con altavoces gritando: '¡asesinos!, ¡lárguense de aquí, no los queremos!'.*

*Una tarde entraron y tomaron la Iglesia azuzados por los ganaderos y gracias a Dios que tuvimos control de nosotros mismos porque iban a provocarnos; nos hubieran matado, así de fácil; llevaban armas y buscaban pleito precisamente para provocar; éramos escasamente 6 frente a 100 o 150 gentes; agresiones muy fuertes, y pues todo había que aguantarlo.<sup>102</sup>*

La labor de evangelización inculturada de la Misión de Ocosingo y su alta sensibilidad con respecto a la situación de las y los indígenas, así como la creciente concientización de los propios pueblos a lo largo de las luchas anteriores, hicieron posible que la defensa de los derechos humanos fuera una de las respuestas más eficaces al convulso contexto político y social.

### 1.2.2.1. La experiencia originaria

A partir de septiembre de 1994, y una vez ubicadas las necesidades en materia de derechos humanos de la región, se desarrolló un trabajo de planeación y definición de la estructura del CDHFPLN. Con ese fin, se elaboró un proyecto amplio del mismo y se definieron dos áreas de trabajo: a) la asesoría y defensa jurídica; y b) la formación de promotores(as) comunitarios(as) indígenas de derechos humanos, para lo cual el CDHFPLN elaboró un amplio programa de capacitación a nivel modular, acopió materiales y diseñó la estructura concreta de los talleres que conformaron cada módulo del programa.<sup>103</sup>

---

102 Jorge Rafael Díaz, entrevista diciembre de 2008, *Op. cit.*

103 Los módulos que compusieron dicho programa fueron los siguientes:

Módulo I. Propuesta metodológica; temas: metodología (el camino; la forma), diagnóstico (reconocimiento de la realidad), marco teórico (conjunto de ideas), inculturación (forma de relación entre las culturas) y planificación (pasos ordenados para realizar una tarea).

Módulo II. Derechos comunitarios como derechos humanos; temas: dignidad humana, derechos humanos (reconocimiento y defensa), visión individual y visión comunitaria de los derechos humanos, cultura indígena, derechos comunitarios, derechos de los indígenas y experiencias concretas de defensa y promoción.

Módulo III. Conocimientos jurídicos; temas: derecho constitucional, organización política de México, garantías individuales y sociales, derecho penal, teoría del delito—proceso penal—amparo, derecho agrario, historia/fundamento, nueva Ley agraria (Procuraduría Agraria, Tribunales Agrarios), procedimiento agrario.

Módulo IV. Ética, fe y servicio; temas: principios del servicio comunitario, la comunidad y nuestro aporte, conocimiento (instrumento de dominación o de servicio), el individuo frente a la comunidad, el servicio (Antiguo y Nuevo Testamento), el ser-



Bajo la firme intención de incidir en las innumerables violaciones que sufrían sus comunidades en el marco del conflicto armado, aproximadamente 40 indígenas de la Selva Lacandona, entre los que se contaba con 8 mujeres, iniciaron la capacitación en derechos humanos. La reflexión de Jorge Rafael Díaz es reveladora al respecto:

Las múltiples violaciones de los derechos humanos en el territorio de la Misión se incrementaron a partir de la presencia militar y de agentes de la Procuraduría General de la República. Este hecho catalizó nuestro proyecto de crear un comité de defensa y promoción de los Derechos Humanos, el cual venía gestándose desde hacía algunos años en la Misión. El objetivo fundamental es capacitar a los hermanos [indígenas] para defenderse de las amenazas, interrogatorios intimidatorios, abusos de autoridad, careos e incluso aprehensiones ilícitas que comete el Ejército Federal y los agentes de la Procuraduría General de la República. Al principio estas violaciones se llevaron a cabo en los retenes militares, pero ahora con la incursión del ejército federal a la selva [1995], se realizan al interior de las mismas comunidades. Los promotores asisten a los hermanos en este tipo de dificultades y son el enlace con el Comité en Ocosingo<sup>104</sup>

De esta forma, apoyándose en la estructura material, pero sobre todo la social y la cultural, con la que ya contaban las parroquias asentadas en diversas comunidades indígenas, las y los promotores del CDHFPLN tuvieron frente a sí la puerta de acceso que les permitió trabajar con los miembros de sus comunidades, y poco a poco según las condiciones que imponía el cerco militar, empezar a conocer los diversos casos de violaciones a los derechos humanos.

El punto crucial en el proceso de fundación del CDHFPLN, con relación a la capacitación y promoción de los derechos humanos, radica en el hecho que fueron los mismos(as) indígenas, si bien con asesorías externas, las y los que participaron desde el principio directamente en la tarea de su fomento y difusión entre las comunidades, es decir, que se propició un trabajo de apropiación cultural, una dialéctica entre elementos jurídicos, éticos y morales ajenos a su propia cultura, con aquellos elementos que hacen parte de las tradiciones propias. Este es un punto crucial en la historia del CDHFPLN por cuanto definió su futuro como una organización indígena de derechos humanos. Raymundo Tamayo, sucesor de Jorge Rafael en la dirección del CDHFPLN a partir de 1996, reflexiona sobre la dinámica de trabajo vivida hasta antes de 1998:<sup>105</sup>

*Al inicio las comunidades entienden que los promotores les van a resolver la vida y no es eso. Cuando nace el Comité se le presentan todo tipo de situaciones porque la gente espera mucho; algunos no lo toman en cuenta porque creen que no puede hacer nada, pero la mayor parte de las comunidades les exigen mucho y los llaman para la resolución de todo tipo de conflictos. [Entre 1996—y 1998] se resolvían los casos de una manera inmediata, precisa, sobre la marcha. Con lo que se les dio, los promotores hicieron demasiado porque le entraron con muchas ganas, no tuvieron miedo, no fueron cobardes. Aunque hayan estudiado en los talleres y recibido cierto tipo de instrucción [en la praxis de las y los promotores] privan mucho más las costumbres que lo aprendido afuera. Para la resolución de conflictos hacían mucho uso de la costumbre, lo vivido en las comunidades [experiencia]. Lo*

---

vicio como propuesta evangélica, Ministerios en la Iglesia Primitiva y su evolución histórica (“Informe de actividades 1994—1995”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 1995).

104 Díaz, “Chiapas hoy, presencia dominica en tierra de conflicto”, *Op. cit.*, p. 453.

105 En 1996 Jorge Rafael Díaz deja la dirección del CDHFPLN al ser llamado por su orden a trabajar en la Ciudad de México.

*recibieron desde pequeños y eso ayudó mucho porque la gente los veía como parte de sí mismos.*<sup>106</sup>

Asimismo, todas las personas externas a las comunidades que participaron en el proceso de formación de las y los promotores (religiosos(as), profesionistas o activistas) estaban orientadas a tratar de aprender de la lógica de las comunidades y de construir con ellos(as) el conocimiento necesario que posibilitara la plena “inculturación” de los axiomas de respeto, dignidad y solidaridad. Javier Mendoza, quien estuvo a cargo del trabajo de planeación y ejecución de las capacitaciones en derechos humanos dirigidas a las y los indígenas, explicó que:

*La capacitación de los promotores respondía básicamente a lo que nosotros en ‘comunidades de base’ [con el CDHFV] asumimos como el método ‘ver, pensar y actuar’. El ver era hacer un diagnóstico de la realidad de las comunidades, de las problemáticas que se tenían en ese momento, las más fuertes; el segundo era dar herramientas o algunos esquemas para trabajar ese diagnóstico, herramientas para irse formando como promotores de derechos humanos indígenas [...] Para mí fue súper necesario tratar de inculturarme y platicar mucho, escuchar cómo piensan y cómo ven sus problemas; porque eso te da la pausa y la armonía para que las herramientas que uno lleva, que aprendió en la escuela o la formación que uno ha tenido, no sean impuestas o no sean dañinas en vez de benéficas.*<sup>107</sup>

Si se considera esta relación orgánica entre los elementos externos e internos que hicieron posible la formación y consolidación del CDHFPLN, se puede apreciar en su justa dimensión la valía que tuvo impulsar tal proyecto. Este principio y esta forma de entender la incidencia de las y los indígenas en su realidad concreta no surgió de la nada o espontáneamente a partir del conflicto armado, sino que se arraigó y apoyó en la profunda tradición y experiencia histórica de las mismas comunidades indígenas.

Desde un principio, la formación de las y los promotores buscó que éstos fueran:

Estudiosos de los derechos humanos y del derecho del Estado, se esfuerzan por conocerlos, buscan entender las contradicciones que existen entre éstos y su cultura, analizan la vigencia de los mismos en sus pueblos y comunidades, además de trabajar por promoverlos y defenderlos ante las instancias adecuadas.<sup>108</sup>

Teniendo como principio que la dignidad humana es el fundamento de toda justicia, las y los promotores desde entonces asumen el papel de:

Defensores, educadores y generadores de la reflexión y el cuestionamiento hacia el interior de sus pueblos y organizaciones. Conocen y respetan la cultura propia y la toman muy en cuenta al desempeñar su labor; sin embargo, no la sacralizan pues desarrollan un espíritu crítico que les permite distinguir las tradiciones y costumbres que impiden el desarrollo de la dignidad humana.<sup>109</sup>

---

106 Raymundo Tamayo, *Op. cit.*

107 Javier Mendoza, 40 años, activista mestizo de derechos humanos originario de la Ciudad de México, México, febrero 2009, entrevistado por Alberto Clara.

Como activista, Javier Mendoza había colaborado previamente en el CDHFV, donde conoció a Jorge Rafael Díaz; éste último lo invitó a trabajar para el CDHFPLN en 1994.

108 “Programa de Defensa, Educación y Promoción de los Derechos Étnicos y Derechos Humanos. Proyecto de trabajo de los Promotores de Derechos Humanos 1999”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 1999.

109 *Ibidem.*

En suma, las y los promotores del CDHFPLN son agentes internos que buscan propiciar en sus comunidades de origen la reflexión sobre la forma de vivir la dignidad humana y se encargan de promover una cultura y un análisis de los derechos humanos e indígenas desde la recuperación de valores y problemáticas regionales que permitan la defensa de derechos desde una construcción propia.

### 1.2.3. El CDHFPLN inculturado

El impulso que fueran los miembros de las comunidades indígenas quienes asumieran la coordinación del CDHFPLN se motivó en buena medida por el ánimo que había permeado entre las y los religiosos involucrados en todo el proceso de fundación, mismos(as) que tenían claro que eran los propios indígenas los que podrían afrontar mejor que nadie los obstáculos por venir. Era una necesidad por cuanto los asesores(as) externos, entre ellos(as) las y los religiosos, entendían que mientras más de cerca y con mayores grados de responsabilidad participaran las y los indígenas, más posibilidades tendría el CDHFPLN de sobrevivir y crecer.

De igual forma, esta convicción fue abonada por factores como el caso Taniperlas,<sup>110</sup> el hostigamiento militar y gubernamental, la necesidad de conseguir recursos con organizaciones nacionales e internacionales, la propia condición itinerante de las y los religiosos y el deseo de no depender de “gente externa” a las comunidades para realizar el trabajo de difusión, promoción y defensa de los derechos humanos.

Antes que el CDHFPLN lograra hacerse de cierta legitimidad por medio de su trabajo en las comunidades, las y los promotores tuvieron que sortear complejas dificultades para hacerse escuchar frente a sus pares. En buena medida, eso se justifica en el hecho que históricamente no habían sido ellos(as) quienes se encargaban de realizar esas tareas y siempre había personas ajenas que se inmiscuían en los problemas comunitarios. En efecto, al principio de sus labores como promotores(as), en algunas comunidades se les tenía cierta desconfianza por suponer que siendo indígenas, no contaban con los conocimientos necesarios para encarar las problemáticas. Así fue manifestado por Raymundo Tamayo:

---

110 Un golpe inesperado llegó para el CDHFPLN de la mano de una de las violaciones a los derechos humanos más cruentas que ha tenido que enfrentar y en la que se vieron involucrados algunos de sus promotores. El 13 de abril de 1998, el Ejército Mexicano desmanteló el Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón, dándose la aprehensión de cinco promotores indígenas, dos de los cuales estuvieron en la cárcel durante año y medio. En su recomendación 49/98 dirigida a Roberto Albores Guillén, entonces gobernador interino de Chiapas, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) determinó que en la aprehensión y consignación de las 16 personas capturadas los días 11 y 13 de abril de 1998 en los operativos policiaco—militares practicados en el ejido Taniperlas, “los servidores públicos incurrieron en violación a los derechos humanos” de quienes en ese momento se encontraban indiciados en la prisión de Cerro Hueco, al concluir que en los procesos penales respectivos “se cometieron serios errores de técnica jurídica” y que no se realizó previamente una investigación.

La experiencia de los indígenas promotores apresados injustamente fue desgarradora, por la constatación directa que la aplicación de la justicia funcionaba de forma selectiva. Asimismo, como un acto de arbitrariedad judicial, queda claro que esta acción del ejército tenía la intención de intimidar y hostigar a los miembros del CDHFPLN. Pese al embate y la violencia en su contra, que ciertamente provocó un ambiente de miedo y vulnerabilidad, las y los promotores resolvieron seguir adelante con el impulso de la defensa de los derechos humanos, pues a través de esta experiencia entendieron que ante la impunidad no hay mejor forma de seguir adelante que unirse y fortalecerse.

*Les decían que ellos no sabían nada, no se les reconocía su labor. No se les reconoce como promotores capacitados ni las comunidades ni las autoridades. Ello no los debilita, pues tienen ánimo de platicar y de continuar con su labor. Muchas veces les llaman cuando tienen un problema grande que resolver. Si no hay problema en la comunidad se les desconoce, entonces, tal vez no sirvan diario, pero sí sirve su trabajo en situaciones específicas. No hay un reconocimiento muy amplio, pero sí se les reconoce cuando lo necesitan.*

*En algunas comunidades se les rechaza por ser priístas, en otras por ser zapatistas, a eso se refieren con la falta de reconocimiento. Y hay otras comunidades que no admiten, partidos, organizaciones y ningún agente externo pues se sienten utilizados por ellos.<sup>111</sup>*

Estas dificultades que los promotores enfrentan cotidianamente supone tengan que explicar puntualmente su trabajo a las autoridades de las comunidades para tratar de zanjar roces y problemas que se derivan de su presencia, de sus actos o de sus omisiones respecto de las formas en las que la comunidad está organizada.

Cuando las y los indígenas asumen directamente la coordinación del CDHFPLN, se consumó una fractura ideológica, ya que habían logrado ganarse el reconocimiento de sus comunidades y entendido que eran ellos(as), mejor que nadie, los(as) que tenían un conocimiento profundo de las necesidades de las comunidades por formar parte de éstas y quienes mejor podían entender cómo acercarse a las y los propios indígenas y con ello lograr una apreciación justa de los problemas y las posibles soluciones. A partir de tal fractura ideológica, ya no sería el profesionista o el mestizo quien llegaría con las soluciones, sino las y los indígenas quienes enfrentarían esas problemáticas. Raymundo Tamayo describió de la siguiente forma el proceso de conquista de la coordinación por parte de las y los promotores indígenas:

*La represión no era que te persiguieran y cosas por el estilo; pero sí era muy desgastante que te estuvieran tomando fotos, que te estuvieran filmando, que te estuvieran investigando; a cada rato te bajaban, a cada rato te daban... entonces era muy desgastante.*

*Eso generó que llegara un momento en que los hermanos indígenas asumieran esas responsabilidades [entrar y salir a la selva]; al principio les dio un miedo terrible y pánico escénico, pero se les insistía; ya venían trabajando desde 1994 [aquí hasta mediados de 1997] y tenían los elementos para lograrlo, y además que también de parte de la gente de fuera ya no había tanta, entonces había que cubrir puestos.*

*Siempre hubo gente de trabajo social, pero llegó el momento en que se fueron, entonces [a las y los hermanos indígenas] se les presentó la disyuntiva 'o lo hacemos nosotros o hasta aquí llegamos'; y yo creo que sí se vieron obligados; en ese sentido se vieron obligados [a tomar la coordinación del CDHFPLN].*

*Fue la época a partir de 1995—1997 que trabajamos de una manera muy cercana para impulsar darle una instancia jurídica al Comité [lo necesitaba]; nos llevó un buen tiempo: delinear los modos, las formas, cuáles iban a ser los lineamientos, cuáles iban a ser las obligaciones que se seguían, quiénes iban a participar [en el armado institucional].<sup>112</sup>*

Sin que haya sido fácil, las y los promotores se encontraban en una cierta condición que les permitía acceder de manera más directa y con mayor confianza al núcleo de las comunidades, y des-

---

111 Raymundo Tamayo, *Op. cit.* En un documento de reflexión colectiva, sobre el mismo tema se leía: “Hay dificultades en la coordinación con autoridades ejidales de las zonas que atienden los promotores, principalmente se ubica que para las capacitaciones las autoridades piensan que los promotores no son licenciados y van a informar lo que ellos ya saben” (“Documento interno de reflexión colectiva”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, diciembre 2008).

112 Raymundo Tamayo, *Op. cit.*

de ahí fortalecer institucionalmente sus relaciones con los miembros de éstas. El paso en el que las y los indígenas asumieron el control del CDHFPLN es vital para entender la incidencia que ha podido tener entre las comunidades, pero en términos más generales, este cambio en la dirección y en la asunción de tareas y responsabilidades ayuda a comprender también parte de lo que se ha podido identificar como el proceso de “inculturación”, de apropiación y reproducción de otras formas culturales que se hacen compatibles con las formas tradicionales de participación y organización indígenas.

De esta manera, cambió la identidad de los defensores(as) de derechos humanos en las comunidades y su predisposición con respecto a la necesidad de colaborar y sumarse en esa lucha por la defensa de sus derechos.

#### 1.2.4. Institucionalización: la Asociación Civil

La iniciativa de convertir al CDHFPLN en una Asociación Civil estaba condicionada por la necesidad imperiosa que trajo consigo la ampliación de los casos tratados, así como la complejidad que éstos suponían. Ello reclamaba la existencia de una estructura material, humana y, sobre todo, con respaldo legal que funcionara como protectora frente a las agresiones del Estado. De esta manera, el CDHFPLN recapacitó sobre la necesidad no sólo de enfocar su trabajo en la denuncia de violaciones a derechos humanos, sino de mirar hacia nuevos procesos, lo cual implicaba formar áreas de trabajo más especializadas y discutir con profundidad temas como la educación en derechos humanos.<sup>113</sup>

El CDHFPLN hoy día es una organización civil indígena, con trabajo regular en cuatro regiones de la Selva Lacandona (Agua Azul, Pueblos Indígenas, Ocosingo y Estrella); cuenta con 60 socios (52 asambleístas y ocho miembros del Consejo Consultivo); del total de asambleístas, 49 son indígenas y tres mestizos; 20 son mujeres y 32 son hombres.<sup>114</sup> De acuerdo con su Acta Constitutiva, la autoridad máxima es la Asamblea General, que tiene la facultad de nombrar a las y los indígenas representantes legales de la misma: un(a) Presidente(a), un(a) Secretario(a) y un(a) Tesorero(a). Igualmente, se compone de un Consejo Consultivo, un Consejo de Vigilancia y un Área de administración; éstos últimos son integrados por miembros no indígenas profesionistas que han acompañado el proceso del CDHFPLN desde su fundación.

Asimismo, la figura de la Asociación Civil otorgó una estructura formal al CDHFPLN, pues se crearon las áreas de educación y género, asesoría y transformación de conflictos e investigación, aná-

---

113 La ARIC es un ejemplo importante de la necesidad que se ha presentado en la Selva Lacandona por la formalización y la institucionalización de los procesos organizativos.

114 El 12 de abril de 1999, ante el Notario Público número 72, y de acuerdo con la escritura Pública número 4844, se constituyó legalmente como una Asociación Civil el CDHFPLN, siendo entre otros su principal objetivo social: las actividades culturales, educativas y asistenciales, así como realizar, promover, difundir, capacitar, asesorar y desarrollar el análisis de los derechos humanos de los distintos grupos étnicos del país, con especial énfasis en el estado de Chiapas, desde una perspectiva multidisciplinaria.

lisis y difusión.<sup>115</sup> Además, las y los promotores crearon un Equipo de coordinación, el equipo *Koltaywanej* y la figura de un Coordinador general, quienes organizan el trabajo de las áreas y de las regiones.

En tseltal, la palabra *Koltaywanej* hace referencia a la persona capaz de “picar en el corazón para hacer salir la palabra” y “tener el oficio y la actitud de propiciar que otros se liberen” (un ejercicio muy similar a la *mayéutica* socrática).<sup>116</sup> Dicho equipo se compone de asesores(as) externos(as) mestizos(as)<sup>117</sup> y de aquellos(as) promotores(as) indígenas con mayor experiencia y trayectoria en la organización, que se ocupan de procurar que las tareas de gestión y administración, así como la planeación estratégica y la ejecución de los proyectos financiados por agencias internacionales se lleven a buen puerto.

De esta forma, el Equipo de coordinación está compuesto por los(as) coordinadores(as) regionales, los(as) encargados(as) de las áreas, los(as) *Koltaywanej* y el Coordinador(a) general. En los hechos, éstos(as) dan viabilidad al trabajo realizado, pues no sólo hay diferencias en cuanto a atribuciones legales y los papeles que frente a las autoridades formales se desempeñan, sino que sustancialmente se expresan en el trabajo cotidiano y en los efectos que tiene en su tarea fundamental frente a las comunidades. A continuación se reproduce un esquema elaborado por Sánchez y Clara que ilustra la estructura de la Asociación Civil.

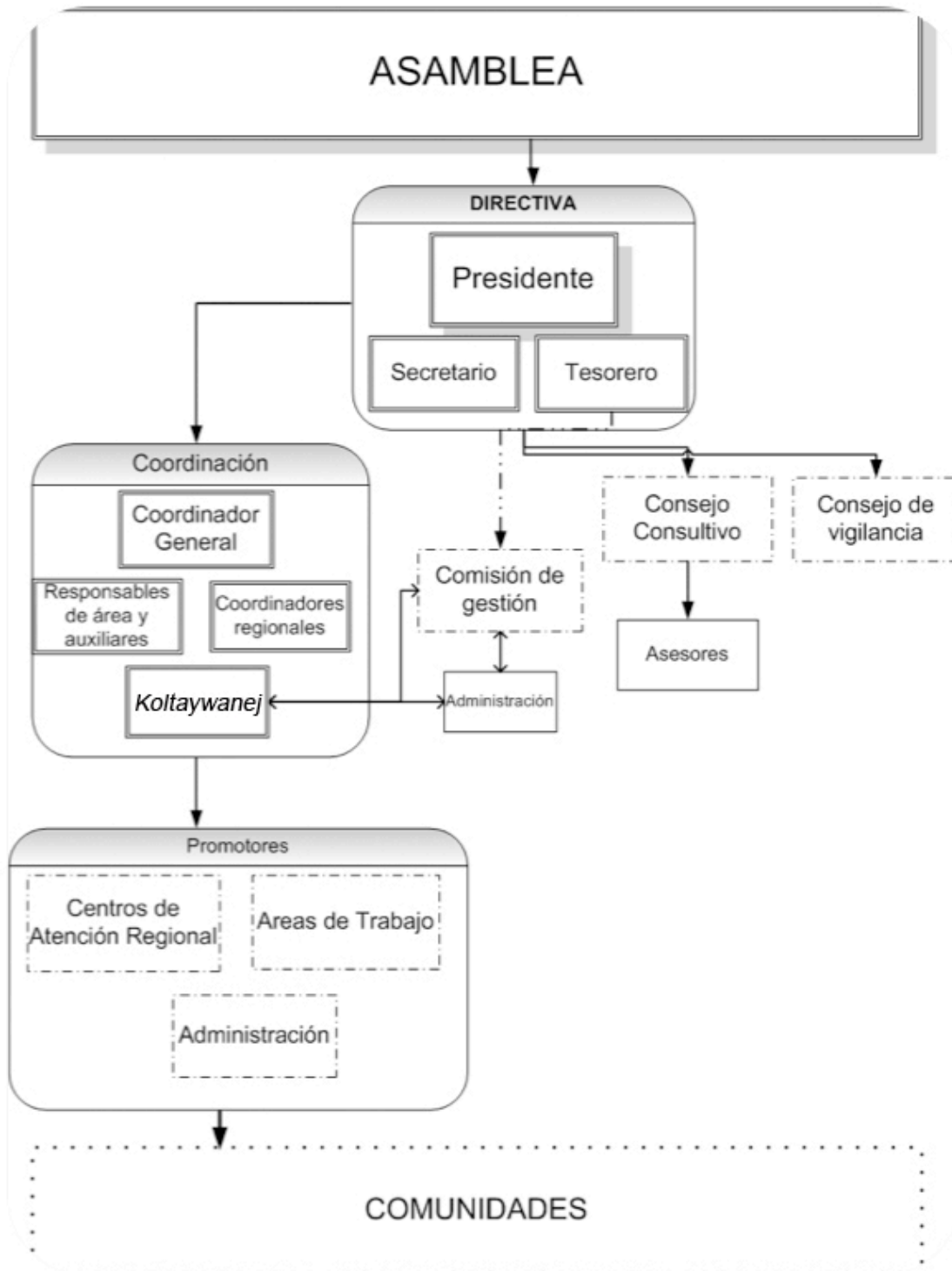
---

115 Área de educación y género; objetivo general: capacitar a hombres y mujeres de las comunidades indígenas en la defensa de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales con perspectiva de género para fortalecer la exigencia de estos derechos. Área de asesoría y transformación de conflictos; objetivo general: defender y promover mecanismos de transformación de conflictos que permitan impulsar y fortalecer los sistemas de justicia internos e incidir junto con otras organizaciones en la denuncia de violaciones a los derechos indígenas y de las mujeres en instancias nacionales e internacionales. Área de investigación, análisis y difusión; objetivo general: promover una cultura y análisis de los derechos humanos e indígenas desde la recuperación de valores y problemáticas regionales que permitan la defensa de derechos desde una construcción propia.

116 Véase Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal*, *Op. cit.*

117 En la estructura, objetivos y dinámica interna de las asociaciones civiles indígenas de Chiapas, señala Vargas, ha sido central el papel de los asesores(as), que se han desempeñado como “traductores(as)” entre la organización indígena y un medio institucional que les es generalmente hostil.

Esquema 2. Estructura del CDHFPLN.



Fuente: Sánchez, *Op. cit.*

En su investigación histórica sobre las cofradías en Chiapas, Palomo Infante señala que efectivamente fueron instituciones impuestas por los colonizadores españoles, cuyo objetivo era insertar a la población indígena en el sistema de dominación colonial, pero al mismo tiempo fueron siendo apropiadas por las y los indígenas como mecanismo de adaptación a la situación de subordinación.

De forma similar a las cofradías, la figura legal de Asociación Civil (anteriormente la de ARIC) ha abierto un espacio de mediación entre el poder constitucional y las organizaciones indígenas. Por una parte, afirma Vargas, es un organismo que permite el control estatal del grupo social subordinado, por eso el poder político oficial permite y avala su existencia; por otra, es una estrategia de las y los indígenas que posibilita el restablecimiento y la reorganización de la estructura social comunitaria. Mediante su forma evolucionada de sistema de cargos (como en el caso de los *Koltaywanej*) y/o sirviendo de modelo a cooperativas de producción y comercio, ha ido incrementando su presencia en Chiapas.

En este tenor, la amplia aceptación que tuvo dicha figura entre las y los promotores del CDHFPLN se debió a que les permitió recuperar el control sobre el proceso organizativo propio, que había sido descarrilado por la represión sufrida a raíz de la militarización del territorio indígena.

#### 1.2.4.1. Los Centros de Atención Regional

Desde 1994 el trabajo del CDHFPLN se ha ido profundizando y diversificando, toda vez que la diferencia entre regiones obligó a extender el abanico de problemas tratados y soluciones posibles. La dificultad que implicó lograr la participación de las comunidades en la defensa de sus derechos se vio agudizada por la dispersión territorial de los pueblos y comunidades indígenas de la Selva Lacandona con respecto a las instancias de administración de justicia oficiales y aún las desavenencias que implicaba para las y los promotores trasladarse de región en región para hacer su labor de difusión y promoción. Por eso se organizó el trabajo distinguiendo regiones específicas desde las cuales la intervención pudiera ser más oportuna y ágil.

Siendo la época en que la zona de conflicto comenzó a ser extensivamente militarizada, resultaba urgente que el CDHFPLN estableciera contacto con las comunidades asentadas allí y propiciara el trabajo directo. Por ende, en 1994 se conformó la primera región de atención, denominada Agua Azul; en 1995 se inició con las labores de capacitación en la Región Sureste, actualmente Región Pueblos Indígenas; en 1997 se estableció la Región Ocosingo; y en 1999, la Región Estrella.

En este impulso por la territorialización del trabajo, se ha procurado atender los problemas en la comunidad misma donde surgen, para que los costos de desplazamiento hasta la cabecera municipal de Ocosingo no afecten el interés por resolverlos, como sucedía al principio. Además, dicho impulso ha favorecido una comunicación y conocimiento de las problemáticas a fin de ofrecer



una respuesta más pronta y efectiva. Esta dinámica de trabajo se materializó con la construcción de los Centros de Atención Regional (CAR).<sup>118</sup>

Como producto del trabajo de acercamiento de las y los promotores con sus comunidades de origen, sostuvo en entrevista *Ajk'ubal*, integrante del equipo *Koltaywanej*,<sup>119</sup> los CAR son parte fundamental del proceso de reconocimiento y transformación de las identidades del que defiende, al no ser ya “el abogado güero ni profesionista quien viene a resolver los problemas”, sino los(as) propios(as) indígenas asistiendo y/o acompañando a sus pares cuando acontecen violaciones a sus derechos.<sup>120</sup> Además, representa un importante proceso de formación, pues las y los promotores han ido aprendiendo a “moverse en los terrenos de los ministerios públicos” y en la administración de justicia del gobierno, así como en la política interna de las organizaciones indígenas.

En este sentido, prosigue *Ajk'ubal*, las y los integrantes indígenas del Equipo de coordinación tienen mucha experiencia en la lucha política de sus comunidades, incluso algunos(as) fueron autoridades ejidales y religiosas, así como promotores(as) de salud y/o educación comunitaria. Toda esta experiencia ha sido de vital importancia para afrontar los diversos casos. Sin embargo, cuando las y los promotores enfrentan un problema que demanda recurrir a la institucionalidad nacional, argumentan no ser capaces de brindar un servicio adecuado a sus pares debido a su escasa instrucción escolar.

#### 1.2.4.2. Redes, alianzas y distancias

Reconocido como un actor destacado en materia de promoción y defensa de los derechos humanos en Chiapas, el CDHFPLN ha ido estableciendo vínculos con un número significativo de organismos afines, con lo cual su trabajo ha ido ganando resonancia y visibilidad, al tiempo que han aumentado las posibilidades de éxito en la búsqueda de soluciones a los casos atendidos.

Con miras a las dificultades que aún tiene el hacerse escuchar en un contexto en el que la impunidad es un asunto cotidiano y el trabajo en beneficio de las comunidades tiende a ser mirado con

---

118 En 2002 fue puesto en marcha el primer CAR en el ejido Santa Elena de la Región Agua Azul, que fue denominado “Centro de Atención Regional Servicio Comunitario Indígena”; un año después se inauguró en el ejido Betania el “Centro de Atención Regional de la Región Pueblos Indígenas”. En ambos casos, las sedes de los CAR han sido casas prestadas de algún(a) promotor(a) o terrenos colectivos ocupados por el CDHFPLN con la autorización de la asamblea del poblado. En la Región Ocosingo, con el apoyo de agencias de cooperación internacionales, en 2006 se compró un terreno para construir una casa, que es la sede el CAR denominado “Centro de Atención Regional Pueblos Indígenas en Lucha”. Finalmente, mediante el apoyo de organizaciones internacionales, en 2007 se inauguró el CAR de la Región Estrella en el Municipio Autónomo zapatista Francisco Villa.

119 *Ajk'ubal*, sexo femenino, 35 años, integrante mestiza del CDHFPLN desde 1997 y parte del equipo *Koltaywanej*, Ocosingo, Chiapas, julio de 2008, entrevistada por Alberto Clara.

120 *Ajk'ubal*, *Op. Cit.* Pérez Ruiz plantea que las y los indígenas tienen varias dimensiones identitarias que se activan de acuerdo con sus ámbitos de interacción: “una identidad local considerada por ellos como propia (con la cual identifican sus ámbitos de pertenencia comunitaria y cultural: soy de la comunidad tal, hablo la lengua tal y tengo las costumbres tales); una identidad impuesta que, apropiada y revalorada, les sirve para la movilización social, y una identidad nacional que los hace emprender sus luchas en el marco —a favor o en contra— del Estado nación. En ese contexto de múltiples identidades colectivas, y de históricas y conflictivas interrelaciones con el Estado es donde hay que ubicar las especificidades de los indígenas contemporáneos y su emergencia como actores de diversos movimientos sociales” (Pérez Ruiz, *Op. cit.*, p. 20).

sospecha, ha sido necesario que el CDHFPLN establezca diversos lazos de amistad y cooperación con organizaciones nacionales e internacionales.

El CDHFPLN tiene reuniones frecuentes con organizaciones regionales para mediar, discrepar, negociar, fijar acuerdos y celebrar logros populares. Algunas de ellas son la ARIC, tanto la Unión de Uniones (ARIC UU), como la Independiente y Democrática (ARIC ID), el EZLN y la Coalición de Organizaciones Agrícolas de Ocosingo (COAO). Por ser todas éstas organizaciones indígenas, el grado de reconocimiento como mediador que el CDHFPLN puede llegar a tener en un conflicto depende de la región, la historia personal del promotor(a) y el tipo de conflicto.

Por ejemplo, la Región Agua Azul tiene una buena relación con la ARIC ID;<sup>121</sup> la Región Estrella trabajó estrechamente con las autoridades del Municipio Autónomo zapatista Francisco Villa, pero debido a una diferencia política reciente, el CAR permanece cerrado a petición de las y los zapatistas; la Región Ocosingo trabaja con la ORCAO y bases de apoyo del EZLN, aunque la relación se ha ido erosionado con el tiempo;<sup>122</sup> la Región Pueblos Indígenas trabajó con miembros de la ARIC ID, pero este vínculo organizativo se rompió por un asunto interno.<sup>123</sup>

De esta forma, el trabajo de las y los promotores se ve dificultado por las dinámicas de conflictividad local entre las organizaciones indígenas y las fracturas culturales implicadas en el cambio de identidades políticas. Para ilustrar este fenómeno se reproduce la siguiente reflexión de las y los promotores:

Hay gente que dice que los de Fray Pedro [CDHFPLN] trabajan en instituciones del gobierno, y ya hay comunidades [zapatistas] que no nos aceptan.  
Que los que laboramos el Comité ganamos bien, porque nos ven bien vestidos y gorditos.  
Que cobramos por asesorar los casos.  
Que apoyamos a los delincuentes y cuestionan nuestro trabajo.  
Que como Fray Pedro hacemos demandas.  
En la región Estrella las autoridades autónomas dicen que cuando invitan a las y los promotoras y promotoras para ver un problema, no participan.  
Nos dicen que somos priístas, y al otro lado dicen que Fray Pedro es zapatista, pero no todos somos zapatistas.  
Hay comunidades que no están claros que somos promotores, a veces piensan que somos licenciados.<sup>124</sup>

Más adelante se detallarán las implicaciones de la reflexión anterior, mientras tanto cabe mencionar que las dificultades que enfrentan las y los promotores se relacionan también con el no

---

121 Cabe recordar que la mayoría de las y los indígenas con los que en 1994 se comenzaron los cursos de capacitación en derechos humanos pertenecían a esta región y a la ARIC, ya que éstas solicitaron asesoría y capacitación en el tema a la Misión de Ocosingo debido al contexto de violaciones a los derechos humanos. Este fue el impulso inicial que meses después se formalizaría en el CDHFPLN.

122 En el año 2001, la Junta de Buen Gobierno de la región dispuso que los militantes zapatistas que estaban participando en el CDHFPLN (cuatro varones) se concentraran únicamente en sus responsabilidades como miembros del EZLN. Esto provocó que tres de ellos definieran seguir trabajando como promotores indígenas de derechos humanos del CDHFPLN sin renunciar al EZLN, por lo cual poco a poco se fueron erosionando sus relaciones con las y los zapatistas de sus respectivas comunidades. A la fecha, ninguno de éstos últimos se considera zapatista, aunque uno de ellos sigue viviendo en una comunidad con mayoría de sus miembros militando en el EZLN, y no pertenece a otra organización.

123 Algunos(as) promotores(as) de esta región definen su militancia política como miembros del CDHFPLN.

124 "El Taller de planeación estratégica", Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, abril de 2008.

reconocimiento de su trabajo por pertenecer a una organización “contraria” o no ser éstos(as) “licenciados(as)”.<sup>125</sup>

De igual manera, si bien el trabajar en comunidades zapatistas implica mantener cierto vínculo con el EZLN, ello no supone una identificación total con esta organización, lo cual ha edificado una relación respetuosa, externa, formal, pero en la realidad bastante distante. Asimismo, al paso de los años la relación con la Misión de Ocosingo ha sido cada vez más distante, sin que se hayan presentado rupturas importantes. Durante los primeros años de trabajo, la Iglesia estuvo en el centro del proceso; de hecho, dentro de la Parroquia se ubicó la primera oficina del CDHFPLN, pero cuando se dejó esa sede la influencia de la Iglesia fue disminuyendo.<sup>126</sup>

En colaboración con la Misión de Ocosingo, se realizan reuniones regionales con catequistas donde se les invita a participar en cursos como los señalados anteriormente, se coordina la atención de algunos casos, se negocia con diversas iglesias para resolver conflictos religiosos<sup>127</sup> y se participa en diversos espacios de discusión con otros Organismos de la Sociedad Civil (OSC). En la actualidad, la Iglesia prácticamente no tiene injerencia directa; sin embargo, en palabras de Antonio Paoli –académico de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), acompañante del CDHFPLN desde 1998 y socio fundador de la Asociación Civil–<sup>128</sup> para el CDHFPLN “es algo más que una institución amiga, es casi como una institución paterna”.<sup>129</sup>

A partir de su registro como Asociación Civil, el patrimonio económico con el que cuenta el CDHFPLN es financiado por agencias de cooperación internacionales como Pan Para el Mundo, Acción Cuaresmal, Consejería en Proyectos, Agir Ensemble y Manos Unidas.<sup>130</sup>

Vargas señala que la forma más usual en que las distintas agencias de cooperación internacionales se relacionan con la gente pobre del mundo es por medio los OSC. Entre las agencias se encuentran asociaciones voluntarias, de interés y desarrollo, creadas para respaldar esfuerzos que muchas veces asumen las funciones que antes correspondían al Estado. Los programas de desarrollo en particular, se dejan cada vez más a la acción de los OSC pues se supone que éstos operan con mucha más eficacia que las agencias gubernamentales.<sup>131</sup>

Vargas identifica al menos dos tipos de agencias: el primero, las grandes asociaciones vinculadas a gobiernos nacionales de países industrializados, que apoyan proyectos de desarrollo y envían ayuda de emergencia a distintas partes del mundo. En este caso, son los ideales de desarrollo y modernidad, representados por la forma de vida de la población urbana de clase media y la pro-

---

125 “Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN”, Ocosingo, Chiapas, 26 y 27 de agosto de 2009, coordinado por Úrsula Sánchez, Rogelio Vázquez y Alberto Clara.

126 Javier Mendoza expresa de la siguiente forma este proceso: “Cuando salimos de la Parroquia, se dispuso dar atención abierta (antes la mayoría de los casos que atendíamos nos llegaban gracias a los catequistas y agentes de pastoral de la Misión) y tener presencia más permanente en la nueva oficina porque había mucha gente de la cabecera municipal que comenzó a llegar —ya no tanto de las comunidades porque éstas directamente llegaban al Convento, donde antes estaba el Comité” (Javier Mendoza, *Op. cit.*).

127 Véase más adelante el caso de La Sultana.

128 Se retoman en esta investigación muchas de las reflexiones que ha elaborado Antonio Paoli con relación a los derechos humanos y los procesos de apropiación cultural que se desarrollan en el CDHFPLN.

129 Antonio Paoli, 50 años, académico de la UAM, miembro del Consejo Consultivo del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, julio 2009, entrevistado por Alberto Clara.

130 Voces católicas acompañando procesos de sujetos sociales organizados alrededor del mundo.

131 Vargas Cetina, Gabriela, “Globalización y artesanías: organizaciones artesanales en Chiapas”, en Gabriela Vargas Cetina (coord.), *De lo privado a lo público: organizaciones en Chiapas*, CIESAS, México, 2002, p. 121.

ducción industrial como opción preferente, lo que se pretende llevar a toda la población del planeta.<sup>132</sup>

El segundo tipo de agencias surgieron simultáneamente en África, Asia y gran parte de América Latina, cuya característica principal es canalizar recursos a poblaciones y grupos locales en las zonas más remotas de los países en los que operan, esfuerzo donde se une “el idealismo de las clases educadas con los esfuerzos de las clases más pobres por lograr una vida mejor”.<sup>133</sup>

Sería a principios de los años ochenta, tras el fracaso de innumerables programas de desarrollo instrumentados “desde arriba”, cuando las agencias de cooperación comenzaron a considerar que los OSC son una alternativa frente a los programas de desarrollo que respondían a objetivos de profesionales y gobernantes quienes a la distancia los diseñaban y pretendían instrumentar. Por ello, muchas agencias defienden la idea de que el desarrollo sustentable debe incluir la perspectiva de la gente a la que se dirigen los programas y contemplar su cultura y la conservación del ecosistema local. Es decir, “promover el desarrollo” debía ser definido “de abajo hacia arriba”, y no “de arriba hacia abajo”, como se había hecho hasta entonces.<sup>134</sup>

En la última década muchas de las fundaciones antes mencionadas han operado en Chiapas, no obstante la entidad parece estar aún muy lejos de ser un centro de atención. Cada una de ellas tiene sus propias agendas y sus propios canales de financiamiento hacia organizaciones e instituciones locales.

Por otro lado, Vargas señala que se ha comenzado a poner en entredicho la independencia de los OSC, ya que en muchos casos su funcionamiento y objetivos han llegado a estar condicionados por los objetivos de las agencias donadoras, que dependen del financiamiento corporativo de los gobiernos. Como consecuencia de esto, los OSC han comenzado a burocratizarse cada vez más a medida que las agencias exigen una mayor transparencia en el manejo de los recursos.<sup>135</sup> En este

---

132 A través de los OSC, las grandes fundaciones estadounidenses como la Ford, Rockefeller, MacArthur, y Kellogg canalizan recursos tanto para la investigación como para la instrumentación de programas de desarrollo. En general, tales fundaciones surgieron de donaciones particulares que los dueños de grandes compañías o personas acaudaladas hicieron para instaurarlas. Los gobiernos de países como Estados Unidos, Canadá, Alemania, Suecia, Finlandia y Holanda canalizan recursos para el desarrollo a otros países por medio de sus agencias para el desarrollo y para la ayuda externa, mismas que, a su vez, financian OSC y proyectos de investigación basados en universidades. Las iglesias también tienen fundaciones que apoyan económicamente proyectos de OSC en todo el mundo, entre las que cabe mencionar la Iglesia Luterana Internacional, Iglesia Metodista e Iglesia Católica. Incluso los grandes bancos internacionales, como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, canalizan fondos especiales a través de OSC.

En comparación con las fundaciones estadounidenses y europeas, las mexicanas son mucho menores y sus fondos son pequeños. Entre las más importantes se encuentran la del Banco Nacional de México, Banco de Comercio, Grupo Monterrey, Televisa, TV Azteca, León XIII, Teléfonos de México y grupo de seguidores y amigos de Luis Donald Coloso. Véase Vargas, *Op. cit.*.

133 *Ibidem.*

134 Retomando la perspectiva de Goran Hyden, Vargas señala cinco ventajas características de los OSC que las agencias contemplan cuando canalizan recursos a países pobres: a) son cercanos a la gente pobre; b) están compuestos de gente altamente motivada por sentimientos altruistas; c) tienen pocos gastos de operación y pueden racionalizar sus recursos eficientemente; d) se adaptan rápidamente a las necesidades y oportunidades percibidas en las poblaciones con las que trabajan; y e) son independientes de los gobiernos nacionales, lo cual les brinda mayor credibilidad, sobre todo en aquellas naciones en las que el gobierno es considerado corrupto e ineficiente (Vargas, *Op. cit.*, p. 122).

135 Según Vargas, frecuentemente se pone en duda la calidad o bien la pertinencia de los programas implementados por grandes OSC mundiales como Save the Children, Oxfam o Greenpeace, que comenzaron siendo organizaciones de voluntarios(as) y se han convertido en grandes burocracias internacionales. En países como Bangladesh y Kenia, OSC administran presupuestos que rebasan enormemente la capacidad de gasto gubernamental, lo cual está socavando la autoridad y legitimidad del Estado mismo. En este sentido, los grandes OSC mundiales distan mucho de contar con las ventajas que Hyden destacaba en los años ochenta, pues poco a poco se están convirtiendo en instancias coordinadoras del “desarrollo desde arriba”. Véase Vargas, *Op. cit.*

sentido, actualmente el CDHFPLN depende del dinero externo, y desde 2002 han tenido dificultades para allegarse de recursos, pues

Las agencias dicen que se ve poco el avance de la defensa y promoción de los Derechos Humanos y están buscando proyectos más productivos y autosustentables, se dice que México vive en paz y no hay violaciones a Derechos Humanos, como dicen los gobiernos.<sup>136</sup>

Ante ello, a través de los CAR el CDHFPLN se ha planteado la necesidad de trabajar por consolidar un proyecto autosustentable (porcicultura, apicultura, café orgánico) que le permita autofinanciarse, pero hasta ahora no se ha logrado.<sup>137</sup>

Al inicio de su trabajo, las y los promotores del CDHFPLN no contaron con los recursos financieros de las agencias internacionales, sino sólo con el apoyo moral y económico de sus propias comunidades. Para sostener al equipo fundador durante los primeros años, se hicieron de recursos por medio de otras organizaciones como el CDHFBC y el CDHFV.<sup>138</sup> En ese sentido, la relación orgánica que se ha mantenido con la Iglesia, multiplicó exponencialmente sus contactos con otras organizaciones. Conforme fue tomando impulso como organización civil de derechos humanos, su liga con la Iglesia le permitió hacerse de financiamientos con fundaciones y agencias internacionales, sobre todo las vinculadas con la orden de los dominicos (Pan Para el Mundo ha sido a lo largo de los años el financiamiento central del CDHFPLN).<sup>139</sup> Según sus propias palabras, la relación entre el CDHFPLN y las agencias de otros países que los apoyan es “recíproca”.

Ellos nos dan algo a cambio de que nosotros les justifiquemos; tenemos un compromiso y una responsabilidad con las agencias. No dan dinero a fondo perdido, sino para cumplir un objetivo (recordar que cooperan, no dan). Las agencias de financiamiento son como un papá que cada poco explicamos lo que hacemos y pedimos su apoyo para que podemos realizar nuestras actividades.<sup>140</sup>

El establecimiento de relaciones formales con las agencias de cooperación internacionales ha producido frutos importantes. En el año 2001, a petición de éstas el CDHFPLN comenzó a promover los derechos de las mujeres indígenas de una forma más específica y directa por medio de visitas, pláticas y talleres que reflexionaban sobre este tema desde una perspectiva de género.<sup>141</sup>

Además, el CDHFPLN tiene una relación de trabajo sistemática con dos OSC de Ocosingo: Servicios y Asesoría Para la Paz (SERAPAZ) y Enlace, Comunicación y Capacitación, AC (Enlace); también con otros OSC de diferentes regiones de Chiapas, como la Casa de la Mujer de Palenque, la Comisión de Apoyo a la Unidad y Reconciliación Comunitaria (CORECO), el CDHFBC y la Red por

---

136 “Historia del Fray Pedro”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2004.

137 “VI Taller de Fortalecimiento Organizativo de los Centros de Atención Regional”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, agosto de 2007.

138 Javier Mendoza explica de la siguiente manera las relaciones entre el CDHFPLN, el CDHFBC y el CDHFV durante la etapa fundacional: “En los primeros meses de 1994 hubo un acompañamiento a nivel operativo; no había estrategia conjunta o una alianza de largo plazo; en momentos hubo los acercamientos necesarios pero muy coyunturales, muy del momento, para ver un caso puntual o una situación puntual. Uno piensa que hubo una colaboración más estrecha regionalmente hablando, más importante, pero no fue así. Económicamente no nos ayudaron, ellos fueron intermediarios y avales [con las agencias de financiamiento]; pero los proyectos los hicimos nosotros, el trabajo lo hicimos nosotros” (Javier Mendoza, *Op. cit.*).

139 En menor medida la Coordinación Alemana de Derechos Humanos y la Obra Diacónica de Iglesias Evangélicas en Alemania a través de su programa de becas para estudiantes indígenas.

140 “VI Taller de Fortalecimiento Organizativo de los Centros de Atención Regional”, *Op. cit.*

141 Véase más adelante este hecho.

la Paz de Chiapas.<sup>142</sup> En el terreno nacional, el CDHFPLN pertenece a la Red Todos los Derechos para Todos y Todas (Red TDT),<sup>143</sup> por medio de la cual ha podido hacer relaciones fundamentales para la defensa de los derechos humanos, así como con diversas universidades de diferentes estados del país.<sup>144</sup> Con respecto a su política de alianzas, se retoma como conclusión lo señalado por Paoli en cuanto a la dificultad de definir el papel del CDHFPLN en los diversos espacios de organización en donde se ha involucrado:

*Lo que quiero decir es que el Fray Pedro no está integrado a nada, es el Fray Pedro, toma elementos de la Iglesia en el pasado y hoy sigue de repente apoyándose en la Iglesia, pero la Iglesia tampoco le da demasiado apoyo [...] hay una buena relación, pero son dos instituciones externas la una a la otra que de repente se apoyan.*

*El Comité ha funcionado gracias a que hay una estructura indígena que se ha definido por encima de la lógica comunitaria, pero considerándola y basándose en ella; por encima de la Iglesia pero considerándola; y por encima del gobierno, aunque también en relación con el gobierno de repente.*

*Como ONG [OSC] tiene derecho a una protección del Estado, como ONG tiene acceso a pedir financiamiento y lo ha pedido por la vía del INI; protección de la CNDH [caso Taniperlas]; está en la oficialidad pero no siendo oficial, sino ONG.*

*Ha tenido una articulación con el EZLN, a veces el EZLN lo ha buscado para ciertos casos; se ve como una organización, digamos, de la izquierda, pero no acaba de ser tampoco un modelo explícitamente propio; pero realmente lo es, pertenece a los centros de derechos humanos, pero es tan peculiar ...<sup>145</sup>*

En el siguiente apartado se desentrañará esta “peculiaridad” a partir de la *praxis* de los derechos humanos aplicada a la realidad concreta de las comunidades de origen de las y los promotores del CDHFPLN.

---

142 Entre otras redes locales donde el CDHFPLN tiene participación se encuentran la Red de Comunicación Boca de Polen y la Red por la Defensa de la Tierra y el Territorio (conformadas por organizaciones indígenas y OSC).

143 El CDHFPLN solicitó su incorporación a la Red TDT en mayo de 1995 y actualmente forma parte de su equipo coordinador. También han mantenido relaciones con AI, al establecerse un contacto para conocer y asesorarse en el programa para defensores de derechos humanos.

144 El CDHFPLN tiene relaciones con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X) a través del Programa Interdisciplinario de Investigación y Desarrollo en Chiapas y la Universidad HEGOA a través de su master en Desarrollo; asimismo, ha establecido convenios de servicio social estudiantil con el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), la Universidad Iberoamericana (UIA, sedes Ciudad de México y León) y el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM, campus Querétaro).

145 Antonio Paoli, entrevista julio 2009, *Op. cit.*

## **Segunda parte**

### **Las y los indígenas del CDHFPLN y la *praxis* de los derechos humanos**

## Capítulo 2

### Lo viejo está muriendo y lo nuevo no acaba de nacer<sup>146</sup>

En coordinación con los promotores de su región, debe divulgar y promover los derechos humanos mediante cursos y talleres en comunidades, recibiendo y tramitando las denuncias que les presenten.

Conforme a las garantías que otorga la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y al convenio 169 de la OIT solicitamos a las autoridades civiles y militares que faciliten el trabajo de la persona acreditada en esta credencial del Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A.C.

El CDHFPLN es miembro activo de la Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos Todos los derechos para todos.<sup>147</sup>

En los apartados anteriores se ha descrito ampliamente el proceso de fundación y consolidación institucional del CDHFPLN. Como introducción a las actividades del mismo, en lo sucesivo se desarrolla un panorama general sobre cuáles son los casos de violación a los derechos humanos atendidos y las formas en las cuales son abordados, así como la concepción de los derechos humanos de las y los promotores.

---

146 Algunos planteamientos de este capítulo fueron retomados de la investigación que junto con Úrsula Sánchez realicé en 2009 para el CONAPRED. Véase Sánchez, *Op. cit.*

147 Este texto aparece en la credencial que acredita a las y los promotores como miembros del CDHFPLN.



## 2.1. El derecho, la costumbre y la justicia

En el Comité vemos dos formas para hacer la justicia. 1) en la vía legal, siguiendo los pasos de acuerdo con las leyes del Estado. Pero esto sabemos que es muy costoso, nos lleva mucho tiempo y necesita recursos económicos, que como indígenas nos dicen que no sabemos expresar bien lo que queremos denunciar y muchas veces por esta causa no llega a tener buenos resultados; 2) en la vía de la costumbre, sabemos que en cada comunidad o ejidos tenemos diferentes costumbres o formas de ejercer justicias, y en muchas comunidades lo siguen este camino, aunque no están escritos, este camino es corto no necesita mucho tiempo y es menos la multa.<sup>148</sup>

En primer lugar, es preciso señalar que no es posible hablar con contundencia de una falta de interacción entre la costumbre (derecho indígena) y el derecho positivo mexicano, sino más bien de dos esferas que se entrecruzan constantemente por medio de las estrategias políticas, sociales y legales de los pueblos indígenas, los cuales recurren a ambos ámbitos de justicia. Por eso se sobreponen, se traslapan y a veces se contraponen.

En justo balance y dependiendo el caso, con las instituciones nacionales se actúa de forma similar a la institucionalidad indígena por medio de las instancias de conciliación con autoridades administrativas, legislativas o judiciales, además de las electorales. Por citar un ejemplo en cuanto a los sistemas normativos indígenas y el derecho positivo, el CDHFPLN ha visto cómo

Últimamente ha entrado esto de la justicia del Estado en las comunidades. Antes no era así, era la asamblea, la gente de la comunidad la que resolvía los problemas. Ahora se les da un manual de procedimientos a un Agente auxiliar municipal, y se confunden [ambas institucionalidades]. Y lo que vemos es que conflictos sencillos, que podrían resolverse fácilmente, terminan en prisión. Vemos que en las cárceles son la mayoría indígenas los que están ahí, y por cosas pequeñas.<sup>149</sup> Incluso hay agentes que se basan en lo que dice estrictamente el manual [municipal constitucional] [...] Hay un apartado en el reglamento interno del municipio que postula que se puede elegir entre el sistema tradicional y el estatal.<sup>150</sup>

La relación permanente entre ambos sistemas está atravesada por la asimetría.<sup>151</sup> Lo anterior tiene relación con la diferenciación necesaria entre: a) el *no* reconocimiento legal de los derechos colectivos de los pueblos indígenas; y b) la protección de los derechos individuales (incluidos aquellos que se ejercen colectivamente, es decir, los derechos de las personas indígenas), ampliamente reconocidos en leyes y otros mecanismos legales (en México este debate se desarrolló ampliamente en la reforma constitucional en materia indígena de 2001).

---

148 "Documento interno de reflexión colectiva", *Op. cit.*

149 En el informe sobre su misión a México en 2003 como Relator Especial de la ONU para los derechos de los indígenas, Rodolfo Stavenhagen escribió: "La situación de los presos indígenas en diversos reclusorios es preocupante [...] Generalmente no cuentan con intérpretes o defensores de oficio capacitados. Existen irregularidades en las averiguaciones previas o son víctimas de fabricación de delitos. En las prisiones, generalmente sobrepobladas, faltan servicios de salud, médicos, psicólogos, teléfonos, alimentación adecuada" (Stavenhagen, *Informe sobre misión a México*, *Op. cit.*, p. 13).

150 "Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN", *Op. cit.*

151 Véanse el Marco de referencia de esta investigación y Hernández, Rosalva Aída y Héctor Ortiz Elizondo, "Diferentes pero iguales: los pueblos indígenas en México y el acceso a la justicia", en Arturo Alvarado Mendoza *et al.* (ed.), *La reforma de la justicia en México*, COLMEX, México, 2008.

La diferencia radica en el reconocimiento de la *naturaleza* del sujeto de derecho: la persona (individuo) o los pueblos indígenas (colectivo). En suma, desde la perspectiva del derecho positivo mexicano, los derechos humanos garantizan la protección de los derechos individuales y de aquellos que se ejercen a partir de un grupo, pero no ve ni reconoce el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos.

Por ello, diversas organizaciones indígenas como el CDHFPLN han desarrollado una crítica multicultural contra la perspectiva liberal de extensión de los derechos individuales, la cual se centra en la reivindicación de los derechos colectivos a la autonomía y la libre determinación.<sup>152</sup> Sobre la diferencia entre estas dos perspectivas de los derechos, un promotor del CDHFPLN afirmó:

*Derechos humanos como los reconoce la Declaración Universal pues es como individualizar, como quedar nomás para las personas, pero aquí en la vida comunitaria primero tiene que haber un derecho colectivo y después son los derechos individuales [...], que no te puedan matar, torturar, incomunicarte; cuando te detienen, que tienes que tener un abogado. En el mundo mestizo, es primero el derecho humano y para nosotros lo más importante son los derechos colectivos. En el Fray Pedro hablamos más de derecho indígena; para nosotros los indígenas, antes de vivir un derecho individual —que son los derechos humanos— están los derechos colectivos. Por ejemplo, territorio; no puede haber un derecho individual si no existe un territorio de los pueblos indígenas [...] podríamos decir que es un derecho humano de un pueblo indígena tseltal [...] Porque sin ello, sin el territorio, pues no puede haber el derecho a la alimentación, el derecho a tener nuestras autoridades, el derecho de la administración de justicia, ¿dónde se ejercería? Al tener un territorio, es ahí donde se ejercen los derechos humanos.<sup>153</sup>*

En este tenor, la lucha por el pleno ejercicio de sus derechos colectivos se ha trasladado al terreno de la práctica política, más allá de las formas y procedimientos jurídicos formales, lo que constituye una estrategia política a la que ellos(as) mismos(as) han denominado “autonomía y autodeterminación en los hechos”, conscientes de que no es suficiente reformar las leyes y la constitución mexicana para transformar la relación de los indígenas con el Estado, ni mucho menos las estructuras sociales en su conjunto.

Para poder continuar esta introducción, es necesario referirnos al tema de la justicia y los derechos de las y los indígenas, pues es en este terreno donde el CDHFPLN ha tenido un papel fundamental, por ser la experiencia de la injusticia uno de los ejes de conformación identitaria de las y los promotores, y por revelarse con toda claridad la relación asimétrica entre los dos ámbitos del derecho arriba descritos. En el citado informe de 2003, Stavenhagen escribió:

Es precisamente en el campo de la procuración y administración de justicia que se expresa claramente la vulnerabilidad de los pueblos indígenas, quienes denuncian ser víctimas de discriminación, vejaciones y abusos. Los informes recibidos señalan que muchos indígenas indiciados se encuentran desamparados ante los agentes del ministerio público o el juez por no hablar o entender el castellano y no contar con un intérprete en su lengua, a pesar de que la ley establece este derecho. Son pocos y generalmente poco capacitados los defensores de ofi-

---

152 Esta situación se manifiesta en la demanda por la vinculación en las leyes mexicanas de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada en septiembre de 2007, misma que reconoce a los pueblos indígenas como sujetos de derecho y les reconoce el derecho a la autonomía y la libre determinación.

153 *Ja'meto*, sexo masculino, 29 años, abogado indígena, promotor del CDHFPLN y Coordinador general del mismo durante el periodo 2005—2006, Ocosingo, Chiapas, julio 2008, entrevistado por Alberto Clara.

cio que operan en zonas indígenas, en donde la gente por lo común no tiene recursos ni posibilidades de contratar los servicios de un abogado defensor.

Los juicios en que se ven involucrados los indígenas están con frecuencia plagados de irregularidades, no solamente por la falta de intérpretes y defensores capacitados, sino también porque el ministerio público y los jueces suelen ignorar las costumbres jurídicas indígenas. En ocasiones las sentencias dictadas están fuera de toda proporción a los delitos imputados, como sucede en casos vinculados a delitos ambientales o contra la salud o a las leyes federales de armas y de telecomunicaciones.

A pesar a la progresiva mejora de la situación de los indígenas en el sistema de justicia falta aún mucho por hacer. En varias entidades se han establecido 'juzgados indígenas' para atender las necesidades de justicia de las comunidades, pero en muchas partes las organizaciones indígenas y las autoridades comunales reclaman el derecho de aplicar sus propias costumbres jurídicas, las que son respetadas en algunas entidades, pero el poder judicial, que ha convocado a una próxima reforma judicial, se ha interesado poco en la materia hasta ahora. La CDI interviene en algunos casos con peritajes culturales que pueden ser tomados en cuenta por la justicia en beneficio del inculpaado.<sup>154</sup>

Por medio del siguiente testimonio de un promotor comunitario del CDHFPLN, se retrata la experiencia de la injusticia que han vivido las y los indígenas de Chiapas a lo largo de mucho tiempo:

Lo que sabemos de las leyes es que no entendemos sus palabras elevadas, que no están escritas para nosotros; además la mayoría de la población indígena no sabe leer. Dicen que tenemos derecho a un traductor, pero cuando se nos culpa de un delito que no hemos cometido y se nos lleva ante una autoridad que nos hace declarar lo que quiere y nos obliga a firmar. ¿Qué podemos entender de las leyes? sino que son un instrumento para ir en contra nuestra, no para hacer justicia, sino para cometer injusticias.<sup>155</sup>

En 2008, durante un encuentro de promotoras y promotores de derechos humanos, una mujer preguntó a la reunión: ¿qué pasa cuando un(a) indígena se le aplica una ley que no conoce? ¿cuando se presenta en la oficina de gobierno? La lluvia de ideas que se suscitó después fue sintetizada de la siguiente manera:

Cuando nosotros como indígenas no conocemos las leyes, no podemos hacer nada, definitivamente nos llevan a la cárcel. Por ser campesinas y campesinos no es tomado en cuenta nuestro derecho; también porque somos indígenas tseltales que no sabemos leer ni escribir. Y si no tenemos ningún cargo en la comunidad, no somos respetados por las autoridades del gobierno; cuando tenemos algún cargo, las autoridades del gobierno les gusta que no defendamos a nuestro pueblo, nos ve que nosotros no tenemos experiencia y valor para defendernos.<sup>156</sup>

---

154 Stavenhagen, *Informe sobre misión a México*, *Op. cit.*, p. 15.

155 Citado en "Programa de Defensa, Educación y Promoción de los Derechos Étnicos y Derechos Humanos. Proyecto de trabajo de los Promotores de Derechos Humanos 1999", *Op. cit.*

En el informe ya citado, Stavenhagen escribió al respecto: "En este cuadro existe también la corrupción y la impunidad en el sistema de justicia, por lo que muchos indígenas desesperan de acudir a la procuraduría y a los tribunales, y aún a las instancias públicas de protección de los derechos humanos por carecer de confianza en los mismos. También se reportan casos de abusos o incluso delitos (eg. violaciones) cometidos por elementos del ejército contra la población civil indígena en zonas de conflicto o de agitación social" (Stavenhagen, *Informe sobre misión a México*, *Op. cit.*, p. 16).

156 "Encuentro de promotores/as", Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, octubre de 2008.

También se preguntaban: ¿qué hacer para que esto no suceda? Y se respondían: "Conocer los derechos de las garantías individuales para defendernos de los problemas en nuestras familias, comunidades y organizaciones. Conocer bien nuestros derechos en cada uno de nosotros como seres humanos. Profundizarnos en conocer más los derechos humanos de los indígenas. Lo más importante es valorar nuestros conocimientos, perder el miedo de participar en nuestra comunidad si compartimos en nuestra lengua. Trabajar con la justicia tradicional de las comunidades y organizaciones de la región" (*Ibidem.*).

En diversas oportunidades, las promotoras y los promotores del CDHFPLN han reflexionado sobre su experiencia en cada una de las dos institucionalidades (la vía de la costumbre y la constitucional) en términos de “ventajas y desventajas”.<sup>157</sup> Por ejemplo, cuando una o un indígena se presenta ante el Ministerio Público, se involucra en un largo proceso que demanda seguimiento e implica trasladarse constantemente de la comunidad originaria a la cabecera municipal de Ocosingo,<sup>158</sup> para lo cual se ocupan recursos económicos en transporte, alimentación y hospedaje que muchas veces no se está en condiciones de gastar. Además, sufren maltratos y desprecios por parte del Ministerio Público, como se señala en el siguiente testimonio:

*Somos discriminados, o sea, que no te atienden rápido, cuando llegas a un jurídico [Ministerio Público] te hacen como que... espérate a las horas que se le pegue la regalada gana te atiende; y eso vemos pues la dificultad en las comunidades que vienen mucho a pedir favor [al CDHFPLN] para irlos a acompañar para que sean aceptados rápido [en el Ministerio Público]; su comprensión pues del jurídico, que no nos atiende; eso lo hemos visto muchas veces, eso nos ha sucedido a nosotros muchas veces.*<sup>159</sup>

Al mismo tiempo, no obstante que el derecho a un traductor está reconocido en diversas leyes del país,<sup>160</sup> muchas veces –por omisión o comisión, en ocasiones racismo velado— los agentes del Ministerio Público de Ocosingo no permiten que las y los indígenas utilicen su lengua materna. En este sentido, la exclusión se manifiesta cuando la cultura del pueblo dominado no es reconocida, la integridad de sus valores, sus prácticas y sus instituciones no son respetadas, sus conocimientos y tradiciones son discriminados y no se transmiten por la vía escolar, la jurisdicción indígena no tiene valor legal, las autoridades indígenas y sus decisiones son menospreciadas e ignoradas por las autoridades estatales. De la misma manera, los pueblos indígenas están en situación de dominación cuando el gobierno toma medidas legislativas o administrativas que los afectan sin que puedan tomar posición y expresar sus reservas y propias aspiraciones.

Sin embargo, a pesar del contexto de exclusión que aún prevalece en Chiapas, el CDHFPLN encuentra algunas ventajas de esta institucionalidad, pues

*Somos mucha gente que estamos acostumbrados a tener problemas, problemas y problemas [como si fuese una característica exclusiva de su condición cultural], cuando llegas a una autoridad [exterior] que te castiga [como el Ministerio Público], que ya te pone un hasta aquí, entonces a veces uno reflexiona.*<sup>161</sup>

En este tenor, el estigma es uno de los reproductores fundamentales de la imposición cultural. En la medida en que la experiencia social de las y los indígenas se ha diversificado y se han visto obligados a sostener relaciones múltiples y más intensas con la sociedad dominante, el estigma

---

157 El CDHFPLN busca fortalecer el trabajo de defensa de los derechos humanos mediante la documentación y tramitación jurídica de casos de violaciones a los mismos y la participación en las tareas de mediación y acompañamiento en la búsqueda de solución a los conflictos internos. Este trabajo se realiza utilizando tanto los procedimientos establecidos en la institucionalidad nacional, como los procedimientos propios de las formas jurídicas del pueblo tseltal y tzotzil.

158 Los traslados pueden llegar a durar hasta 8 horas cuando los caminos de “terracería” están en buenas condiciones. Durante la temporada de lluvias, es casi imposible salir de la Selva Lacandona debido a las malas condiciones de los caminos.

159 Ek', sexo femenino, 19 años, soltera, promotora de la Región Estrella del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, julio 2008, entrevistada por Alberto Clara.

160 A pesar que el Art. 2.B.VIII de la Constitución mexicana establece que se garantizará el acceso a la jurisdicción del Estado mediante intérpretes y traductores, este es un derecho poco implementado.

161 “Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN”, *Op. cit.*

cumple su misión aflictiva en la autopercepción. La convicción de la institucionalidad dominante sobre la inferioridad de lo indígena, se manifiesta en todas sus acciones, en todos los proyectos que conforman la imposición cultural, ya que “el acoso, la exigencia permanente de que el indio reniegue de su propio ser, es la razón última de la presencia de la cultura impuesta”.<sup>162</sup>

La relación conflictiva entre la sociedad indígena y la sociedad no indígena, nos dice Bertely, se basa en un vínculo que lejos de ser horizontal, armónico y respetuoso, se caracteriza por el ejercicio de una dominación/sumisión reflejada tanto en las condiciones económicas, sociales, políticas y legales que prevalecen en los pueblos indígenas, como en las disposiciones, las actitudes y los valores asimétricos, desiguales —pero de algún modo complementarios—, que se expresan en las conductas, en las rutinas y en los esquemas de acción personales.<sup>163</sup>

Por otro lado, respecto con la institucionalidad indígena, el CDHFPLN ha encontrado que:

*Con una autoridad tradicional que no sea de tu misma organización y no te entienda bien, no resuelve bien los problemas; pero la mayoría es ventaja porque es indígena, te entiende, le puedes hablar fuerte, puedes comunicarte con esa persona;<sup>164</sup> a veces hay autoridades tradicionales que te identifican, o sea, si tu eres familiar te ayudo, pero si no eres mi familia no te ayudo, o si tú [autoridad tradicional] y yo tenemos diferencias desde hace tiempo, pues no hace justicia; pero no son desventajas graves, ahí sí se soluciona. La ventaja de la resolución de problemas locales [vía costumbre], es que ahí no jalas recurso económico, no jalas mucho tiempo.<sup>165</sup>*

El CDHFPLN revela que existe “lo bueno y lo malo” en ambas institucionalidades. No obstante, a partir de su experiencia histórica como organización, toman una definición por “el costumbre”. En este sentido, el CDHFPLN se define como una instancia indígena que está luchando por “una justicia autónoma”, reconociendo los “errores” que se comenten en ella, apostando ante todo a la reconciliación antes que sanciones punitivas, como ocurre casi siempre en los espacios jurídicos nacionales:

Nuestro compromiso es la búsqueda de solución de los conflictos internos por la vía tradicional, es decir, acompañando el trabajo de las autoridades comunitarias, buscando con esto fortalecer la autonomía indígena y el reconocimiento y valor de nuestros propios caminos de hacer la justicia. Entonces es eso el reto que tenemos, apostar por lo nuestro, por lo propio. Esta responsabilidad nos obliga a hacer trabajo de mediación, asesoría y orientación de manera coordinada con autoridades.<sup>166</sup>

De este modo, asumir una filiación étnica por medio de la reivindicación de la autonomía y la justicia tradicional supone entonces, en uno de sus niveles, superar los estereotipos denigrantes ad-

---

162 Bonfil, *México profundo*, *Op. cit.*, p. 203.

163 Bertely Busquets, María, *Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México. Ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento pedagógico intercultural bilingüe en los Altos, la Región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas*, CIESAS, México, 2007, p. 36—37.

164 La lengua indígena, que es considerada a veces desde el exterior como un obstáculo, se vive desde el interior como una protección. La experiencia concreta del indígena se describe de manera velada, “inaccesible a quienes quieren aplastarlo. La lengua preservaba la intimidad de las comunidades” (Ruiz, *Op. cit.*, p. 58).

En el mismo tenor, el CDHFPLN destaca la importancia del uso de la lengua indígena en su labor cotidiana: “nuestras comunidades nos tienen confianza por la experiencia y actividades que realizamos en cuanto lo necesitan; somos parte de la comunidad y por eso decimos que es nuestra raíz, porque facilitamos la comunicación en la misma lengua” (“Documento interno de reflexión colectiva”, *Op. cit.*).

165 “Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN”, *Op. cit.*

166 “Presentación del grupo de promotores y promotoras de la Región Ocosingo”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2006.

judicados a la condición indígena, aunque este paso no necesariamente se da de un momento a otro. A partir de ello, el aprendizaje que a lo largo de sus procesos de trabajo en las comunidades el CDHFPLN ha logrado consolidar, se puede apreciar en la diversificación del tipo de problemáticas abordadas, en tanto que en los inicios de sus labores se tuvo que encargar principalmente de documentar y dar seguimiento a las violaciones derivadas de la ocupación militar por parte del Ejército federal; ahora la problemática se desplazó a un área de derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, por lo que impartir capacitación en todas estas áreas se hizo igualmente necesario.

El gran salto dado por el CDHFPLN a este respecto en un contexto socio—político y económico que había variado cualitativamente, fue la inclusión en sus consideraciones no sólo de las garantías individuales, derechos civiles y políticos, sino aquellos ámbitos de la vida que se veían vulnerados con la aplicación selectiva de las políticas públicas y que en suma constituyen la plataforma material y social necesaria para el óptimo desarrollo de la vida humana.

En este sentido, los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (DESCA)<sup>167</sup> constituyen la nueva plataforma sobre la cual el CDHFPLN plantea los horizontes por venir y aborda temas fundamentales como los derechos de las mujeres, que constituye uno de los más grandes avances, aunque haya implicado enfrentarse a nuevas dificultades operativas y exija implementar otras metodologías de participación. Al respecto, en un informe a una agencia internacional que tiene un convenio con el CDHFPLN, se leía:

La falta de servicios de salud, educación y vías de comunicación sigue siendo un arma a través de la cual se intercambian beneficios políticos y el control del territorio. Creemos que un paso importante es la denuncia y los reportes alternativos de cómo se viven y atienden los Derechos Económicos Sociales y Culturales, pues la política social estatal y federal, trata los problemas estructurales como si fueran a resolverse en cada sexenio, no existe una visión de proceso y de largo plazo, ni se considera en la elaboración de los planes a los beneficiarios. Las tensiones al interior de las comunidades también se vive al acceder a los proyectos de política social gubernamental pues son beneficios focalizados que no resuelven la pobreza y confrontan a las personas de las comunidades.<sup>168</sup>

El gran reto que suponen los DESCAs está dado a partir de su interpretación e implementación al interior de las comunidades. Por ejemplo, hablar de derechos económicos, no supone únicamente una mirada productivista respecto de los recursos que por sí mismos pudieran expresar una condición de mayor o menor desarrollo; se piensa que en efecto las comunidades tienen derecho a recibir la cantidad necesaria de recursos económicos que les permita elevar los índices de productividad de sus cosechas, pero se entiende al mismo tiempo, que esos recursos deben ser administrados según las formas concretas en las que los miembros de la comunidad entienden los procesos productivos, que están mediados por formas culturales de distribución de la tierra y del trabajo. Por ejemplo en cuanto a la perspectiva sobre los DESCAs una promotora reflexionó lo siguiente:

---

167 La CNDH identifica once áreas relacionadas con tales derechos: educación, condiciones de trabajo, sindicalización, seguridad social, protección y asistencia de la familia, nivel de vida adecuado, salud física y mental, educación, enseñanza gratuita y obligatoria, acceso a la vida cultural, calidad del medio ambiente y el uso adecuado de los recursos naturales. Véase CNDH, *Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales en México. Un índice de cobertura por entidad federativa*, México, CNDH, 2008.

168 “Informe narrativo y financiero final del proyecto Una Mazorca, Muchas semillas: Derechos Étnicos en las cañadas”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2007.

*Los derechos económicos son: es que ya nosotros ya no tenemos mucho producto, ya no producimos mucho porque están dando lo que es fertilizantes químicos y todos estamos matando la madre tierra y eso ya no fortalece, ya no hay un buen producto, los compañeros porque ellos mismos no lo saben que lo están matando a la madre tierra, pues por eso ya no hay una buena producción; y también estamos dando a conocer que ellos [...] [que ya no acepten] que no les sigan dando proyectos del gobierno porque sólo no nos viene a beneficiar, que al contrario, no nos beneficia lo que nos da el gobierno sino nos regala poquito pero no es para bien, sino que ya son puros transgénicos que nos va dando y nosotros lo que tenemos son originales y se nos va acabando. Después algún tiempo que se acabe qué vamos a hacer después de eso, sé que vamos a sufrir pero qué más vamos a hacer si aceptamos lo que es proyectos del gobierno y por eso estamos dando esos talleres de DESCA, que ellos conozcan ya pues, que ellos ya no acepten los proyectos del gobierno que les lleguen a ofrecer, como el Chiapas Solidario [se refiere al proyecto Maíz solidario], ese maíz ya no es de ahí, tiene mucho gramosón, fertilizantes y eso todo dan en Chiapas Solidario el paquete verde que dicen, eso lo están dando en las comunidades.<sup>169</sup>*

Lo mismo podríamos argumentar con el derecho a la salud, educación, infraestructura, igualdad y equidad de género. Por tanto se trata de un trabajo que remite nuevamente a la idea de inculturación, es decir, apropiación de valores culturales ajenos y crítica de aquellos elementos que a pesar de ser parte de las vivencias cotidianas pueden llegar a ser un factor de opresión o exclusión. Esta situación, forma parte a su vez de un proceso de cuestionamiento identitario que toma tiempo asimilar, pues va de por medio un intento permanente por redefinir dimensiones de la vida social y comunitaria que no habían sido puestas en duda nunca.

Esta puesta en entredicho abre la posibilidad también para replantear y alcanzar nuevos significados respecto de las ideas de autonomía y dignidad humana que se manejan en el seno de las comunidades. En efecto, conocer, promover y defender los derechos humanos, y aún más en ese nuevo contexto que ofrecen los DESCA, amplía el diámetro de conocimiento respecto de aquello por lo cual se puede luchar, de frente a quiénes hay que posicionarse como comunidad para defenderlos y qué tipo de valores y relaciones se fomentan al interior para que su lucha tenga un sentido vigente. Cuando se supone alcanzada una nueva definición cultural e identitaria de la comunidad, en realidad, se está a la puerta de un nuevo proceso de cuestionamiento. Frente a lo dicho, ¿las promotoras y los promotores tienen herramientas suficientes para abordar adecuadamente este universo de problemáticas?:

No todos contamos con capacidad para hacer nuestro trabajo. Tenemos experiencia de trabajo, pero aún necesitamos más capacitación de derecho penal y derecho civil. Tenemos pocas herramientas y conocimiento pero ha habido avances porque nos sentimos comprometidos en el trabajo con las comunidades.<sup>170</sup>

En este sentido, ¿cuáles son los resultados de la participación de promotoras y promotores en los casos de violación a derechos humanos? Con miras a una respuesta, las y los promotores afirman que:

La mayoría de las personas ya saben con quién acudir cuando tienen dudas sobre sus problemas; ya se dieron cuenta que sí tienen derechos primordiales que están establecidos en las leyes y saben con quién se apoyan para defenderlos. El primer conocimiento que han adquirido

---

<sup>169</sup> Ek', *Op. cit.*

<sup>170</sup> "Documento interno de reflexión colectiva", *Op. cit.*

las comunidades es que tienen derechos, y cuando sienten que son afectados por algunos problemas, acuden al promotor de la región o al Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada; acuden para manifestar sus inconformidades y a pedir asesoría para interponer una queja.<sup>171</sup>

En suma, el CDHFPLN pretende tener incidencia en la institucionalidad nacional para impedir la violación a los derechos más elementales; frenar la privación ilegal de la libertad y la amenaza del despojo de su territorio y de sus recursos naturales; colaborar con más eficiencia en la administración de la justicia al interior de las comunidades de las cañadas; analizar los casos y los problemas sociales que se suscitan en las comunidades donde tiene presencia; y así vincularse con las organizaciones no gubernamentales y las agrupaciones indígenas afines en cada región de la Selva Lacandona.

En este punto es necesario introducir al lector(a) al debate sobre los derechos humanos y la costumbre indígena. Sólo por citar un ejemplo, bajo el firme principio de que las violaciones a los derechos humanos de las personas o de los pueblos se derivan de actos de autoridades reconocidas o legitimadas por el pueblo (como idealmente tendría que ocurrir en ambas institucionalidades, la indígena y la nacional), e independientemente de si ese reconocimiento y legitimidad tenga cabida en la institucionalidad nacional, las y los promotores del CDHFPLN argumentan lo siguiente:

*En violencia intrafamiliar sí hay violación a derechos humanos. En una familia, por ejemplo, si la mujer es golpeada o lesionada, sí hay violaciones a derechos humanos. En casos de brujería, también si se le acusa a alguien de brujería y le ponen un castigo elevado, también se le violan sus derechos. Si ves a una persona cargando cosas pesadas [castigo en el mundo de la costumbre] sí es una violación. Conocemos las violaciones a derechos humanos cuando hay una autoridad involucrada que va contra la comunidad. En lo intrafamiliar, si no se respeta, si no se da libertad de expresión, sí se están violando sus derechos [de las mujeres]. Debe haber respeto.*<sup>172</sup>

A partir de tal perspectiva, ¿dónde reside el acto de autoridad en el marco de la violencia que sufren las mujeres en el hogar? ¿es un esposo una autoridad reconocida y legitimada por una mujer? Como se analizará en los apartados siguientes, las y los promotores tienen serias dificultades para comprender “las palabras elevadas”, es decir, entender a cabalidad una lengua que no es la suya, y se encuentran carentes de una formación y competencias técnicas suficientes para entender de leyes; todo ello es parte del contexto de una forma de “pensar, ver y actuar” sobre el mundo, culturalmente distinta e históricamente dominante frente a la cual han tenido que adaptarse e “inculturarla” en su propio beneficio.

En otros términos, el proceso que se ha descrito en esta investigación como “inculturación” o “apropiación cultural” no es una traslación lineal y automática de elementos culturales ajenos, sino una reinterpretación o reinención de los mismos sobre la base de los patrones culturales propios. Esta situación puede ser ilustrada en el siguiente ejemplo sobre el suicidio de un joven indígena reportado por un promotor comunitario:

El 5 de junio del año en curso a aproximadamente las 20:30 horas se falleció un joven de 17 años de edad que se mató solo, tomó veneno que es de líquido, herbicida; después de estar mareado se fue al río a aventarse y se apareció hasta el día sábado 9 de junio.

---

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> “Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN”, *Op. cit.*



El motivo de su muerte es que estaba enamorado con una muchacha que ambos se querían, sus padres no estaban de acuerdo que se casaran por que son padrinos y también según ellos que son parientes, así es que el joven lo presionaron mucho para que no se casaran; como son del EZLN ellos trataron de presionar ahí los dos jóvenes para que dejaran de ser novios. Los responsables de la organización trató de citar dos veces a los jóvenes, a la última vez de su cita le dijeron que iban a pagar multa de \$50 (cincuenta pesos) cada uno y aparte el joven fallecido que lo iban a mandar en el Municipio Autónomo para recibir su castigo en esa misma fecha (5 de junio), se iba a preparar su maleta para que se iba al municipio. El joven no contestó si le acepta, nomás terminando se salió y directo se fue a matarse, ya cuando se había desaparecido el día seis nos invitaron a una plática los responsables [autoridades autónomas], yo como promotor de derechos humanos con el túhnel [religioso de la comunidad] y un delegado de la ARIC Independiente, para darnos en nuestro conocimiento el motivo de los hechos; después de un buen rato platicando le dijimos que no podemos decir nada cuando su padre del fiando no está presente. Pero le dijimos que por qué se le olvidaron [por qué no turnaron el caso a los servidores de] la Iglesia si está ahí el túhnel y los principales para que pudieran analizar o dirigir con la Misión o bien con la Diócesis. Por mi parte analicé que fue culpa de los padres y también con los responsables [autoridades autónomas], cometieron la privación de la libertad y privación de la vida. Yo creo que es importante que nos sentamos analizar esta situación.<sup>173</sup>

Desde un punto de vista exterior se podría argumentar que las y los indígenas del CDHFPLN no entienden “correctamente” cuándo y cómo se violan los derechos humanos, es decir, que desde la perspectiva del derecho positivo, sólo autoridades constitucionalmente reconocidas pueden incurrir en violaciones a los derechos de las personas; así también, la institucionalidad nacional no podría aceptar las imputaciones que formula el promotor luego de analizar el caso, pues efectivamente carecen de fundamento.

Sin embargo, la apropiación axiomática de los derechos humanos que está transformando las costumbres de las comunidades de la Selva Lacandona, lleva a reflexionar sobre el sentido que han adjudicado las y los indígenas del CDHFPLN al tema de los derechos, donde se reivindica el derecho de un pueblo a decidir sobre sus procesos, así como los derechos que estos pueblos brindan a sus individuos y comunidades, enriquecidos con la propuesta de los derechos humanos y el derecho nacional, en un proceso permanente de inculturación y renovación.<sup>174</sup>

Bajo esta perspectiva, las y los promotores pueden afirmar que la violencia contra las mujeres y los suicidios no sólo son asuntos entre particulares, sino que son responsabilidad colectiva, en cuya primera instancia están las autoridades comunitarias, elegidas, reconocidas y legitimadas por medio de los “reglamentos internos” o la costumbre.

---

173 “Reporte sobre suicidio de un joven”, Archivo del CDHFPLN, Ejido La Soledad, Ocosingo, 20 de junio de 2001.

174 “Taller sobre los DESCA”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, noviembre de 2005.

## 2.2. Una crisis cultural

Nosotros como Comité impulsamos el fortalecimiento de la autonomía en la administración de justicia en la vía de la costumbre indígena, sobre todo es importante saber cómo se está dando el cambio en nuestra vida, así podemos pensar y proponer nuevas formas o caminos de solucionar los problemas.<sup>175</sup>

A continuación el análisis se centrará en descubrir cómo y por medio de qué recursos se desarrolla la *praxis* del CDHFPLN, sobre todo en cuanto a la relación entre procesos de educación de las y los promotores, el cambio cultural que están experimentando y la reflexión que han venido haciendo de sí mismas y de sí mismos.

En apartados anteriores se han analizado los procesos de conformación identitaria de los indígenas acasillados y las transformaciones culturales que vivieron al abandonarlas e iniciar la colonización de la Selva Lacandona. A continuación, se describirá la forma en la que opera el sistema tradicional de impartición de justicia al interior de las comunidades indígenas —y con ello remitirse brevemente hasta el sistema de “justicia” en las fincas— pues, como se explicó anteriormente, es en esta área donde el CDHFPLN ha tenido una incidencia fundamental.

En el antiguo sistema de justicia, la población indígena subordinada a las fincas tenía como autoridad principal al patrón, al encargado o al caporal. Las autoridades indígenas que habían existido en sus pueblos de origen fueron desapareciendo y el sistema de cargos siguió vigente en las fincas pero bajo el control de los propietarios.<sup>176</sup> El patrón establecía su propio código o normas que definía en función exclusiva de su criterio de lo que se debía y no hacer en cada una de las haciendas, y éstas eran aceptadas y acatadas tanto por los familiares del patrón como por todas las categorías de trabajadores y habitantes de la hacienda, aun cuando violaran diversas leyes establecidas por el Estado nacional. La permanencia del patrón en la hacienda el mayor tiempo posible, así como el hecho de que hablara tzeltal, no sólo obedecía a la necesidad de controlar la organización económica, sino también a la de recrear el orden político e ideológico de dominación establecido al interior de la misma.<sup>177</sup>

Sobre los “arreglos a los problemas” en la finca, las y los promotores indígenas del CDHFPLN explicaron qué tipos de castigos les aplicaba el patrón: “amarrarnos, hacernos cargar cosas dos días, quitarnos los zapatos cuando caminábamos y también nos hacían pagar con dinero. [Además] cargáramos a la esposa del patrón vigilados por un policía [encargado o caporal]”.<sup>178</sup> En un ejercicio de recuperación de la memoria histórica, luego del éxodo hacia la selva, las y los promotores han reflexionado lo siguiente:

---

175 “Documento interno de reflexión colectiva”, *Op. cit.*

176 Leyva Solano, Xóchitl y Araceli Burguete Cal y Mayor (coords.), *La remunicipalización de Chiapas: lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*, CIESAS / M.A. Porrúa / Cámara de Diputados LX Legislatura, México, 2007, p. 53.

177 Legorreta, *Desafíos de la emancipación indígena*, *Op. cit.*, p. 165.

178 “Reflexiones y pensamientos que encontramos en nuestro caminar: autonomía, justicia tradicional y perspectiva de género en relación con la tierra y el territorio”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, agosto de 2009.

*Nuestros MadresPadres hace tiempo, cuando salieron en las fincas, no tenían autoridades, y cuando surgía algún problema buscaban, dentro de nuestro pueblo, personas con conocimiento para que resolvieran ese problema. Así vivieron muchos años nuestras comunidades: no pagaban multa y entre ellos existía el perdón.*<sup>179</sup>

A lo largo del tiempo, la presencia de las instituciones estatales se ha ido incrementando de manera significativa, por lo cual la institucionalidad indígena está siendo poco a poco desplazada, sobreviviendo al inculturarse.<sup>180</sup> En las regiones donde tiene presencia el CDHFPLN, las comunidades indígenas tienen un conjunto de *ja'teletik* (personas con cargo) que trabajan para organizar la vida comunitaria desde aspectos específicos: realizar las fiestas, cuidar de la escuela, introducir y mantener el agua potable, resguardar el orden, mediar en los conflictos,<sup>181</sup> trabajar por la paz interna, organizar la parcela escolar y el ejido, velar por la salud, mantener los caminos, construir y darle mantenimiento a las obras públicas que lo requieran, etcétera.

Cada uno de estos servicios comunitarios supone personas encargadas de convocar asambleas, llegar a acuerdos y vigilar que se realice lo acordado. Cada servicio requiere de una pequeña organización promotora, formada con frecuencia por un presidente, secretario y tesorero. Desde esta organización se convoca a la comunidad para reunirse en la asamblea, invitar y facilitar diversos trabajos y obras, así como celebrar los logros realizados. Estos cargos duran normalmente un año. Ninguno de los *ja'teletik* cobran por sus servicios; regularmente tendrán que poner dinero y recursos para cumplir su objetivo. Aquél que hace bien su trabajo gana autoridad moral y está en posibilidades de llegar a ser un principal. La autoridad en los pueblos indígenas va unida al prestigio social, que se adquiere a lo largo de la vida mediante la demostración de la capacidad de servicio a la comunidad. En el ámbito de la vida pública, el servicio a la comunidad se realiza a través de la participación en el sistema de cargos. En muchas ocasiones, los principales son dirigentes político—religiosos y consejeros de calidad en la organización comunitaria, por ello tienen una fuerte autoridad moral que los dota de capacidad de convocatoria para facilitar la mediación en los conflictos internos.

Las y los tseltales no zanján sus diferencias directamente, sino que regularmente buscan un intermediario, un principal o anciano, o un servidor de la Iglesia, o alguna otra persona con cargo. A partir de lo anterior, es posible que si las partes en conflicto dialogan, puedan llegar a un acuerdo. Además de los principales, las personas que pueden intervenir como agentes de la reconciliación y el perdón pueden ser: el Comisariado ejidal, el Consejo de vigilancia (ambos se ocupan de las cuestiones agrarias de la comunidad); el Agente auxiliar municipal (con frecuencia atiende conflictos familiares y/o vecinales); el Comité de la escuela; el Comité de la organización; la Presidenta del Comité de mujeres (casi siempre este cargo depende de la estructura de la Iglesia y/o de la organización política comunitaria); los promotores de salud; y los servidores de la Iglesia, que se ocupan de las celebraciones religiosas (algunas comunidades cuentan con jueces tradicionales).

---

179 Sobre la forma de usar este término se dijo: “No hablamos de ‘nuestros padres’ privilegiando la figura del hombre, como hacen los *k'axlanes* [mestizos]; nosotros decimos *jMejTatic*, o *MeilTatil*; en nuestra tradición se les ponemos juntos a los dos, y primero se pone la palabra que refiere a la mujer en esta unidad sagrada entre lo femenino y lo masculino” (“Reflexiones y pensamientos que encontramos en nuestro caminar”, *Op. cit.*).

180 Leyva y Burguete han destacado la presencia de la influencia inversa, que se manifiesta cuando las autoridades constitucionales requieren las viejas usanzas de los pueblos para legitimar su poder. Véase Leyva y Burguete, *Op. cit.*

181 Conflicto se traduce en tseltal: *jachem c'op* o *jachem tulan c'op*. Cuando hay problemas, conflictos y/o enfrentamientos se dice: *ay tulan c'op* o *jachem tulan c'op*. Pero esta es una palabra que antes de 1994 no se usaba, pues “en la región donde vivimos no se hablaba de conflicto, se usaba más la palabra problema, después de 1994 se empezó a escuchar la palabra conflicto, porque hubo la guerra, enfrentamiento entre dos partes: EZLN y gobierno Federal” (“Memoria del seminario taller: Transformación Positiva de Conflictos”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, marzo de 2008).

El diácono es responsable de brindar sacramentos, celebrar bautizos, primeras comuniones y casamientos; el Presidente de la Iglesia tiene bajo su responsabilidad la Ermita; y el catequista predica “la palabra de Dios”. En este contexto, cuando los servidores de la Iglesia:

Arreglan diversos problemas no se basan en un reglamento, sólo se apoyan en la palabra de Dios, que está escrita en la Biblia, ya que en ella se nos señala qué camino debemos seguir para solucionar los problemas. A quien le entró en la cabeza el consejo encuentra ayuda por la palabra Dios y, sin necesidad de multa, pide perdón por el delito que cometió. Quienes son partes en el conflicto sólo se piden mutuamente perdón y restauran lo que dañaron.<sup>182</sup>

En aquellos problemas que no es posible “arreglar” de este modo, intervienen las autoridades formales de la comunidad. Se analiza el caso en una audiencia pública o, en casos más graves, en la asamblea general del pueblo, donde se fija una sanción, la cual puede consistir en la expulsión de la comunidad, la realización de trabajos comunitarios, la reparación del daño o una multa (en efectivo o en especie). Aquí también el primer acuerdo que se busca es la reconciliación y el perdón. Cuando esto sucede, las autoridades comunitarias elaboran un acta de acuerdo y “no se paga multa”. Sobre el trabajo de mediación, Antonio Paoli explica lo siguiente:

2

Es importante que el intermediario, o quien acepta ponerse en medio (*mach'a ya yak' sba ta ohlil*), tenga algún cargo en la comunidad, a fin de hacer a la propia sociedad intermediaria al estar representada por esa persona, o personas, de tal manera que no se afronten los problemas desde las partes sino desde quien tiene un trabajo comunitario *ad hoc*, o como diríamos desde nuestra perspectiva hispana, desde quien tiene autoridad formal y moral en la sociedad [...] El mediador no soluciona de entrada, sino que con su buen criterio y su tranquilidad disminuirá la agresividad [...] Hay verdaderos artistas, psicólogos especialistas dentro de muchas comunidades, que aúnan su posición, su credibilidad a su habilidad en el trato.<sup>183</sup>

Si el problema es muy grave y una de las partes en conflicto no está dispuesta a perdonar ni reconciliarse, pidiendo se le repare el daño, entonces se cobra una multa según el reglamento interno de la comunidad<sup>184</sup> o el acuerdo que se tome en ese momento.<sup>185</sup> Asimismo, existen quienes buscan el arreglo con las autoridades de la organización política comunitaria; en los últimos años muy frecuentemente se dirigen al Municipio Autónomo zapatista cuando no se encuentra la reconciliación en las instancias arriba descritas. Al respecto, se cita una reflexión de las y los promotores:

*Los problemas que suceden en las comunidades ahí mismo se pueden arreglar, como el problema de las mujeres con sus maridos [violencia de los hombres contra las mujeres], los chismes [tradicionalmente vinculados con la brujería], alcohol, robos, pleitos. Aún cuando es muy grave el problema, muchas veces se arregla ahí mismo mediante el desempeño de las autoridades; pero para que eso suceda, quien tiene el problema debe obedecer. Si no, aún siendo un pequeño problema, no se encuentra arreglo o acuerdo de las partes en la comunidad, por ese motivo hay muchas querellas que pasan a las manos del gobierno municipal [constitucional]. Sin embargo, es común que no se arregle tampoco allí, ya que, frecuentemente, quien tiene el problema no tiene dinero para viajar [de la pequeña comunidad en la Selva Lacandona a la cabecera municipal de*

---

182 “Reflexiones y pensamientos que encontramos en nuestro caminar”, *Op. cit.*

183 Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal*, *Op. cit.*, pp. 203–204.

184 Según los testimonios recabados a lo largo del trabajo de campo, cada comunidad tiene un reglamento propio de acuerdo con el contexto político y social, la costumbre e historia locales. Los reglamentos y acuerdos por lo general no son escritos y las declaraciones e intervenciones de las autoridades o de las personas presentes se hacen en su lengua materna.

185 Las multas oscilan entre \$500 y \$5000.

Ocosingo] y por eso mismo su problema no halla solución. De todas formas es menos costoso [la justicia comunitaria, a pesar de las multas], y se firma un acta de acuerdo, que lleguen a un entendimiento las dos partes.<sup>186</sup>

De la misma manera, hay situaciones que rebasan la competencia de la administración de justicia comunitaria pues los asesinatos, robos con violencia en los caminos y casa habitación, violencia extrema entre personas, violaciones contra mujeres, prostitución forzada, narcotráfico, entre otros, dada su “naturaleza jurídica”, están más allá de los esquemas culturales de las y los tseltales; es decir, cuando se trata de delitos graves, no siempre conviene la mediación, sino acudir directamente ante las autoridades constitucionales correspondientes. Una persona que comete un delito grave puede ser perdonado por la víctima y la comunidad “si pide ayuda y obedece” a las autoridades de la comunidad y a los servidores de la Iglesia (exceptuando las violaciones contra mujeres y la prostitución forzada).<sup>187</sup>

Cuando los problemas no se pudieron resolver en comunidad por falta de acuerdo y no se puede resolver en lo interno de las comunidades, ya sea con autoridades tradicionales o autónomas [Juntas de Buen Gobierno zapatistas], entonces se puede ir a la justicia de gobierno oficial, que se conoce como ‘Derecho Positivo Mexicano’. El Derecho Positivo Mexicano se basa en leyes y disposiciones escritas. En esta justicia se utiliza un lenguaje propio y muchas veces se necesita de una abogada o un abogado para los trámites.<sup>188</sup>

En este sentido, el CDHFPLN busca reflexionar sobre las costumbres jurídicas tradicionales “buenas”, ya que éstas privilegian soluciones pacíficas, tomando muy en cuenta la transformación social y cultural que se nutre de novedades jurídicas útiles a la población indígena para defenderse, referida también a un cambio generacional cada vez más visible. Por ejemplo, con relación a los derechos humanos y la brecha generacional, un promotor comentó que:

*Los viejitos dicen que los derechos humanos es algo que viene de fuera, que no se hablaba antes y que derechos humanos piensan que así se llama la persona que va a la comunidad: ‘ahí vienen los derechos’, así dicen. Y para los chavos, muy modernos, es muy conocido ya, que parte de una ley, de una garantía para todos y para todas también.<sup>189</sup>*

Sin embargo, las creencias y los criterios que rigen las pautas de los jóvenes indígenas en materia de derechos y obligaciones continúan referidas en gran medida a las normas tradicionales del *kocheltik* (“nuestro derecho y obligación”). ¿En qué proporción predomina uno u otro? ¿Cómo tiende a desarrollarse esta mezcla?

---

186 “Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN”, *Op. cit.*

187 CDHFPLN y Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH), *Mujeres construyendo nuestros derechos. Material de apoyo en el camino de la defensa de los derechos humanos de las mujeres*, Serie Rutas jurídicas para las mujeres, CDHFPLN / CDMCH, San Cristóbal de Las Casas, 2006.

188 *Ibidem.*

189 *Tut*, sexo masculino, 26 años, abogado indígena y miembro del equipo *Koltaywanej* del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, diciembre 2008, entrevistado por Alberto Clara.

### 2.2.1. Los procesos de educación y el cambio cultural

¿Bantiwan ya scoltayotic, ja'bal yu'un ajwalil o yu'un comonaltic? ¿Bin yu'un? (¿Cuál nos ayuda más, instancias del gobierno o de la comunidad? ¿Por qué?).<sup>190</sup>

Los vertiginosos avances en tecnología de las comunicaciones y todos aquellos impulsos técnicos que llevan a la vida material de las sociedades hacia horizontes inexplorados, afectan no sólo las relaciones sociales de producción sino sobre todo la experiencia de las personas respecto con su mundo de vida, o sea, sus vivencias en términos sociales y culturales.

El proceso de transformación que está sufriendo la cultura tradicional de las comunidades tseltales deja ver una verdadera crisis, donde lo viejo está muriendo y lo nuevo no acaba de nacer. Las transformaciones económicas y sociales que han venido experimentado las comunidades indígenas de la Selva Lacandona en las últimas décadas están revolucionando las necesidades y expectativas culturales de las y los jóvenes tseltales, y destruyendo la autoridad de las expectativas consuetudinarias. En este marco, la fe en la cultura tseltal se ha debilitado en las mentes de las y los jóvenes tseltales; sin embargo, no pueden romper del todo con ella. Cuando se trata de hablar y actuar con respeto, las y los jóvenes tseltales sólo conocen sus formas tradicionales de respeto, cuando se necesita de la reconciliación, retoman sus formas culturales de reconciliación.<sup>191</sup> Para un botón de muestra de cuál es la percepción acerca de cómo se está dando tal crisis, reproducimos el siguiente testimonio sobre el comportamiento de los jóvenes en las comunidades indígenas:

Ya no respetan a los mayores, a las MadresPadres, ni a los vecinos. Muchos jóvenes ya casi sólo piensan en tomar, en hacer pleitos por trago, en robar, en fumar marihuana y hacer trabajos sucios [venta de drogas y alcohol] que les descomponen la vida a ellos mismos y a los demás.<sup>192</sup>

De la misma manera,

Los jóvenes están perdiendo su dignidad, porque están cambiando sus costumbres, en la forma como se peinan y se visten. Ya no quieren bailar las músicas regionales, quieren música moderna; nosotros como indígenas no sabemos dónde se fue nuestra dignidad. Los jóvenes y mujeres cambiaron mucho; hay muchos que se visten bien [porque tienen dinero], pero hay muchos que no tienen nada que comer dentro de su casa. Queremos todo lo que es de moda, agarramos las costumbres de lo que pasa en la televisión, pero lo que queremos es que no se pierda nuestra dignidad.<sup>193</sup>

---

190 "Documento interno de reflexión colectiva", *Op. cit.*

191 Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal*, *Op. cit.*, p. 221.

192 "Reflexiones y pensamientos que encontramos en nuestro caminar", *Op. cit.*

193 "Taller con catequistas en la colonia Morelos (Zona San Pedro, Zona Sibacá, Zona Altos)", Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, febrero de 2008.

Se reproducen estos testimonios para hacer manifiesto cómo se percibe el cambio cultural que se desarrolla en la cultura indígena chiapaneca. Sin embargo, cabe aclarar que quienes hablan de las y los jóvenes no necesariamente lo son; por eso hay que tomar en cuenta las oposiciones cultural e históricamente construidas entre jóvenes y "viejos" que funcionan como reforzadores de la identidad, la diferenciación social, los "roles" y las jerarquías sociales. Véase Bourdieu, Pierre, "La juventud es sólo una palabra", en *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1988.

En términos sociológicos, se viene desarrollando una remodelación de las necesidades históricamente construidas en vísperas de una elevación del umbral de expectativas materiales y culturales, lo que está provocando una devaluación de las satisfacciones tradicionalmente adjudicadas a las y los jóvenes. De esta forma, las reglas necesarias, las expectativas y los valores de acuerdo con los cuales tradicionalmente las y los jóvenes habían vivido las relaciones sociales concretas, están en crisis por abrirse la posibilidad de experimentar un modo de vida diferente y más cercano al de la sociedad dominante exterior, lo cual está provocando el surgimiento de valores antagónicos que ponen en serio cuestionamiento las lógicas consuetudinarias de regulación social. Estos cambios han impactado fuertemente la conformación de las relaciones familiares de los tseltales,<sup>194</sup> destacándose la creciente reivindicación de las y los jóvenes en torno al acceso a la instrucción escolar universitaria.

Desde esta perspectiva, el CDHFPLN gestiona ante agencias de cooperación internacionales becas para estudiantes indígenas comprometidos con servir a sus comunidades. A lo largo de 2009 respaldó las becas de cuatro jóvenes (una mujer y tres hombres),<sup>195</sup> ya que bajo condiciones muy limitadas, éstos(as) habían venido buscando fondos de manera informal para poder cubrir sus gastos y, antes de recibir la beca, difícilmente habrían podido continuar estudiando. El caso del pro-

---

Para brindar mayor claridad, léase la siguiente cita: “En las comunidades indígenas de América, desde Alaska hasta la Patagonia, la madurez de la persona no se mide según la edad, sino según su estado civil. Un individuo de veintiocho o treinta años que esté soltero, es considerado como un niño. Aquí la posibilidad de madurar no existe sin una participación mínima en la estructura más pequeña de la sociedad, que es la familia. Una persona sin experiencia familiar carece de madurez [...] ‘Tú, niño, ¿por qué hablas aquí?’, le dijo un señor mayor. Era un hombre de veintiocho años, jefe de los catequistas, cierto, pero era soltero. Se sentó y se quedó callado. El soltero no tiene madurez alguna, nunca será aceptado como guía de la comunidad” (Ruiz, *Op. cit.*, p. 99).

194 De acuerdo con Bonfil, el núcleo familiar es el ámbito más sólido para reproducir la cultura propia de los pueblos indígenas, pues es ahí donde se dan formas consecuentes de organizar el trabajo:

“La familia, que frecuentemente es extensa y está compuesta por varias generaciones que conviven bajo la autoridad del jefe de familia (el abuelo, o bisabuelo de los más pequeños), funciona como una unidad económica. Hay división del trabajo entre hombres y mujeres, cuyas normas se imbuyen a los niños desde muy temprana edad; hay obligaciones de colaboración y participación que descansan generalmente en una base de reciprocidad. Se da una intensa convivencia familiar, por el trabajo en común o complementario, por el rito y la celebración, por la disposición del espacio doméstico, concebido más para la continua relación colectiva, que para la privacidad. Se comparten más plenamente los problemas y las alegrías del trabajo porque todos saben, por experiencia propia, su significado y sus consecuencias.

“Las relaciones en el seno de la familia reflejan claramente la condición de ésta como unidad de producción y consumo; pero, por supuesto, la función económica no es la única ni permite por sí misma comprender la riqueza y la importancia de la vida doméstica” (Bonfil, *México profundo*, *Op. cit.*, pp. 58–59).

195 Sus carreras son: Contabilidad (una mujer), Derecho (una mujer y un hombre) y Ciencias de la Educación (un hombre). Las becas proceden de España (agencia de cooperación Pan Para el Mundo), el CDHFPLN avala a las y los becarios y ellos(as) le corresponden con sus servicios con regularidad. Cuando no pueden colaborar al mismo tiempo que realizan sus estudios, deben hacerlo durante dos años posteriores al término de sus carreras. Uno de ellos(as) estudia Ciencias de la Educación, es padre de familia, tiene un cargo en su comunidad y coordina un equipo de promotores, razón por la cual no puede tener un trabajo adicional. Otro promotor se instaló permanentemente en San Cristóbal de Las Casas, ciudad donde realiza sus estudios, lo cual le había permitido tener un trabajo de medio tiempo.

*Ek'*, promotora indígena que estudia Derecho en una institución privada de nombre “Instituto Manuel José de Rojas” en San Cristóbal de Las Casas, comenzó a colaborar en el CDHFPLN como voluntaria, es decir, no fue elegida por su comunidad; y tiene más de cuatro años trabajando para la organización. Además de estudiar, trabaja de lunes a viernes como secretaria en un despacho con lo cual paga sus colegiaturas, pues con la beca que el CDHFPLN gestionó, no le alcanza para cubrir todos sus gastos. Indica que estudiar la Licenciatura en Derecho fue una necesidad, de ella y de su comunidad, pues muchos de las y los indígenas no tienen dinero para afrontar algún problema legal. Destaca que los abogados mestizos siempre cobran mucho dinero y que “no les preocupa de las comunidades, pero como nosotros nos preocupa ver de las comunidades, por eso me animé a estudiar Derecho” (*Ek'*, sexo femenino, 19 años, soltera, promotora de la Región Estrella del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, diciembre 2008, entrevistada por Alberto Clara.). En suma, para ella es importante que haya abogados(as) indígenas, por lo que afirma que al terminar su carrera trabajará en las comunidades, probablemente dando algunos cursos de derecho penal de manera gratuita, para retribuir al CDHFPLN la beca concedida mediante dos años de colaboración.

motor comunitario *Jaguar* ilustra la serie de complejidades y obstáculos que sortean las y los jóvenes indígenas cuando de estudiar se trata.

*Jaguar* tiene 28 años y vive en el Ejido Nuevo Jerusalén, poblado cercano al municipio oficial de Ocosingo y asentado en tierra recuperada por el EZLN en 1994. Dejó la “escuela oficial” cuando cursaba el cuarto año de primaria a raíz del levantamiento armado del EZLN, donde su padre participa desde 1986. Cuando cumplió 14 años (edad mínima para ser aceptado como combatiente del EZLN) decidió hacer carrera militar en el movimiento armado zapatista, logrando avanzar dos grados en la jerarquía militar. En 1998 la Misión de Ocosingo giró invitaciones a través de sus catequistas para participar en cursos de derechos humanos en el marco del trabajo del CDHFPLN, lo cual le interesó y se ofreció a participar como voluntario, pues nadie más de la comunidad estuvo interesado. La asamblea del pueblo avaló su nombramiento por medio de una carta y el representante del mismo lo acompañó y “entregó” a las y los capacitadores de derechos humanos en la puerta de la Parroquia de Ocosingo (entonces sede del CDHFPLN).

A partir de ese momento, ha participado en distintos cursos de capacitación en derechos humanos e indígenas y en el manejo de “medios de comunicación” (software, cámara fotográfica, videocámara, etcétera), asistiendo a diplomados, eventos, foros, talleres, reuniones y trabajos en coordinación con otras organizaciones civiles. Es integrante y socio fundador de la Asociación Civil en donde ha participado como Coordinador regional de las y los promotores de la Región Ocosingo (1999—2000), Auxiliar del Área de comunicación (2003—2004) y en un segundo periodo como Responsable del Área de comunicación (2005—2006). Hasta 2008, estuvo a cargo de la coordinación del Centro de Atención Regional Para los Pueblos Indígenas en Lucha. Actualmente está encargado del Área de investigación, análisis y difusión.

Todo ello significó un cambio radical en la vida de *Jaguar*: descubrió la importancia de estudiar y capacitarse en diversas materias; optó por abandonar el camino militar a punto de ser ascendido a un tercer grado en el EZLN y siguió el ejemplo de otros de sus compañeros que a partir de su labor como promotores de derechos humanos emprendieron una carrera escolar. De igual forma, su participación política se ha caracterizado por mantener el vínculo con su comunidad, donde ha podido dar diferentes servicios, pues se le reconoce su formación y experiencia en el trabajo como promotor de derechos humanos y como estudiante universitario.<sup>196</sup>

En general, la autonomía zapatista implica una independencia absoluta con respecto al gobierno, no sólo en términos políticos, sino también financieros, que para el caso significan lo mismo. De forma tal que, para muchas y muchos zapatistas, tener algún vínculo con el “mal gobierno” (así sea estudiar en una escuela “oficial”) significa renunciar a la resistencia y la lucha autonómica. Tomando como punto de partida las formas en que las bases de apoyo zapatistas señalaron cómo la interrelación entre categorías “étnicas, raciales, de clase y de género” reproduce jerarquías sociales en que los pueblos indígenas se encuentran hasta los escalones más bajos, Mora detalla la producción de identidades políticas indígenas como parte de la construcción cotidiana de la au-

---

196 Los servicios que ha podido realizar en su comunidad son: 1) Agente auxiliar en el periodo 2005—2006 (el trabajo consistió en atender, mediar y resolver conflictos internos de la comunidad); al finalizar los dos años de servicio hubo un reconocimiento por parte de su comunidad por haber realizado su trabajo con compromiso y responsabilidad; 2) en el mes de julio de 2007 fue nombrado “Patronato de Luz”, cargo que se da en la comunidad para resolver los problemas relacionados con la energía eléctrica y que durará hasta que se termine la gestión de la instalación de luz en la comunidad (“Candidato a beca *Jaguar*”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2007).



tonomía que transforma las políticas identitarias hacia políticas transformadoras. Bajo la perspectiva de Mora, la autonomía indígena

No es por naturaleza transformadora ni genera de facto rupturas a los procesos de recolonización neoliberal. Genera las posibilidades de reventar y de revertir procesos hegemónicos en la medida en que los individuos y colectivos que la implementan en lo cotidiano ejercen prácticas que conllevan a la producción de conocimientos, sentidos del quehacer político, alianzas con otros actores y formas de entenderse y de actuar en el mundo distintos a las expresiones más recientes y residuales de dominación.<sup>197</sup>

Es en ese sentido que se puede afirmar que las prácticas autonómicas han mejorado la calidad de vida de las comunidades zapatistas —la participación política activa, la educación bilingüe y cultural, el mayor acceso a los niveles de salud, la ampliación de técnicas agroecológicas— y han sido fuente de la resignificación del ser indígena que está transformando el orden “étnico racial” del *k’axlan*. Es decir, el lograr una mejora en los índices considerados en términos dominantes de “desarrollo” no está vinculado con “desarrollar” mejor la cultura desde un punto de vista desindianizante,<sup>198</sup> sino es sobre todo resignificar los atributos asociados con el ser indígena, confiéndoles nuevos valores.

Según el dicho de *Jaguar*, en la zona Selva—Tzeltal zapatista, a la que pertenece Nuevo Jerusalén, la calidad de la educación es básicamente “mala”,<sup>199</sup> incluso para los propios(as) zapatistas que poco a poco la abandonan e inscriben a sus hijos(as) en escuelas “oficiales” controladas por otras organizaciones, lo cual provoca conflictos al interior de las comunidades.<sup>200</sup>

En este contexto, *Jaguar* tuvo que estudiar “clandestinamente” en el Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA) tanto la primaria como la secundaria y concluyó la educación media superior en el Bachillerato Técnico Bivalente Bartolomé de Las Casas (con reconocimiento oficial), ubicado en Guaquitepec, municipio de Chilón.<sup>201</sup>

---

197 Mora, Mariana, “La descolonización de la política: la autonomía zapatista en un contexto de gobernabilidad neoliberal” (avances de la tesis doctoral), en Seminario de Antropología Jurídica: Género y Etnicidad (octubre), CIESAS, México, |2008, pp. 4–5.

198 De acuerdo con Bonfil, la “desindianización” es un proceso histórico a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esa identidad, con todos los cambios consecuentes en su organización social y su cultura. La desindianización no es resultado del mestizaje biológico, sino de la acción de “fuerzas etnocidas” que terminan por impedir la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciada. Por ello, no implica necesariamente la interrupción de una tradición cultural, aunque sí restringe los ámbitos en que es posible la continuidad y dificulta el desarrollo de la cultura propia.

199 Cabe aclarar que se rescata sólo el punto de vista del entrevistado con base en su experiencia de vida. Para un análisis profundo de la educación en los municipios autónomos zapatistas, véase Baronnet, Bruno, *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas*, COLMEX, México, 2009.

200 Como en cualquier organismo o institución estructurada según criterios político—territoriales, el EZLN tiene un desarrollo “regional” desigual. La comunidad de Nuevo Jerusalén pertenece a la Junta de Buen Gobierno (JBG) Francisco Gómez, mejor conocida como “La Garrucha”, región Selva—Tzeltal de los zapatistas. Esta región, junto con la Norte (JBG Roberto Barrios), presentan un “bajo nivel” en la cuestión educativa, en contraste con regiones como Altos (JBG Oventik), Tsoj Choj (JBG Morelia) o Fronteriza (JBG La Realidad).

201 El modelo pedagógico del Bachillerato Técnico Bivalente Bartolomé de Las Casas es la “educación popular”. Bivalente se refiere a la posibilidad de continuar los estudios profesionales o comenzar la vida laboral con la capacitación técnica recibida. Lo particular de esta institución educativa radica en la instrucción de las y los alumnos en el servicio a sus pueblos de origen y en “el compromiso social con los oprimidos”. La mayoría de los maestros pertenecen a organizaciones civiles de Chiapas “comprometidas en la lucha contra el neoliberalismo”; y aspira en el futuro cercano a que sean los propios indígenas graduados quienes administren la institución (*Jaguar*, sexo masculino, 28 años, promotor comunitario de la Región Ocosingo del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, julio 2009, entrevistado por Alberto Clara).

De acuerdo con la experiencia de *Jaguar*, las autoridades locales y regionales zapatistas han argumentado en diversas ocasiones que la educación en instituciones oficiales “no sirve” y que para eso existe la educación autónoma, a pesar de no contar ésta con “reconocimiento oficial” y abarcar casi exclusivamente el nivel básico. Ante ello, *Jaguar* ha llevado propuestas en materia de educación a dichas autoridades con el objetivo de instrumentar estrategias para “subir” el nivel educativo de la región sin conseguir condescendencia en alguna (*Jaguar* elaboró un proyecto al respecto como parte de sus formación en Guaquitepec; ahora estudia Ciencias de la Educación en una escuela privada de Comitán, la Universidad Valle del Grijalva, y sigue reivindicando el modelo de educación popular que recibió en el bachillerato).

*Jaguar* explica que las autoridades zapatistas de “rango medio y bajo” dan más importancia a hacer llevaderos problemas coyunturales e inmediatos que hagan más o menos viable la convivencia en el interior de comunidades divididas en términos políticos (como es el caso del Ejido Nuevo Jerusalén, donde hay bases de apoyo zapatistas y de la organización ORCAO), frente a proyectos estructurales de largo plazo como es el caso de la educación.

Las autoridades tradicionales de la comunidad de *Jaguar* son campesinos indígenas formados políticamente en las luchas agrarias de los años setenta y ochenta, así como en la clandestinidad de la lucha armada, quienes a raíz de esas experiencias de vida han desarrollado una perspectiva autonómica de creciente antagonismo frente al “mal gobierno”.

Por otro lado, están los jóvenes indígenas como *Jaguar*, con una instrucción escolar conseguida en instancias sino bien controladas del todo por el “mal gobierno”, sí con alguna vinculación financiera o institucional con el Estado (INEA, bachillerato, universidad privada de Comitán, el CDHFPLN), quienes además no ven “mal”, o necesitan recibir apoyo financiero de alguna institución para seguir estudiando.

Por estos y otros motivos, la educación “oficial” de un zapatista como *Jaguar* ha tenido que ser “clandestina” e inventar toda clase de vericuetos para justificar su ausencia en reuniones o actividades que como base de apoyo tendría que haber cumplido en su comunidad (reuniones, trabajos colectivos, cooperaciones, etcétera).

Desde la perspectiva de muchas y muchos zapatistas, el CDHFPLN es identificado políticamente con el Estado, por lo cual, desde ese punto de vista, es incompatible militar en el CDHFPLN y al mismo tiempo en el EZLN.<sup>202</sup> Además por un lado, *Jaguar* ha sido desde hace tiempo becado por el CDHFPLN para sacar adelante sus estudios y, por otro lado, ha estado recibiendo apoyo económico bajo la figura de “honorarios” como integrante del Equipo de coordinación.

Esta situación molestó a las y los zapatistas de su comunidad, pues habían tolerado que no cumpliera con los trabajos colectivos bajo el supuesto de su labor voluntaria como promotor de derechos humanos. Asimismo, cuando se enteraron que estudió en instituciones de educación “oficial” y recibió una beca, decidieron someter “el problema” ante la Junta de Buen Gobierno (JBG).<sup>203</sup>

---

202 De acuerdo con diversas versiones, en el marco de las reuniones de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, las y los promotores del CDHFPLN explicaron al Sub Comandante Insurgente Marcos la labor que desempeñan, su independencia del gobierno y que algunos zapatistas colaboran en esta institución. A raíz de ello, “oficialmente” fueron reconocidos como una organización indígena hermana de los zapatistas.

203 La tendencia colectiva de los pueblos y comunidades indígenas a “homogeneizar” a sus miembros, es decir, por medio de diversos mecanismos sociales y simbólicos, sancionar la diferenciación social, se ha abordado en esta investigación desde el punto de vista de la costumbre.

En un principio, la JBG advirtió a *Jaguar* que lo expulsaría de la comunidad por “salirse de la resistencia”. Sin embargo, al final de cuentas esto no ocurrió y se le sugirió declararse “neutral” políticamente, sin saber nadie en ese momento exactamente qué significado tendría esto; sin embargo, un miembro de la JBG dijo: “lo iremos descubriendo en el camino”.<sup>204</sup>

A nivel de su comunidad, la declaratoria de “neutral” fue interpretada de manera tal que se le excluyó de toda actividad de la organización zapatista, lo que significó también de responsabilidades y obligaciones económicas que *Jaguar* ahora festeja no tener que seguir haciendo. Por una parte, los miembros de la JBG entendieron que en el futuro, gracias a su carrera académica, *Jaguar* puede ser un elemento positivo para el EZLN; pero por cuestiones políticas no puede permanecer en la organización mientras el “mal gobierno” lo eduque (incluido ahí el CDHFPLN); entonces, como lo describió el propio *Jaguar*: “cuando termine de estudiar, ya veremos”. No obstante, otras voces argumentan que esto es poco probable, pues es “mal visto” que alguien se salga de la organización zapatista y tiempo después intente regresar, ya que eso representa una actitud incongruente e inestable que puede convertirse en una amenaza a la cohesión interna.

Por otra parte, los miembros de la JBG entendieron que *Jaguar* puede llegar a ser un factor de desestabilización en la dinámica de convivencia comunitaria, pues pudo haber utilizado los recursos culturales del derecho positivo y su instrucción escolar en contra de una resolución que implicara su expulsión de la organización y de la comunidad zapatista. En un momento dado, *Jaguar* pensó en levantar una demanda ante el Ministerio Público en caso de haber sufrido el destierro, como se lo sugirió a uno de sus compañeros promotores indígenas que estudian derecho y al que le solicitó asesoría legal para tal caso.

Finalmente, algo fundamental a destacar en el periodo de formación de *Jaguar* es que ha tenido la oportunidad de complementar tres sistemas de aprendizaje fundamentales: la educación “informal” —impartida por organizaciones indígenas y civiles—, la formal —instituciones oficiales— y la práctica política constante.

Por otro lado, *Jaguar* relató que muchos jóvenes zapatistas abandonan sus comunidades de origen por necesidad y se ofrecen como mano de obra batata en las ciudades de Chiapas o en los centros turísticos de otras entidades, “lamentándose” de haber sido instruidos en la educación autónoma, pues sin reconocimiento oficial, sólo pueden desempeñarse como ayudantes de albañil, personal de limpieza “de los ricos” en los hoteles de las playas, sirvientas, etcétera, todos ellos oficios de muy poca calificación. Así, educados en la resistencia, siguen siendo servidumbre.<sup>205</sup>

El orden dominante es por definición excluyente; los propósitos de la dominación se cumplen sólo en la medida en que el subalterno cambie su forma de vida para ajustarla a las necesidades y los intereses de la empresa hegemónica. Según Bonfil, estos cambios imprescindibles no conducen a la asimilación del subalterno en la cultura dominante, sino sólo a su adaptación al nuevo orden en su papel de vencido, de subordinado. La diferencia se mantiene, porque en ella, descansa la justificación de la dominación cultural.<sup>206</sup>

---

204 *Jaguar*, entrevista julio 2009, *Op. cit.*

205 *Jaguar*, entrevista julio 2009, *Op. cit.*

206 Por ejemplo, adquirir la aptitud y hacer uso de la lengua dominante es parte de las estrategias de lucha simbólica para “abrirse camino” y “sentirse digno de estar y vivir en la ciudad” y, de este modo, tener derecho de ascender socialmente.

En entrevista, a pregunta expresa, *Ek'*, cuyos padres son bases de apoyo del EZLN, mencionó por qué prefirió ser promotora del CDHFPLN y no trabajar en cambio en la estructura organizativa del EZLN: “yo pensé que es mejor venir a estudiar acá que allá, porque allá son los que no tienen papeles, algunos pues que les dan clases en los salones pero no sacan nada, ni un papel, sólo que sepa escribir y leer nada más”.<sup>207</sup>

En contraparte, *Lup*, promotor comunitario de la Región Estrella contó que debido a que milita en el movimiento zapatista, no pudo seguir estudiando en las escuelas oficiales. Con cierta nostalgia cuenta que si hubiera seguido estudiando “ahorita ya tendría una licenciatura terminada”.<sup>208</sup>

Frente a estos problemas, ¿cuál es la posición de CDHFPLN al respecto? En septiembre de 2004, la entonces Área de atención a casos y resolución de conflictos se dirigía en estos términos a la JBG El Camino del Futuro:

Queremos comentarles que el día 2 de septiembre, se presentó en el Comité de Derechos Humanos el Sr. Ángel Cruz Hernández de la Comunidad San Jerónimo de Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón (Ocosingo). El Sr. Ángel manifiesta que junto con 24 integrantes de su comunidad quieren ingresar a un programa educativo, que están dialogando con ustedes para que se le autorice dicha educación que están pidiendo, sabemos que como indígenas estamos en el proceso de la autonomía de los derechos indígenas, pero desgraciadamente algunos entendemos diferente, de igual manera sabemos que cada individuo tiene Derechos Individuales, como los derechos colectivos, que están escritos en el convenio 169 de la OIT, otro de los derechos está plasmado en el Art. 3 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos que todo individuo goce de la educación que le convenga y además que es obligatoria.<sup>209</sup>

En este punto, es necesario dejar claro que el CDHFPLN es una organización que busca espacios de participación política y en ese marco promueve oportunidades educativas que generen al mismo tiempo procesos de autoreflexión desde lo indígena sobre sus propios valores e identidad; mientras que el EZLN se plantea como un movimiento social con alcance nacional que persigue cambios sociales estructurales.<sup>210</sup> En esta lógica, la investigadora Mora describió cómo la autonomía desde el punto de vista zapatista implica una postura política radical contra el neoliberalismo y el “mal gobierno”, construyéndose una “indianización” de todos los espacios y actividades políticas, incluso las cotidianas, sobre todo con relación a las mujeres y sus derechos.

Sin embargo, al emplazar su movimiento en términos de cambio estructural como estrategia de autopreservación, del cual deriva su concepción de autonomía, el EZLN deja de lado cuestiones fundamentales como la educación “formal” de sus bases, descuidando al mismo tiempo el que éstas no sean vulnerables frente al mundo *k'axlan*, donde las y los indígenas son discriminados.

Por su parte, el CDHFPLN reivindica que con una preparación académica las y los indígenas pueden acceder a mejores condiciones de vida y no ser discriminadas y discriminados, bajo el principio de que deben volver a sus comunidades y apoyarlas en la defensa de sus derechos.

---

207 *Ek'*, entrevista diciembre 2008, *Op. cit.*

208 *Lup*, sexo masculino, 27 años, promotor comunitario de la Región Estrella del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, julio 2008, entrevistado por Alberto Clara.

209 “Carta del Responsable del Área de atención a casos y resolución de conflictos a la Junta de Buen Gobierno El Camino del Futuro”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2 de septiembre de 2004.

210 Véase el Marco de referencia de esta investigación.

El caso de *Jaguar* es un ejemplo básico de la disyuntiva de los dominados planteada por Pierre Bourdieu: ¿resistencia alienante o sumisión liberadora? Éste encuentra que oponerse al sistema escolar como lo hacen los “muchachos” de la clase obrera inglesa por medio de la bufonada, la bellaquería y la delincuencia, es excluirse a sí mismo de la escuela y encerrarse a sí mismo en la propia condición de dominado. Por el contrario, aceptar la asimilación adoptando la cultura escolar equivale a ser cooptado por la institución. Bourdieu afirma que los dominados están condenados muy a menudo a esos dilemas, a elegir entre dos soluciones que, desde un cierto punto de vista, son igualmente malas.<sup>211</sup>

En dicho caso, encerrarse en la condición de dominado implicaría “conformarse” con la educación autónoma a pesar de valorar que ofrece escasas oportunidades, pues para él está claro que cuando las y los jóvenes, hijas o hijos de militantes del EZLN, migran hacia las ciudades o centros turísticos en búsqueda de satisfactores materiales y culturales que ya no encuentran en el entramado social de sus comunidades de origen, sólo pueden conseguir trabajos “mal pagados” donde en muchas ocasiones son discriminados debido a su condición étnica y su escasa o inexistente instrucción escolar en términos de la institucionalidad dominante. Esto se impone como un proceso de integración de las y los indígenas a las pautas del comportamiento de la cultura hegemónica y los arrastra hacia el mercado simbólico y material en el cual son inscritos como dominados, pues carecen de los insumos para sobrevivir en él.

Por otro lado, *Jaguar* ha aceptado la asimilación institucional adoptando la cultura escolar, ya que ha continuado con sus estudios en las escuelas oficiales a pesar de la presión de su medio social. Sin embargo, como veremos a continuación, lejos de haber sido acrítica y reproductora, se vislumbra un proceso de apropiación de elementos de la cultura escolar en beneficio de los procesos autonómicos locales.

La educación formal e informal al interior del CDHFPLN ha sido fundamental para que las y los indígenas reflexionen sobre su cultura y costumbres, resignificando su indianidad y contribuyendo a las luchas de los pueblos indígenas de Chiapas, pues han desarrollado un proceso de autoreflexión que conlleva la apropiación real de instrumentos de conocimiento y acción que puedan ponerse al servicio de los proyectos de diversas organizaciones indígenas. Recientemente se titularon como abogados dos indígenas que colaboran con el CDHFPLN y recibieron una beca de una institución religiosa alemana de promoción de derechos humanos;<sup>212</sup> uno de ellos continúa siendo promotor comunitario y otro trabaja actualmente en una organización cercana (SERAPAZ).<sup>213</sup>

*Ja'meto* abandonó sus estudios a los 13 años por lo que sólo pudo concluir el primer año de secundaria; en ese momento comenzó a militar en la ORCAO y se involucró con los problemas propios de la lucha política por la tierra y el territorio. Sería esta experiencia, aunado a las diferencias políticas a lo interno de su comunidad, así como el tipo de relaciones asimétricas entre las autoridades y las bases de las organizaciones, los incentivos que le despertaron una profunda inquietud por la defensa de los derechos humanos. Fue en esta dinámica que en 1997 los catequis-

---

211 Véase Bourdieu, Pierre, “Los usos del pueblo”, en *Cosas Dichas*, Gedisa, Barcelona, 1988.

212 Obra Diacónica de Iglesias Evangélicas de Alemania.

213 Quienes estudian derecho lo hacen en instituto de enseñanza privado “Manuel José de Rojas” en San Cristóbal de Las Casas. Estudian también ahí otras y otros indígenas de la Red de Defensores Comunitarios. Esto se debe a que en la ciudad de Ocosingo no hay instituciones de educación superior y, además, para la mayoría de los indígenas de Chiapas es casi imposible acceder a estudiar Derecho en la Universidad Autónoma de Chiapas, universidad pública estatal, debido a los férreos controles de selección que aplica. No sobra decir que la Facultad de Derecho de esta universidad es, a su vez, el símbolo académico por antonomasia del poder *coletó* (mote de los ladinos de San Cristóbal de Las Casas).

tas de la Misión de Ocosingo lo invitaron a participar en los talleres de derechos humanos del CDHFPLN; así fue como comenzó a vincularse con éste. Una vez que se integró de lleno a las actividades de la organización civil, tuvo la inquietud de seguir preparándose académicamente. En este sentido, refiere que el profesor Antonio aPoli, quien fue parte del Equipo de coordinación hasta 2004, le recomendó que continuara estudiando. Terminó la secundaria en el INEA y entró a la preparatoria abierta con la intención final de estudiar Derecho. En seguida se reproduce su testimonio:

*Desde el primer momento yo quería estudiar agronomía, cuestiones de la tierra, y médico veterinario, pero cuando vine aquí [...] fui responsable del Área de atención de casos, que ahora se llama Área de asesoría y transformación positiva de conflictos. [...] y ahí fui viendo la necesidad de la gente que se presentan en el Fray Pedro; yo tenía el problema porque no había terminado la secundaria, pues mi redacción estaba pésima, me dificultaba leer, comprender la ley, interpretar la ley, y hablar bien el español [...] y queriendo ayudar a la gente pues era difícil [...] Entonces, empecé a trazar las líneas de terminar la secundaria, la preparatoria, y la universidad, y por las opciones, porque también ya estaba fuera de la edad escolar, buscar una escuela semi escolarizada, por lo menos para ir los sábados y domingos; y pues una opción fue el Instituto Manuel José de Rojas. Fui Coordinador general, pues [de esta manera] pude mantenerme y mantener a mi familia [económicamente, ya que en este cargo del CDHFPLN se reciben honorarios] que es lo básico para poder ir aprendiendo, porque son muchas las cosas que hay que aprender para poder ayudar. Ayudar a la gente consiste desde la orientación, brindar un servicio pues cada vez mejor.<sup>214</sup>*

En suma, fue su vínculo desde 1997 con el CDHFPLN y con las “necesidades de los pueblos indígenas” (los problemas cotidianos que se presentaban en las comunidades y su trayectoria de cinco años relacionada con casos de defensa de los derechos indígenas), los factores que lo impulsaron a emprender una formación académica. Su apuesta es ahora lograr una formación integral: combinar la experiencia que ha adquirido como promotor comunitario con los conocimientos que le aportó estudiar la Licenciatura en Derecho. En este sentido, el promotor destaca que:

*Hay que fortalecer en la parte académica [a las organizaciones sociales y sus líderes], que tenemos que estar formados en una carrera, hablese de Derecho, Educación, Agronomía, etcétera, para trabajar con la comunidad; porque hay muchas necesidades que tenemos en las comunidades, [...] pues, ¿quién lo va a ser si no estamos superados? ¿todo el tiempo vamos a depender, como gente de comunidades, de personas externas? [...] No digo que no vengan o que no estén, pero que también estemos ahí participando como miembros de la organización y al mismo tiempo estar preparados en cuestiones académicas; eso es mi idea; y también porque había enfrentado casos donde necesariamente te requiere el título, es otra limitante [...] que son cuestiones de formalidades [tener un título], aunque también ahí se aprende mucho.<sup>215</sup>*

De este modo, la universidad lo transformó de forma tal, que se siente “diferente” puesto que conoce diversas materias del Derecho (civil, laboral y penal), puede “diferenciar un problema político de un problema social” y sabe de qué manera intervenir adecuadamente para la atención de casos que llegan al CDHFPLN. Asimismo, afirma que fue perdiendo el miedo y ganando confianza frente la actitud de desprecio de los ministerios públicos y del personal de las dependencias de administración de justicia constitucionales locales contra las y los indígenas. Además, como con-

---

<sup>214</sup> Ja'meto, entrevista julio 2008, *Op. cit.*

<sup>215</sup> Ja'meto, sexo masculino, 29 años, abogado indígena, promotor del CDHFPLN y Coordinador general del mismo durante el periodo 2005—2006, Ocosingo, Chiapas, diciembre 2008, entrevistado por Alberto Clara.

secuencia de su formación académica, se siente capaz de intervenir como mediador o propiciador del diálogo frente a cualquier actor político, sean Juntas de Buen Gobierno, organizaciones campesinas —incluso antagónicas—, iglesias, partidos políticos, etcétera. Ello a consecuencia de que

*La escuela me obligó a leer, me obligó a investigar [...] el Fray Pedro [me enseñó] a mirar y relacionar con el contexto, con las necesidades y las problemáticas de las comunidades; entonces [en el CDHFPLN] es más aterrizar y poner en ejercicio la profesión.*<sup>216</sup>

Durante su estancia en la universidad, manifiesta, nunca sintió que hubiera un trato diferenciado hacia él por ser indígena, aunque no fue la escuela donde hubiera querido estudiar, pues considera que en las universidades privadas “todo lo quieren vender”; en cambio, en las públicas cree que hay “una ética para enseñar”. Ahora se dedica a ejercer su profesión, lleva algunos asuntos como abogado particular, pero no está acostumbrado a cobrar por los litigios, pues reflexiona que vive en un lugar donde “*la pobreza es mucha*”, y él desea llevar casos “*sólo para que haya justicia*”.<sup>217</sup>

En su labor como promotor de derechos humanos dice sentirse más seguro, debido a que maneja de mejor forma el español y con ello tiene la enorme ventaja de traducir al tseltal todo lo que lee y escribe sobre derecho procesal, penal, agrario y civil. Dentro de sus planes futuros, expresa que una vez concluido su trámite de titulación tal vez se dedique a dar clases y seguirá apoyando al CDHFPLN de 2009 a 2010 (periodo de tiempo que retribuirá la beca otorgada); también pretende colaborar con otras organizaciones indígenas como la ARIC UU y la ORCAO. Manifiesta que estará dispuesto a dar el tiempo que sea necesario para apoyar a las y los “hermanos indígenas”, pues “*cuando la gente necesita algo y se le apoya, las personas lo valoran*”.<sup>218</sup>

Por otra parte, *Tut*, el segundo estudiante indígena que se ha titulado, explica los motivos que lo impulsaron a estudiar Derecho:

*En estas tierras hay mucha necesidad de tener gente preparada para conocer las leyes porque ha habido ciertos casos de violaciones a los derechos humanos; y yo pensé en prepararme para ayudar o empujar algo, porque mucha gente se está preparando ahorita en Derecho en comunidades indígenas, y yo miré esa necesidad, y por eso estudié las leyes [...] hay necesidad de saber por qué las políticas del gobierno han entrado en las comunidades y han generado ciertos conflictos; entonces la gente se preguntarán el por qué los programas del gobierno, o cómo se resuelve un conflicto, empezando por los problemas particulares de la gente en distintas materias: naturaleza, civil, agrario, mercantil, de migración, entre otras cosas.*<sup>219</sup>

Desde su perspectiva, entre un abogado *k'axlan* y uno indígena las percepciones son totalmente distintas porque un abogado mestizo sólo defiende a “*gente de su misma clase*”, aunque acota que desconoce si todos litigan “*sólo por dinero*”. En las comunidades, la percepción de las y los indígenas sobre las abogadas y los abogados mestizos es que “*sólo trabajan porque les pagan bien*”, aunque en ocasiones se piensa lo mismo sobre aquellos que son indígenas.<sup>220</sup> Sin embargo, considera que las y los indígenas que él conoce y que han estudiado Derecho:

---

216 *Ibidem*.

217 *Ibidem*.

218 *Ibidem*.

219 *Tut*, entrevista diciembre 2008, *Op. cit.*

220 Véase el apartado sobre las dificultades que enfrentaron las y los promotores de derechos humanos para ser reconocidos por sus pares indígenas.

*Mantienen esa idea de ser indígena, de derechos indígenas, de reconocer su identidad, [aunque] muchos otros también se quedan fuera trabajando en la ciudad o haciendo algún tipo de trabajo con gente de ciudad, con gente rica, defendiendo a algún empresario y otras cosas.*<sup>221</sup>

Ahora bien, sobre su experiencia académica aseguró que le “*movió el mundo completo*” debido a que pudo profundizar en el análisis de las similitudes y diferencias entre la costumbre y el derecho positivo a través de herramientas teóricas; eso lo ha llevado a cuestionar la justicia de la costumbre y a reflexionar sobre por qué las autoridades comunitarias no siempre toman en cuenta los derechos fundamentales cuando se administra justicia, pues “*creen que ahí [en los pueblos y comunidades] no tienen validez*”.<sup>222</sup>

Estos promotores(as) son parte del sector indígena que posee una larga experiencia urbana y una educación media o superior que les permite manejar la cultura dominante en un grado mucho mayor que los que tienen sólo la experiencia comunitaria y el contacto externo a través del trabajo migratorio. Este es un logro trascendente porque coloca las reivindicaciones indígenas en el campo del debate nacional pero, por primera vez:

Ya no como un asunto que concierne sólo a los no indios (como ha sido el debate sobre el indigenismo), sino ahora en boca de los propios indios capaces de establecer el diálogo en los términos y con el tipo de argumentación que son considerados legítimos en la sociedad dominante. La trascendencia de esta nueva presencia no se invalida por el hecho de que, en algunos casos, los miembros de este frente prevariquen con su condición y aprovechen su ventaja relativa para obtener beneficios exclusivamente personales, aun a costa de sus comunidades de origen; tales situaciones existen y desprestigian al movimiento, pero deben ser entendidas (nunca justificadas) en el contexto de una sociedad nacional en la que la corrupción permea todos los niveles de las transacciones políticas y representa una tentación difícil de vencer para quienes (no se olvide) llegan a esa atmósfera procedentes de una vida comunitaria que funciona sobre otras bases y principios.<sup>223</sup>

Por sus propias condiciones de vida, las comunidades de origen no favorecen que sus jóvenes continúen estudios universitarios, y la deficiente formación escolar previa de los aspirantes indígenas, acentuada por la obligación de manejarse en otra lengua, otra sociedad y otra cultura, los coloca en posición de desventaja para superar los obstáculos que pone el sistema educativo para alcanzar un título universitario. Sin embargo, la expansión de la educación superior ha permitido la filtración de estudiantes indígenas en diversas carreras.

No obstante, la brecha entre la población indígena y la no indígena en términos de acceso a la educación escolarizada cobra relevancia en el caso de organizaciones con membresía indígena y asesores(as) no indígenas, donde es necesario tener un número de habilidades, incluyendo nociones de contabilidad y de derecho mexicano, así como el conocimiento de cómo elaborar proyectos e informes. Estas habilidades sólo pueden ser adquiridas a través de la educación formal, que hasta ahora ha sido más fácilmente accesible para quien habla el español como primer idioma. Por eso, las promotoras y los promotores indígenas conciben al CDHFPLN como una institución educativa más que de trabajo.<sup>224</sup>

---

221 *Tut*, entrevista diciembre 2008, *Op. cit.*

222 *Ibidem.*

223 Bonfil, *México profundo*, *Op. cit.*, p. 211.

224 “Documento interno de reflexión colectiva”, *Op. cit.*



Los proyectos que se dirigen a las agencias y fundaciones internacionales deben ser escritos en un lenguaje particular (independientemente del idioma) que sólo se aprende después de muchos años de educación y de práctica, que tiene poco que ver con las formas de expresión cotidianas en las comunidades indígenas y por el momento es más fácil de usar para hablantes de idiomas europeos que para hablantes de otras lenguas.

En julio de 2009, durante una asamblea donde se evaluaba el trabajo del CDHFPLN, el Coordinador general dijo que uno de los principales obstáculos que tiene para desarrollar su labor eficientemente, es que no puede “*comprender las palabras elevadas y tanto la escritura*”.<sup>225</sup> Por lo anterior, debe entenderse lo difícil que es para las y los indígenas desenvolverse en la misma lógica discursiva y códigos culturales propios de ambientes sociales que por su naturaleza requieren cierta instrucción escolar, como es el caso de las dependencias de gobierno, los OSC locales, nacionales e internacionales.<sup>226</sup>

## 2.2.2. Crítica a la costumbre

Sucedió un problema que mataron a un hombre que se acababa de casar, y luego vinieron los representantes de derechos humanos, judiciales y del gobierno, con la idea de rescatar al hombre que mató; pero nosotros hicimos justicia por nuestra cuenta, lo quemamos vivo, le dimos su castigo.<sup>227</sup>

¿Cómo las y los promotores indígenas universitarios aplican los conocimientos adquiridos en las universidades respecto de la justicia en sus comunidades de origen? ¿Cómo se manifiesta la crisis cultural en este aspecto de la vida de las y los tseltales de la Selva Lacandona? *Tut*, uno de los abogados entrevistados, expresó al respecto:

---

225 “Acta de la XIX Asamblea General Ordinaria”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, julio de 2009.

Otros ejemplos: 1) “La política neoliberal es un lenguaje elevado, se ha escuchado en varias ocasiones, incluso lo hemos visto en algún video” (“Taller sobre los DESCA”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, noviembre de 2005); 2) “Por no tener estudio hay cosas que no comprendemos, como la palabra tolerancia” (“I Taller de Fortalecimiento Organizativo de los Centros de Atención Regional”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, mayo de 2006); 3) “Hay palabras elevadas que no entendemos y no preguntamos. No podemos escribir bien todo lo que se platica [al tomar nota en espacios de discusión con OSC]; hay algunas cosas que no alcanzamos a comprender” (“Documento interno de reflexión colectiva”, *Op. cit.*).

226 En *La reproducción*, Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron definen las pautas generales del funcionamiento del sistema pedagógico francés y denuncian sus mecanismos de actuación, en los que la igualdad formal oculta relaciones de dominación y un gran ejercicio de violencia simbólica. Esta última se refiere a la acción pedagógica que impone significados y valores de una arbitrariedad cultural dominante como legítimas, mientras que el sistema escolar logra que las desigualdades sociales sean asumidas por los agentes desfavorecidos como naturales, y de esta forma traduce en títulos académicos el valor social de cada individuo. Véase Bourdieu, Pierre y Jean Claude Passeron, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Fontamara, México, 1995.

Como se ha visto, el sistema escolar está enfrentando el asalto de agentes desprovistos de las disposiciones socialmente sancionadas que requiere de forma táctica para reproducir las jerarquías sociales, por lo cual se devalúan los títulos escolares y las posiciones que se ocupan gracias a éstos.

No obstante, esta invasión de las masas no rompe con el juego de reproducción de jerarquías, pues mientras más dominados sean, la titulación escolar es para los grupos subalternos una protección y un instrumento de defensa contra la explotación, sin embargo, funciona también, incluso en este sentido, como un instrumento de distinción y legitimación.

227 Citado en “Documento interno de reflexión colectiva”, *Op. cit.*

*Cada vez que hablaban de procedimientos jurídicos, juzgado y cosas así, siempre me llevaba a pensar cómo se resolvían los problemas en mi comunidad; tienen cosas parecidas, por ejemplo, el castigo o la sanción que se le puede poner a una persona. En el ámbito jurídico, las sanciones ya vienen estipuladas por ley, por días, no sé, o las multas. Pero en la comunidad lo que me llamaba mucho es que a veces las sanciones no eran [así]; yo porque ya estudié las leyes pienso que no debe ser así en algunas cosas [de la costumbre], porque creo que hay cosas que se deben sancionar con mayor peso.*

*En la comunidad se sanciona ya sea con trabajo, multa o a cambio de otra cosa, por ejemplo: vas a trabajar en un trabajo colectivo un mes, algo así. Pero yo hacía las diferencias entre los delitos, se han cometido delitos graves en las comunidades, pero aún así se han quedado como que ya pagó, ya estuvo; pero la víctima no queda conforme.*

*Se supone que la ley es vigente en el país, en el Estado, en el municipio y entonces me costó un chingo de trabajo entenderlo, porque no lo entendía: ¿cómo es que la costumbre también puede cambiar ciertas cosas? Las leyes, pues [las autoridades comunitarias] no las toman en cuenta, resuelven sus conflictos a su manera, al modo de nosotros como indígenas. Y esa es mi inconformidad, hasta ahorita no la he entendido.*

*Te pongo un ejemplo: un delito de homicidio. El homicidio pues claro, se detiene a la persona, se encarcela y paga multa, a veces paga 5 mil o 15 mil pesos y ahí murió; por lo mismo que pues diría yo, aunque no haya mucho dinero, pero si cometió algún tipo de delito, pues se tiene que pagar. O sea, no es que se pague, no quiero decir que la justicia es esa pero, por lo menos, encontrar la manera posible para solucionarlo, para que las víctimas queden conformes. Y entonces la escuela me llevó a eso.*

*En la escuela te enseñan las partes legales, cómo están estructuradas las leyes, los códigos, la Ley Suprema, las leyes mercantiles, comerciales, todo un sin fin de leyes, pues. Y entonces, hay un apartado de la Constitución, creo es en el Artículo 16, que te explica más o menos cómo se llevan a cabo algunas cosas, por ejemplo, que no debes ser privado de la libertad y de la vida; y si vas a una comunidad y pláticas de esos artículos, pues no te pelan porque saben que 'no, aquí no vale'; por la misma costumbre que tienen ellos. Entonces eso es lo que me pongo a pensar, chale, ¿por qué estudié leyes?, pensé que se podía combinar. Eso lo pensé en un momento, cuando hubo un casito chiquito [caso] yo estuve acompañando a las autoridades, yo les decía: 'mira, tal ley dice esto'; '—sí, su ley dice esto pero aquí no se dice'; me sentí un poco mal, me dio mucha pena (jajaja, bueno, yo nomás les digo).<sup>228</sup>*

La pregunta fundamental es la siguiente: ¿el CDHFPLN tendría que hacer denuncias por violaciones a los derechos humanos contra una autoridad tradicional? Aquellos casos cuyo desenlace es el castigo vía la costumbre y donde se cometen abusos ¿tendrían que ser parte del su trabajo? Es decir, ¿es válido plantear que autoridades tradicionales no reconocidas por el Estado mexicano tengan que sujetarse a los principios rectores de los derechos humanos? Si la respuesta es sí ¿desde qué punto de vista? ¿desde una perspectiva de inculturación de axiomas como el respeto a la dignidad humana? ¿desde una lógica jurídica punitiva? Bajo este entendimiento, las promotoras y los promotores tuvieron una experiencia ilustrativa:

*A un chavo lo acusaron de matar a otro, por Betania, ese rumbo. El chavo se suicidó y murió dentro de su cuarto y el otro que estaba tomando con él la noche anterior pues lo acusaron; casi es una tortura porque lo amarraron a un poste, todo el día en el sol, no le dieron de comer tres días, ni agua, ni nada. Estaba muy agotado el chavo cuando fueron una promotora y un promotor a verlo, a platicar, y [la comunidad] no dejaba entrar a nadie, ni a gente de gobierno ni a nosotros; y por fin lograron entrar [la y el promotor], platicaron con la autoridad, le hicieron saber qué*

---

228 Tut, entrevista diciembre 2008, Op. cit.

*cosas estaban haciendo, qué consecuencias puede traer. Pero [la y el promotor] no fueron a denunciarlos [ante la institucionalidad nacional diciendo] ‘ustedes ya violaron los derechos humanos’; no, se platicó y se les hizo saber que puede tener consecuencias más graves porque los familiares llegaron aquí a la Parroquia [de Ocosingo] a pedir apoyo.<sup>229</sup>*

En este tipo de casos, el CDHFPLN no denuncia a las autoridades ante las instancias constitucionales, sino que como defensores, educadores y generadores de la reflexión y el cuestionamiento hacia el interior de sus pueblos y organizaciones, conocen y respetan la cultura propia y la toman muy en cuenta al desempeñar su labor; sin embargo no la sacralizan pues desarrollan un espíritu crítico que les permite distinguir las tradiciones y costumbres que impiden el desarrollo de la dignidad humana. En la opinión de este recién titulado abogado indígena, “a veces no todo lo que sea justicia tradicional es bonito”.<sup>230</sup> Un miembro mestizo de un OSC chiapaneco alguna vez le dijo a *Tut* lo siguiente:

*‘Ay, las autoridades tradicionales de Oxchuc son los buenos’. Me encabroné un chingo, le dije: ‘qué bueno que ustedes no viven en comunidad’ —¿por qué? me decía, —‘porque tienen esa esperanza, esa luz que brilla en sus ojos, que todas las autoridades tradicionales son muy buenas’ ¡No! —le digo—, no en todo. [Hay] autoridades tradicionales que son unos patanes —le digo—. —¿Cómo vas a decir eso delante de ellos?’ —‘Pues sí, es verdad, porque yo vivo en comunidad’. Conozco qué cosas buenas y malas pueden haber como en todo, no todo es bonito. Y eso es la verdad, hay cosas que sinceramente, no es porque conocí cosas legales [en la universidad], sino que creo que no va por ahí.<sup>231</sup>*

Bajo esa perspectiva ¿por qué el CDHFPLN exalta y se define en torno a la reivindicación de la costumbre para resolver los conflictos? ¿a qué costumbre se están refiriendo? El mismo *Tut* reflexiona que se refieren:

*A la costumbre buena, a la costumbre colectiva de resolver los problemas, más a las asambleas. Cuando hay que resolver el conflicto en la asamblea interviene toda la comunidad. Donde sí se han dado cosas, no sé si llamarle abusos o cosas así, son cuando es Agente, Comisariado y la banda; no interviene la comunidad. Ahí es donde se ha dado muchos casos o cuando sólo las autoridades resuelven conflicto de una mujer, por ejemplo, siempre salen que la mujer no tiene derecho, que ‘tú lo buscaste’, o si no sale que ‘¿quién te va a buscar en tu casa?’, en caso de que se embarazan, o la dejan, o la golpean, o algo así. Sí, porque las autoridades son hombres. Lo resuelven como hombres. Sí, hay costumbres bien negras, oscuras (jajaja), no lo puedo decir. Ha habido casos, no quiero especificar, nada más te cuento que hay casos donde las autoridades se ponen de parte de un culpable, digamos, pero se demuestra por completo que no tienes cómo arreglar tu problema porque están a favor del otro, aunque tú tengas la razón no entienden, no entra la razón, se ponen bien rígidos; y para mí son cosas que como autoridad no deben suceder, no lo deben hacer.<sup>232</sup>*

Hay puntos de encuentro entre la institucionalidad indígena y la constitucional, sobre todo, como lo plantea el testimonio anterior, en cuanto a la actuación de las autoridades, lo cual, no debe entenderse como una particularidad intrínseca de la cultura indígena; es decir, en una y en la otra

---

229 *Ibidem*. Más adelante se analiza el caso de un conflicto religioso en la comunidad de La Sultana donde el CDHFPLN tuvo una intervención que ilustra cómo se desarrolla esta labor.

230 *Ibidem*.

231 *Ibidem*.

232 *Ibidem*. A través de los casos de acusaciones de brujería, se muestra más adelante que muchas veces las decisiones tomadas mediante acuerdos en asamblea no siempre resultan ser del todo positivas.

es común que el propio reglamento interno (costumbre) o el derecho positivo no sean aplicados como debiese.<sup>233</sup> Las y los promotores del CDHFPLN desde hace tiempo vienen reflexionando sobre estos tópicos:

*Es complicado meterse con las autoridades tradicionales y decirles que están haciendo violaciones a derechos humanos, pero se busca la manera y el modo de hacerlo. Se busca dialogar y sensibilizar a la gente. No es la misma forma que se hace cuando se denuncia a un policía o a un militar.*<sup>234</sup>

En ese sentido, se han venido preguntado: ¿cómo deben actuar las autoridades comunitarias? En términos generales, al respecto consideran lo siguiente: 1) que deben investigar profundamente los casos; 2) escuchar a las partes y mediar correctamente para que lleguen a una solución consensuada; 3) pedir pruebas necesarias para comprobar la verdad; 4) respetar los reglamentos internos de las comunidades, las garantías y derechos de las personas; y 6) considerar las problemáticas de las mujeres respetando sus derechos y opiniones. Igualmente, que *“las autoridades comunitarias deben recibir talleres de capacitación [en derechos humanos] para que sepan resolver los problemas de buena manera”*.<sup>235</sup>

Como puede inferirse, la relación que establece el CDHFPLN entre la costumbre y los derechos humanos es aquella que reivindica una perspectiva de inculturación de axiomas como el respeto a la dignidad humana. Por eso los promotores son agentes internos que buscan propiciar en sus comunidades de origen la reflexión sobre la forma de “vivir la dignidad humana” y se encargan de promover una cultura y análisis de los derechos humanos e indígenas desde la recuperación de valores y problemáticas regionales que permitan la defensa de derechos desde una construcción propia.

---

233 En torno a esta brecha de la implementación, véase Sánchez Solano, *Op. cit.*

234 “Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN”, *Op. cit.* En apartados posteriores se analizan dos casos que ilustran la participación del CDHFPLN con relación a violaciones de los derechos humanos de los pueblos indígenas cometidas por el Estado y el Ejército Mexicanos.

235 “Nuestras experiencias”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2007.

### 2.3. La praxis de las mujeres indígenas y la irrupción de sus derechos en el CDHFPLN

A veces nos sentimos humilladas, pequeñitas, pero vamos a aprender cómo defendernos.<sup>236</sup>

La participación de las mujeres indígenas como promotoras ha sido sin duda uno de los avances más destacados que se han registrado en este largo caminar, por cuanto su condición de género nunca había tenido cabida plena, ni al interior de sus propias comunidades y, desde luego, tampoco al exterior. Así, la discriminación, la explotación y cualquier forma de violación a sus derechos era un tema por demás común. Sin embargo, vale decir que el movimiento por la defensa de los derechos de las mujeres indígenas, en este caso particular, fue iniciado muchos años atrás por el propio Fray Pedro Lorenzo en el siglo XVI y luego por la misma Diócesis de San Cristóbal, desde los años setentas del siglo XX, con las escuelas de catequistas en las que se formaron grupos de mujeres indígenas que trabajaban en las parroquias. Más tarde, de la mano de la creación de cooperativas, las mujeres fueron participando de otras maneras en la vida productiva de sus comunidades. En 1999, por medio de un documento de reflexión al interno del CDHFPLN, se podía leer:

*La participación de las mujeres se animó por medio de las pláticas, cuando ellas conocieron sus derechos, y porque los promotores varones habían tenido problemas para atender los casos de mujeres. Las mujeres fueron integradas para atender casos de mujeres. A las mujeres les da pena hablar con un promotor.<sup>237</sup> Por ello salieron a buscar mujeres y concientizarlas de la importancia de su labor. Como promotoras buscan la igualdad, y el respeto al derecho a la participación en los cargos y en otras actividades. Realizan también pláticas con hombres y mujeres para que se respeten por igual y han atendido casos de violencia de género por la vía de la costumbre.<sup>238</sup>*

Que las mujeres participen, que su opinión sea escuchada, que sean parte de la toma de decisiones y reconocidas como interlocutoras válidas a la hora de enfrentar problemas e instrumentar soluciones, son pasos que sin lugar a duda han tenido que enfrentarse a los paradigmas más enraizados en una cultura que privilegia al hombre sobre la mujer, como sucede al interior de las comunidades indígenas. En este proceso de toma de protagonismo por parte de ellas también ha tenido cierta influencia la cooperación con las agencias de financiamiento con las que el CDHFPLN tiene relación. Raymundo Tamayo relata este hecho nítidamente:

*Pan Para el Mundo nos dijo [en 1997]: ‘si quieren que renovemos contrato con ustedes tienen que darle mayor participación a las mujeres’, entonces empezamos a trabajar mucho en involucrar a las mujeres, que en el mundo indígena ese era un problema porque la mujer indígena jo-*

---

236 “Encuentro contra la violencia a las mujeres”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, noviembre de 2007.

237 Las dificultades de las mujeres indígenas víctimas de violaciones a sus derechos para hacerse escuchar frente a los promotores varones, fueron la causa inmediata de la inclusión del tema de género en el CDHFPLN. Así, “en 2001 se presentaron muchos casos de separaciones de familias y la mayoría eran mujeres que presentaban los casos; parece que les daba mucha pena platicar sus propios casos con los promotores, y es por eso que pensamos formar promotoras y capacitarlas para que aprendan a atender casos de mujeres a mujeres en el Comité” (“Historia del Fray Pedro”, *Op. cit.*).

238 “Programa de Defensa, Educación y Promoción de los Derechos Étnicos y Derechos Humanos. Proyecto de trabajo de los Promotores de Derechos Humanos 1999”, *Op. cit.* En esta misma referencia se lee: “Durante una capacitación que dieron en la región Agua Azul las mujeres preguntaron que ¿por qué no formábamos promotoras de derechos humanos? Para nosotros es algo muy importante porque consideramos que ellas también deben saber defender su derecho y conocer lo que dicen las leyes” (*Ibidem.*).

*ven no siempre puede circular tan libremente.<sup>239</sup> No todas las comunidades han aceptado este proceso, en el mundo indígena eso no está bien visto. Romper ese tipo de paradigmas costó un poco. Tuvimos que hacer un esfuerzo enorme por meter el trabajo con mujeres por medio de talleres<sup>240</sup> [la primera mujer indígena que ocupó un cargo en el CDHFPLN fue en el año 2000]. Para entonces, en las comunidades habían algunas mujeres que eran coordinadoras o promotoras, pero no estaban nombradas para la instancia mayor [representación legal del CDHFPLN]. [La primera mujer en la instancia mayor] es agente de pastoral, pesa más su sangre indígena y la gente la acepta de una manera maravillosa. En ese momento todavía se le estaba dando fuerza a la instancia pastoral y como ella era instancia pastoral, por eso se le dio esa responsabilidad.<sup>241</sup>*

Uno de los principios básicos que anima el trabajo del CDHFPLN desde su fundación ha sido el de traducir el valor de la “dignidad humana”, que está inscrito en los derechos humanos, a las lógicas y formas de praxis propias de las comunidades para que en esa relación las y los indígenas logren apropiarse culturalmente de él y convertirlo en una forma de vida; ello implica la participación y asimilación por parte de las mujeres indígenas del papel que tienen como miembros de una comunidad con derechos específicos y colectivos. Cuando las agencias de cooperación introdujeron el tema de los derechos de las mujeres, su lucha y sus voces se escucharon con mayor resonancia. Este fue entonces el espíritu que guió la realización del “Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género”, que fue presentado el ocho de marzo de 2006.<sup>242</sup>

### 2.3.1. La costumbre y los derechos de las mujeres indígenas

Existen también muchos vicios en nuestras comunidades, limitaciones e injusticias contra las mujeres que nuestros ancestros no supieron cómo superar. Sin embargo, contamos con un gran patrimonio ancestral para enfrentarlos.<sup>243</sup>

Uno de los retos más importantes que tienen ante sí las y los indígenas es definir estrategias para modificar las relaciones de género, sin romper con su cultura. Esto se inscribe en lo que las mujeres indígenas han conseguido por medio de sus demandas, que han reconfigurado los sistemas normativos.<sup>244</sup> Además, han conseguido expresar sus demandas en el ámbito de sus comunidades,

---

239 Antonio Paoli narró que algunas agencias internacionales de financiamiento ponían como requisito para dar financiamiento que hubiera mujeres, entonces “como una presencia simbólica” se incorporaron las esposas de los que ya estaban, y se empezaron a dar talleres de género y temas afines. Asimismo, subraya que algunas de estas mujeres empezaron a tener iniciativas importantes dentro del CDHFPLN (Paoli, entrevista julio 2009, *Op. cit.*).

240 Incluso al interior del propio CDHFPLN estas dificultades tuvieron que ser zanjadas: “Hay promotores que al inicio dijeron que la mujer no les interesa, que no van a poder hacer el trabajo” (“Encuentro contra la violencia a las mujeres”, *Op. cit.*).

241 Tamayo, *Op. cit.*

242 Véase de forma íntegra el documento citado en el apartado de anexos. En lo siguiente, se señalará al lector el número de recomendación que tenga relación con el o los temas desarrollados en este apartado sobre género.

243 CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género*, CDHFPLN, Ocosingo, 2006. El cuerpo de la cita guarda relación con las recomendaciones Núm. 22 y 24.

244 Véanse las recomendaciones Núm. 21, 22 y 24 (*Ibidem.*).

buscando transformar las tradiciones y costumbres que las afectan; pero no por ello se oponen a que se les reconozca la autonomía a sus comunidades y pueblos.<sup>245</sup>

La cultura de los pueblos de la Selva Lacandona deviene de la conservación de elementos prehispánicos y la incorporación de otros contemporáneos, como los del sistema de dominación de las fincas. De ello son conscientes las mujeres indígenas:

Las mujeres, cuando vivían en las fincas, no son tomadas en cuenta, sus derechos son discriminados de cualquier forma por los patrones y esposos, las trataban como cualquier objeto [cuyo] dueño era el patrón, y con el esposo igual. Se ve que las mujeres sufren doble esclavitud. Todo lo que dice el patrón lo tienen que obedecer, igual de los hombres como el segundo jefe de la casa.<sup>246</sup>

Durante “el baldío” la vida social de las y los indígenas chiapanecos fue organizada de acuerdo con los imperativos del sistema social y económico de dominación de las fincas. Paradójicamente, la sujeción de los estos pueblos a la hacienda permitió su conservación como grupo social. “La finca no supuso la erradicación de su cultura; más bien la resignificó colocándola en una posición de servidumbre”.<sup>247</sup> No todos los elementos que ahora forman parte de la cultura viva de las y los indígenas fueron escogidos, algunos fueron impuestos, pero está claro que todos ellos han sido apropiados por las comunidades que los practican y, por ende, los sienten suyos.<sup>248</sup> En un sistema de dominación los dominadores buscan imponer los cambios, y las respuestas de los pueblos juzgados se insertan en una dinámica entre lo que construyen por elección y lo que enfrentan, apropian o rechazan.<sup>249</sup> La cultura indígena nunca ha sido o podrá llegar a ser estática, pues la costumbre es una construcción histórica socio—cultural, al igual que las identidades de género.

---

245 Sierra, María Teresa, “Conflicto cultural y derechos humanos: en torno al reconocimiento de los sistemas normativos indígenas”, en *Revista Memoria*, México, Núm. 147, mayo 2001.

246 “Documento interno de reflexión colectiva”, *Op. cit.*

247 Estrada, *Op. cit.*, p. 168.

248 “Consideraciones por parte de la Coordinadora del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH) sobre el Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género del CDHFPLN”, Archivo del CDHFPLN, San Cristóbal de Las Casas, octubre 2005.

249 Por ejemplo, muchas de las prácticas “tradicionales” como la “venta de mujeres” en las comunidades indígenas tienen un origen no muy “ancestral”: “En ese tiempo [de sujeción a las fincas] las mujeres igual los obligaban hacer trabajos por el patrón, por ejemplo: moler sal, moler café, hacer tortilla, tostadas, mantener animales y cuidar los hijos del patrón; en algunas fincas se turnaban a trabajar en la casa del patrón cada semana y en otras les mandaban las tareas en cada casa [en la ‘casa grande’ habitaba el patrón]; y ellas mismas van a dejar en la casa del patrón [dichos productos], por eso [el patrón] les aprovechaba a las mujeres bonitas; aunque las mujeres no querían, son obligadas a tener relación con el patrón y nadie podían reclamar; ni con el esposo, porque los pueden matar, y no existían autoridades donde vivían que los podían defender” (“La historia de nuestro pueblo”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2008).

Como consecuencia de ello “las muchachas no tenían la libertad de elegir sus parejas, son obligadas a casarse con hombres que no es su gusto; sus padres los elegía el muchacho que le gustaría ser su yerno; esto se vino dando desde en las fincas y hasta cuando se fundaron los ejidos se disminuyeron poco. Porque muchos padres/madres decían que sus hijas o hijos son suyos y nadie puede hablar si los pegaban o los maltrataban. Hasta pensarían que podían matar cuando no obedecían o no respetaban los mayores” (*Ibidem.*).

De acuerdo con Legorreta, las relaciones sexuales entre las “mujeres de los peones” y el patrón, no siempre estuvieron basadas en la violencia. Es decir, no siempre era humillante para las mujeres indígenas tener relaciones con el patrón, incluso fueron consideradas un bien o recurso más a poner en juego en el sistema de intercambios recíprocos, fundamental en el sistema social de las fincas.

Desde la perspectiva de los patrones, contribuyeron a reforzar la relación de dominación, pues a través de los hijos(as) concebidos(as) de esta manera se establecieron vínculos de parentesco que estrecharon los lazos sociales, haciendo que la hacienda fuera percibida y recreada como el asiento de una extensa familia. Era muy común que los patrones reconocieran a estos(as) hijos(as) y que les dieran su apellido, e incluso las esposas de los hacendados, aunque se sintieran humilladas, asumían las responsabilidades de la crianza de estos(as) niños(as) en un caso necesario. Véase Legorreta, *Desafíos de la emancipación indígena*, *Op. cit.*

Para ilustrar esta reflexión, las promotoras del CDHFPLN expresaron:

*La idea de los patrones desde las fincas se queda grabadas en la mente de los padres y madres; eso lo aplican totalmente en la casa, en la familia. Y eso ha venido causando problemas hasta hoy en momento, porque nuestros padres fueron orientados de otro idea que no favorece la convivencia entre hombres y mujeres.*

*Nosotros como indígena, nuestros padres, nuestros antepasados, nuestros abuelos tenemos un costumbre, anteriormente, no dejan [a las mujeres] de estudiar y no dejan de salir, no dejan de participar o no acercan a los hombres. Hasta hoy momento como que nos dejamos de este costumbre, por eso las compañeras mujeres no quieren participar; piden permiso a su papá, a su mamá o a su esposo, o a su hermana, tienen que pedir permiso. Por eso es lo que falta de nosotras mismas como mujeres, no nos valoremos nuestro derecho. Yo entiendo sobre el derecho: tenemos derecho de participar, de salir, de compartir, eso es lo que entiendo del derecho, también la salud.<sup>250</sup>*

En el caso de los pueblos y comunidades indígenas, las mujeres son parte vital como sostenedoras de la vida y de la reproducción familiar y comunitaria. De esta manera, muchas han dicho: “conservemos las costumbres que nos benefician, cambiemos las que nos dañan”.<sup>251</sup> En numerosas comunidades indígenas y en cualquier otra cultura machista las actividades del hogar no son compartidas y las mujeres indígenas tienen doble trabajo, pues además de las labores propias del hogar, con frecuencia participan en diversas actividades productivas, como el cuidado de la milpa, la cría de animales, la comercialización de productos, etcétera.<sup>252</sup>

Considerables veces cuando acuden a la institucionalidad indígena a buscar justicia no son escuchadas, pues en este ámbito también se reproduce la desigualdad, ya que “la creencia y las actitudes que tienen las autoridades tradicionales son de una costumbre machista”.<sup>253</sup> Ante esto, las promotoras indígenas del CDHFPLN informan y orientan a las comunidades sobre los derechos de las mujeres, entendiendo que cuando los conozcan mejor serán incorporados a sus costumbres. De esta manera, la capacitación de las promotoras y los promotores ha girado en torno al conocimiento tanto de las leyes de la institucionalidad nacional,<sup>254</sup> como de los procedimientos necesarios cuando se resuelven asuntos de acuerdo a la justicia comunitaria, incluyendo en ésta a los Municipios Autónomos zapatistas.

El trabajo que realizan las promotoras que no son parte del Equipo de coordinación, no es remunerado, únicamente se les apoya económicamente con gastos de pasaje cuando visitan comunidades. No obstante, las promotoras consideran su labor como un servicio que hacen a sus pares. A las promotoras en particular, la capacitación que reciben en el CDHFPLN les ayuda a generar confianza entre las mujeres de las comunidades,<sup>255</sup> pues

---

250 *Ja'al*, sexo femenino, 40 años, promotora comunitaria de la Región Agua Azul del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, diciembre 2008, entrevistada por Alberto Clara.

251 “Consideraciones por parte de la Coordinadora del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH) sobre el Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género del CDHFPLN”, *Op. cit.*

252 Véase la Recomendación Núm. 20 (CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género, Op. Cit.*).

253 “Taller de género del CDHFPLN”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, agosto de 2008. Véase la Recomendación Núm. 24 (CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género, Op. cit.*).

254 Esto implica la comprensión de los procedimientos que hay que seguir en las dependencias del gobierno a las cuales recurrir para la atención de los casos de violaciones a derechos de las mujeres, así como saber qué hacer cuando no reciben respuesta o son ignoradas.

255 Véase la Recomendación Núm. 23 (CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género, Op. cit.*).



Si hay mujeres promotoras de la comunidad, entonces todas las mujeres de la comunidad tendrán mayor confianza para decir lo que piensan y manifestar cuál es su voluntad para pedir apoyo en los problemas.<sup>256</sup>

Para la preparación de los talleres que imparte el CDHFPLN sobre los derechos de las mujeres, las promotoras se apoyan de materiales didácticos elaborados ahí mismo (trípticos, folletos, resúmenes) basados, a su vez, en los talleres y capacitaciones que proporcionan actores políticos y sociales como los OSC chiapanecos o la Misión de Ocosingo.<sup>257</sup> Entre muchas otras, algunas de las temáticas tratadas en los talleres para mujeres son:

*Que ellas que no sean violadas; que conozcan sus derechos, que tienen derecho a ser libres, que sean respetadas; tienen derecho a participar en las reuniones; derecho a salir, o sea, que no sus esposos no las dejen para que estén en la casa sino que salgan ya las mujeres también, que tengan esa libertad para salir”.*<sup>258</sup>

Aquí es necesario plantear quiénes son y cómo actúan tomando como ejemplo a *K’ajk’*, quien es una mujer tseltal de la comunidad de Betania, tiene 25 años, es soltera y cuenta con estudios de secundaria. Dice que ya no estudió porque:

*No me dieron la libertad, mi mamá no; mi papá sí, pero como tenía yo tres hermanos menores por eso no me dio la oportunidad mi mamá, porque siempre se enfermaba mi mamá y como soy la mayor hermana pues tenía que cocinarles para ayudar a mi mamá. Mi papá sí quería darme estudio, pero mi mamá no. [Y cuando más tarde pudo] yo ya no quería —¿Y si hubieras podido estudiar, qué te hubiera gustado estudiar?— ¿Yo?, enfermería, es que para atender partos de la salud de la mujer porque hay veces las mujeres pasan la consulta con un doctor, a veces no le cuenta todo la enfermedad; es más mejor con doctoras para así le diga todo lo que la salud. [Sin embargo, dentro de su comunidad] quiero aprender a recibir niños [en la forma tradicional]. Tengo una mi prima que está embarazada y hay veces que como lo quiere abortar he intentado también sobarlas.*<sup>259</sup>

Es parte del Equipo de coordinación, del Área de asesoría y transformación positiva de conflictos y Presidenta del CDHFPLN desde 2007. Comenzó a trabajar ahí desde 2004 y se vinculó con éste a raíz de la relación que como líder comunitario y religioso tiene su padre con la Misión de Ocosingo. Ella refiere que desde hace mucho tiempo su padre la invitaba a participar en el CDHFPLN pero:

*Yo pensaba que no me gustaría trabajar pero ya porque llegaron pues a avisar a la comunidad para que fuera promotora. Teníamos [en mi comunidad Betania, promotores del CDHFPLN]*

---

256 “Reflexiones y pensamientos que encontramos en nuestro caminar”, *Op. cit.*

257 Con respecto a este punto, las promotoras y los promotores explican: “Anteriormente nadie podía reclamar respeto a sus derechos si era inculpado y, ni siquiera la misma víctima de las violaciones podía oponerse a las decisiones de esas autoridades. Ahora ya existen organizaciones que analizan, buscan la forma de solucionar los problemas que surgen en las comunidades y exigen al gobierno que haya buena justicia, como lo hacen las organizaciones no gubernamentales. Por eso decimos que ahora ya no es igual en los tiempos anteriores, porque ya existe quien nos ayude cuando alguien no respeta nuestro derecho. Pero se necesita que hayan muchas más organizaciones que promuevan la justicia, el buen arreglo y la paz” (“Reflexiones y pensamientos que encontramos en nuestro caminar”, *Op. cit.*).

258 *Ek’*, entrevista julio 2008, *Op. cit.* Véase la Recomendación Núm. 22 (CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género, Op. cit.*).

259 *K’ajk’*, sexo femenino, 25 años, soltera, promotora comunitaria de la Región Pueblos Indígenas y Presidenta del CDHFPLN desde 2007, Ocosingo, Chiapas, julio 2008, entrevistada por Alberto Clara. Véanse las recomendaciones Núm. 17, 18 y 19 (CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género, Op. cit.*).

*pero eran nomás tres hombres, mi papá y otros dos; me ha avisado mi papá pero le dije que no, que tal si no sé, está difícil, porque yo no tengo estudios [...]. Como dos veces me avisó mi papá y ya cuando llegaron, llegó a avisar la comunidad ahí sí que me nombraron en la asamblea que voy a ser promotora de derechos humanos, que me voy a capacitar y doy la información en la comunidad; y ya después lo acepté, pues qué más, estoy en la comunidad, a ver hasta dónde llego, si lo sé, si no voy a salir, les avisé en la asamblea; no gracias a Dios me ha gustado.<sup>260</sup>*

Sus experiencias previas fueron la capacitación para alfabetizar por parte de la dependencia que encabezó Porfirio Díaz Encino<sup>261</sup> donde aprendió a hablar mejor el castellano. Años después fue nombrada como delegada de la comunidad de Betania para gestionar programas del gobierno Federal y estatal, en particular de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) y el Proyecto de Desarrollo Social Integrado y Sostenible en la Selva Lacandona (PRODESIS). En este último se desempeñó también como “Coordinadora de los colectivos de mujeres”. Dice que de esa forma perdió el miedo a participar. En el CDHFPLN da asesorías a las mujeres que llegan a plantear sus problemas, orienta, por ejemplo, en el caso de separaciones entre parejas y maltratos contra ellas:

*Yo le pregunto si ya lo vio con las autoridades de la comunidad, hay veces no, hay veces que sí; si no pues primero vete a la comunidad [le digo]; y si me dice que no, ¿por qué? ¿cuál es el motivo no quiere resolver el problema con las autoridades si es sus trabajos?*

*Y me dice: no, pues al contrario, dice: si yo soy mujer y voy a ir a quejar ante las autoridades, hay veces las autoridades no me toman en cuenta, hay veces que se van a ir a favor de los hombres pues por eso no.<sup>262</sup>*

*Y entonces le doy la orientación y le digo: hasta ahorita no sólo los hombres tienen derecho, también tú ya te puedes defender. Esto yo lo sé por medio de las capacitaciones y los talleres en el Fray Pedro.*

*Estos talleres los hace el grupo de coordinación con las ONGs de San Cristóbal como el Centro de Derechos de la Mujer [...] yo también pensé así porque no me dieron, porque yo soy mujer, por eso no me dieron chance de estudiar mi mamá; y no [es decir, que no es justo], es iguales, no nomás los hombres.<sup>263</sup>*

Cuando da alguna asesoría de este tipo, *K'ajk'* hace uso sólo de su experiencia en las capacitaciones pasadas, y en la confianza que tiene en la larga tradición oral de transmisión de conocimientos de su pueblo pues, dice:

*Como no he estudiado bien los artículos, hay veces cuando tengo tiempo pues empiezo a leer, pero casi no me queda rápido en la mente.*

*En las comunidades doy plática ahí porque en el propio ojo le tengo visto a las mujeres y como sus esposos que las maltratan que hay veces de borrachos [...] ¿quién quiso eso? Pues el hombre, no sólo nomás la mujer, y la mujer todavía cuando está embarazada la golpea y no es justo, y todavía ahí lo tiene el bebé en el vientre; y yo empecé a avisar, no le tengan miedo, defiéndanse.*

---

260 *K'ajk'*, entrevista julio 2008, *Op. cit.*

261 Importante líder comunitario indígena titular de la Secretaría de Pueblos Indios durante el gobierno de Pablo Salazar Mendiguchía, primer gobernador no priísta de Chiapas (2000—2006).

262 Véanse las recomendaciones Núm. 12 y 13 (CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género*, *Op. cit.*).

263 *K'ajk'*, entrevista julio 2008, *Op. cit.* Véanse las recomendaciones Núm. 17, 18 y 19 (CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género*, *Op. cit.*).

*Y no sólo los hombres tienen derecho, también las mujeres, ante la ley todos somos iguales, al nivel nuestros derechos.<sup>264</sup> También platico con los hombres cuando hay asamblea general, que hay que respetar la mujer de hoy en adelante.*

*Así como hay celebración Día internacional de la Mujer, pues hay que respetar la mujer, así como la Virgen María dio luz a hijo Jesús, pues también nosotros hay que respetarnos también, y ya, por pareja, que van a dar razón a sus hijos, vienen creciendo los hijos, qué razones le van a dar [...] sus hijos ahí la andan maltratando a su mamá. ¿Ahorita a dónde se van las mujeres? Rápido a las autoridades ahí lo terminan [sin hacer justicia].*

*Qué tal si un día me caso y suceden problemas y yo ya sé cómo voy a defenderme, y ya lo sé a dónde me voy y por eso me gusta esto [estar en el CDHFPLN] y [también puedo defender] a mi familia y a mis hermanos [indígenas] no sólo nomás quiero aprender de mí sino que quiero enseñar pues cuáles son los derechos.<sup>265</sup>*

Asimismo, una dificultad que han debido enfrentar recurrentemente consiste en que muchos de los problemas de género no están contemplados en las leyes locales o las disposiciones al respecto no son ejecutadas, por lo tanto deben analizar cuidadosamente cómo abordarlos. Han llegado diversos casos de problemas de género tales como: maltrato familiar, abandono de hogar, la búsqueda de reconocimiento de paternidad, solicitud de pensión alimentaria, violación sexual, separación de pareja, violencia patrimonial,<sup>266</sup> violencia por desigualdad y problemas agrarios e intercomunitarios donde son afectados los derechos de las mujeres.

En este sentido, uno de los casos delicados que ha venido atendiendo es cuando se presenta la violación de una mujer. Si se trata de un caso dentro de la comunidad no puede ventilarse al exterior, es tratado sólo con las autoridades comunitarias o en la familia. Cuando se presentan ante el CDHFPLN los familiares de una mujer violada, las y los promotores le brindan asesoría procurando seguir mecanismos que desemboquen en un arreglo que respete la intimidad y la dignidad de la víctima; el punto medular es procurar orientar a las víctimas y sus familiares sobre las “ventajas y desventajas” de llevar el caso a cualquiera de las dos instancias, sea en la comunidad o con el Ministerio Público; en ambos se les acompaña y asesora. Una promotora explica:

*El Fray Pedro da las opciones. Se les pregunta ¿eres de comunidad? Sí, las ventajas que tienes en tu comunidad son éstas y éstas, las desventajas tales y cuales; en cambio si decides ir al Ministerio Público, las ventajas son éstas y aquéllas. Sobre todo que le van a hacer declarar incansablemente, y hacerle recordar su sufrimiento. Casi todos los casos de violación se turnan al Ministerio Público. El Fray Pedro da la asesoría, hace la recomendación ante el Ministerio Público y el acompañamiento, pero no se da el papel de abogados. Muchas veces, se acompaña a la persona y una vez levantada la denuncia se pueden cometer violaciones a derechos humanos contra el detenido o si se alarga mucho el tiempo, contra el mismo denunciante. A veces las mujeres cuando están solas no hablan, pero con otras mujeres se animan, los talleres es para motivarlas a que hablen.<sup>267</sup>*

En este sentido, se resalta la importante labor del CDHFPLN hacia la integración de la participación equitativa de mujeres y hombres en la promoción y defensa de los derechos humanos y con

---

264 Véanse las recomendaciones Núm. 9, 11 y 13 (CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género*, Op. cit.).

265 K'ajk', entrevista julio 2008, Op. cit. Como consecuencia del machismo, en muchas comunidades indígenas las autoridades comunitarias (casi siempre hombres) no escuchan a las mujeres.

266 La violencia económica se ejerce contra las mujeres que son económicamente dependientes de su pareja; su trabajo en el hogar no es considerado como tal, sino como una obligación y por tanto no es sujeta de retribución económica.

267 “Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN”, Op. cit.

ello de una perspectiva de género en su accionar. Por ejemplo, el siguiente testimonio ejemplifica la labor del CDHFPLN en cuanto a la promoción de los derechos de las mujeres indígenas:

*El caso de una viuda, que fue multada por haber coqueteado con un hombre y le pidieron que saliera de la comunidad y que deje su patrimonio (el hombre era casado). Se argumenta que es un acuerdo de la comunidad, de las gentes, entonces [como CDHFPLN] se debe enfrentar a la comunidad para defender los derechos a las mujeres, porque antes los hombres eran los únicos que podían detentar derechos.<sup>268</sup> En la actualidad, por lo menos están presentes las compañeras [promotoras indígenas] para poder compartir sus problemas. ¿Porque antes no había? Porque antes la justicia no les favorecía.*

*En algunas comunidades existe la costumbre de que cuando la muchacha huye con un hombre, se les debe matar [lo cual no ha sucedido nunca según los testimonios], eso constituye una violación a derechos humanos, pero también es enfrentarse con un arreglo de la comunidad. Se debe entonces analizar bien el caso y dar nuestra opinión. Ahora las autoridades de la comunidad comprenden un poco más la situación de las mujeres. Desgraciadamente, en algunas comunidades se sigue esa costumbre de vender a las mujeres; se entrega la lista de los productos que piden por ella y se les da. Por ello es importante la reflexión que se ha tenido a nivel sociedad. El Fray Pedro no resuelve conflictos, pero sí genera sensibilización, genera reflexiones. Entre autoridad y promotor se busca un diálogo para sensibilizar a las autoridades.<sup>269</sup>*

Con la migración, por poner otro ejemplo:

*La mujer se queda sola, si no regresa el marido, le quitan sus tierras, no tiene derechos, no tiene derecho a la tierra. [Con el trabajo del CDHFPLN] van entendiendo [las autoridades de las comunidades] que sí es importante el respeto [a los derechos de las mujeres].<sup>270</sup>*

En este ámbito, la migración acarrea repercusiones trascendentales a nivel familiar en las comunidades. Como ocurre en todo el país, la mayoría de las y los indígenas migran a causa de las carencias económicas que enfrentan. En el contexto de una economía campesina de subsistencia que está experimentando transformaciones culturales profundas, sobre todo las y los jóvenes son impulsados a separarse de sus comunidades de origen. De esta manera,

*Si un joven sale en busca de trabajo a otro lugar, sus padres no pueden detenerlo si no tiene tierra allí y ya tiene la edad suficiente para hacerlo. Pero se requiere decirle cómo ir a buscar trabajo, qué no debe hacer, y que en verdad busque una forma de sustento para su vida.<sup>271</sup>*

En muchas ocasiones sucede que aquellos varones que se marchan en búsqueda de una mejora económica, después de un tiempo dejan de mandar dinero para sostener a su familia y/o encuentran otra pareja, iniciando una nueva vida para nunca volver, con lo que renuncian a la responsabilidad de mantener y educar a las y los hijos que dejaron en su comunidad originaria. Algunos otros que regresan modifican sus conductas, pautas y expectativas culturales, ya no obedecen los reglamentos internos e incluso no les interesa trabajar la tierra. En suma, la migración produce serios conflictos respecto al uso y la propiedad de la tierra porque, entre otras cosas,

---

268 Véanse las recomendaciones Núm. 22 y 24 (CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género*, *Op. cit.*).

269 "Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN", *Op. cit.*

270 *Ibidem*. Véase la Recomendación Núm. 20 (CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género*, *Op. cit.*).

271 "Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN", *Op. cit.*

*Los hombres pierden las costumbres, rompen el reglamento de la comunidad, traen otros vicios, otras costumbres como: aretes en oreja, nariz, ceja; pantalones de cholo; se tatúan los hombros y presumen que ya no hablan tseltal; algunos por presunción hablan inglés, aunque no lo saben; también las mujeres migran a Estados Unidos, Playa del Carmen, Cancún, Sonora, Tijuana y Distrito Federal.*<sup>272</sup>

En otras circunstancias, las y los migrantes contratan a algún otro campesino de la comunidad para que trabaje su tierra y se ocupe de las responsabilidades propias de la vida comunitaria (trabajos colectivos, cargos comunitarios, etcétera) en lugar de ellos. Existen casos en los que los hombres se ponen de acuerdo con sus esposas y con las autoridades de la comunidad para que, durante su ausencia, se les sigan reconociendo sus derechos sobre la tierra y no tengan problemas al regresar; pero ello implica que deberán volver pronto, asumiéndose o acordándose que a distancia tendrán que seguir manteniendo a sus familias. Entonces

*Cuando alguno migra, su tierra es trabajada por su familia, su esposa, sus padres; pero si no hay quién lo haga, debe mandar dinero para pagarle a alguien que trabaje su tierra [...] Hay tierras que nadie trabaja, así que están ociosas porque no puede entrar a trabajar otra persona, ya que está vivo quien las ocupa [el titular del derecho]. Sin embargo, si acepta el dueño de la tierra que otro entre, éste se puede convertir en el amo de ella (quien sembró su tierra puede hacerse el dueño de la misma).*<sup>273</sup>

En general, las mujeres indígenas enfrentan dos situaciones igualmente difíciles: a) “se quedan solas sin saber cómo actuar” ya que en ocasiones “no saben cómo trabajar la tierra y no se ha definido cómo podrán vivir”; o b) “hay mujeres que sí saben trabajarla y obtienen dinero por la venta de las cosechas”.<sup>274</sup>

Después de hablar sobre la justicia de las comunidades, se ha visto que quienes tienen mayor derecho de participar en un acuerdo comunitario son los hombres. El CDHFPLN ha tenido un trabajo fuerte para enfrentar esta problemática. En la mediación con las autoridades comunitarias, defiende el derecho de las mujeres a la tierra, enfrentándose a las reglas de la comunidad o del ejido (el derecho de los ejidatarios, no ejidatarias). En este tenor, las promotoras del CDHFPLN han manifestado:

*Las mujeres necesitamos y queremos a la tierra, porque somos madres y de ella nos alimentamos; si no hay tierra no podemos vivir. Cuando nos casamos es nuestra la tierra también; si somos viudas tenemos derecho a la tierra para vivir con los hijos. La mujer es la primera sucesora por ley; las viudas tienen derecho; las y los huérfanos deben tener derecho a la tierra. Las mujeres solteras deberían tener también derecho (cuando los esposos de las mujeres fallecen o abandonan el hogar, las mujeres no tienen dónde vivir con sus hijos).*

*Sí tenemos el derecho a la tierra [en las leyes nacionales], pero nunca se ha reconocido en las comunidades. Cuando un hombre ejidatario se muere, entonces la tierra debería pasar en nombre de la mujer o el hijo según el reglamento de la comunidad; pero casi siempre el hombre [otro miembro de la comunidad que no es familiar directo] se la pasa directo a él. Si una mujer no tiene hijos mayores no puede recuperar la tierra.*

*En algunas ocasiones, los padres de la mujer se la llevan a vivir a su casa, pero para ellas no es igual a tener su propio terreno. En la actualidad existen mujeres que ya saben trabajar la tierra.*

---

272 “Taller de derechos sexuales y reproductivos”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, noviembre de 2008.

273 “Reflexiones y pensamientos que encontramos en nuestro caminar”, *Op. cit.* En algunas comunidades, los reglamentos internos pueden llegar a regular las relaciones de propiedad sobre la tierra.

274 “Reflexiones y pensamientos que encontramos en nuestro caminar”, *Op. cit.*

*Nos dicen que no podemos porque no podemos hacer el servicio por el reglamento de la comunidad; pero los reglamentos se pueden cambiar y la familia puede apoyar si la comunidad se convence. Una cosa es la ley y otra cómo [la] vivimos, hay que trabajar para emparejar las cosas.<sup>275</sup> Es importante y tiene mucho sentido que una pareja tome en cuenta la palabra de la mujer, de la familia y de todos los que viven en esa casa. Se necesita que el reparto de esa tierra a los hijos sea equitativo porque de esa manera se honrará tanto el derecho de las mujeres como el de los hombres, y así habrá cariño y una buena vida.<sup>276</sup>*

Cuando no se respeta su derecho a la tierra, el CDHFPLN se define como un espacio donde se les ayuda y respalda frente a las autoridades de la comunidad y las instancias nacionales correspondientes. De esta manera, al promover los derechos humanos y los de las mujeres al interior del núcleo comunitario se trata de incidir en la transformación de los roles de trabajo y participación que éstas puedan llegar a tener respecto de los hombres y procurar en la medida de lo posible que estén a la par.

La dificultad está justamente en que se logre entender que al respetar a las mujeres, no se propicia el detrimento de la importancia de la opinión de los hombres, o que con ello se va a desestructurar la vida comunitaria ni la pérdida de valores y respeto a las autoridades; pero en efecto, sigue considerándose que el simple hecho de que las mujeres participen atenta contra la división del trabajo al interior y en última instancia contra la existencia misma de la comunidad.

Poco a poco, se empiezan a revertir algunas de las inercias más hondas de las comunidades que obstaculizan en buena medida que este proceso se pueda acelerar. En algunos casos también es cierto que hay que hacer una labor muy larga con las mismas mujeres que cargan con una serie de estigmas, fortalecidos por el tipo de educación recibido generacionalmente, que les reprimen la disposición a participar. De alguna forma, también han interiorizado que ellas no deben participar porque sus funciones son otras, porque tienen que hacerse cargo de actividades al interior del núcleo familiar.<sup>277</sup>

En un ejercicio de autoevaluación respecto a su trabajo como promotoras de derechos humanos se puede notar que al tiempo que las mujeres indígenas realizan un esfuerzo trascendental por cambiar las costumbres que las violentan sin por ello romper con su cultura, aún su autoconcepción refuerza la situación de discriminación que sufren.<sup>278</sup> En este sentido es importante traer a colación lo que Gaché entiende por dominación/sumisión:

---

275 Véase la Recomendación Núm. 24 (CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género*, *Op. cit.*).

276 "Reflexiones y pensamientos que encontramos en nuestro caminar", *Op. cit.* Bajo esta óptica, las mujeres indígenas han venido denunciando que cuando los hombres (titulares de los derechos de propiedad sobre la tierra) entran al Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE) no consultan y no dan a conocer esta situación a sus esposas ("Encuentro de mujeres en Ocosingo con organizaciones", Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2007).

277 "Documento interno de reflexión colectiva", *Op. cit.*

278 Algunas promotoras manifestaron sobre sí mismas:

Promotora 1:

Participación / Mal: yo no participo; siento que no sé, que no entiendo, que no sé responder, me da vergüenza preguntar cuando no entiendo.

Interés / Regular: siento que no puedo hacer el trabajo; y tengo mis hijos, entonces siento que no puedo con el trabajo.

Compromiso / Bien: siento que estoy comprometida con mi trabajo porque la Asamblea me dio ese trabajo con el que tengo que salir adelante.

Colaboración / Regular: a veces no apoyo a mis compañeros porque no sé lo que me preguntan.

Género/ Regular: no he compartido [comprendido] lo que es el género.

Promotora 2:

Participación / Regular: no participo en los encuentros, siento que no tengo el valor o me da miedo de participar.

Existe dominación cuando la integridad de los valores, las prácticas y las instituciones de un pueblo no es respetada, cuando sus conocimientos y tradiciones son discriminados y no se transmiten por la vía escolar, cuando los desarrollistas desconocen los aportes tecnológicos propiamente indígenas, cuando la jurisdicción indígena no tiene valor legal, cuando las autoridades indígenas y sus decisiones son menospreciadas e ignoradas por las autoridades estatales. Los pueblos indígenas están en situación de sumisión cuando el gobierno toma medidas legislativas o administrativas que los afectan sin que puedan tomar posición y expresar sus reservas y propias aspiraciones [...] Pero la dominación/sumisión no sólo es un fenómeno objetivo [...]; la dominación/sumisión también tiene su cara subjetiva en las conductas de las personas: la vergüenza (de hablar en público su lengua indígena, de reconocerse como miembro de un pueblo de tal nombre), la timidez y el silencio (ante una autoridad política o profesional), el sentimiento de inferioridad (frente a un blanco o un mestizo), son algunas de las reacciones psicológicas, subjetivas, que revelan la sumisión [...] (Gasché: inédito a).<sup>279</sup>

No existe una relación de subordinación que no deba una parte de su legitimidad al reconocimiento que las y los propios dominados le otorgan. En este sentido, tener competencia política significa tener derecho y sentirse con el deber de ocuparse de la política, sentirse socialmente reconocido y ser reconocido socialmente con esa competencia. En todas las prácticas de autoridad y asignación de una competencia para hablar sobre política, subyace la diferencia entre hombres y mujeres. El nivel de reconocimiento social es directamente proporcional a la disposición de tomar y adquirir esa competencia e incluso sentirse obligado a hacerlo.<sup>280</sup>

Ir a contrapelo de las tradiciones o costumbres que colocan en posición subordinada a las mujeres y que constituyen formas claras de discriminación, implica tratar asuntos que tienen que ver con una amplia gama de problemas que ellas enfrentan en su vida cotidiana; desde decidir con quién y cuándo quieren casarse; qué cuidados y respeto debe tener cuando están embarazadas; el derecho inalienable a recibir educación siempre que ellas lo quieran; poder participar en asambleas propias, en las que se discutan sus asuntos al tiempo de poder participar en las asambleas comunitarias, por mencionar algunas. De ahí pues, que la defensa de los derechos de las mujeres indígenas sea un tema doblemente importante, pero al mismo tiempo complicado.

Tiene que considerarse justamente esa doble condición de subordinación y de discriminación: ser mujeres indígenas implica estar colocadas permanentemente bajo el doble riesgo de que sus derechos sean violentados y de que no haya los mecanismos suficientes para hacerlos respetar, tanto al interior como en relación a la aplicación del derecho positivo. En ese sentido, las promotoras tienen que estar atentas a las posibilidades más sutiles para acompañar en todo momento a las mujeres que se atreven a manifestar alguna violación y procurar que se sientan respaldadas, protegidas y respetadas en todo momento. Esa tarea sólo puede realizarse a través de un trabajo

---

Interés / Bien: me interesan los trabajos que realizamos.

Compromiso / Regular: a veces no cumplo con el trabajo de la oficina.

Colaboración / Regular: a veces no sé dar el apoyo que me piden.

Género / Regular: porque entiendo poco qué es género y actúo [en función de eso].

Promotora 3:

Participación / Regular: porque como las compañeras, cuando no lo sé quedo con la boca callada.

Interés / Bien: quiero aprender más y conocer lo que pasa en el Estado de Chiapas.

Compromiso / Bien: hice mi compromiso los dos años en el Fray Pedro.

Colaboración / Regular: si me preguntan y lo sé, ayudo.

Género / Regular: porque a veces no hay respeto de género.

Véase "Taller de derechos sexuales y reproductivos", *Op. cit.*

279 Citado en Bertely, *Op. cit.*, pp. 36—37.

280 Véanse Bourdieu, *La distinción*, *Op. cit.* y *La reproducción*, *Op. cit.*

permanente de difusión, pláticas y talleres realizados en las comunidades y enfrentarse a los problemas que implica tratar de contrarrestar prácticas que se han vuelto “sentido común” como el hecho de asumir que las “*mujeres son formadas para criar, para tener familia, para tener niños, y para atender el hogar*”.<sup>281</sup>

Con la formación de promotoras, el trabajo se amplía y en cierto sentido también se complejiza porque implica ir a un nivel aún más profundo en la toma de conciencia por parte de los miembros de las comunidades, al tener que reconocerse el derecho de las mujeres a externar los agravios, las necesidades y aún los gustos; y asumirse la obligación de respetarles y hacerlas partícipes, por principio, de las decisiones familiares y luego de las comunitarias de las que siempre habían permanecido relegadas. Se trata, entonces, de sensibilizar y concientizar a los hombres respecto de la importancia que tiene la participación directa de las mujeres insistiendo en que sólo de esa manera es posible que se vayan equilibrando los derechos y obligaciones. Para ello, la capacitación, la participación en talleres y pláticas es fundamental, pues en esos espacios se logra el intercambio y la identificación de las necesidades que ellas tienen.

Como se puede notar con facilidad, que las mujeres indígenas vayan cambiando su rol al interior de las comunidades, sobre todo en cuanto a su formación y en la participación en la toma de decisiones, implica un cambio sustantivo, pues a partir de eso, ellas también se convierten en sujetos sociales y políticos que valoran y hacen valorar posteriormente sus derechos y obligaciones, lo que a su vez, permite que sean capaces de reconocerlos y defenderlos. La intención es que al igual que los varones, las mujeres puedan ser miembros plenos de las comunidades con los derechos y obligaciones que ello implica, pues partiendo de un reconocimiento integral al interior se posibilita que hacia el exterior se logren hacer valer esos derechos de manera eficaz.

### 2.3.2. El CDHFPLN frente a la perspectiva de género

¿Qué era lo que decían las mujeres con ese tono contenido de acoso y dolor? Hablaban, sin duda, de su desilusión por el hecho de que el movimiento no hubiese conseguido plenamente sus objetivos de mejorar las condiciones materiales de vida proporcionando tierra y salarios justos a los trabajadores de Telangana. Ésta era una desilusión que compartían con los hombres. Pero la desilusión que era específica de ellas, como mujeres, se refería al fracaso de los dirigentes de hacer honor a las perspectivas de liberación de la mujer que habían inscrito en el programa del movimiento y de la lucha. Eran estas perspectivas las que las habían llevado a movilizarse en masa. Habían visto en ellas la promesa de la emancipación de una servidumbre ancestral que, con toda la diversidad de sus instrumentos y códigos de sujeción, estaba unificada por un único ejercicio de autoridad, —esto es, el predominio masculino. Este predominio era, por descontado, un parámetro de la política parlamentaria india. Que también lo fuese de la política de la in-

---

281 “Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN”, *Op. cit.*



surrección fue lo que las mujeres de Telangana descubrieron a partir de su experiencia como partícipes de la lucha.<sup>282</sup>

Desde el trabajo de la servidumbre anónima en las fincas hasta nuestros días, la búsqueda de los pueblos y comunidades indígenas de la Selva Lacandona por “vivir con dignidad” no se ha planteado como el ofrecimiento de un futuro mejor ni mucho menos redimido, sino que, recordando a Walter Benjamin, “se nutre más de la imagen verdadera de los antecesores sometidos que de la imagen ideal de los descendientes liberados”.<sup>283</sup> En esta lógica han apelado a la conciencia de su pasado, que es experiencia viva, y no pueden actuar de otro modo más que según los valores y patrones culturales aprendidos. Así, las generaciones actuales tienen la misión de crear una solución particular a los problemas del presente, “una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva”;<sup>284</sup> pero no lo hacen solos(as) ni en el vacío, pues aprovechan siempre el aprendizaje de la vida de sus antepasados. Desde luego, la lucha y la resistencia indígena es una actividad humana colectiva y plural, pero, lógicamente, está limitada por el encierro que le imponen las estructuras objetivas y subjetivas de la dominación que ellos(as) mismos han venido reproduciendo y transformando en beneficio de sus propios intereses.

En este punto, tiene que decirse que pese al trabajo que se ha impulsado desde el CDHFPLN, con la capacitación de promotoras y de talleres para que los hombres comprendan la importancia que tiene que las mujeres participen, los resultados todavía son modestos, pues en la práctica cotidiana la disposición de los roles familiares y comunitarios se sobreponen a las iniciativas todavía incipientes para transformarlos. En cierta forma, el ejemplo ha tenido que venir desde la misma organización del CDHFPLN, propiciando que las mujeres indígenas ocupen lugares estratégicos en su estructura principal y que desde ahí se logre articular un estímulo mayor en los diferentes ámbitos.

No obstante, a través de diversas evaluaciones sobre el tema de género, las y los propios miembros del CDHFPLN han reconocido que no les ha sido posible identificar un cambio sustancial en sus vidas respecto con las relaciones inequitativas entre mujeres y hombres en el contexto de su cultura; sobre todo, han reconocido que incluso a ellas y ellos se les dificulta hablar y trabajar sobre el tema de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, principalmente debido a las costumbres de las comunidades donde habitan, que obstaculizan la reflexión sobre este tipo de tópicos. Igualmente, han notado la carencia de interés en el trabajo de capacitación del Área de educación y género. Incluso han enfrentado casos de violencia contra las mujeres al interior:

A nosotros nos preocupa ver cómo los promotores se equivocan y realizan maltratos en contra de otras personas; este asunto en particular nos indigna y nos da pena porque nosotros siendo promotores de Derechos Humanos no debemos caer en errores que provocan un maltrato físico y/o mental en contra de la mujer o de los niños, ya que esto es una violación de los Derechos Humanos muy grave.<sup>285</sup>

---

282 Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 27.

283 Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Clío, México, 2005, p. 44.

284 *Ibidem.*, p. 30.

285 “Carta del Coordinador general del CDHFPLN dirigida a un promotor que maltrata a su esposa”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2 de agosto de 2004.

Sobre la actuación del CDHFPLN frente a esta situación interna, un promotor comentó: “Estuvo bien lo que se hizo porque [el promotor] va más o menos [recomponiendo su conducta]” (*Anónimo*, sexo masculino, 30 años, promotor del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, diciembre 2008, entrevistado por Alberto Clara). Véase la Recomendación Núm. 13 (CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género*, *Op. cit.*).

Además, ha habido promotores varones que han incurrido en “errores” graves, como abandono de hogar. Un ejemplo de ello es el siguiente:

*Teniendo su familia se busca otra mujer, entonces ya como que se olvida de su familia, sus responsabilidades con la familia; más bien dicho, está cometiendo un abandono de hogar; ante la ley es un delito. Sí, abandono de hogar, deja a sus hijos, tiene responsabilidades de educación, salud. Y eso es lo que afecta al Comité dando una mala imagen; entonces, ¿cómo es que un promotor haga eso? Dejando todas las responsabilidades con la familia.*<sup>286</sup>

Existen fuertes contradicciones entre lo que dicen los promotores hombres y cómo se desenvuelve su vida concretamente, lo cual ha venido afectando fuertemente la credibilidad y legitimidad del CDHFPLN. Una de las consecuencias más visibles al respecto, es la cada vez más reducida asistencia de mujeres a las convocatorias para la formación de nuevas promotoras. Un promotor explica muy claramente su experiencia al respecto:

*En la comunidad, cuando vamos a promover la formación de promotoras, lo que no nos dicen a la mera hora, pero lo platican después es: ‘¿cómo están promoviendo formación de promotoras? ¿para qué? ¿[y si] después las toman [a las mujeres en capacitación] cómo a su mujer?’ Eso ya afecta.*

*Yo una vez fui a una reunión con mi esposa, estuvieron hablando entre mujeres y fue eso lo que le dijeron a ella, entonces yo me enteré sobre eso. Aquí en la Región Ocosingo, a un promotor se lo dijeron; él fue a una plática a la zona: ‘no, si nos vas a venir a hablar aquí sobre el derecho de las mujeres, lo que primero te vamos a decir es que tienes que ir a darle plática a tus compañeros porque ellos también tienen que aprender a respetar los derechos de las mujeres, primero ellos. Si ves que siguen ese camino bueno, vienes [luego] con nosotros’. Ahí pues a él le cerraron el camino.*

*Sólo se habla de alcoholismo, de la otra parte no se habla [violencia intrafamiliar], no sé por qué no se quiere hablar. Entonces es cierto, y no porque aceptamos todas las críticas nos va a echar para abajo.*<sup>287</sup>

Efectivamente, bajo esta lógica, el CDHFPLN es un claro ejemplo de cómo los pueblos indígenas se encuentran en un proceso de reflexión y cambio respecto de prácticas tradicionales que irrespetan la dignidad de las personas y los derechos humanos; y retrata también las complejas dificultades que las y los indígenas enfrentan consistentemente para emprender cambios internos en su cultura con el objetivo de ajustarse a nuevas formas de convivencia social cada vez más cercanas a “vivir con dignidad”.

Para ello hacen uso de la cultura anterior, o sea, de la experiencia y la costumbre de los antepasados y, al mismo tiempo utilizan los elementos externos de los que se han apropiado (tal es el caso de los derechos humanos). De esta manera, los pueblos y comunidades indígenas crean y recrean una y otra vez elementos culturales, modificando sus hábitos, conocimientos, prácticas y creencias a veces de forma casi imperceptible. Un ejemplo claro de eso es la perspectiva de género introducida por las propias mujeres al otorgarse un espacio de lucha por sus derechos en el seno

---

286 Anónimo, *Op. cit.*

287 Anónimo, *Op. cit.* En el mismo tenor, el promotor entrevistado agregó: “Los zapatistas nos dicen que somos priistas, que estamos aquí por interés de dinero, [lo cual] está dificultando la actividad en las regiones; y otro es que hay compañeros que por descuido [mala conducta o mal ejemplo] la comunidad dice ‘¿cómo es posible que siendo servidor de la Iglesia y luego está como promotor está haciendo esto?’ y ‘¿cómo es que nos viene a hablar de derechos humanos si él está así?’; es una vida personal, pero cuando afecta la familia eso va apareciendo [públicamente]” (*Ibidem.*).

mismo de las organizaciones indígenas, combatiendo la discriminación de género desde dentro. Sobre esta base, cuando se les preguntó a las y los promotores qué entendían por derechos humanos, respondieron:

*Que la gente de las comunidades reivindique su dignidad como persona y que haya un reconocimiento a esa dignidad como persona, tanto del Estado como de las mismas autoridades de la comunidad; y también creemos que hay derechos, cuando hablamos por ejemplo con las mujeres, que tienen que ver no sólo en la relación con el Estado sino también en su relación con los esposos, en su relación con los hijos. Entonces, los derechos no son nada más reivindicaciones, garantías o protecciones que da el Estado, sino también un modo de convivir en un espacio comunitario, o en una familia, o en una sociedad.*<sup>288</sup>

Existe el reclamo de un trato humano hacia la propia persona: la verificación de la igualdad humana, rota desde el principio por los vínculos asimétricos que impone la dominación que se experimenta desde afuera y también adentro. Así, la *praxis* de los derechos humanos se convierte en “lucha por el reconocimiento”, pues si la exclusión representa, en distintas dimensiones de la vida individual y colectiva, atentados contra la autoconfianza, el autorrespeto y la dignidad humanas, la lucha es la irrupción de las vidas humanas que reclaman su reconocimiento. Por ello, como acción política, la defensa de los derechos humanos es la afirmación de la propia existencia, como existencia humana, frente a un orden que, abierta o veladamente, la trata de excluir como tal.<sup>289</sup>

---

288 “Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN”, *Op. cit.*

289 Véase Rodríguez, Georgina, “El despojo: experiencia, agravio y exclusión de los pueblos en el México del siglo XIX”, (avances del primer capítulo de la tesis de maestría), en Seminario de teoría contemporánea sobre el cambio cultural: E.P. Thompson, una visión actual de la investigación en historia y ciencias sociales (junio), Estudios Políticos y Sociales FCPyS—UNAM, México, 2008.

## Capítulo 3

### La *praxis* del CDHFPLN: reflexiones en torno a casos

Nuestras comunidades es nuestra fuerza, es la base y es un espacio donde trabajamos con diversas organizaciones [...] En las orientaciones, pláticas y talleres que hacemos con la gente de las comunidades, empiezan conocer sus derechos que están escritos en los documentos oficiales, y a despertar sus conciencias de que no es sólo conocerlos si no hay que organizarse y defender en todo tipo de agresión que se hace con nuestros derechos [...] Ahora vemos que ya conocemos nuestros derechos y podemos defendernos para que la gente ya no nos manipulen o discriminen que somos indígenas.<sup>290</sup>

---

290 “Documento interno de reflexión colectiva” *Op. cit.*

### 3.1. Introducción

Además de las violaciones a los derechos humanos de los pueblos indígenas, las y los promotores del CDHFPLN se ocupan de los conflictos agrarios y religiosos entre comunidades indígenas; los derivados de la descomposición social provocada por la migración interestatal e internacional; los relacionados con la violencia intrafamiliar, entre otros.

Dentro de las cuatro regiones las y los promotores atienden casos normalmente como mediadores en la resolución de conflictos comunitarios; con frecuencia como asesoras, asesores, gestoras y gestores ante las autoridades tradicionales indígenas, así como frente a las autoridades y tribunales del Estado y la Federación. De acuerdo a las prioridades de su trabajo, y considerando las limitaciones del CDHFPLN, los casos que son objeto de gestión directa son los siguientes: a) casos en donde, sea quien fuere el agresor, estén en juego derechos de personas ligadas a una comunidad y un territorio indígena, o derechos de la propia comunidad si esta agresión la pone en riesgo grave; b) casos en los que sea una autoridad la que esté violentando el derecho de una comunidad indígena; y c) casos que representen un conflicto entre el Derecho positivo mexicano y el Derecho comunitario de los indígenas de la región.

De acuerdo a los criterios de la organización y a la situación particular de cada caso, la actuación se puede dar en tres sentidos: 1) canalización a otra instancia de gestoría distinta; 2) seguimiento del caso, aunque el CDHFPLN no sea responsable directo del mismo; 3) gestión directa del caso ante las instancias correspondientes cuando cumple los criterios o cuando su situación de gravedad así lo amerita.

Como se abordará en apartados posteriores, algunos casos tienen que tratarse al interior de las comunidades y en otros hay que salir al mundo de los *k'axlanes*. A veces para el mismo problema hay que apelar a las dos realidades culturales e institucionales. Con las víctimas se hacen trabajos de orientación, seguimiento y acompañamiento en asuntos civiles, penales y agrarios. Por ejemplo, frente a conflictos entre particulares, la actuación del CDHFPLN en muchas ocasiones puede ser en el siguiente sentido:

Con la finalidad de solicitar nuestra intervención, y acompañado de sus testigos, el día de hoy se presentó a esta oficina el joven Benjamín Ruiz Hernández, quien es originario del ejido Betania; familiar y conocido de los promotores y promotoras de esa región, y estudiante del Centro de Capacitación Especializado en Cómputo, en esta ciudad.

Benjamín y sus testigos manifiestan que estuvo trabajando en la tienda de ropa 'Novedades Lupita', de la cual Ud. es propietaria, del 3 al 17 agosto de los corrientes, y que Ud. se ha negado a pagarle por sus servicios.

Es preocupante que en estas fechas y en esta ciudad los trabajadores indígenas sigan sufriendo estos tratos por sus empleadores, cuando por necesidad económica acuden a ustedes para emplearse en trabajos escasamente remunerados. Como Ud. sabe, según nuestra Constitución Política 'está prohibida la esclavitud en los Estados Unidos Mexicanos' (Art. 1º, párrafo 2º), lo cual significa que toda fuerza de trabajo de la que el patrón hace uso para su beneficio, debe ser obligatoriamente remunerada al trabajador.

De la manera más atenta, le sugerimos a Ud. que considere la conveniencia de pagar a Benjamín Ruiz Hernández, los \$425.00 acordados y que corresponden a la quincena que trabajó

para Ud. El día de mañana 25 de agosto, acompañado de un promotor de la región Betania, Benjamin acudirá a la tienda a recoger el dinero que le adeudan.<sup>291</sup>

De la misma manera, se atienden casos de colindancias, propiedad de la tierra y defensa del territorio. Frecuentemente las y los promotores tienen que ir al terreno civil: divorcios, separación, abandono familiar, pensiones alimentarias, patria potestad; al terreno de los derechos de la mujer y maltratos dentro del hogar (se han hecho diversas recomendaciones a las comunidades en materia de derechos y obligaciones de género);<sup>292</sup> al ámbito del derecho penal: riñas, robos, fraudes, estupros, drogas; y a los problemas de intolerancia religiosa y brujería.

En términos generales, el tipo de casos donde han intervenido como mediadores son: a) casos civiles (controversias intrafamiliares, maltrato y/o abandono familiar, separación de parejas, búsqueda de pensión alimentaría, drogadicción); b) casos penales (violaciones contra mujeres, robos, lesiones, daños en propiedad ajena, despojo, intentos de homicidio, homicidios); en los dos incisos anteriores, sólo orientan y asesoran a las familias; y c) casos relacionados con derechos sociales (ecológicos, agrarios y relacionados con servicios sociales), donde las y los promotores acompañan a las autoridades comunitarias a denunciar la “mala actuación” de las autoridades del Estado.

Antonio Paoli estuvo presente en la XIX Asamblea General Ordinaria del CDHFPLN (julio de 2009) y escribió un artículo breve en el diario *La Jornada*, sobre las problemáticas claves actuales tratadas por las y los promotores en dicha instancia:

1) Fraudes en las elecciones: compra de votos mediante dinero, entrega de despensas; divisiones, enfrentamientos y engaños de los partidos; 2) conflictos agrarios diversos, especialmente en materia de linderos, y que, en algunos casos, se han resuelto. El Comité media para alcanzar acuerdos; 3) enemistades y amenazas causadas por diversas prácticas de la brujería; 4) rivalidades y colisiones entre diversas Iglesias que operan en la selva; 5) deterioro ecológico, nuevos productos nocivos para la agricultura, incendios, deforestación y diversas complejidades del cambio climático; 6) alcoholismo y drogadicción: siembra, tráfico, venta y consumo; 7) las rupturas culturales y divisiones causadas en gran medida por la llegada de múltiples mercancías e instituciones a las cañadas. Como ejemplo se señaló que en las comunidades de la región Agua Azul hay hasta 15 partidos, 10 organizaciones y 20 religiones diversas; 8) altas tarifas de luz, gasolina, diesel y otros servicios y productos; 9) el gobierno y sus ‘proyectos productivos’ están dividiendo a las comunidades [el Programa de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO), Programa Oportunidades de la SEDESOL, PROCEDE, Chiapas solidario, Nuevo amanecer, etcétera]<sup>293</sup>; además no se cumplen fechas de pago de Oportunidades; 10) baja producción y hambre, precios altos de los productos alimentarios. Ante este panorama se han incrementado las carencias económicas de las familias; 11) aumenta la migración y cada vez hay más familias sin padre; 12) no hay seguimiento a los problemas de Montes Azules; 13) en

---

291 “Recomendación a la C. Elvira Potrerros, propietaria de la tienda de ropa ‘Novedades Lupita’ por parte del Área de atención a casos y resolución de conflictos”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 24 de agosto de 2004.

292 Véase CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género*, Op. cit.

293 De acuerdo con Bailón, en 1995 el asistencialismo científico toma el sitio del neocorporativismo como el eje del pacto entre sociedad y gobierno, instrumentándose un sistema de recursos públicos otorgados según censos y padrones que localizan a los “más pobres” y les entrega despensas y becas. Se trata entonces de la administración política de la pobreza, un clientelismo tecnocrático que acaba con los derechos políticos y la cultura democrática entre los “más pobres”. Véase Bailón Corrés, Jaime *et. al.* (coords.), *El siglo de la revolución mexicana*, Tomo I, INEHR / SEGOB, México, 2000).

las diversas regiones de la selva no hay con quién quejarse, las autoridades civiles, penales y administrativas están casi completamente ausentes.<sup>294</sup>

Durante el periodo 2005—2007, el CDHFPLN asesoró por lo menos 120 casos por año de los cuales han tenido seguimiento un 30%. Del total de los casos atendidos en tal periodo un 25% tuvieron “solución”, un 40% se canalizaron a diferentes instancias gubernamentales o comunitarias y otro 35% no “se resolvieron” principalmente porque las víctimas no dieron seguimiento. Otros casos se encuentran pendientes porque a veces las partes no ceden, es decir, no cooperan en la solución del conflicto.

Los principales mecanismos utilizados en los problemas que “se resolvieron” fueron: un 25% a través de las herramientas de mediación y reconciliación tradicionales, un 50% fue canalizado a la institucionalidad nacional y se le dio seguimiento en el contexto de procedimientos penales, agrarios o civiles, y un 25% encontraron “resolución” en las JBG y Municipios Autónomos.<sup>295</sup> Ante la pregunta, ¿por qué hay casos que no se solucionan? Las y los promotores reflexionan que se debe a:

Falta de pruebas, porque no se presenta el acusado, porque éste no reconoce sus errores o porque no se cumple con los acuerdos; por falta de conocimiento de términos [para actuar en las instancias] constitucionales; porque las autoridades no reconocen el trabajo de los promotores y existe corrupción; porque el proceso es tardado y se abandona el caso; y porque muchas mujeres no denuncian agresiones o violaciones de sus derechos.<sup>296</sup>

Además, las y los promotores hacen gestiones diversas, como por ejemplo de escuelas y agua potable; impulsan actividades de asesoría, capacitación y acompañamiento, cursos y seminarios sobre la aplicación de las leyes, problemas de migración, protección del medio ambiente, construcción de condiciones de paz; reuniones de análisis de casos y de coyuntura; con familias de personas en reclusión, etcétera. Estos encuentros se realizan en cada una de las cuatro regiones para planificar y resolver problemas específicos.

De la misma forma, se brinda acompañamiento a las autoridades de las comunidades de las diferentes regiones, para asesorarlas y vincularlas con el exterior en la resolución de problemas. Cuando los conflictos no se pudieron resolver en la comunidad por falta de acuerdo, y a través de autoridades tradicionales o autónomas, entonces se puede ir a la “justicia de gobierno oficial”. En este sentido, una promotora o un promotor están capacitados para conocer las leyes y poder

---

294 Paoli, Antonio, “Asamblea sobre derechos indígenas en las cañadas”, en *La Jornada del Campo*, suplemento Informativo de *La Jornada*, México, Núm. 23, 18 de agosto de 2009.

295 “Proyecto institucional del CDHFPLN. Enero 2008—diciembre 2010”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2008. En el periodo de 2002—2004 el CDHFPLN atendió en total 104 casos. La Región Agua Azul atendió 44 casos; nueve de los cuales tuvieron un desenlace pacífico por la vía de la costumbre y los demás fueron canalizados a otras instancias como los servidores de la Iglesia (no se especificó si hubo intervención de la institucionalidad constitucional). La Región Estrella atendió 30 casos, de los cuales nueve tuvieron un desenlace pacífico por la vía de costumbre, cinco se canalizaron a instancias gubernamentales (del resto no se especificó más). La Región Ocosingo atendió 24, de los cuales cuatro tuvieron un desenlace pacífico por la vía de costumbre, los 20 restantes se canalizaron a instancias gubernamentales (“Documento interno de reflexión colectiva”, *Op. cit.*).

La presente investigación no se planteó profundizar en las estadísticas de los casos atendidos por el CDHFPLN. En primer lugar, este OSC no lleva un seguimiento sistemático de los mismos, lo cual hace muy complicado poder desarrollar esta tarea. Las cifras que se presentaron líneas arriba son elaboradas por el CDHFPLN como parte de los informes que turna a las agencias de financiamiento cooperantes con las cuales tiene algún convenio, pero no cuenta para su elaboración con indicadores o criterios de recolección, captura y sistematización de la información. Se publican para brindar una idea general sobre este punto en particular.

296 “Documento interno de reflexión colectiva”, *Op. cit.*

orientar a las personas. También saben en qué casos se requiere buscar una abogada o un abogado, pues según su dicho “no es necesario que sepamos de memoria estas leyes. Lo que sí es importante es saber dónde buscar” soluciones.<sup>297</sup>

El trabajo de mediación se da cuando las partes, autoridades o comunidades solicitan la presencia del promotor(a) frente a problemas intercomunitarios, entre familias u organizaciones; ello a veces implica canalizar los casos ante la instancia correspondiente según lo demande la situación, así como darles seguimiento ante las autoridades tradicionales o las instituciones de gobierno. En algunas situaciones sólo son invitados para tomar datos y conocer la dimensión de la problemática, después pueden operar como testigos.

Las tareas de seguimiento implican que la o el promotor registre los casos y elabore un reporte narrando los hechos. Existen dos tipos de seguimiento, a saber: el “seguimiento tradicional”, el cual ocurre cuando las partes en conflicto pertenecen a alguna organización indígena, y se actúe en coordinación con las autoridades de la misma o de la comunidad; por su parte el “seguimiento de acuerdo a las leyes del Estado”, implica asesorías o gestiones dirigidas a indígenas que interponen recursos legales o administrativos ante la institucionalidad nacional (Procuraduría Agraria, Ministerio Público, diversas dependencias del gobierno municipal, estatal o federal).<sup>298</sup> Las y los promotores del CDHFPLN han identificado principios de actuación fundamentales cuando intervienen como mediadores: a) es imprescindible contar con la versión de las dos partes, no es posible realizar una mediación sin escuchar a las partes en conflicto; b) acudir al lugar de los hechos para recabar datos, pruebas e indicios.

---

297 “Mujeres construyendo nuestros derechos”, *Op. cit.*

298 Cada año en promedio, las promotoras y los promotores participan en 18 mediaciones.



### 3.2. Tierra y territorio

E.P. Thompson se hizo importantes cuestionamientos acerca del origen de la propiedad y sobre el derecho histórico a la tierra; a través de los derechos de aprovechamiento a los que estaba sujeta y que habían sido establecidos por la costumbre a lo largo del siglo XVIII en Inglaterra, exploró distintas prácticas agrarias y tenencias tradicionales que estaban en proceso de descomposición al estar expuestas a la lógica de mercado y del capital. Fijó el análisis en el área de fricción existente entre la ley y las ideologías dominantes frente a los usos del derecho comunal y la conciencia consuetudinaria. Encontró que la ley provocaba la ruptura del sistema hereditario agrario tradicional, desplegando un proceso de “cosificación” de los derechos de aprovechamiento de la tierra, con lo cual provocó su divorcio de la realidad de la práctica y de sus circunstancias sociales.

A pesar de las pequeñas y múltiples resistencias de los pobres, la ley y el dinero paulatinamente acabaron con el viejo entramado comunal.<sup>299</sup> La cancelación de los beneficios marginales del derecho consuetudinario impuso a las clases dominadas un mercado monetario fuera de su control y comprensión. Poco a poco se hizo más importante la herencia en forma de capital:

En el manajo indivisible de las prácticas comunales, el capitalismo introduce su propio estilo de herencia partible. Se divorciaban los usos de los usuarios, la propiedad del ejercicio de las funciones.<sup>300</sup>

Llegó a la conclusión de que las formas comunales de propiedad expresaron un concepto alternativo de la posesión de la tierra en el marco de los “pequeños y particulares derechos y usos” que se transmitían sobre la base de la costumbre.

Tenemos las prácticas hereditarias particulares de las familias, y el entramado formado por el derecho, la costumbre y las expectativas sobre el que operan estas prácticas. Y estos entramados difieren enormemente de un grupo social a otro [podríamos agregar, de una época a otra]. Lo que se está efectuando es la elaboración de reglas y prácticas mediante las cuales ciertos grupos sociales proyectan hacia el futuro disposiciones y (como desearían) garantías de seguridad para sus hijos.<sup>301</sup>

Es decir, las relaciones humanas expresadas en el entramado hereditario, sometidas como todo fruto humano a la vorágine imparable de transformaciones históricas, constituyeron una forma de herencia corporativa a la que recurrió insistentemente un grupo social o clase para mantener la tenencia histórica de *estatus* y/o privilegios. O, al menos, la esperanza de un futuro promisorio y más afortunado para los que venían detrás sobre la base de las “garantías de seguridad” que a lo largo de la historia se conquistaron.

---

299 Paradójicamente, afirma E.P. Thompson, la resistencia comunal a los cambios empujados por el avance del dominio de la lógica de mercado sobre la tierra, facilitaron y reforzaron la penetración de las fuerzas del capital en la destrucción del derecho consuetudinario.

300 Thompson, Edward P., “El entramado hereditario”, en *Tradición, revuelta y conciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Crítica, Barcelona, 1979, p. 158.

301 *Ibidem.*, p.127.

Siguiendo a E.P. Thompson, por medio de los sistemas hereditarios agrarios se transmitió no la propiedad de la tierra en sí (como cosa—mercancía) sino la propiedad en usufructo o con mayor precisión, un lugar dentro de una compleja gradación de derechos coincidentes de aprovechamiento; eran las funciones y roles sociales y culturales que conllevaba lo que en realidad se transmitía. De esta forma, "la propiedad" no era un objeto ni una característica inherente de un recurso como tal, por ejemplo, una parcela de tierra, sino un derecho al beneficio que se originaba en un sitio específico, que era determinado por los miembros de una sociedad y las reglas o costumbres que ellos(as) establecen. Para clarificar este punto, E.P. Thompson escribe sobre el labrador del siglo XVIII:

Lo que él heredaba era un lugar en la jerarquía de derechos de aprovechamiento [...] Todo esto constituía un delicado equilibrio agrario. Dependía no sólo del derecho heredado, sino también del entramado heredado de costumbres y controles dentro del cual se ejercía ese derecho. Este entramado de la costumbre era tan intrínseco a la herencia como es el bancario y de bolsa a la herencia de dinero. Es, en efecto, posible decir que el beneficiario heredaba tanto el derecho como la malla sobre la cual se hacía efectivo; en consecuencia debía también heredar un cierto tipo de psicología social y comunal de la propiedad: la propiedad no de su familia, sino de su familia—dentro—de—la—comunidad.<sup>302</sup>

Para dicho autor la costumbre agraria o "entramado hereditario" nunca fue "realidad" empírica, sino un entorno vivido que comprendía prácticas, expectativas heredadas, reglas que determinaban los límites de los usos al tiempo que revelaban posibilidades futuras, normas y sanciones tanto de la ley como de la moral social de la comunidad.<sup>303</sup>

En este sentido, los derechos de propiedad en las comunidades indígenas de La Selva Lacandona no se reducen a una simple dicotomía de colectivos *versus* privados. Detrás de esto, mejor dicho, plantea Bonfil, hay orientaciones culturales diferentes:

Una corresponde al individualismo preponderante en la civilización occidental contemporánea, y la otra apunta hacia una sociedad local en la que los lazos por vecindad desempeñan un papel de la mayor importancia, como en la civilización mesoamericana, y permiten la gestación de formas culturales propias en un ámbito cotidiano más amplio que el que ofrece la familia nuclear.<sup>304</sup>

En esta región, los sistemas de derecho de propiedad son muy variados, según el recurso y la situación social, y han cambiado muchas veces a través del tiempo. Tan es así que la lucha por conquistar los derechos sobre la tierra son los que han dado origen e identidad a las organizaciones indígenas de Chiapas que, con todos sus vaivenes y contradicciones, han configurado lo que en general se considera el movimiento indígena y campesino en esta entidad.

---

302 *Ibidem.*, p. 146.

303 Según E.P. Thompson "la mejor forma de comprenderla es utilizando el concepto de '*habitus*' de Bourdieu" (*Ibidem.*, p. 122). Entonces, el entramado hereditario perpetúa una concepción—construcción de la representación de un futuro colectivo, a veces percibido como inevitable, que se experimenta como una verdadera extensión de la vida y obra familiar, garantizando la reproducción del sistema social. Asimismo, entramado hereditario es también arena de conflicto, pues condensa las estrategias de lucha social y cultural por conquistar posiciones de ascenso o mantener las conquistadas.

304 Bonfil, *México profundo*, *Op. cit.*, p. 85. Asimismo, ni la acción política ni la delegación primaria del poder tienen una orientación individual, sino pública y/o colectiva, es decir, esta orientación es distinta al concepto social individualista y totalitario del poder, entendido como un atributo que pasa a ser patrimonio de la persona y no de la posición o cargo que ésta ocupa.

Desde este entendimiento, la identidad política de las y los indígenas de la Selva Lacandona se define en gran parte por medio de su relación con la tierra y el territorio debido, entre otras cosas, a que desde la infancia la milpa constituye un espacio de encuentro didáctico entre padres e hijos, “el campo y la montaña son arsenales de recursos didácticos donde se aprende [...] es el momento de una experiencia y de un aprendizaje”.<sup>305</sup> De tal modo que, como afirma Stavenhagen:

El derecho a poseer, ocupar y utilizar la tierra es inherente a la idea que tienen los pueblos indígenas sobre sí mismos y, en general, es a la comunidad local, la tribu, la nación, o el grupo indígena a quien se confiere ese derecho. Con fines económicamente productivos esa tierra puede ser parcelada y utilizada en forma individual o familiar; sin embargo, el uso de gran parte de ella está generalmente limitado a la comunidad (bosques, tierras de pastos, pesquerías, etc.), y la propiedad social y moral pertenece a la comunidad.<sup>306</sup>

Así, el conjunto formado por la tierra, el territorio y sus recursos constituye una cuestión de derechos humanos esencial para la supervivencia de los pueblos indígenas, y así es visto por el CDHFPLN.<sup>307</sup>

### 3.2.1. Cambio cultural

Jan de Vos explicó que desde los años ochenta las familias indígenas campesinas de la Selva Lacandona (regularmente muy numerosas), ante el agotamiento de la tierra por repartir, “sólo tienen cinco opciones”:

- 1) Ocupar los espacios que aún les sobran a los comuneros de la Zona Lacandona; 2) invadir los terrenos baldíos de la Reserva Montes Azules;<sup>308</sup> 3) trocar el sistema antiguo de agricultura y ganadería extensivas por alternativas de manejo intensivo del suelo; 4) introducir nuevos cultivos y diversificar los ya conocidos, y 5) aprender oficios ya no directamente relacionados con el campo.<sup>309</sup>

---

305 Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal*, *Op. cit.*, p. 88.

306 Stavenhagen, Rodolfo, *Los pueblos indígenas y sus derechos*, UNESCO, México, 2008, p. 22.

307 Como una muestra de ello se reproduce la siguiente reflexión de las y los promotores en torno a la relación entre entramado hereditario y el *habitus*: “Nosotros nacemos en la tierra, por eso la tierra es nuestra Madre, porque en ella crecemos y vivimos; si no tuviéramos nuestro medio ambiente no tendrían vida todos los animales que son tan útiles. Los animales, las plantas y los árboles tienen por casa a la tierra, y así como nosotros, si no tuviéramos casa no podríamos vivir en el aire. Por eso, tanto para los animales como para nosotros, la tierra es nuestra Madre.

“De la tierra vivimos, nos alimenta, nos da nuestra comida y bebida, si no tuviéramos tierra no podríamos trabajar. Cuando fallecemos, en ella nos entierran, por eso es necesario decir que la tierra es nuestra gran Madre. Cuando hacemos nuestra milpa, no sólo brota el maíz, crece frijol, verduras y otros alimentos que crecen en ella y quedan listos para nosotros. La tierra da suficiente alimento: hongos, palmas y animales para comer. Cuando la tierra es amada y está bien cuidada, salen de ella muchos alimentos y entonces está bien nuestro cuerpo, no nos enfermamos, ni tenemos hambre. Nuestra Madre tierra nos alimenta a todos por igual.

“Por eso la tierra tiene gran importancia y sentido. Respeta nuestro origen y nos bendice para qué así tome fuerza el medio ambiente, así como nuestra mamá nos da medicina cuando enfermamos [...] La tierra esta viva así como nosotros estamos vivos. Sentimos la armonía del medio ambiente cuando tenemos nuestro medio ambiente. Y así también el ecosistema de la tierra se siente en armonía cuando nos amamos unos a otros” (“Reflexiones y pensamientos que encontramos en nuestro caminar”, *Op. cit.*).

308 Véase el caso de Montes Azules en páginas posteriores.

309 Vos, *Una tierra para sembrar sueños*, *Op. cit.*, p. 399.

Referente a las “opciones” tres y cuatro, se vienen manifestando cambios culturales importantes a raíz del uso de agroquímicos, y especialmente de herbicidas, que han empezado a modificar diversos patrones de integración y procesos de socialización fundamentales para las y los tseltales. Por ejemplo, el mecanismo tradicional de socialización que consiste en llevar a los niños(as) a la milpa, tiende a desaparecer como consecuencia de la utilización del Gramoxone (herbicida), ya que se considera muy dañino para la salud y se prefiere no exponerlos(as). Por si fuera poco, está eliminando las principales fuentes de hierro de las familias tseltales, que provienen del policultivo de la milpa que ahora tiende a convertirse en monocultivo.<sup>310</sup>

Respecto con la “opción” cinco, es cada vez más frecuente la venta de la tierra para poder migrar y/o es mayor la necesidad de tener dinero para sobrevivir. Antes no había esta preocupación gracias a que se cultivaba la tierra y proveía a las familias de fuentes suficientes de subsistencia. De la misma manera, está cambiando el modo de pensar la relación trabajo—tierra, ya que muchos indígenas ya no encuentran sentido a su uso y posesión y han empezado a concebirla dentro de una perspectiva cosificada, estableciéndose relaciones salariales entre ejidatarios(as), así como procesos incipientes de acumulación y explotación intensiva. Es decir, relaciones capitalistas que se han ido consolidando vienen generando la venta de la tierra y que algunos indígenas se empleen como trabajadores asalariados con sus propios pares.

A partir de la reforma en 1992 al artículo 27º Constitucional, se dio la posibilidad de fragmentar la propiedad social de la tierra (rentarla y comprarla). Para facilitar este proceso, el gobierno Federal implementó, a partir de 1993, el PROCEDE ahora Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar (FANAR). En términos generales, estos programas buscan otorgar “certeza jurídica” a la ruptura del tejido social en las comunidades.<sup>311</sup>

Igualmente, debido a la explotación intensiva de la poca tierra de mala calidad de la que los colonos(as) de la Selva Lacandona se hicieron en una lucha intensa y desgarradora, lo que se siembra ya no es suficiente para garantizar la subsistencia, ante lo cual deben consumir productos y mer-

---

310 Véase Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal*, *Op. cit.*

311 Según un reciente estudio de Héctor Robles Berlanga, investigador del Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria (CEDRSSA) de la Cámara de Diputados, 16 años después de que se modificó el artículo 27º constitucional, los propósitos de revertir el minifundio, capitalizar el campo, promover nuevos esquemas de organización y generar certidumbre en la tenencia de la tierra no se alcanzaron. El tamaño de la parcela pasó de 9.1 a 7.5 hectáreas por sujeto. El Estado concluyó el reparto de tierras, pero en los hechos hubo una distribución social que generó que en tres lustros accedieran a zonas ejidales y comunales 2.1 millones de nuevos titulares, de manera regular e irregular, mientras disminuyó el grado de tecnificación de los núcleos agrarios. Si bien aumentó en 1.7 millones de hectáreas la superficie irrigada, la superficie sembrada disminuyó.

También destaca tres fenómenos en el rubro: 1) la compra de tierras se presenta en dos de cada tres núcleos agrarios, cuyos compradores en 33 % son personas ajenas a los ejidos y comunidades; 2) hay una mayor concentración de sujetos agrarios en menos tierra y con menor nivel tecnológico, y junto con el aumento de la migración —en cerca de 13 mil núcleos no permanecen los jóvenes—, 3) hay una feminización el campo, pues existen un millón 165 mil nuevas titulares de tierra. Tampoco hay nuevos esquemas de organización, ya que 1,184 núcleos agrarios dejaron de pertenecer a alguna asociación rural de interés colectivo; 6 mil 295 ejidos y comunidades se desafiliaron de las uniones de ejidos y 1,920 grupos para la producción se desintegraron. Por lo anterior, hubo un retroceso en el fomento de las organizaciones de segundo piso, cuyo objetivo era construir economías de mayor escala y superar las restricciones del minifundio y se promovieron las llamadas organizaciones de primer piso, como las sociedades de producción rural y las de solidaridad social, las cuales se caracterizan por contar con pocos socios y especializarse en una sola actividad.

Además, en 16 años, sólo 189 ejidos y comunidades construyeron una sociedad mercantil, que con la reforma constitucional se consideró sería la alternativa para superar las restricciones del minifundio y construir unidades de producción para insertarse en el mercado. Véase Robles Berlanga, Héctor, *Saldos de las reformas de 1992 al Artículo 27º constitucional*, CEDRSSA / Cámara de Diputados LX Legislatura, México, 2008.

cancias que no forman parte de los elementos culturales propios que emplean, producen y controlan, ya que sólo pueden ser adquiridas en el mercado, incluido en ello el cultivo tradicional.

Hay muchos que están comprando maíz, se está perdiendo la semilla de nuestro maíz original: el maíz amarillo, el maíz blanco, el maíz negro. Utilizamos maíz comprado, que germina y crece rápido, pero ese maíz no tiene fuerza y no puede guardarse. Cuando lo sembramos al año siguiente ya no germina porque su vida ha sido cambiada por hombres muy inteligentes [manipulación genética]. Es muy importante que sepamos como cuidar de las semillas de nuestro maíz del tiempo antiguo.<sup>312</sup>

En el testimonio anterior, actuó en primer lugar la experiencia histórica conservada por la memoria colectiva la cual señala que los cambios promovidos desde el exterior (desde el mundo dominante, ajeno) han provocado sistemáticamente efectos contrarios a los intereses de la comunidad. Las innovaciones y los cambios que necesariamente acarrea su aceptación, significan generalmente una reducción de la autonomía del grupo, una mayor dependencia frente al exterior, porque son productos que se deben adquirir “afuera”. La orientación hacia la autosuficiencia y la necesidad de preservar los limitados espacios de autonomía cultural son un trasfondo imprescindible para entender el rechazo a las innovaciones externas en las actividades productivas tradicionales.

De la misma forma, “cuidar de las semillas de nuestro maíz del tiempo antiguo” se refiere a la defensa de los recursos, prácticos o simbólicos, de que echa mano el campesino indígena para proteger y asegurar sus cultivos tradicionales. “Se trata, en fin, en todos los casos, de la lucha permanente por el control de los espacios culturales: quiénes deciden (nosotros o los otros) y sobre cuáles aspectos de nuestra vida deciden”.<sup>313</sup>

En suma, se está presenciando el desamparo de los miembros de las comunidades que, ya sin ser poseedores(as) de sus propios medios de producción y subsistencia (o bien, bajo bastante presión) vienen perdiendo también el ropaje que les proporcionaba el derecho consuetudinario y la seguridad de poder autoabastecerse.

Todos estos factores están mostrando que las distintas prácticas agrarias y tenencias tradicionales se encuentran en un proceso de descomposición al estar expuestas a la lógica de mercado. Los programas del gobierno Federal como el FANAR están contribuyendo a la ruptura del sistema hereditario agrario tradicional y cosificando los derechos de aprovechamiento de la tierra, proscribiéndolos de sus circunstancias sociales y culturales.

A pesar de todo, no se trata de una destrucción voraz y homogénea de víctimas que han sido arrasadas sin poderse defender, sino de una transformación compleja y lenta, en la que las personas se organizan en comunidad para defender y seguir reproduciendo su mundo. Con relación a la tierra, a raíz del levantamiento armado del EZLN, se puede afirmar que en las comunidades indígenas de la Selva Lacandona encontramos lo que E.P. Thompson describió como una “cultura tradicional rebelde” frente a las innovaciones culturales descritas en párrafos anteriores. De acuerdo con los testimonios y reflexiones de las y los promotores del CDHFPLN, los pueblos sufren los cambios que no pueden controlar bajo la forma de expropiación de derechos de usufructo acostumbrados y pautas de trabajo alteradas violentamente. Por todo ello, la rebeldía se pre-

---

312 “Reflexiones y pensamientos que encontramos en nuestro caminar”, *Op. cit.*

313 Bonfil, *México profundo*, *Op. cit.*, pp. 194–195.

sentó como defensora de la costumbre. El conservatismo, en la situación de los pueblos indígenas rebeldes de Chiapas, es también una lucha de resistencia encaminada a mantener el derecho a las decisiones y los elementos culturales propios.

El resquebrajamiento de las normas acordadas, la incongruencia de los cambios sociales con las mentalidades arraigadas, la violación de las costumbres y el derecho consuetudinario, provocaron un sentimiento de injusticia. Desde este punto de vista, como sostenía Walter Benjamin, la misión de las revoluciones no consiste en empujar el progreso hacia un futuro idílico, sino desacelerar la trayectoria y aplicar los frenos frente a nuevos desastres.

Con sus rasgos, sus dinámicas de persistencia y sus propias contradicciones internas, esta defensa de la costumbre —como todo hecho cultural— es un significado—en—contexto, hay memoria y aprendizaje de todo ello; y cuando la dominación sufre un quiebre como en 1994 las formas antiguas pueden expresar funciones nuevas y las funciones antiguas pueden encontrar su expresión en formas nuevas, es decir, se reactivan costumbres que parecían a punto de olvidarse o se resignifica aquellas útiles para enfrentar la coyuntura.

Sin embargo, el desgaste de las relaciones sobre las cuales se han venido sosteniendo las formas de tenencia dependiente y también los sistemas hereditarios de las comunidades, poco a poco (aunque no sin resistencias) socavan el orden configurado por las costumbres y reciprocidades. Al parecer, los dos elementos anteriores, junto con el poder creciente de las relaciones basadas en el dinero, están cercando dichas comunidades, sin muchas esperanzas de otro destino.

Pero las relaciones de propiedad y posesión no son las únicas en sufrir alteraciones, también sus necesidades y expectativas, sus sistemas de valores y el contexto simbólico que los englobaba. Así, horarios y calendarios de trabajo, distribución de las labores domésticas y productivas, participación de los miembros de las familias en tales actividades, espacios de entretenimiento y fiestas religiosas, sistemas hereditarios, resolución de conflictos entre los miembros de la comunidad, delimitación de lo permitido y lo no permitido, sistema de castigos; todo un modo de vida y ser en el mundo, se está viendo transformado.

### 3.2.2. La tierra, el territorio y el CDHFPLN

Hace tiempo que las y los promotores estudian y analizan la difícil situación de sus pueblos respecto a la tierra y el territorio sobre la base de su experiencia propia y de las herramientas culturales de las que se han apropiado, lo cual les ha permitido tener una visión integral de la compleja realidad de los movimientos sociales indígenas de las regiones en las cuales trabajan.

Para comprender cómo ha sido su experiencia acerca de los problemas relativos a la tierra y el territorio, a continuación se reproduce el testimonio de uno de ellos, quien relata su historia de vida en función del estrecho vínculo entre su identidad política y la tierra:

*Yo nací en Chempil, Huixtán, zona Altos del Estado de Chiapas. Chempil, por estar en un lugar muy alto, es un lugar frío y por lo mismo con problemas para el cultivo en el campo; trabajábamos mucho para cultivar nuestros alimentos y cosechábamos poco; uno entra a trabajar de siete de la mañana y descansa hasta las cinco de la tarde todos los días; y en la cosecha se logra poco que no puede dar abasto a la familia.*

*Mi padre se iba en las fincas para trabajar por temporadas, en busca de dinero para comprar los alimentos básicos: maíz y frijol. Cuando yo tenía siete años, los ejidatarios de Chempil vendieron árboles maderables al gobierno del Estado y con ese dinero adquirieron un pequeño rancho de nombre Santa Elena, municipio de Altamirano, Chiapas. Vivimos ahí de 1991 a 1995. Este lugar es templado y producía un poco más a diferencia de Chempil, pero sin ser suficiente para la familia. Y mi padre y dos de mis hermanos tienen que complementar las necesidades trabajando en las pequeñas propiedades [de otros campesinos] y en las obras de construcción [de las ciudades como albañiles].*

*En ese tiempo la vinculación con las instituciones del gobierno se daba a través del partido oficial: PRI, pues ellos controlaban a los comisariados ejidales. Posteriormente, conocimos que la gente se organizaba de otras maneras, en Altamirano había una organización de nombre Alianza Nacional de Campesinos Independientes Emiliano Zapata (ANCIEZ).*

*En el levantamiento armado de 1994 encabezado por el EZLN, las bases zapatistas recuperaron la tierra que los hermanos indígenas habían trabajado durante décadas, pero que estaban en manos de finqueros; fue así que formaron los Nuevos Centros de Población, con la tierra recuperada. En ese tiempo nos integramos a la ORCAO, organización indígena con presencia en la región. Ahí nos enteramos que existe la posibilidad de vivir en las tierras recuperadas por el EZLN, de esa manera entonces a finales de 1995, venimos a la comunidad Jerusalén, muy cerca de la cabecera municipal Ocosingo. En la actualidad vivimos ahí 285 habitantes que venimos de diferentes municipios del Estado de Chiapas: Altamirano, Huixtán, Tenejapa, Chilón, Oxchuc, Ocosingo; de dos étnias, tseltales y tsotziles. Esta tierra es tomada, recuperada y controlada por el EZLN; es más productiva que las zonas donde viví antes.*

*Pero con las políticas de gobierno, la Guerra de Baja Intensidad en nuestro Estado, hemos vivido hostigados y vigilados, la zona está militarizada, nosotros vivimos frente a la 39ª Zona Militar que se construyó durante 1997. La comunidad está en resistencia, lo que significa que no acepta nada por parte del gobierno estatal y federal, está en contra de las políticas que introduce en las comunidades, que sólo engañan a la gente indígena para dominar y seguir en el poder. Ahora el programa PROCEDE y Oportunidades; y otros programas gubernamentales no son aceptados por las comunidades en resistencia. Pero no se trata sólo de 'no aceptar', nosotros estamos construyendo un gobierno propio, así como mecanismos para los problemas agrarios y de justicia. Tenemos nuestras autoridades e instancias indígenas organizadas en JBG y Municipios Autónomos.*

*La lucha por la tierra es una lucha que nos ha costado fuerza y vida como pueblos indígenas, en 1994 se murieron muchos combatientes por esta lucha y porque se buscó el reconocimiento y respeto a los pueblos indígenas como ciudadanos del país. Anteriormente, todos los indígenas, nuestros abuelos, antepasados, trabajaban en ranchos o propiedades de rancheros (terratenientes) sirviendo a patrones trabajando como mozos. Ahora existe una gran parte que trabajamos en tierras recuperadas, aunque existen compañeros indígenas que todavía trabajan en ranchos sirviendo a patrones, o se van de migrantes 'al norte' o Playas del Carmen (en la península del país); ahora vivimos otra clase de explotación.*

*Los que trabajamos en tierras controladas no significa que estamos viviendo dignamente o tranquilamente, porque la tierra no está legalizada y aún no contamos con los servicios necesarios, tales como agua, salud, luz eléctrica, escuela, entre otros. La comunidad se ha organizado y ha buscado alternativas a estos problemas, pero aún falta mucho por hacer.*

*Aunque estamos formando promotores de educación y de salud, padecemos de enfermedades que deben atenderse por especialistas, y pues aún no contamos con estos servicios, hay poca posibilidad de encontrar medicamentos en la comunidad, no hay clínica de salud, sólo promotores que*

*están nombrados del pueblo para que atiendan problemas no tan graves. Cuando hay una urgencia por alguna enfermedad tendrían que ir a una ciudad para buscar medicinas. Así estamos viviendo nosotros, pero esperamos que nuestros hijos e hijas continúen con esta lucha, porque para cambiar las cosas van a pasar todavía muchos años y debemos seguir caminando para que esto pueda transformarse.*<sup>314</sup>

Las organizaciones campesinas e indígenas independientes realizaron actos “ilegales” que costaron la libertad y la vida de muchos de sus militantes; esto propició que los acuerdos agrarios comenzaran a beneficiarlas y que pudieran emprender negociaciones con el gobierno. Sin embargo, la redistribución de la tierra en fechas posteriores a 1994 se montó en la represión y la desarticulación del movimiento campesino e indígena, lo cual dejó un saldo importante de muertos, presos, conflictos y rencores entre diversas organizaciones y comunidades.

Los conflictos agrarios que se dan actualmente en el estado de Chiapas, tienen diversos orígenes. En algunos casos son disputas históricas por límites de comunidades o terrenos. En otros, que se han presentado recientemente, se trata de conflictos por tierras entre diferentes grupos o comunidades. A lo largo de 2007 el CDHFBC identificó una “profundización de políticas gubernamentales encaminadas a un reordenamiento territorial enfocado a la productividad y la inversión”.<sup>315</sup> En tal año ese OSC documentó 14 eventos de violaciones al derecho a la tierra y al territorio. De éstos, 80 % fueron perpetrados por agentes del Estado (funcionarios del gobierno) y 20 % cometidos por agentes no estatales: grupos u organizaciones con un interés particular, que directamente efectuaron los actos violatorios, con la permisividad de funcionarios del gobierno.<sup>316</sup>

Un ejemplo representativo de esto lo plantea el Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas (CAPISE) en el Municipio Autónomo Olga Isabel (municipio oficial de Chilón) donde las y los indígenas zapatistas “recuperaron” 3,000 ha de tierra tras el levantamiento armado de 1994. En tal sitio se implementó el Programa de Adquisiciones de Terrenos Rústicos denominado “Fondo 95”, aplicado sobre toda la tierra “recuperada” (calculada por el gobierno en 150 mil ha). El propósito de dicho fondo era indemnizar a ganaderos y propietarios que dejaron sus tierras tras el levantamiento armado.

Por medio del fideicomiso, el gobierno Federal dividió el total de tierras en dos paquetes fideicomisarios que contemplaba 1,580 en uno y 1,420 ha en otro. El primero se asignó a 547 familias que no eran zapatistas, pues estaban suspendidas las negociaciones con la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) y el gobierno Federal, adjudicándose las a miembros de la Coordinadora Nacional de los Pueblos Indios (CENPI), que tenían hasta entonces una buena relación con las y los zapatistas.

Sin embargo, una organización indígena priísta denominada Organización para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos (OPDDIC), cuyos líderes han sido diputados locales del PRI, y contraria a las y los zapatistas, interpuso un juicio agrario y el primer paquete fue anulado en 2002; a cambio se conformó el ejido Mukulum Bachajón con las mismas 1,580 ha y 211 familias menos (en total 336 familias de las cuales la mayoría eran simpatizantes del EZLN). La OPDDIC “convenció” a miembros del CENPI que se cambiasen a su organización argumentando que si lo

---

314 “Candidato a beca *Jaguar*”, *Op. cit.*

315 CDHFBC, *Balance Anual 2007, sobre la situación de derechos humanos en Chiapas*, CDHFBC, San Cristóbal de Las Casas, 2008, p. 6.

316 *Ibidem*.



hacían les darían a cambio las tierras en manos de zapatistas, lo que originó enfrentamientos con éstos(as).

De esta manera, las familias despojadas se convirtieron en invasoras de sus propias tierras y objeto de hostigamiento por parte de militantes de la OPDDIC. Sin embargo, las y los zapatistas han interpuesto diversas demandas en el Tribunal Unitario Agrario 3 con sede en Tuxtla Gutiérrez, pero hasta la fecha no hay una resolución final. En este tipo de conflictos muchas veces intervienen abogados a favor de la OPDDIC que coincidentemente son de la SRA. Si el juicio agrario falla a favor de ésta, el siguiente paso es el desalojo de las y los “invasores”. Además, tal organización pretende se forme un nuevo ejido con las 1,420 ha restantes pertenecientes al segundo paquete fideicomisario acordado.

El CAPISE señala que lo anterior constituye un “modelo de despojo” que opera en las regiones donde hubo “recuperación de tierras” por parte del EZLN, y la OPDDIC tiene control de la dirigencia del PRI, como es el caso en tres municipios claves de Chiapas: Ocosingo, Altamirano y Chilón. Aunque tampoco es muy distinta la situación en poblados donde han ganado elecciones otros partidos políticos como el Partido Acción Nacional (PAN), Partido de la Revolución Democrática (PRD) y Partido Nueva Alianza (PANAL).<sup>317</sup>

Esta dinámica desemboca en una serie de conflictos entre actores políticos y sociales donde el gobierno tiene un papel central, sobre todo en la forma de “resolver” los problemas agrarios. Como lo explica un promotor comunitario del CDHFPLN:

*Un indígena no puede vivir sin tierra y desde las concepciones políticas o las conquistas del poder de las organizaciones a veces eso dicen, si no te sumas de la ARIC pues no vas a tener derecho a la tierra, si no formas parte del EZLN no vas a tener derecho a trabajar la tierra recuperada.*<sup>318</sup>

En conclusión, según estos OSC chiapanecos, se legaliza para algunos cuantos la posesión de las tierras “recuperadas” tratando de excluir de ello a las y los zapatistas o ejerciendo presión para que se cambien de organización. Como resultado, se dan las divisiones al interior de las comunidades, la confrontación y las agresiones constantes. En este sentido, a partir del análisis de los expedientes documentados, los OSC citados denuncian una tendencia en las siguientes políticas gubernamentales que violan el derecho al territorio y a la consulta:

1) Los gobiernos utilizan a agentes no estatales para provocar o violentar a quienes defiende su derecho a la tierra; 2) funcionarios del Estado hacen arreglos sólo con algunos y algunas integrantes de la comunidad y los publicitan como si fueran los resultados de un acuerdo general; 3) invisibilizan la legislación internacional que aplica en cuanto a protección y respeto de sus derechos como pueblos indígenas. De este modo, los OSC concluyen que “en esta dinámica anteriormente descrita, es donde se comenten violaciones a los derechos humanos lo cual constituye una tendencia histórica de arbitrariedades”.<sup>319</sup>

En diversos espacios instituciones, académicos y/o alternativos nacionales e internacionales, el CDHFPLN ha venido manifestado una profunda preocupación por la falta de control sobre los re-

---

317 Véase Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas, A.C. (CAPISE), *La embestida del Estado mexicano contra los pueblos indígenas y su territorio*, CAPISE, México, 2008.

318 *Ja'meto*, entrevista julio 2008, *Op. cit.*

319 CDHFBC, *Balance Anual 2008*, *Op. cit.*, p. 86.

cursos naturales de los territorios donde habitan los pueblos indígenas de la Selva Lacandona y donde se despliega algún tipo de acción gubernamental, dados los efectos negativos que la mayoría de las veces acarrearán al medio ambiente, sus formas de subsistencia, su modo de vida y su supervivencia. Siguiendo esta idea, a continuación se presentan dos casos donde se pusieron en juego derechos de personas ligadas a una comunidad y un territorio indígena, y en los que una autoridad los violentó. Estos casos estuvieron relacionados con colindancias, propiedad de la tierra y defensa del territorio.

### 3.2.2.1. Dos casos sobre derechos de los pueblos indígenas en el mundo de la gente de razón: Cuxuljá y Montes Azules

Según Bartolomé, la explotación económica y la discriminación cultural constituyen una ideología que a partir de la colonización española y hasta el presente justifica la legitimidad de la jerarquía entre grupos social y culturalmente diferenciados. Así, el estilo de vida propio y especial de las y los indígenas es con frecuencia designado en castellano como el mundo de la “gente de costumbre”, el cual es opuesto a las prácticas de la “gente de razón” (mestizos). A partir de estos términos, Bartolomé hace uso de una forma sintética de caracterizar la cultura indígena y contrastarla con la de los mestizos.<sup>320</sup>

En el mundo de la gente de razón, el CDHFPLN acompaña a las autoridades de las comunidades afectadas para asesorarlas y vincularlas con el exterior; y canaliza a la institucionalidad nacional los conflictos, dándoles seguimiento en el contexto de procedimientos penales, agrarios y/o civiles.

#### 3.2.2.1.1. Cuxuljá

El Ejército Mexicano instaló en los primeros días de 1994 un campamento militar en el cruce Cuxuljá,<sup>321</sup> ocupando por la fuerza sin mediar aviso una extensión de aproximadamente 2.5 ha, afectando en su propiedad a ocho particulares, cinco de los cuales reclamaron el pago de una indemnización por la ocupación de sus predios sin su consentimiento.<sup>322</sup>

---

320 Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, *Op. cit.*, pp. 46–47.

321 El cruce se ubica en la carretera federal San Cristóbal—Palenque, a la altura de la desviación a Altamirano, 18 km antes de la cabecera municipal de Ocosingo.

322 El monto de la indemnización reclamada ascendía a los \$450,000 a razón de \$1,000 por mes (siete años) para cinco propietarios.

Fue el tercero de siete campamentos militares desmantelados el 10 de enero del año 2001<sup>323</sup> como respuesta a una de las tres condiciones que el EZLN pidió para reanudar el diálogo con el gobierno Federal.<sup>324</sup> En su momento, diversas organizaciones civiles y de defensa de los derechos humanos de Chiapas dieron seguimiento al caso —entre ellas se encontraba el CDHFPLN—<sup>325</sup> y encontraron que los particulares afectados no contaban con la documentación que acreditara la propiedad legal de sus respectivos predios, pues habían sostenido compromisos de compra—venta con firmas de testigos. Terminaron de pagar sus predios antes de 1994, pero no tenían un contrato particular. El titular de las escrituras de los predios reconocía que se había finiquitado la transacción y estaba en disposición de testimoniar a favor de los afectados. Para entonces, se procuraría el trámite de un contrato entre particulares.

Algunos motivos por los que no tenían la legalidad de su propiedad fueron: el predominio de la buena fe combinado con desconocimiento de trámites legales y jurídicos;<sup>326</sup> la naturaleza de la “economía precaria” de los involucrados (vigencia de relaciones socioeconómicas fundamentadas en el trueque, falta de recursos para viajar a la ciudad y para escriturar, etcétera), y la incertidumbre e inhibiciones provocadas por la ocupación militar de los predios (dudas de si podrían recuperar sus terrenos o si los gastos que hicieran para intentarlo al final resultarían en pérdida), así como “violaciones varias a los derechos de los particulares por una autoridad”.<sup>327</sup> En su momento, la Red TDT valoraba que existían condiciones políticas importantes para resolver favorablemente la demanda de indemnización de los particulares y para restituirles sus derechos.

De acuerdo con el archivo del caso, cuatro de los afectados(as) son indígenas tseltales, hablantes de la lengua, dos de ellos bilingües y una propietaria mestiza, que puede entender el tseltal, pero que no lo hablaba. Ninguno había terminado la primaria y la Iglesia había sido fuente principal de instrucción; al menos tres de los propietarios(as) pertenecían en ese entonces a la Iglesia Evangélica. Todos(as) eran madres o padres de familia con hijos e hijas mayores, vinculados al terreno como agricultores con grandes carencias económicas. Había un Pastor Evangélico que radicando en Ocosingo, salía constantemente a visitar a sus fieles. Otra afectada era propietaria de un comedor que junto con sus hijos atendían en el crucero y rentaba cuartos a maestros que trabaja-

---

323 La prensa reportó el hecho de la siguiente manera: “El Ejército Mexicano abandonó esta noche el campamento militar de Cuxuljá, en el municipio de Ocosingo, y trasladó a la 39 Zona Militar a unos 250 elementos del 13 Regimiento de Caballería Motorizada que vigilaban al Municipio Autónomo Ernesto Che Guevara y la región zapatista de Moisés Gandhi” (*La Jornada*, 9 de enero de 2001).

324 Los otros dos puntos eran: la aprobación de la iniciativa de la COCOPA en materia indígena (presentada por el Presidente Vicente Fox al Congreso de la Unión el 5 de diciembre de 2000) y la liberación de todos los presos zapatistas de Chiapas y otros estados (en enero de 2001 sólo habían sido liberados 17) (*Diario Cuarto Poder*, 9 de enero de 2001). El campamento de Cuxuljá fue uno de los dos campamentos que desalojó el Ejército Mexicano en la segunda semana de enero de 2001 y fue el tercero de los siete asentamientos que el EZLN exigió se desmilitarizaran como condición para renovar el diálogo con el gobierno del Presidente Vicente Fox, suspendido en 1996 (*La Jornada*, 9 de enero de 2001). Por su relevancia, se reproduce la valoración de *La Jornada* acerca de este hecho: “Los siete puntos exigidos por la Comandancia General del EZLN no son importantes para la logística contrainsurgente del Ejército Mexicano. Los campamentos de Amador Hernández (retirado el 22 de diciembre), Jonalchoj (abandonado por la presión de simpatizantes del EZLN), Roberto Barrios, Cuxuljá, La Garrucha, Río Euseba y Guadalupe Tepeyac son puntos símbolos políticos pero no estratégicos de las fuerzas castrenses federales” (*La Jornada*, 9 de enero de 2001).

325 Además, participó la Red TDT a través del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (Centro Prodh); el Centro de Derechos Indígenas, AC (CEDIAC); el CDHFBC y el Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC).

326 De acuerdo con Paoli, “la gente se interesa en señalar sus parcelas a nivel de acuerdos comunitarios. Con mucha frecuencia prefieren no hacer deslindes oficiales de cada parcela. La gran mayoría de los ejidos no están oficialmente parcelados ya que esto puede significar un gasto fuerte, y también porque así nadie puede vender a extraños su tierra. Esto en la práctica es un fuerte sistema de oposición a la privatización de la tierra y, con frecuencia, también a los sistemas de renta de la tierra al capital privado” (Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal*, Op. cit., p. 148).

327 “Análisis del caso Cuxuljá”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2001.

ban en Cuxuljá. Las y los afectados no se “autoconcebían” como bases de apoyo zapatistas (tenían simpatía por Vicente Fox y previamente por el PRD), pero tampoco tenían problemas con el entonces Municipio Autónomo Rebelde (MAR) Che Guevara. Incluso autoridades de los MAR de Flores Magón y Francisco Villa, estuvieron atentos al caso.

Asimismo, los OSC encontraron que: “la información que han aportado no deja de presentarse con imprecisiones importantes que podrían estar relacionadas con el uso y manejo de lenguaje (altamente impreciso cuando se trata de buscar detalles)”.<sup>328</sup> Al momento de retirarse los militares de Cuxuljá, por iniciativa propia las y los afectados decidieron reclamar la indemnización por el agravio sufrido. En una carta enviada al Presidente Fox fechada el mismo día de la desocupación del predio, se leía:

Primeramente se le comunica a usted que desde la llegada del Ejército Mexicano, fueron tomadas nuestras tierras para su cuartel;<sup>329</sup> desde entonces no hemos recibido ningún apoyo, es por ello, que pedimos a usted el pago de renta de nuestros terrenos [...] de manera unánime exigimos el pago de renta de \$ 1,000.00 por mes, cabe mencionar que han ocupado nuestras tierras por un periodo de 6 años.<sup>330</sup>

Luego de no haber sido atendidos oportunamente por el gobierno Federal, durante más de cinco meses las y los afectados estuvieron implicados en un insufrible laberinto burocrático que dejaba ver un andamio de posturas parciales, unilaterales y retóricas del Estado mexicano en torno a la reparación de los daños causados.<sup>331</sup>

Debido al contexto político y social de la “transición a la democracia” y la posibilidad de reanudar el diálogo con el EZLN, el gobierno del Presidente Vicente Fox finalmente accedió a reconocer los daños. Sin embargo, su oferta inicial fue famélica (\$80 mensuales por 83 ha invadidas durante

---

328 *Ibidem*.

329 Retomando los estudios de E.P. Thompson, Georgina Rodríguez construyó el concepto de despojo a partir de la experiencia de lo concreto y cotidiano, no sólo como arrebato material, sino la ruptura de las normas y obligaciones sociales, y las funciones económicas propias de los distintos sectores dentro de la comunidad. En este sentido, si las relaciones de reciprocidad resultan el sostén de la costumbre, entonces un sentimiento de agravio se produce en quienes la ven violentada. En el fondo del despojo, es importante considerar el sentido de humillación que trae consigo. Véase Rodríguez, *Op. cit.*

330 “Carta de Calixto Sántiz Rodríguez dirigida a Vicente Fox Quesada, Presidente de la República”, Archivo del CDHFPLN, Cuxuljá, Ocosingo, 10 de enero de 2001. Calixto Sántiz, agricultor mayor de edad (70 años) y monolingüe, fue el principal promotor del caso, su hijo Fernando (con educación formal) fue el representante de las y los afectados.

331 Para sustentar lo dicho, se consultaron los siguientes documentos:

“Oficio de la Asesora del Secretario de Gobierno, Guadalupe Moreno Corzo, a la atención de Germán de la Rosa, Delegado Regional de Gobierno en Ocosingo”, Archivo del CDHFPLN, Tuxtla Gutiérrez, 18 de enero de 2001.

“Tarjeta Informativa de la Asesora del Secretario de Gobierno, Guadalupe Moreno Corzo, dirigida a Germán de la Rosa, Delegado Regional de Gobierno en Ocosingo”, Archivo del CDHFPLN, Tuxtla Gutiérrez, 26 de enero de 2001.

“Manuscrito de Calixto Sántiz Rodríguez dirigido a la Asesora del Secretario de Gobierno, Guadalupe Moreno Corzo”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 26 de enero de 2001.

“Carta de Calixto Sántiz Rodríguez dirigida a Gerardo Toache, Coordinador para el diálogo en Chiapas”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 30 de enero de 2001.

“Carta de Calixto Sántiz Rodríguez dirigida a Pablo del Valle, Secretaría de Operación Regional de la Secretaría de Gobierno de Chiapas”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 19 de febrero de 2001.

“Carta de Calixto Sántiz Rodríguez dirigida a Gerardo Toache, Coordinador para el diálogo en Chiapas”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 28 de febrero de 2001.

“Acta de denuncia de Calixto Sántiz Rodríguez”, Archivo del CDHFPLN, Cuxuljá, Ocosingo, 14 de mayo de 2001.

“Minuta sobre la reunión entre agricultores de Cuxuljá y el Lic. Jaime Alberto Zurita, Director de Coordinación Política con Entidades Federativas y Municipios de la Secretaría de Gobernación”, Archivo del CDHFPLN, San Cristóbal de Las Casas, 4 de junio de 2001.

“Carta de Calixto Sántiz Rodríguez dirigida a Jaime Alberto Zurita, Director de Coordinación Política con Entidades Federativas y Municipios de la Secretaría de Gobernación”, Archivo del CDHFPLN, Cuxuljá, Ocosingo, 26 de junio de 2001.

siete años), por lo que ante esta situación, en julio de 2001 las y los afectados acudieron al CDHFPLN para pedir asesoría.<sup>332</sup>

El caso representaba una situación grave y peligrosa debido a que involucraba a militares, ante la cual se necesitaba de abogados con amplia experiencia, que en ese momento el CDHFPLN no tenía. Por esta situación, no sin algunas resistencias y precauciones, se decide involucrar a la Red TDT. Durante el mes de julio de 2001 se realizaron diversas reuniones y gestiones entre las y los afectados y los OSC de Chiapas. Finalmente, la Red TDT decide realizar una labor de asesoría y acompañamiento en la negociación con el gobierno Federal y otras instancias locales.

Luego de su involucramiento en el caso, la Red TDT reportó haber hallado diversos “vestigios de los usos y costumbres” de los militares en el lugar, como “municiones, condones y otras nimiedades”. Reportaron también haber encontrado matas de marihuana.<sup>333</sup> Según el testimonio de un promotor indígena del CDHFPLN, dentro del campamento militar se encontraron algunos cadáveres; aunque no tiene la certeza de si eran de militares o zapatistas.<sup>334</sup>

Estos hallazgos no tuvieron un seguimiento puntual ni de parte de las y los afectados, ni de los OSC chiapanecos debido al clima de hostigamiento político que prevalecía en la zona y a la dificultad de sustentar suficientemente la responsabilidad del gobierno y de los militares. En entrevista, Paoli señaló que un colaborador del CDHFPLN fue objeto de agresiones:

En 2001 sucedió un incendio de la casa de un compañero que estaba participando con nosotros en el Comité; de este caso se presentó una denuncia para que el juez investigue quiénes fueron los responsables; y nunca fue tomada en cuenta nuestra denuncia, el Ministerio no se presentó tan siquiera en el lugar de los hechos, en ese día estaba Amnistía Internacional y ellos fueron quienes se presentaron a investigar el asunto”.<sup>335</sup>

En el mismo sentido, el CDHFPLN reportó en 2004: “De aquí [Cuxuljá] han venido sucediendo ‘pequeños problemas’ [atentados] ante el Comité con los miembros y los colaboradores y colaboradoras que han estado participando con nosotros”.<sup>336</sup>

De las reuniones de julio de 2001 se acordó una postura y una estrategia común, la cual se sintetizó de la siguiente forma a través de un comunicado público:

Lo que debe entenderse en este derecho de los campesinos es, no la subsanación de una renta, no el valor escueto que el Estado tiene sobre las tierras de producción agrícola, ni tampoco un mero arreglo extracontractual en materia de arrendamiento, sino una indemnización por los daños y perjuicios ocasionados por el campamento militar, por su instalación ilegal, el dete-

---

332 “Notificación de intervención de las organizaciones civiles de derechos humanos del Estado de Chiapas, miembros de la Red TDT, dirigida a Jaime Alberto Zurita, Director de Coordinación Política con Entidades Federativas y Municipios de la Secretaría de Gobernación”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 4 de julio de 2001.

333 En entrevista sobre el caso, un promotor del CDHFPLN comentó al respecto: “ahí se vio muy claro que son los mismos militares los que andan repartiendo marihuana en las comunidades, porque pues como es posible que dentro de un campamento siendo que ellos dicen que ellos están controlando el narcotráfico y otras cosas cuando dentro de un campamento donde pasan los militares ahí se ven la matas” (Kerem, sexo masculino, 55 años, promotor comunitario de la Región Agua Azul y primer Coordinador general indígena del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, noviembre 2008, entrevistado por Alberto Clara).

334 Kerem, *Op. cit.*

335 Antonio Paoli, entrevista julio 2009, *Op. cit.*

336 “Historia del Fray Pedro”, *Op. cit.*

rioro de las tierras, los daños de impacto social y económico que implicaron la permanencia ilegítima e ilegal de los cuerpos armados sobre la comunidad de Cuxuljá.<sup>337</sup>

Dos semanas después, el 16 de agosto de 2001, se les confirmó telefónicamente a las y los afectados que el gobierno Federal había accedido a pagar la indemnización que éstos habían exigido, aunque quedaba por acordarse la fecha de pago y el establecimiento por escrito de los compromisos y el tiempo que tendría que transcurrir para que se hiciera efectiva la entrega de las indemnizaciones. Fue en octubre de ese año cuando el caso quedó cerrado al establecerse primero entre los particulares afectados, y luego con las instancias de gobierno correspondientes, los mecanismos para la transacción.

### 3.2.2.1.2. Montes Azules<sup>338</sup>

Los soldados que están revisando los caminos nos discriminan, violan nuestros derechos, como pasó en Montes Azules; las mujeres son amenazadas y expulsadas; los ejércitos nos asustan con sus armas porque ven que somos pobres e indígenas; no tenemos nada, no hay con qué defendernos; solo alzamos la mano para defendernos.<sup>339</sup>

A continuación se abordará un caso paradigmático de los conflictos que se generan en Chiapas a raíz de la disputa por la tierra, agudizado con la conformación de los Municipios Autónomos zapatistas, donde el CDHFPLN participó como acompañante en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas.

El 18 de agosto de 2007, el gobierno Federal, en coordinación con el gobierno chiapaneco, instrumentó tres operativos de desalojo violento en la porción centro-norte de la Reserva de Biosfera Montes Azules (REBIMA) en contra de dos poblados, San Manuel (conocido por el gobierno como “Nuevo Salvador Allende”) y San Pedro (conocido oficialmente como “El Inominado”); y en contra de la ranchería El Buen Samaritano; todos éstos habitados por indígenas tseltales.<sup>340</sup> En un comunicado de prensa, el gobierno del Estado de Chiapas fijó su posición:

El Gobierno del Estado y la Fiscalía General, como garantes de la paz y el respeto al orden jurídico que permite la sana convivencia social, han procurado evitar las invasiones de tierras

---

337 “Respaldo a la postura de los propietarios de predios invadidos por el Ejército federal (1994—2001)”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 31 de julio de 2001.

338 Algunos planteamientos de este apartado fueron retomados de la investigación que junto con Úrsula Sánchez realicé en 2009 para el CONAPRED. Véase Sánchez, *Op. cit.*

339 “Encuentro contra la violencia a las mujeres”, *Op. cit.*

340 Cabe señalar que el tercer operativo, ejercido contra el poblado San Pedro (“Inominado”) presuntamente habitado por bases zapatistas, fracasó en sus objetivos de detener y desplazar a sus habitantes, dado que éstos lograron avistar la presencia de los helicópteros policíacos, huyendo hombres, mujeres, niñas, niños, ancianas y ancianos, hacia la montaña (“Desalojos en Montes Azules: recursos estratégicos; soberanía nacional y derechos indígenas en juego”, Maderas del Pueblo del Sureste (MPS), San Cristóbal de Las Casas, 26 de agosto de 2007).

en cualquiera de sus formas de propiedad, siempre agotando la instancia del diálogo, como sucedió en este caso, para restituir a los propietarios el goce de sus derechos.<sup>341</sup>

Un boletín de prensa de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) fechado el 19 de agosto de 2007, argumentaba que:

La Reserva de la Biosfera Montes Azules fue decretada en enero de 1978 por el gobierno Federal, abarcando una superficie de 331,200 hectáreas. Constituye la mayor extensión de selva perennifolia del país; su conservación es vital para mantener la biodiversidad y servicios ambientales en la región de la Selva Lacandona como captura de agua y conservación de especies de flora y fauna [...] Este hecho [el desalojo] ocurre en seguimiento a la denuncia que realizó la comunidad Lacandona (dueña legítima de los terrenos afectados) ante la Fiscalía General del Estado y la PROFEPA [Procuraduría Federal de Protección al Ambiente] por los delitos de despojo y daño ambiental [...], se procedió al desalojo conforme a lo que establece la ley y en pleno respeto al Estado de Derechos Humanos (sic).<sup>342</sup>

Según testimonios de las familias desplazadas, proporcionados al CDHFBL, alrededor de las ocho de la mañana llegaron cuatro helicópteros, de los cuales bajaron policías armados, vestidos con uniformes de color azul oscuro y de color negro;<sup>343</sup> sacaron a la gente de sus casas de manera violenta, juntaron a todas las familias, las formaron y subieron a los helicópteros sin permitirles cargar pertenencias ni mostrarles documento alguno.

Después del traslado aéreo, las subieron a un camión de la policía sectorial. En las cercanías de la cabecera del municipio de La Trinitaria, separaron a los hombres mayores de edad (sesis en total) y se los llevaron a las oficinas generales de la Fiscalía General del Estado en Tuxtla Gutiérrez, para ser acusados de despojo y daños a la ecología del estado<sup>344</sup> y posteriormente recluidos en el Centro de Readaptación Social Núm. 14, “El Amate”. Las mujeres y los menores fueron llevados al auditorio “Salomón González Blanco”, en La Trinitaria, bajo resguardo policial.

La JBG Hacia la Esperanza del Caracol Madre de Los Caracoles del Mar de Nuestros Sueños, denunció estos hechos subrayando el maltrato, las amenazas y la destrucción de casas por parte del

---

341 “Restituye Gobierno del Estado predios en la zona Lacandona”, Boletín Núm. 3400, Coordinación de Comunicación Social del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 18 de agosto de 2007.

342 “Boletín de prensa en torno a los desalojos en Montes Azules”, CONANP, México, 19 de agosto de 2007. Al respecto, Maderas del Pueblos del Sureste (MPS) señaló que: “En esa línea —la ciertamente tan necesaria conservación ecológica— queremos señalar que, si bien es cierto que en la recientemente desalojada ranchería tseltal ‘El Buen Samaritano’, integrada por familiares del señor Elmer Gordillo, éste venía realizando continuos y graves desmontes con fines ganaderos (motivo por el cual fue expulsado de la organización ARIC Independiente) no es de ninguna manera el caso de los poblados de San Manuel (‘Nuevo Salvador Allende’) y San Pedro (‘Innominado’) y menos aún, de otros ejidos amenazados hoy de desalojo, como Salvador Allende, Nuevo Villaflores, Nuevo Limar, Corozal y Ojo de Agua la Pimienta, entre otros, los cuales llevan a cabo ejemplares trabajos de ordenamiento ecológico comunitario y agroecología” (“Desalojos en Montes Azules”, *Op. cit.*).

343 El operativo fue coordinado por la Secretaría de Gobierno de Chiapas y contó con la participación de la Secretaría de Seguridad Pública del Estado, la Fiscalía General del Estado, la Procuraduría General de la República y la Armada de México, así como personal de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), la CONANP y la PROFEPA. Según el comunicado de la CONANP, se encontraron tres rifles calibre 22, una pistola, dos motosierras, machetes y ejemplares de fauna silvestre. Añadió que una vez concluido el desalojo, se dio posesión del lugar a 15 guarda—parques de la CONANP, dos inspectores de la PROFEPA y elementos de las fuerzas policíacas estatales. Los guarda—parques inhabilitarían las casas que se habían construido, erradicarían especies vegetales introducidas y reforestarían, para lo cual contarían con 50 mil plantas locales (“Boletín de prensa en torno a los desalojos en Montes Azules”, *Op. cit.*).

344 Se levantaron las siguientes averiguaciones previas: 1) poblado Nuevo San Manuel (Averiguación Previa No. ZS96/13/2007) contra Mario López Gómez (30 años), Feliciano López Hernández (20 años), Juan Gómez López (38 años) y Tomás Gómez López (56 años); y 2) Buen Samaritano (Averiguación Previa No. ZS96/11/2007) contra Daniel Gordillo Trejo (30 años) y Jesús Gordillo Trejo (21 años). Véase CDHFPLN, “Desalojo en Montes Azules”, en *Revista La Voz de la Selva*, Ocosingo, Núm. 23, septiembre—octubre de 2007.

## gobierno contra las y los indígenas:

En el poblado San Manuel llegaron violentamente sin darles tiempo de nada, amenazándolos con sus armas a las mujeres y a los niños y niñas obligándolos a los hombres de subir en sus helicópteros todos los que es encontraban en la población [...]. Mientras estaban obligándolos a subir en los helicópteros de los policías Estatal y policías Federal, que se calculan que llegaron como 90 elementos de las corporaciones policíacas, inmediatamente se organizaron en 2 grupos, un grupo se encargó a destruir las humildes casas del pueblo de San Manuel, dejando totalmente destruida y robando las pocas pertenencias que hay mientras el otro grupo obligándoles a subir en sus helicópteros.<sup>345</sup>

Según informes del CDHFBC, el domingo 19 de agosto alrededor de las 4:30 de la tarde movieron a todas las familias a la Quinta Santa Isabel, en el Barrio de Pamalá del municipio de La Trinitaria, que es un lugar que alquilan para fiestas. Ahí les llevaron alimentos, colchonetas, cobijas, ropa y pañales, ya que las familias desplazadas no contaban con ninguna pertenencia. Tal predio quedó resguardado por la Policía Estatal Preventiva con apoyo de la Policía Municipal de La Trinitaria. Sin embargo, según la misma información, unos días después volvieron a mover a las mujeres y los niños a otro rancho que según las y los vecinos antes era un prostíbulo. Al denunció que:

Permanecen reclusos en un edificio propiedad del estado, que anteriormente era un burdel. Según las organizaciones locales de derechos humanos, la policía ha justificado esta medida como necesaria para proteger a los desalojados. Al parecer, las condiciones en el edificio en cuestión son insalubres, sin alcantarillado ni instalaciones higiénicas, y la estructura no protege a los detenidos de los elementos; además, la comida que se les ha dado es inaceptable en su cultura. El grupo no ha tenido acceso a atención médica, pese a que dos de las mujeres están encinta, y se cree que otra persona padece varicela o sarampión, lo cual supondría un grave riesgo para las mujeres encintas y sus bebés nonatos.<sup>346</sup>

Luego, de acuerdo con un reporte de la organización Servicio Internacional para la Paz (SIPAZ):

El día 6 de septiembre de 2007, los pobladores de Nuevo San Manuel y de Buen Samaritano (Montes Azules), desalojados de sus comunidades el día 18 de agosto, fueron trasladados de La Trinitaria a Ocosingo [...]. El nuevo lugar donde han sido transferidas no representa una solución adecuada. Se trata de una bodega de grandes dimensiones puesta a disposición por la organización ARIC (Asociación Rural Indígena y Campesina) que no dispone, al momento, ni de luz eléctrica ni de servicios sanitarios acondicionados; además de ser un lugar muy húmedo y que, debido a su estructura, no permite un nivel mínimo aceptable de privacidad para las familias.<sup>347</sup>

---

345 "Urgente: desalojos en Montes Azules", JGB Hacia la Esperanza, Caracol Madre de los Caracoles del Mar de Nuestros Sueños, Ocosingo, 20 de agosto de 2007. Asimismo, reivindicó el derecho a trabajar la tierra y rechazó la criminalización de ese derecho: "los que trabajamos la tierra es nuestra madre porque en ella vivimos y en ella nos alimentamos, por eso nuestros hermanos y hermanas desalojados y detenidos y desaparecidos no tienen nada de culpabilidad. Por eso exigimos su libertad inmediata e incondicional" ("Urgente: desalojos en Montes Azules", *Op. cit.*).

346 "Detención arbitraria; desalojos en Montes Azules", AU 228/07, Amnistía Internacional, México, 30 de agosto de 2007.

347 "Trasladan a los desalojados de Montes Azules a Ocosingo", SIPAZ, San Cristóbal de Las Casas, 7 de septiembre de 2007. Asimismo, en octubre de 2007 el CDHFBC reportó: "De acuerdo a los exámenes médicos practicados a las 37 personas desalojadas y desplazadas, encontramos que varias de ellas necesitan intervención inmediata por su condición de salud, que si bien en su mayoría son enfermedades anteriores al desalojo, se vieron agravadas por la condición de reclusión de unos y de desplazamiento de otras y otros [...] En general, la situación de las personas en cuanto a su salud se encontró afectada por las condiciones de alojamiento que padecen actualmente, particularmente la deficiencia de alimentos y agua limpia para el aseo personal [...] También se encontraron problemas de enfermedad relacionados con el estado emocional de las personas, derivados de la forma en que fueron desalojadas y han sido tratadas por las autoridades correspondientes, así como la incertidumbre hacia el futuro" ("Informe de seguimiento al caso de desalojo forzado y desplazamiento de las



Ante estos hechos, el CDHFPLN envió un oficio a la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Chiapas solicitando su intervención y formulando algunas propuestas de solución: a) restitución de los derechos violados a todos los afectados(as); b) libertad de los detenidos y albergados(as); c) retorno a sus comunidades de los desplazados(as) y desalojados(as); d) reparación de daños físicos y materiales, así como de los perjuicios sufridos por los hechos violatorios a los derechos humanos a todos los afectados(as); y e) se establezcan mesas de negociación para la solución del conflicto.<sup>348</sup>

Al momento en que las familias desalojadas llegaron a Ocosingo, las autoridades gubernamentales no habían predispuesto ni alimentos ni estructura alguna para acogerlas. La bodega se presentaba totalmente vacía, sucia y con charcos de agua en el suelo debido a numerosas goteras. El Delegado Regional de Gobierno, Germán de la Rosa, justificó la situación diciendo que las autoridades consideraban que los desalojados(as) mismos(as) “habrían traído víveres”. En esas condiciones, dos mujeres padecieron varicela.<sup>349</sup>

Posteriormente, por medio de otro comunicado, la JBG ya mencionada reitera su denuncia por violaciones patrimoniales, la exigencia de la indemnización por el desalojo y las pérdidas materiales (\$189,480 pesos) de parte de quienes consideran los responsables, así como la liberación de los presos. También, ofrecen proteger el derecho a la tierra de los campesinos(as) indígenas zapatistas, ya que asumen la responsabilidad por su futuro:

Esta Junta de Buen Gobierno ya tiene lugar donde va a colocar a nuestros compañeros y compañeras que fueron violentamente desalojados. Estamos ya esperándolos para que ya vengan a trabajar y a vivir con nosotros en el lugar donde les vamos a dar y dejen ya de estar enchiqueradas en la casa bodega en Ocosingo. A partir de hoy las estamos esperando en nuestras oficinas de la Junta de Buen Gobierno 'Hacia la Esperanza', así como también estamos esperando a nuestros compañeros que los tienen presos injustamente en el penal El Amate.<sup>350</sup>

En contraposición, el gobierno local pretendió eximirse de esa responsabilidad. A través de una carta de la Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, enviada al CDHFBC, se señaló:

Por instrucciones del C. Secretario de Gobierno, Dr. Jorge Antonio Morales Messner [...] por este medio me permito comunicarle que el Gobierno de Chiapas, [quiere] manifestar que agradecemos el gesto que la Junta de Buen Gobierno “Hacia La Esperanza”, del Caracol “Madre de Los Caracoles del Mar de Nuestros Sueños”, ha ofrecido a las cuatro familias [...] y que hoy gracias a su generosa propuesta podrán tener tierra donde edificar y vivir en mejores condiciones.<sup>351</sup>

Por su parte, refiriéndose a los derechos violados, la Red por la Paz de Chiapas señaló:

---

comunidades Buen Samaritano y San Manuel, en Montes Azules”, CDHFBC, San Cristóbal de Las Casas, 10 de octubre de 2007).

348 “Solicitud de intervención a la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Chiapas”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 22 de agosto de 2007.

349 “Trasladan a los desalojados de Montes Azules a Ocosingo”, *Op. cit.*

350 “Desalojos en Montes Azules”, JGB Hacia la Esperanza, Caracol Madre de los Caracoles del Mar de Nuestros Sueños, Ocosingo, 10 de septiembre de 2007.

351 “Oficio dirigido al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas”, SG/CA/0587/2007, Coordinación de asesores de la Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 18 de septiembre de 2007.

Expresamos nuestra profunda preocupación por todos estos hechos violatorios a los derechos humanos reconocidos en convenios, pactos y tratados internacionales firmados por el Gobierno Mexicano. Si bien el gobierno defiende el derecho a la propiedad de los Bienes Comunales de la Selva Lacandona y a razones ambientales, lo hace sin considerar que de acuerdo con el Pacto de Derechos Civiles y Políticos, en su Artículo 47: ‘ninguna disposición del presente Pacto (incluyendo el derecho a la propiedad) deberá interpretarse en menoscabo del derecho inherente de todos los pueblos a disfrutar y utilizar plena y libremente sus riquezas y recursos naturales’. Además, ha omitido de manera sistemática sus obligaciones generadas a partir de la aceptación del Convenio 169 de la OIT, particularmente el Artículo 6 (obligación de consultar a los pueblos interesados por medidas legislativas o administrativas capaces de afectarles directamente), Artículo 14 (derecho de propiedad y posesión de las tierras ocupadas tradicionalmente), y Artículo 16 (prohibición de traslado de los pueblos de las tierras que ocupan y obligación de consentimiento en casos excepcionales de traslado y reubicación) [...] Exigimos del gobierno Federal y estatal, que respete lo establecido en los Principios Rectores de los Desplazamientos Internos de la ONU, aceptados por México.

Por último, exigimos que se cancele definitivamente cualquier otro nuevo desalojo de comunidades asentadas en la Reserva de la Biosfera de Montes Azules, por considerar que una solución de fuerza no resuelve de ninguna manera las causas estructurales que originarían la destrucción ecológica de la región y si, en cambio, crean nuevos resentimientos y agravios de carácter social.<sup>352</sup>

El día 17 de septiembre de 2007, con la presencia de OSC, se reunieron las y los indígenas desalojados con representantes del gobierno estatal en la ciudad de Ocosingo; ahí se trataron una serie de puntos. Por un lado, quienes representaban a dos de las seis familias desalojadas señalaron que las retirarían de las bodegas de Ocosingo, ya que serían reubicadas de forma definitiva en otro lugar (no se especificó si esto sucedería con apoyo gubernamental). Mientras que las otras cuatro familias aceptaron la propuesta de la JBG.

Referente a los indígenas detenidos en El Amate, la Secretaría de Gobierno solicitó a la Fiscalía General del Estado que los excarcelara. Después de un mes y seis días, el 24 de septiembre de 2007, fueron puestos en libertad. Los OSC involucrados en el caso explicaron que los seis ex internos presentaron problemas de salud y denunciaron tratos indignos en la cárcel. El CDHFBC tradujo del tseltal varios testimonios sobre su detención. A continuación se reproduce el de Mario López Gómez (40 años de edad):

Yo no sé hablar castilla [español]. A mí me daba pena ir al baño. El jefe del baño al principio no me dejaba entrar porque decía que no había agua y yo pos me aguantaba pues, los otros presos que estaba ahí me pedían dinero, pero les dije que no llevaba nada y es verdad. Siempre estuve a lado de Tomás, porque él es mayor. Don Tomás ya no aguantó la necesidad e hizo sus necesidades en sus pantalones. Yo lo ayudé junto con Feliciano a lavarle su ropa. Después de eso ya nos decían los demás presos que éramos unos apestosos, que nos fuéramos a donde estaba la basura porque todos apestábamos. No sé si me amenazaban, porque hay cosas que yo no entendía.<sup>353</sup>

En entrevista, un promotor del CDHFPLN manifestó al respecto:

---

352 “Pronunciamiento sobre Montes Azules”, Red Por La Paz de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, 4 de septiembre de 2007.

353 Citado en “Informe de seguimiento al caso de desalojo forzado y desplazamiento de las comunidades Buen Samaritano y San Manuel”, *Op. cit.*

*El caso de Montes Azules puede concebirse en ambos sentidos, pues las personas indígenas son individuos a quienes se les negaron sus derechos humanos y, por otro lado, también son pueblos a los que se les violó su derecho al territorio.*<sup>354</sup>

En ese tenor, la Red por la Paz de Chiapas argumentó que de acuerdo a la Organización de las Naciones Unidas (ONU) los estados deberán abstenerse de ejecutar desalojos forzosos por ser contrarios al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, particularmente en lo relativo al párrafo uno de su artículo 11, sobre el derecho a una vivienda adecuada. Asimismo, recordó que en el caso de poblaciones indígenas desalojadas en sus propios territorios, además se violan otras disposiciones contenidas en el Convenio 169 de la OIT. Los indígenas desalojados(as) tienen el carácter de desplazados y tienen que ser tratados de acuerdo a lo establecido en los principios rectores de la ONU sobre desplazados internos.

Un análisis reciente de Miguel Ángel Guerrero López aborda la protección de los pueblos indígenas frente a los desplazamientos internos, como un reconocimiento a sus derechos colectivos. En este marco, los pueblos indígenas de nuestro país se enfrentan a los desplazamientos internos sin una legislación que proteja sus derechos, pues el proceso de armonización con los acuerdos internacionales no se ha efectuado plenamente.<sup>355</sup> Además, los OSC denunciaron que el gobierno de Chiapas y el Federal fueron omisos con miras a la obligación de reparar los daños causados y abstenerse de realizar nuevos desalojos.

El Gobierno Federal y el Gobierno de Chiapas cometieron violaciones a derechos humanos en tres sentidos: al cometer el desalojo forzoso violaron los derechos sociales de las familias indígenas, al tratarlos como delincuentes criminalizaron su pobreza dado que fue ésta y no su afán de delinquir lo que los llevó a Montes Azules en primer lugar, y al meter a los hombres a la cárcel los castigaron con el desprecio de su condición de indígenas pobres, y al confinar a las mujeres y menores, a un burdel primero y a una bodega en condiciones inhumanas después, las castigaron con el desprecio de su condición de mujeres, indígenas y pobres.

[...]

Lo que toca es reparar las violaciones cometidas, tanto las producidas en el momento del desalojo como las que se derivaron de él, y abstenerse de volver a hacerlo. Ésta debe ser la medida de la reparación del daño.<sup>356</sup>

No obstante, el cuatro de mayo de 2007, el gobierno Federal decretó la expropiación de 14 mil ha de la Selva Lacandona a favor de la SEMARNAT, colindantes con la REBIMA y los Bienes Comunales de la Selva Lacandona; esto, sin dar a conocer su ubicación, aunque argumentando fines "de

---

354 *Tut*, entrevista julio 2008, *Op. cit.*

355 Las causas recurrentes que originan los desplazamientos internos de pueblos indígenas se relacionan con la sobreexplotación de los recursos naturales, falta de una política de preservación del medio ambiente, megaproyectos de desarrollo, conflictos armados y desastres naturales. Con la intención de generar un marco legal a nivel constitucional sobre los desplazamientos internos, especialmente atendiendo el caso de los pueblos indígenas, el autor propone los siguientes criterios: a) principio de prevención, es decir, prohibición de los desplazamientos internos; b) participación informada de los pueblos indígenas (Convenio 169 de la OIT); c) respeto a las decisiones de los pueblos indígenas; d) protección de los derechos de los desplazados internos; e) marco legal para el retorno seguro al lugar de origen; f) marco legal que garantice, en su caso, una reubicación digna; g) marco legal de responsabilidades ante el incumplimiento de las disposiciones en la materia por parte de autoridades, organismos, empresas o cualquier particular; y g) participación de la sociedad (Guerrero López, Miguel Ángel, *Desplazamientos internos de pueblos indígenas. Pautas para su regulación*, en imprenta, México, 2009).

356 "Informe de seguimiento al caso de desalojo forzado y desplazamiento de las comunidades Buen Samaritano y San Manuel", *Op. cit.*

conservación ecológica".<sup>357</sup> Ese mismo mes, MPS adelantó tener conocimiento "extraoficial" que las tierras expropiadas no estaban en un solo polígono y se ubican en la región de las Cañadas, en donde, de acuerdo con el CDHFPLN:

El entonces nuevo presidente de la República, Carlos Salinas de Gortari, atendió con rapidez a esa franja de la Selva Lacandona en la cuenca de los ríos de Jataté y Perla, como 'agradecimiento' por el respaldo de las organizaciones campesinas en las reñidas y cuestionadas elecciones de 1988. Con los años, al avanzar el salinismo algunos de esos ejidos ingresaron al EZLN, mientras otros permanecieron en alguna de las diferentes ARIC que resultarían de su fragmentación en 1994 luego del alzamiento zapatista, o en la Confederación Nacional Campesina (CNC) priísta.<sup>358</sup>

Ahora que dichos polígonos son "legalmente" propiedad de la SEMARNAT, "las familias que vivan o trabajen en ellos —aunque sea desde 1989— podrán ser también víctimas de injustos e ilegales desalojos",<sup>359</sup> como ya lo han sido otras comunidades. Las acusaciones de despojo e invasión se fundamentarían, según los OSC, en un "ilegítimo y fraudulento" decreto agrario publicado el seis de marzo de 1972, mediante el cual se reconoció y tituló de "forma totalmente ilegal" 614 mil ha de la selva a favor de únicamente 66 familias "lacandonas", habitantes entonces de tres poblados (Lacanjá Chansayab, Nahá y Metzabok), las cuales habían iniciado apenas 11 meses antes, tres distintos expedientes agrarios de dotación de ejidos, solicitando en total cerca de 10 mil ha. Dicha acción convirtió en virtuales latifundistas a los 66 jefes de familias maya caribes (otorgándoles casi 10 mil ha para cada uno) y significó la "violación de los derechos agrarios y humanos, y un verdadero despojo", contra 47 poblados tseltales, tsotsiles, ch'oles y tojolabales asentados en la región desde los años cincuenta y sesenta, con procesos agrarios legalmente instaurados (17 de ellos incluso, con Resolución Presidencial emitida). El objetivo real de este "fraude agrario" fue el de favorecer y facilitar la explotación de maderas preciosas por parte de la empresa paraestatal Compañía Forestal de la Lacandona, S.A (COFOLASA).<sup>360</sup>

Más de tres décadas después, MPS señaló que "los actuales operativos de desalojo violento, no son sino parte de la estrategia global de 'despeje' del territorio de mayor biodiversidad, cubierta forestal y caudales de agua dulce no contaminada, del país y de Mesoamérica". El capítulo último es la reciente expropiación de mayo de 2007.<sup>361</sup> Los operativos de desalojo violento, así como todas las acciones previas de este tipo, pretenden ser justificadas, tanto por el gobierno Federal

---

357 "Decreto por el que se expropia por causa de utilidad pública una superficie de 14,096 hectáreas de temporal de uso común, de terrenos de la comunidad Zona Lacandona, Municipio de Ocosingo, Chis", Diario Oficial de la Federación, México, 8 de mayo de 2007, pp. 69—73.

358 CDHFPLN, "Desalojo en Montes Azules", *Op. cit.*

359 "Desalojos en Montes Azules: recursos estratégicos; soberanía nacional y derechos indígenas en juego", *Op. cit.*

360 Unos 26 poblados amenazados de desalojo violento desde 1974, se niegan a ser rebuscados. Por su parte, la ARIC ID viene realizando negociaciones con las autoridades para la "reubicación" de algunas comunidades. A raíz de los desalojos de agosto de 2007, en una carta dirigida al Presidente Felipe Calderón, manifestó preocupación "por la tensión, incertidumbre e inseguridad producidas por el desalojo y desplazamiento de San Manuel y Buen Samaritano". La organización añadió: "respetamos el proceso de negociación que mantenemos en la mesa agraria—ambiental y pedimos respeto hacia nuestra organización y a las comunidades que representamos para la regularización de los poblados San Antonio Miramar, Nuevo San Gregorio, Ranchería Corozal, Salvador Allende y Guadalupe Tepeyac" ("Comunicado en torno a los desalojos en Montes Azules", ARIC ID, Ocosingo, 30 de agosto de 2007).

361 "Esta estrategia global de 'despeje y control territorial', disfrazado hábilmente bajo un filantrópico 'espíritu conservacionista para beneficio de la humanidad', responde en realidad a los intereses corporativos multinacionales de largo plazo, interesados ahora sí en la conservación ecológica —con fines de apropiación, mercantilización y multimillonario lucro— de los valiosos y estratégicos recursos naturales de esta y otras regiones indígenas y campesinas de México y Mesoamérica: biodiversidad, cubierta forestal, agua dulce no contaminada y minerales, todos ellos recursos ambicionados por empresas de los sectores biotecnológico y agroalimentario, farmacéutico, automotriz, petrolero y minero ("Desalojos en Montes Azules: recursos estratégicos; soberanía nacional y derechos indígenas en juego", *Op. cit.*).

como por el gobierno estatal, sobre la base de un doble pretexto: a) un supuesto delito de despojo y daño en propiedad ajena, al calificar como invasores a todos los poblados tseltales, tsotsiles, ch'oles y tojolabales, ubicados en la llamada Zona Lacandona y en la REBIMA; y b) la acusación de “depredadores” de la misma.<sup>362</sup>

Ante ello se ha conformado una Comisión de observación civil integrada por el CDHFPLN, CDHFBC, Centro de Derechos Indígenas Salud y Desarrollo Comunitario (SADEC), MPS, SERAPAZ, CDMCH y Casa de la Mujer en Palenque. Asimismo, se han visitado a las personas desalojadas y a las comunidades en riesgo de serlo para asesorarlas en la exigencia de sus derechos. Un promotor describió así la posición del CDHFPLN:

*Somos una organización que estamos participando; pero sí, el acuerdo que tenemos sólo nomás para acompañar o dar seguimiento de las reuniones cuando se hacen, es el acuerdo de nosotros como Comité, y además nosotros como asociación no tenemos mucha gente, sino que en cada región hay a veces 10, 11, 12 personas en cada región [...] sí vamos a estar en las reuniones, ya participamos en la reunión, pero no podemos votar ningún acuerdo sino sólo dar seguimiento, ver cómo va la reunión, sí hay una violación de los derechos humanos.<sup>363</sup>*

Las comunidades y organizaciones continúan presionando al gobierno para exigir el reconocimiento de sus derechos. Para movilizaciones futuras, entre otras, se ha convocado a la ARIC UU, ARIC ID, CORECO, Pueblo Creyente y Consejo de Médicos y Parteras Indígenas del Estado de Chiapas (COMPICH). Además del CDHFPLN, en calidad de observadores, también participan SERAPAZ y la Misión de Ocosingo.

### 3.2.2.1.3. Reflexiones finales sobre los dos casos

En los casos de Cuxuljá y Montes Azules, el CDHFPLN actuó en coordinación con otros OSC de Chiapas e impulsó actividades de asesoría y capacitación, reuniones con familias de presos y análisis de coyuntura, así como encuentros sobre problemas vinculados con la tierra y el territorio. De la misma forma, brindó acompañamiento a las autoridades de las comunidades afectadas, para asesorarlas y vincularlas con el exterior. Sin embargo, lo que cabe destacar es la dinámica de relaciones que el CDHFPLN tiene con otros OSC, las cuales determinan su intervención cada vez. En entrevista, Paoli señaló al respecto:

---

362 Paradójicamente, señala MPS, “las zonas de mayor deterioro de la vegetación y el suelo de la selva, corresponden a los poblados de Frontera Corozal y, sobre todo, de Nueva Palestina, donde el proceso de ganaderización se ha venido desarrollando aceleradamente desde los años 80, bajo el impulso y complicidad oficial. En ese sentido, es ejemplar señalar cómo, del más reciente reparto de dinero, producto de las “indemnizaciones” por expropiaciones federales en la Región [mayo de 2007], que demagógica e irresponsablemente se han venido haciendo de forma individual, la mayoría del dinero recibido por los ‘subcomuneros’, ha sido aplicado para la compra de ¡¡ganado!!” (“Desalojos en Montes Azules: recursos estratégicos; soberanía nacional y derechos indígenas en juego”, *Op. cit.*).

363 *Wits*, sexo masculino, 45 años, promotor comunitario de la Región Agua Azul del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, diciembre 2008, entrevistado por Alberto Clara.

*Para el Fray Bartolomé, el Fray Pedro pues es como algo no tan organizado, no ve casos tan importantes; yo creo que en muchos sentidos el Fray Pedro tiene una dimensión más importante que el mismo Fray Bartolomé, porque tiene un arraigo de indígenas de este lado; aquí la dirección es indígena y autogestiva, sin embargo se ve como algo menor en términos de derechos humanos [...] Dentro de la Red de Derechos Humanos Todos los Derechos para Todos, tiene un papel respetado, pero es como un Comité más, no es un Comité líder.<sup>364</sup>*

Esto es así porque, en los hechos, las y los promotores se autoexcluyen de actuar en el terreno de lo estrictamente jurídico al considerar que “no son abogados(as)”. Por ello, la batuta es tomada por OSC mestizos y el CDHFPLN se subordina a los ritmos, tiempos y lógicas de aquéllos. Hasta la fecha algunos(as) promotores(as) siguen pensando que es importante contratar un(a) abogado(a) *k'axlan*, pero los(as) *Koltaywanej* han mantenido al CDHFPLN como una organización dirigida por indígenas, ya que de no ser así, argumentan, se corre el riesgo que se impongan criterios culturales y técnicos ajenos.

Siguiendo el planteamiento de Bourdieu sobre la dominación cultural, las condiciones de vida que determinan la competencia en el dominio, usufructo y manejo de la cultura dominante, establecen un acto de ordenación que consagran al dominador y al dominado como tales. Las relaciones de poder asimétricas entre grupos étnicos, como expresión de una convivencia continua en el ámbito regional chiapaneco, constituyen la base de la formulación identitaria, la autoimagen y autoestima. El trasfondo de la imposición del reconocimiento de la cultura dominante como legítima, es la exclusión, lograda a plenitud cuanto más fuerza simbólica adquiere en la forma de autoexclusión. Por ello, cuando se enfrenta con el mundo de la gente de razón, el CDHFPLN desempeña un papel subalterno.

En contraste, sobre la base de las experiencias compartidas de lucha, se forman identidades políticas que transforman las fronteras que históricamente han dividido las identidades culturales a nivel local, lo cual sucede cuando el CDHFPLN desenvuelve su labor en el mundo de la gente de costumbre. Desde este punto de vista, se analizan algunos casos relacionados con la apropiación cultural de los axiomas relativos a la dignidad humana contenidos en los principios universales de los derechos humanos, de los cuales se han hecho las y los promotores del CDHFPLN para aplicarlos en su mundo de vida y hacer más justos los mecanismos de regulación social comunitaria. En esto precisamente radica la importancia de su trabajo, pues son ellas y ellos los que pueden hacer directamente efectivo el fortalecimiento de los procesos organizativos de sus comunidades y pueblos, y no de forma tan franca las agencias de cooperación o los OSC mestizos.

Asimismo, cabe señalar la importancia de distinguir entre dos ámbitos de conflictividad en los cuales el CDHFPLN se ve inmerso; por un lado, la lógica más o menos anónima de defensa de los derechos humanos codo a codo con otros OSC, donde hay que litigar en las instancias del Estado, bajo las reglas y códigos culturales de la sociedad mestiza nacional, que se imponen a las y los promotores como insuperables desventajas (el mundo de la gente de razón); por otro lado, el universo de la costumbre, en el que tienen el dominio de su propia lógica e imaginación política y pueden apelar a sus propios tiempos y códigos culturales. Los casos de La Sultana y las prácticas de la brujería fueron abordados desde el mundo de la gente de costumbre y por ello se les dio un “seguimiento tradicional”, que ocurre cuando las partes en conflicto pertenecen a organizaciones indígenas, y se actúa en coordinación con las autoridades de la comunidad.

---

364 Paoli, entrevista julio 2009, *Op. cit.*



### 3.3. La Sultana: *sujtesel ko'tantik* (el regresar del corazón)<sup>365</sup>

Regresar nuestros corazones<sup>366</sup>

Nosotros, cuando vivimos  
aquí en el mundo,  
es bueno que regresemos nuestros corazones  
en relación al delito.  
A nosotros nos gusta  
perdonarnos los unos a los otros  
porque así permanecemos  
en un solo corazón.  
Eso queremos todos nosotros,  
nosotros que somos pobres  
no podemos estar en contra de nosotros mismos  
aquí en el mundo  
Nosotros los pobres  
queremos darnos igualdad  
porque así aparecerá claro a la mirada  
nuestro trabajo comunal.

Promotores de educación de la cañada de las Tazas, Ocosingo.<sup>367</sup>

Se ha planteado en esta investigación que existe en el país una situación de discordancia entre la normatividad del Estado y la realidad empírica, ya que la institucionalidad constitucional es particularmente renuente a modificar sus prácticas tradicionales que no concuerdan con la consolidación de una nación mexicana plural; de modo que las y los indígenas se encuentran de cara con que solamente el derecho positivo es reconocido por el Estado; y ante ello se ha venido reivindicado que los indígenas tienen el derecho a su propio derecho. Esta perspectiva ha sido adoptada ahora por el derecho internacional de los pueblos indígenas y por la Constitución mexicana, así como por algunas leyes estatales y reglamentarias.

Bajo este marco, a continuación se analiza el caso de un añejo conflicto religioso en la comunidad La Sultana<sup>368</sup> donde el CDHFPLN tuvo un papel destacado como acompañante en el proceso y generó una reflexión colectiva al interior de la misma que deja ver la necesidad de reconocer el pluralismo legal en términos de una necesaria coexistencia no excluyente ni asimétrica entre un derecho positivo estatal y un derecho indígena. Este caso y su desenlace es sólo un ejemplo concreto en torno a la posibilidad real de desplegar una dinámica respetuosa y equilibrada entre estos dos derechos cuando existen codo con codo, o inclusive cuando se enfrentan de manera conflictiva.

---

365 Algunos planteamientos de este apartado fueron retomados de la investigación que junto con Úrsula Sánchez realicé en 2009 para el CONAPRED. Véase Sánchez, *Op. cit.*

366 *Sujtesel ko'tantik* apela a un acto de justicia, buen arreglo o cambio de sentimientos para restaurar la armonía social y psíquica.

367 Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal*, *Op. cit.*, p. 212.

368 Es un ejido de tseltales ubicado al sureste del municipio de Ocosingo, colindante con la REBIMA en el límite que marca el río Jataté. El poblado fue fundado en los años sesenta por campesinos(as) colonizadores(as) sin tierra que se aventuraron a dejar las fincas y hacerse de un nuevo comienzo. Esta comunidad corresponde a la Región Pueblos Indígenas del CDHFPLN.



Chiapas registra la diversidad religiosa más amplia del país; el catolicismo tiene la presencia más baja si se le compara con otras entidades federativas, aunque de acuerdo con los datos del XII Censo General de Población y Vivienda 2000 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), representa el 63.8 % de las personas mayores de cinco años de la entidad; seguida de las religiones protestantes y evangélicas (históricas, pentecostales y neopentecostales) con 13.9%; bíblicas no evangélicas (adventistas del Séptimo Día, iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días y testigos de Jehová) 8.0%; y judaica y otras religiones, 0.05%.

La mayor tasa de crecimiento durante la última década se ha dado entre quienes tienen una religión no católica (3.9%), seguidos de los “no religiosos” (2.2%). A partir de 1960, se registra una disminución en el porcentaje de la fe católica; en los últimos 30 años es más intensa, pues de 1970 a la fecha la disminución es de 27 puntos porcentuales. La diversificación es más alta al interior de la entidad; entre el municipio con mayor porcentaje de población católica, que es Rayón (94.2%) y Chenalhó que tiene el dato más bajo (16.8%), hay una brecha de 77 puntos; de igual manera se destaca que en 33 de los 118 municipios, menos de la mitad de la población se declaró católica.

Las religiones evangélicas tienen una gran importancia en todos los municipios, sobre todo el pentecostalismo. En la entidad los adventistas del Séptimo Día, con presencia en el estado a partir de 1918, constituyen 35.6% de los fieles que esta iglesia tiene en el país; de igual manera, dicha religión representa más de 20% en 14 municipios.<sup>369</sup>

---

369 Los adventistas del Séptimo Día son una denominación cristiana; en México cerca de medio millón de personas declararon profesar la doctrina de esta iglesia, 64% residen en Chiapas, Tabasco y Veracruz, entidades con importante presencia indígena; en estados muy católicos su presencia es poco significativa. Para algunas personas de esta Iglesia, más que una religión practican una norma de vida; por ello, en el XII Censo del INEGI cabe la posibilidad de que hubiesen declarado que no tienen una religión y por tanto es posible que esta Iglesia esté subestimada, pues la mitad de sus seguidores reside en localidades de más de 100 mil habitantes (Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *La diversidad religiosa en México*, INEGI, México, 2005, p. 141).

Esquema 3.

Chiapas. Distribución porcentual de la población de 5 y más años por religión, 2000		
Religión	Población de 5 y más años	
	Absolutos	Porcentaje
<b>Chiapas</b>	<b>3 288 963</b>	<b>100.0</b>
Católica	2 099 240	63.8
Protestantes y evangélicas		
-Históricas	187 337	5.7
-Pentecostales	186 374	5.7
-Otras evangélicas	84 025	2.5
Bíblicas no evangélicas		
-Adventistas del séptimo día	173 772	5.3
-Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días (mormones)	5 316	0.2
-Testigos de Jehová	82 646	2.5
Judaica	178	NS
Budismo	40	NS
Islamismo	45	NS
Nativismo	12	NS
Espiritualismo	501	NS
Otras religiones	850	NS
Sin religión	429 803	13.1
No especificado	38 824	1.2

FUENTE: INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), *La diversidad religiosa en México*, INEGI, México, 2005, p. 141.

Por otra parte, en la mayoría de los casos, los pueblos y comunidades indígenas simplemente ajustaron su antigua vivencia religiosa a los márgenes de acción que les permitió la sociedad colonial y su situación de “vencidos”, haciendo elaboraciones y reelaboraciones de su práctica religiosa y de sus esquemas de comprensión de Dios.

En términos generales esta dinámica inauguró un tipo de inculturación indígena de la fe cristiana y de cristianización de la religión indígena, que no implicaba más cambios que poner en vez del símbolo indígena, uno cristiano equivalente o parecido, lo cual dio como resultado un “cristianismo indigenizado”, es decir, vivido en moldes indígenas, y una religión indígena cristianizada, esto es, dentro de esquemas cristianos. El acento mayor en un lado o en otro dependió de las características del protagonismo que se tuvo en concreto para cada proceso de inculturación.<sup>370</sup>

370 López Hernández, Eleazar, *Pueblos Indios e Iglesia. Historia de una relación difícil*, CENAMI, México, 1999.

En una publicación reciente Carolina Rivera considera que si bien Chiapas era eminentemente católico hasta las primeras décadas del siglo XX,<sup>371</sup> el catolicismo imperante se caracterizaba por un fuerte componente de creencias populares y de raíces prehispánicas, o bien por un débil vínculo con la doctrina oficial. Además la presencia de los sacerdotes en las comunidades fue muy débil, lo que proporcionaba un buen margen de libertad confesional sobre todo a los pueblos indígenas. De ahí que con el paso de los siglos éstos fueran construyendo su propio cuerpo de creencias y prácticas, aparentemente católicas, que se conocen como la costumbre.<sup>372</sup>

Las causas y razones que intervienen en el crecimiento de iglesias cristianas no católicas son múltiples y su explicación es compleja y heterogénea,<sup>373</sup> lo cual está más allá del propósito de esta investigación. Como se hizo explícito en apartados anteriores, la revitalización del catolicismo fue ascendente en las comunidades indígenas ubicadas geográficamente en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, que entre 1960 y el 2000 presidió el Obispo Samuel Ruiz García, quien logró distinguir rituales cristianos que se consagran con más fuerza dentro de la lógica comunitaria indígena. Este es el caso de la ordenación de diáconos, que se efectuaba con procedimientos internos de las comunidades indígenas (como las asambleas comunitarias). Indudablemente, este hecho les daba cierta autonomía para elegir a sus autoridades religiosas, y de este modo la estructura eclesiástica se empataba con el mundo indígena, que la Iglesia no ha podido conquistar por completo aún.

En el seno del México indígena se viven transformaciones que están reconfigurando sus múltiples rostros. Desde la década de los años cincuenta del siglo pasado, las y los indígenas evangélicos han venido enarbolando su derecho a creer de distinta manera; reivindicando que la Constitución les garantiza la libertad de cultos. De esta forma, en materia socioreligiosa se han venido abriendo espacios a la tolerancia antes impensada. El caso de La Sultana es un ejemplo nítido al respecto.

### 3.3.1. Antecedentes

En 1963 el señor Antonio de Jesús López se convirtió en el primer catequista de la Iglesia católica en La Sultana, por lo que desde entonces se le considera el fundador de esta religión en el lugar. Posteriormente, en 1975 fue designado promotor de salud, permitiéndole estar en contacto con

---

371 Inicialmente, la vertiente casi única del protestantismo que tenía presencia en Chiapas era el presbiterianismo. Pero el panorama comienza a cambiar entre las décadas de los cuarenta y cincuenta del siglo XX, cuando otras expresiones evangélicas comienzan a acrecentar su trabajo y enraizamiento en Chiapas. Véase Martínez García, Carlos, "Las diversas expresiones del cristianismo en Chiapas", en *Semanario Protestante Digital*, México, Núm. 294, 18 de agosto de 2009.

372 Rivera Farfán, Carolina, "Id y predicad el Evangelio... difusión cristiana y recomposición del escenario religioso en Chiapas", en Estrada Saavedra, Marco (ed.), *Chiapas después de la tormenta: estudios sobre economía, sociedad y política*, COLMEX / Gobierno del Estado de Chiapas / Cámara de Diputados LX Legislatura, México, 2008, pp. 279—309.

373 De la Torre indica que para tal fin se requiere de una caracterización histórica y cultural de regiones y localidades donde se viven los cambios hacia el pluralismo religioso, así como ampliar el conocimiento sobre las diferentes religiones que conforman el campo cristiano. Para ello sería necesario generar estudios monográficos de las iglesias o asociaciones religiosas más representativas en México: sus orígenes, características doctrinales y organizativas, el carácter de sus servicios religiosos, además de sus trayectorias territoriales en su estrategia proselitista, etcétera (De la Torre, Renée, "Perfiles sociodemográficos del cambio religioso en México", en *Revista Enlace*, México, Nueva Época, Núm. 4, abril—junio de 2006).

mucha más gente.<sup>374</sup> En esa dinámica entabló una relación de pareja con la señora Dolores Morales Méndez, pese a que ambos eran casados y ésta, esposa de su compadre. Luego huyeron juntos del poblado durante tres meses. Al volver, se realizó una asamblea para decidir la forma en que se reintegrarían. Sus respectivos cónyuges les perdonaron y se decidió que debían pagar una multa, comprometiéndose a no incurrir en otra falta.<sup>375</sup>

Pasaron los años y durante los días más álgidos del conflicto armado en 1994 don Antonio y su familia, junto con otros más, salieron de la comunidad y anduvieron por distintos poblados,<sup>376</sup> uno de los cuales fue la cabecera municipal de Ocosingo, en donde aquél cambió de adscripción religiosa y se integró a la Iglesia Adventista del Séptimo Día.<sup>377</sup> Para no perder sus derechos como ejidatario, en 1995 regresó a La Sultana con su familia. Nuevamente solicitó el perdón por haberse ausentado de su comunidad pagando con una multa los trabajos comunitarios no realizados. Las autoridades le llamaron la atención, y le informaron de las condiciones para retornar a la comunidad: 1) “no permitir la formación de otra organización” y 2) “no provocar otros problemas en la comunidad”. Don Antonio se comprometió a acatarlas.<sup>378</sup> Sin embargo, al retomar sus tareas como promotor comunitario de salud, aprovechaba para hablarle a la gente sobre la Iglesia adventista, con miras a sumar seguidores. Así lo cuenta una promotora: “*Don Antonio primero abre una página de la Biblia, empieza a predicar y ya después empieza a consultar [a dar consulta como promotor de salud]*”.<sup>379</sup>

### 3.3.2. *Litis* del conflicto

En 1998 la comunidad se enteró que hay dos familias adventistas, por lo que las autoridades convocaron a una asamblea, la tercera referida a la conducta de don Antonio. En dicha instancia se decidió detener durante 72 horas a los(as) adventistas, comprometiéndolos por primera vez a no invitar a más personas a esa religión (cada uno(a) debió pagar una multa de \$200).<sup>380</sup>

---

374 En este punto es necesario atender la siguiente reflexión de Jorge Rafael Díaz: “Al conocer las condiciones precarias de atención médica en las comunidades, la Iglesia reflexionó sobre este problema y asumió como compromiso de fe y de caridad el servicio a la salud. Los promotores toman cursos que imparte el Área de salud diocesana o el Hospital San Carlos de Altamirano. Juntamente con los cursos se les dota de medicamento básico, del mismo que al terminarse vuelven a surtirse. En la comunidad, el promotor de salud atiende los casos más comunes y, en caso de necesidad, se traslada el enfermo a Ocosingo o a Altamirano para ser hospitalizado o intervenido quirúrgicamente si así lo requiere. Este ministerio ha evitado muchas muertes o daños irreversibles en el organismo por falta de atención inmediata” (Díaz, “Chiapas hoy, presencia dominica en tierra de conflicto”, *Op. cit.*, p. 452).

375 “Historia de don Antonio”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2008.

376 Entre otras, estuvieron en las comunidades de Betania y Balboa; una promotora supuso que salieron del poblado con la intención de “recuperar tierras, aunque no era zapatistas” (*K’ajk’*, sexo femenino, 25 años, soltera, promotora comunitaria de la Región Pueblos Indígenas y Presidenta del CDHFPLN desde 2007, Ocosingo, Chiapas, noviembre 2008, entrevistada por Alberto Clara.).

377 Algunos de los elementos que han sido identificados como posibles factores que propician el cambio religioso en contextos migratorios son: el distanciamiento de mecanismos tradicionales de control, la mayor exposición a la diversidad religiosa, la estructuración de algunas estrategias de proselitismo específicamente dirigidas a los migrantes, y en términos generales, el proceso de redefinición de referentes simbólicos tradicionales, producto de la necesidad de enfrentar un nuevo contexto e integrarse a él. Dicho de otra forma, la experiencia de la migración deconstruye sistemas tradicionales de creencias, que se recomponen en un contexto de mayor diversidad religiosa. Véase De la Torre, *Op. cit.*

378 “Línea del tiempo del caso La Sultana”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, julio de 2008.

379 *K’ajk’*, entrevista noviembre 2008, *Op. cit.*

380 Según los testimonios orales, en el año 2000 sucedió una situación similar.

En 2002, por tercera ocasión y quinta para don Antonio, las autoridades de la comunidad y la asamblea mediante acuerdo multaron y detuvieron a los(as) miembros de la Iglesia adventista.<sup>381</sup> El acta de asamblea de abril de 2002 sentenciaba:

Que una vez analizada la situación de ambas personas y reflexionado a conciencia las personas que profesan religión diferente a la católica, los C. C. Antonio de Jesús López y Lorenzo Gómez Morales, han expresado abiertamente a la comunidad y a las Autoridades su arrepentimiento por comulgar la religión del Séptimo Día y ambos a partir de esta fecha se comprometen a incorporarse a los usos y costumbres de la comunidad por lo que participarán en las ceremonias religiosas y actividades de la comunidad. Para ello dejan en compromiso y en caso de romper el presente acuerdo se comprometen a ceder sus derechos Agrarios a la Comunidad y el pago de una multa por la cantidad de \$ 2,000 (Dos mil pesos 00/100 M.N.) para que las Autoridades hagan entrega de las parcelas a sus hijos Vicente de Jesús Pérez y Marcelino Jesús Pérez, ambos residentes de la comunidad.<sup>382</sup>

En la lógica de ejercicio plena de los derechos, se ha explicado que la perspectiva de los(as) tsel-tales es aquella que coloca como condición de la implementación de los individuales, los colectivos. En este sentido, nótese que hay un cambio sustancial del discurso y de la estrategia comunitaria de actuar frente al conflicto. Lo que en un inicio se consideró como un problema de particulares que lastimaba la moral social comunitaria y que por tanto debía ser abordado colectivamente (la relación de pareja entre don Antonio y la esposa de su compadre y el incumplimiento de sus obligaciones comunitarias), pero que no ponía en riesgo “los usos y costumbres” de la comunidad, se vino convirtiendo en una amenaza real a la cohesión e identidad religiosa y política de La Sultana.

De esta manera, la multa ascendió de \$200 a \$2,000 (10 veces) y los mecanismos de coerción fueron transitando de días en la cárcel a la advertencia muy específica de expulsión de la comunidad, incluso preparando el terreno con mecanismos concretos de sustitución de derechos sobre la tierra en beneficio de los(as) hijos(as) del inculpaado. Debido al escalamiento del conflicto, por primera vez las y los habitantes de la comunidad y algunos miembros de la Iglesia del Séptimo Día se reunieron con representantes de la delegación del gobierno Federal en Ocosingo y diversas organizaciones civiles, para analizar el caso.<sup>383</sup>

Sin embargo, el conflicto siguió escalando. En 2003, por cuarta ocasión, los(as) adventistas volvieron a ser el foco de atención de la asamblea (para entonces el grupo de adventistas había crecido en siete familias). En un primer momento la asamblea llegó al acuerdo de destruir la casa de don Antonio y expulsarlo de la comunidad, pero esto no sucedió, aunque lo volvieron a encarcelar. Don Antonio pidió perdón por cuarta vez y su multa fue de \$1,000 pesos. El acta de asamblea de julio de 2003 sentenciaba:

Nuestra comunidad La Sultana está unida en una sola religión católica además en la comunidad tenemos una ley interna que nadie puede buscar otra religión, y a don Antonio ya había

---

381 La construcción del relato sobre el conflicto religioso de La Sultana hasta antes de 2002, se desarrolló sobre la base de un taller de recuperación de la memoria histórica, testimonios y algunos documentos que elaboró el CDHFPLN (líneas del tiempo e historias de vida) conforme a su involucramiento en el caso.

382 “Acta de acuerdo de la asamblea del ejido La Sultana donde se trató el problema religioso”, Archivo del CDHFPLN, ejido La Sultana, Ocosingo, abril de 2002.

383 “Acta de acuerdo de la asamblea del ejido La Sultana donde se trató el problema religioso”, Archivo del CDHFPLN, ejido La Sultana, Ocosingo, agosto de 2008.

firmado una acta donde menciona que lo va a dejar de participar en otra religión y si se vuelve a caer participando en esa religión será expulsado en el ejido, pero como esta vez ya que la comunidad ya estamos para destruir la casa del C. Antonio de Jesús López, entonces sus hijos se organizaron para presionar al C. Antonio y pedirle perdón a la comunidad para que no sea expulsada esta vez, entonces los asambleísta volvieron a discutir y analizarlo y después de haber participado todos tomaron los siguientes acuerdos: 1) la comunidad lo volvió a perdonar la provocación que está haciendo al C. Antonio de Jesús López; 2) esta vez pagará una multa la cantidad de \$1,000 mil pesos; 3) quedarán de testigos los hijos por si lo vuelve a hacer esta provocación ya no va ver perdón para que ya nadie a discutir la expulsión en el ejido.<sup>384</sup>

Gracias a la intervención de los(as) hijos(as) del inculpado, no se llevaron a cabo las medidas coercitivas más severas; no obstante, bajo el argumento principal de la unidad de la comunidad en “una sola religión”, a don Antonio se le advirtió que la próxima vez ya no habría consideraciones.

El conflicto no dejó de crecer y en 2006, luego de una quinta asamblea sobre la división religiosa interna, fueron encarcelados durante 72 horas los padres de tres familias adventistas, además obligados a pagar una multa de \$200 pesos cada uno. En esta ocasión las medidas coercitivas ya no se dirigieron sólo contra don Antonio, sino a otras familias adventistas. En el acta de acuerdo de diciembre de 2007 se sentenciaba:

Se castigará 72 horas en la cárcel y multado con 200 pesos cada uno. Cumpliendo las 72 horas, las Autoridades preguntaron en cada familia qué pensaron. Ellos dijeron que ya no van a participar en reunir cada sábado en su casa don Antonio Jesús López, sólo cuando hay necesidad de comprar medicina por una enfermedad, tiene que ir a comprarla [...] Si otras familias quieren formar otra religión, será expulsado de esta comunidad sea quien sea. Aquí no permitimos de buscar otra religión, por lo que todos somos miembros de una religión católica.<sup>385</sup>

Esta reivindicación de la uniformidad está emparentada, sostenemos siguiendo el planteamiento de Bourdieu, con la homogeneización objetiva de los *habitus* de grupo o clase que resulta de la similitud de las condiciones de existencia, por lo cual las fracturas comunitarias pueden llegar a representar verdaderos dramas sociales. De esta forma, la realidad de la vida cotidiana caracteriza y hace caracterizar a otros, de acuerdo con la mayor o menor aproximación a lo que un grupo humano define como su dimensión de lo real. Por ello, lo cotidiano sintetiza también las adscripciones e identidades básicas de una colectividad.

Volviendo al caso, en 2007 una sexta asamblea fue convocada debido a que el grupo de adventistas continuaba creciendo, identificándose en esos momentos a 11 familias evangélicas (de nueva cuenta hubo detenciones y multas). Esta vez intervino la Misión de Ocosingo,<sup>386</sup> y el entonces sa-

---

384 “Acta de acuerdo de la asamblea del ejido La Sultana donde se trató el problema religioso”, Archivo del CDHFPLN, ejido La Sultana, Ocosingo, julio de 2003.

385 “Acta de acuerdo de la asamblea del ejido La Sultana donde se trató el problema religioso”, Archivo del CDHFPLN, ejido La Sultana, Ocosingo, diciembre de 2006.

386 Respecto con la posición de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, de la cual depende la Misión de Ocosingo, cabe mencionar aquí lo expresado por el Obispo Felipe Arizmendi ante funcionarios de la Secretaría de Gobernación en mayo de 2006: “Es ilegítimo obligar a pagar cuotas, a ejercer cargos, a participar en actos de culto que sean de una religión diferente a la propia. No se han de exigir aportaciones económicas para fiestas religiosas que sean de otra creencia. Mucho menos se ha de permitir que se expulse a quienes deciden practicar una religión diferente, ni que se les cause algún daño en sus bienes o en su persona. Quien haga o promueva esto, está en contra de lo que Dios quiere para su pueblo, y se expone a sanciones de tipo penal, contempladas en las leyes civiles. Aunque se hayan firmado acuerdos previos en las comunidades, o la asamblea comunitaria haya tomado una decisión por mayoría, si ésta viola derechos humanos, es injusta y ha de rechazarse. Las costumbres no deben ir en contra de la dignidad humana” (“Discurso de Felipe Arizmendi Esquivel,

cerdote de la Parroquia invitó al CDHFPLN para que asistiera en calidad de observador; sin embargo, de acuerdo con el relato de la promotora *K'ajk'*:

*Nos amenazó ahí las autoridades del ejido; don Antonio y todos los que están de adventistas estaban encarcelados; y ya nos avisó [las autoridades] que nosotros íbamos a entrar también [a la cárcel]: '—¿qué vinieron a hacer?, que no los llamamos'; le avisamos que [veníamos] de parte de la Misión [de Ocosingo]; '—no, no te conocemos' dijeron, '—se van a retirar hoy mismo o no, porque si no, aquí te vamos a amarrar para quedar en la cárcel', nos avisó.<sup>387</sup>*

La actitud inicial de las autoridades de la comunidad se puede entender por medio de la explicación que dio un promotor sobre la experiencia del CDHFPLN en los conflictos internos comunitarios:

*La cosa se entiende mal porque es derechos humanos, entonces los familiares ya no lo quieren resolver allá, porque derechos humanos en comunidad suena muy fuerte, piensan que vas a apoyar al que hizo algo mal. Piensan que los derechos humanos son para defender a los delincuentes [...] aunque no vas a favor ni de uno ni de otro, sino vas a escuchar a los dos, pues, para dialogar y para que lleguen a un buen acuerdo.<sup>388</sup>*

Desde su propia imaginación política, las decisiones colectivas tomadas en asamblea representan la manifestación simbólica de la identidad comunitaria y deben de ser acatadas sin cuestionamiento, pues contravenirlas o discutir las, como lo venido haciendo el CDHFPLN desde la óptica de la defensa de los derechos humanos y de las mujeres, es asumido como una falta de respeto. Aunque las y los promotores no intervienen para defender a las “personas que hacen algo mal”, sino para propiciar diálogo, esto es interpretado por el *habitus* comunitario como un atentado a la moral social, independientemente de las razones expuestas que, en algunos casos, se fundamentan en el derecho positivo.

No obstante, gracias al respaldo de la Misión de Ocosingo, las y los promotores lograron dar su palabra en dicha asamblea. En gran parte debido a su intervención, advirtiendo de las consecuencias negativas de seguir violando los derechos humanos de las y los detenidos, se llegó a un arreglo mediante el cual los(as) adventistas se comprometieron a cumplir una serie de medidas que apuntaban ya no a su desaparición como grupo religioso, sino a implementar mecanismos vía la costumbre para lograr una convivencia, si bien no armoniosa, al menos sí de respeto mutuo (dejaron de ser “personas que profesan religión diferente a la católica”<sup>389</sup> para ser “hermanos del Séptimo Día”).<sup>390</sup>

El CDHFPLN fue aceptado como garante del diálogo y en función del acuerdo comunitario, cada año se haría la visita de las y los promotores para darle seguimiento al caso. El acta de asamblea

---

Obispo de San Cristóbal de las Casas y Presidente del Consejo Interreligioso de Chiapas, en la Secretaría de Gobernación: ‘Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas’, Consejo Interreligioso de Chiapas, México, mayo de 2006).

El Consejo Interreligioso de Chiapas es un órgano conformado por distintas asociaciones religiosas que buscan: “cultivar el diálogo, el respeto y la libertad religiosa desde el Evangelio y colaborar en procesos de pacificación de las comunidades de Chiapas” (“Carta a las comunidades de Chiapas en conflicto religioso”, Consejo Interreligioso de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, s/f).

<sup>387</sup> *K'ajk'*, entrevista noviembre 2008, *Op. cit.*

<sup>388</sup> *Tut*, entrevista diciembre 2008, *Op. cit.*

<sup>389</sup> “Acta de acuerdo de la asamblea del ejido La Sultana”, abril de 2002, *Op. cit.*

<sup>390</sup> “Acta de acuerdo de la asamblea del ejido La Sultana donde se trató el problema religioso”, Archivo del CDHFPLN, ejido La Sultana, Ocosingo, abril de 2007.

de abril de 2007 dictaminaba cláusulas para “determinar el caso por la vía de los casos de costumbres, sin violentar todos los derechos que existe y que nos protege”:

1) La Asamblea dio plazo de 3 meses para ver si cumplen las obligaciones, los hermanos del Séptimo Día aceptaron; 2) trabajos comunal están de acuerdo [en participar], si cae sábado, pagan [a alguien que los sustituya]; 3) cooperan en recursos en los días festivos de los Santos y en otras cosas; 4) en convivios [donde se sirve] comida y toma de café no vienen, pero pagan comida \$ 150, toma de café \$ 50, toma de atole \$ 30; 5) no van a construir el templo [del Séptimo Día en la comunidad]; 6) ya no van a reclutar más gente, nada más lo que ya están; 7) no puede llegar visita [del pastor presbiteriano] ni [hacer ningún tipo de] evento en la comunidad [...] Si ellos estas personas no llegan a cumplir estas cláusulas ellos mismos se sacarán en la comunidad.<sup>391</sup>

Sin embargo, esta primera intervención directa del CDHFPLN no tuvo los alcances deseados, pues “las cláusulas” no se cumplieron y en menos de un año se habían suscitado conflictos nuevamente, pues las autoridades comunitarias se percataron de que las y los adventistas continuaban predicando e invitando a otros miembros de la comunidad a unírseles, por lo que, después de una séptima asamblea, el 26 de julio de 2008 fueron detenidos(as) una vez más. En esta ocasión las autoridades ya no estuvieron dispuestas a dialogar con el grupo de adventistas, pues consideraron que durante muchos años no respetaron los acuerdos. Por ello además tomaron la decisión de expulsarlos de la comunidad y despojarlos de sus casas; las 11 familias adventistas tuvieron que vivir un tiempo en la casa ejidal en condiciones indignas. A partir de estos hechos, interpusieron una demanda ante el Ministerio Público contra las autoridades de la comunidad, lo que propició la intervención más activa de instancias de gobierno, así como de organizaciones como ARIC UU y OSC mestizos como SEPARAZ y CORECO.<sup>392</sup>

*En 2007 se encontró un acuerdo, se firmó, pero en 2008 a los que están afiliados a estas sectas religiosas [adventistas] les dañaron su propiedad, sus pertenencias porque los querían correr. Entonces las sectas religiosas metieron una denuncia al Ministerio Público y vinieron de nuevo al Fray Pedro para pedir orientación y resolver sus problemas. Los delegados de gobierno intervinieron para ver el problema, y el problema quedó en que tienen derecho a la creencia. No se pudo sacar la parte de la secta [adventistas], en este momento, asesoraban [asesorábamos] a ambas partes para que no creciera el problema.<sup>393</sup>*

K'ajk' señaló que esta demanda se interpuso porque: “hubo despojo, violaciones a derechos humanos, hubo amenazas, que lo iban a matar, lo amenazó las autoridades. El Ministerio Público señaló que las autoridades de la comunidad no es su trabajo hacer ese tipo de cosas”.<sup>394</sup> Además de la labor de observación y acompañamiento, el CDHFPLN dio orientación tanto a los(as) adventistas como a los(as) católicos(as):

*Fray Pedro orientó al adventista y también al católico; orientaron [orientamos] cómo le van a hacer [...] empiecen [empezamos] a ver las leyes, ¿qué más van a hacer entre ustedes?, se van a confundir; sí, en todo tenemos derecho, pero las autoridades ¿por qué? ¿quién dio el orden que*

---

391 *Ibidem*.

392 En diferentes espacios y momentos, sobre todo después de julio de 2008, además del CDHFPLN estuvieron interviniendo en el caso: a) como mediadores: representantes de la delegación del gobierno Federal en Ocosingo, la Secretaría de Pueblos Indios de Chiapas, las oficinas de asuntos religiosos de los gobiernos estatal y municipal y del Ministerio Público de Ocosingo, así como la Comisión Política de la organización ARIC UU y los pastores del Séptimo Día y de la Misión de Ocosingo; y b) como observadores: el CDHFPLN, CORECO y SERAPAZ.

393 “Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN”, *Op. cit.*

394 K'ajk', entrevista noviembre 2008, *Op. cit.*



*van a desbaratar?; ahí que un despojo, hubo amenazas, hubo violaciones a los derechos humanos, porque lo violaron fue el derecho pues de las personas; hubo secuestro porque los pobres hermanos pues los tienen secuestrado en una casa, ahí duermen, ahí en el suelo, y en ese tiempo estaba lloviendo, así entre los charcos de agua, así ¿donde está [el derecho]?; sí lo alcanzamos a ver como cinco delitos que cometieron las autoridades de La Sultana.*<sup>395</sup>

Al interior del CDHFPLN se consideró que no se realizó una intervención mediadora, sino un papel más enfocado a la observación, esto debido a que en la etapa en que se involucró en el conflicto (2007) ya estaba muy agravado. Las y los promotores subrayan que la comunidad no había solicitado su intervención, ni la de CORECO o SERAPAZ, sino que en primera instancia habían llamado a autoridades gubernamentales, quienes sí estuvieron mediando. Más claramente fue el grupo agredido quienes solicitaron la intervención de las instancias constitucionales en 2002, las cuales comenzaron a levantar actas administrativas y procesos penales a partir del desalojo y la destrucción de los hogares adventistas en julio de 2008. En este devenir, según la evaluación de las y los promotores, las instancias del gobierno:

*Nada más estaba tratando de que ya se solucione y que todo quede en paz, pero sí, en palabras se puede solucionar, se puede resolver, pero no es desde el corazón, desde lo profundo, o sea, que nazca y que salga del corazón llegar a una armonía, en un acuerdo.*<sup>396</sup>

De acuerdo con la evaluación del CDHFPLN, si la comunidad no hubiese optado por una solución alternativa, la respuesta de la institucionalidad nacional necesariamente hubieran sido las sanciones y castigos como la cárcel en perjuicio de aquellos que cometieron algún delito, y dada la experiencia de las y los indígenas en esas instancias, celebró que la comunidad haya privilegiado el acuerdo:<sup>397</sup>

*Yo creo que iban a ceder [ante la solución del gobierno], la comunidad [efectivamente] iba a llegar a un acuerdo, pero como te lo repito: que si llegaban a un acuerdo —que tú y yo podemos pelearnos ahorita— y llegamos a un acuerdo y decimos ‘sale, chido, está bien’, pero yo todavía tengo algo dentro del corazón, entonces yo no saco desde el corazón, yo no toco desde el corazón de decir: no pues sí nos perdonamos, sí nos respetamos.*<sup>398</sup>

El CDHFPLN preveía que el conflicto podría resurgir si no se realizaban acuerdos “desde el corazón”. De esta manera, el método que utilizaron para incentivar en la comunidad un tipo de análisis sobre el conflicto y el desalojo que realizaron contra los adventistas consistió en: “escuchar y lanzar preguntas: ¿qué piensan?, ¿qué siente su corazón?”<sup>399</sup>

Por otra parte, algunos integrantes de la comunidad son zapatistas, sin embargo, las y los promotores narraron que cuando se hizo el desalojo, la JBG de la región no dio respaldo a la acción de la comunidad católica, lo cual, consideraron, fue también un factor importante para que se hiciera una reflexión interna y profunda sobre el conflicto. Resaltaron también la intervención de la organización ARIC UU, ya que la mayoría de la comunidad milita en esta organización indígena.

---

395 *Ibidem*.

396 Tokal, sexo masculino, 27 años, promotor comunitario de la Región Ocosingo y Coordinador general del CDHFPLN durante el periodo 2007—2008, Ocosingo, Chiapas, noviembre 2008, entrevistado por Alberto Clara.

397 En otro tiempo y lugar, un promotor del CDHFPLN explicó que: “no es por meter a la cárcel a quien halló su delito que se hace justicia, se requiere rectitud en el arreglo para que se elimine el problema” (Citado en Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal*, *Op. cit.*, p. 83).

398 Tokal, entrevista noviembre 2008, *Op. cit.*

399 *Ibidem*.

### 3.3.3. Reflexiones finales sobre el caso

Nadie más arreglará las cosas aquí, nadie que venga de otra parte, no será porque se mande traer al gobernador del Estado. Es allí mismo, en la comunidad, que diremos cómo hacerlo bien. El acuerdo dirá que alguien no moleste, que no se haga algo de tal o cual modo y así nos dicen en las asambleas y será ese acuerdo de asamblea lo que habrá que obedecer. La palabra de cada asamblea será la única manera de buscar la vida nuestra.<sup>400</sup>

Como consecuencia de la mediación de autoridades de gobierno y representantes de las iglesias, además de la labor de observación y acompañamiento del CDHFPLN y otros OSC chiapanecos, el 8 de agosto de 2008 se reunieron en asamblea comunitaria todos(as) los(as) habitantes y autoridades del ejido La Sultana, firmándose un acta de acuerdo donde se señala que “la comunidad de La Sultana acepta la libertad religiosa así como acepta no obligar a las familias del Séptimo Día a cooperar en las fiestas tradicionales de la comunidad católica”.<sup>401</sup>

Específicamente, el acuerdo contempla que las personas adventistas ya no pagarán multas cuando haya celebraciones católicas, se acepta que se construya un templo adventista y se toleran también las visitas de los pastores de dicha iglesia a sus feligreses en La Sultana. Es decir, se revierten todas las restricciones y coerciones impuestas en asambleas anteriores, sobre todo las plasmadas en el acta de acuerdo de abril de 2007. Por su parte, la demanda que interpusieron los miembros de la Iglesia Adventista del Séptimo Día ante el Ministerio Público fue cancelada:

Llegamos a una conclusión como hermanos, como comunidad indígena, y tomando en cuenta nuestra cultura indígena, es mejor llegar a una solución de manera pacífica y respetuosa<sup>402</sup> [...] Acuerdos: a) la comunidad La Sultana acepta la libertad religiosa, así como acepta no obligar a las familias del Séptimo Día a cooperar en las fiestas y tradiciones de la comunidad católica; 2) las doce familias se comprometen a cumplir con los trabajos comunitarios, y en los trabajos relacionados con la defensa de nuestros derechos, así como cooperar y aceptar comisiones siempre y cuando no se trate de asuntos religiosos (para la celebración del 3 de mayo, aceptan realizar los trabajos y cooperar); 3) los trabajos comunitarios se harán los días martes y viernes, también las reuniones; 4) las doce familias del Séptimo Día regresarán a vivir en sus mismos lugares; 5) las doce familias se comprometen a no ejercer acción penal en contra de algún miembro de la comunidad; y 6) en esta Asamblea General la comunidad y las familias

---

400 Citado en Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal*, *Op. cit.*, p. 85.

401 “Acta de acuerdo de la asamblea del ejido La Sultana”, agosto de 2008, *Op. cit.*

402 ¿Cómo las y los tseltales se piden en la asamblea perdón (*sujtesel ko'tantik*)? Un promotor del CDHFPLN en la Región Agua Azul diría: “Hermanos: queremos mutuamente perdonarnos, regresar nuestros corazones porque así nace la vida. Ya no nos molestaremos, ya no habrá recriminaciones, somos gente recta, no nos molestamos en todo momento. Queremos darnos vida buena. El perdón que queremos es verdadero, no falso. Tú no harás más maldad y yo no haré mal ya más. Por eso se necesita que regresemos nuestros corazones ya, hermano mío” (Citado en Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal*, *Op. cit.*, p. 205).

del Séptimo Día se piden perdón para darle fuerza a los acuerdos a los que hemos llegado el día de hoy.<sup>403</sup>

El valor de la intervención del CDHFPLN radicó en haber logrado que la comunidad “*analizara la situación*”. Por medio de la labor de observación y acompañamiento en diversas reuniones, las y los promotores del CDHFPLN posibilitaron que se abrieran canales de diálogo entre las partes.

*Llegábamos a visitar constantemente a la comunidad entera, platicábamos con ellos; ¿qué sentían, cómo se sentían sus corazones, qué piensan, qué platican desde su casa, con sus hijos, qué piensan que los que están desalojados son sus mismos hijos, sus mismos primos, sus mismos sobrinos, sus mismos abuelitos?; ¿qué piensan? ¿qué sienten desde ahí? Empezamos a platicar ahí con ellos, que tocan su corazón y que dijeran lo que su corazón piense.*<sup>404</sup>

Es decir, a final de cuentas la comunidad procedió de una manera distinta con miras al camino que marcaba la institucionalidad nacional, pues a pesar de que el gobierno estuvo mediando, la decisión fue tomada en el ámbito de la costumbre. Si las y los promotores sólo hubieran realizado observación y no diálogo con la comunidad (“¿qué sentía su corazón?”), se hubieran tomado otros acuerdos o el gobierno habría decidido por ellos(as). Sobre el significado profundo de lo anterior, Paoli explica:

La justicia que se hace con discernimiento y verdad en el corazón, casi siempre requiere de arreglo entre las partes, frecuentemente de perdón, de no guardar, ni en el papel de las actas ni en el corazón, rencores y recuerdos amargos; por eso también se necesita silencio. Sin silencio tampoco funciona el perdón.<sup>405</sup> Es muy importante que nunca se vuelva a repetir el problema, que nunca se vuelva a hablar de la cuestión. Si faltara alguna de estas condiciones el *lekil meltsa'anel*, el *lekil chahpanel* se habrían dañado.<sup>406</sup> La justicia así entendida, no termina en el acto psíquico y ritual del *sujtesel ko'tantik*, o cualquiera otra forma de arreglo; la discreción de todos permite que aquel acto de reconciliación comunitaria continúe vigente. Este proceso requiere que todos los miembros de la comunidad se hagan llegar al *ch'ulel*, al alma santa y eterna, a la razón, al corazón de todos y liberarse así del *chukel*, de los enredos y las cárceles que suponen el enfrentamiento y sus secuelas de rencores. Sólo así se puede vivir como compañeros y hacer la verdadera justicia.<sup>407</sup>

Sin embargo, cabe hacerse las siguientes preguntas: ¿por qué a través de casi 10 años La Sultana no halló una solución al conflicto en el marco del *sujtesel ko'tantik*? ¿Por qué los mecanismos tradicionales no fueron suficientes para transformarlo positivamente? Como lo reconoce el propio Paoli en la investigación sobre los valores culturales de las y los tseltales que se ha venido retomando:

---

403 “Acta de acuerdo de la asamblea del ejido La Sultana”, agosto de 2008, *Op. cit.*

404 *Tokal*, entrevista noviembre 2008, *Op. cit.*

405 “*Ch'abajel* es hacer el silencio, hacer la paz [fenómeno socio—religioso con el cual tiende a preservarse la paz de la comunidad]. El *ch'abajel* supone un proceso para pasar de la tensión a la relajación, de la enemistad a la fraternidad, de la bulla al silencio. Este puede ser un proceso entre dos personas, entre dos o más familias, entre comunidades distintas” (Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejaj*, *Op. cit.*, p. 187).

406 *Lekil Meltsa'anel* y *lekil chahpanel* (justicia) implican un conjunto de valores integrados: verdad, discernimiento, elección o juicio, que se realizan en pro del bien y de buena manera; presuponen también actos que se realiza con bien, con verdad y discernimiento, después de observar y discernir con cuidado. Todo ello requiere de un *meltsanwanej*, o persona que tiene un discernimiento que se ejerce con verdad y para bien. *Lekil chahpanel* se refiere a un arreglo muy bueno; se trata de la buena solución, del buen acuerdo que ambas partes asumen en presencia de la comunidad y de sus principales, donde el énfasis está puesto en la acción de las partes, en el buen arreglo entre ellas (*Ibidem.*, pp. 207–208).

407 *Ibidem.*, p. 213.

No vamos a concentrarnos en el estudio de las formas de división y enemistad en las comunidades, sino en la fuerza que las integra pese a todo [...] esta perspectiva ciertamente nos lleva a idealizar a la comunidad ya que nos centramos en sus valores y virtudes, pero no a presentar estructuras sociales.<sup>408</sup>

Efectivamente el caso de La Sultana demuestra que no hubo correspondencia entre las estructuras mentales que devienen de procesos sociales objetivos y la manera en que se intentan aplicar en la práctica frente a un contexto vertiginoso de transformaciones sociales que configuran una crisis cultural. Por medio de este ejemplo, se ha visto que el sistema que regula las relaciones sociales de las y los tseltales intentó hacer frente a un fenómeno religioso que es parte de un acelerado proceso político y social de transformaciones profundas experimentadas en todos los órdenes de la vida comunitaria indígena. En el caso particular de la religión, como base tradicional de la identidad política y la cohesión social, la convulsionada realidad chiapaneca casi siempre cambia más rápido que la costumbre indígena, configurándose un entramado de respuestas que van en un juego entre lo que se construye por elección y lo que se enfrenta o se impone en la realidad.

A lo largo de diez años, no bastaron siete asambleas, amenazas, llamados al orden, multas, detenciones y mecanismos de reconciliación comunitaria (como el perdón en la asamblea) para detener la vertiginosa entrada de otras iglesias que reivindican y se han venido adaptando de mejor forma al cambio cultural que experimentan las y los indígenas chiapanecos.

Entre otras, Rivera Farfán explica las causas y razones que intervienen en el crecimiento de iglesias cristianas no católicas en función de cuatro factores: 1) la conversión que salva y promete vida eterna; 2) la experiencia de sanidad y cambio ético que algunas iglesias han institucionalizado; 3) el descubrimiento o resignificación en el uso de la Biblia; y 4) la expectativa escatológica, el retorno de Jesús en el fin del mundo. Cuando una promotora comunitaria preguntó a don Antonio, primer catequista católico de la comunidad y luego líder adventista de La Sultana, las razones por las cuales cambió de filiación religiosa, respondió que:

*Por medio del alcoholismo, pues 'los que están aquí son católicos, son que toman mucho; en la Iglesia los domingos hacen fiesta; los hombres no llegan, unos cuantos que llegan [a la Iglesia], mayoría las mujeres, porque están tomando [los hombres]. En ese momento me retiré también y fui en esa religión [...] cambié mi religión porque ya no aguanté, porque yo estaba solito en la Iglesia, sólo en la Iglesia, los demás están ahí emborrachando en sus casas con sus amigos, la mayoría de las mujeres llegan aquí en la Iglesia, no es justo', eso es lo que dijo.*<sup>409</sup>

Desde el punto de vista espiritual, a los ojos de sus feligreses, la concepción de la sanación de algunas iglesias no católicas representa una verdadera "curación" frente a la enfermedad y el sufrimiento; pudiendo llegar a ser toda una experiencia paulina de regeneración. Del mismo modo, la posibilidad de la transformación ética que impulsa cambios importantes de conducta es fundamental para asimilar la descomposición social que sufre el tejido comunitario indígena a consecuencia de la migración, la militarización y la exclusión social. Una de las manifestaciones más dramáticas de estos fenómenos es el alcoholismo y la drogadicción, por citar sólo dos ejemplos. Asimismo, desde el punto de vista de género, este cambio ético y de conducta ha impulsado a muchas mujeres indígenas a cambiar de filiación religiosa pues el alcoholismo es una de las causas más importantes de violencia contra ellas.

---

408 *Ibidem.*, p. 11.

409 K'ajk', entrevista noviembre 2008, *Op. cit.*

Pero este es sólo una arista del problema. Por otro lado, los axiomas relativos al respeto de la dignidad humana están siendo incorporados en el terreno de los sistemas normativos internos indígenas por medio de los derechos humanos. Por ello se explica que como consecuencia de la intervención del CDHFPLN en la asamblea de abril de 2007 las autoridades comunitarias transformaron positivamente la lógica de confrontación que en diversas oportunidades venía buscando la supresión del grupo religioso adventista. Por medio de la reivindicación de los derechos y garantías individuales en el mundo de la costumbre y su dinámica de administración de justicia en relación con la diversidad religiosa, poco a poco se sentaron las bases para la reconciliación, el perdón y la tolerancia, que fue finalmente el espíritu del acuerdo comunitario manifiesto en el acta de asamblea de La Sultana en agosto de 2008. De esta manera, la respuesta de la costumbre frente a fenómenos de diferenciación social es casi siempre coercitiva o busca subordinar la otredad a la lógica del grupo mayoritario;<sup>410</sup> esto se demostró nítidamente en el acuerdo de asamblea de La Sultana en abril de 2007, debido a que:

El mundo práctico que se constituye en la relación con el *habitus* como sistema de estructuras cognoscitivas y motivadoras es un mundo de fines ya realizados, instrucciones o pasos que deben seguirse, y de objetos dotados con un 'carácter teleológico permanente' [...] porque las regularidades inherentes a una condición arbitraria [una cultura, por ejemplo] [...] tienden a aparecer como necesarios, o incluso naturales, debido a que están al principio de los esquemas de percepción y de valoración a través de los cuales se entienden.<sup>411</sup>

Sin embargo, a pesar de este sentido del mundo aparentemente estructurado, la costumbre es uno de tantos escenarios donde se expresa el conflicto social y la crisis cultural, donde se confrontan diferentes prácticas y concepciones de la vida y del mundo, pues lejos de tener la permanencia fija que sugiere la palabra "tradición", la costumbre es un campo de cambio y de contienda, una palestra en la que intereses opuestos hacen reclamaciones mutuas, y donde los *habitus* encuentran el caldo de cultivo para funcionar como estructuras estructurantes, por ser esta cualidad el recurso que mantiene viva la necesidad de la acción colectiva, el reajuste colectivo de intereses, así como la expresión colectiva de sentimientos y emociones.

En este sentido, el complejo proceso que puso en juego todos los mecanismos posibles en el terreno de la costumbre antes de llegar a una respuesta colectiva violenta, como ocurrió en julio de 2008 con la expulsión de los adventistas de la comunidad, aclara que la institucionalidad indígena tiene límites muy específicos. Es decir, no fue sino hasta que el Ministerio Público tenía la espada de Damocles sobre los líderes del grupo católico, que las autoridades de la comunidad se dieron cuenta de la encrucijada en la cual se encontraban: o enfrentaban desventajosos procesos penales en instancias que discriminan su ser cultural y que seguramente hubieran derivado en prisión para muchos de ellos llevando el conflicto a una continuación sin remedio, o buscaban una salida dialogada haciendo uso de mecanismos culturales y consuetudinarios de reconciliación y perdón como el "regreso del corazón" (*sujtesel ko'tantik*). Desde un punto de vista esto no fue una elección libre, pero el hecho de que la solución haya transitado por la vía de la costumbre indica que la cultura indígena tiene los suficientes recursos para regular su vida interna respetando principios como la dignidad humana y el respeto irrestricto a los derechos de las personas. A pesar de ser una relación enmarcada en una dinámica de dominación, el caso de La Sultana se-

---

410 Esto no es exclusivo de la cultura indígena, sucede también con el tipo de relación dominante y asimétrica que establece la institucionalidad nacional respecto con la indígena, sobre todo con referencia a la administración de justicia.

411 Bourdieu, *El sentido práctico*, *Op. cit.*, pp. 89—90.

ñala que las dos institucionalidades, como ha expresado Teresa Sierra mediante el concepto de “interlegalidad”, constituyen:

Formas diferenciadas de construir la legalidad poniendo en juego distintos referentes jurídicos que son redefinidos y relegitimados desde los propios marcos culturales.... Se revelan así los procesos interlegales como el rasgo principal de las dinámicas jurídicas en regiones indígenas producto de la confluencia de legalidades y su mutua constitución.<sup>412</sup>

De este modo, el derecho estatal y el derecho indígena no son mutuamente excluyentes, sino que ambos son utilizados por los actores para negociar los diversos conflictos que enfrentan. Con ello es necesario reafirmar que las identidades sociales deben ser conceptualizadas como realidades dinámicas que se construyen y reformulan a medida que se van confrontando nuevos problemas.

En la relación entre la costumbre y el derecho positivo, aunque sus expresiones jurídicas cambien en los tiempos coyunturales, se constituye y transforma la relación social que se denomina Estado, así como las identidades sociales que componen, viven, renuevan y transforman esa relación. Muy relevante en este aspecto es el papel que pueden llegar a jugar las organizaciones de derechos humanos indígenas al generar nuevos espacios de mediación, promoviendo que los asuntos se resuelvan con base en acuerdos entre las partes, sin tener que llegar a las instancias estatales.

En el caso de La Sultana, las y los promotores del CDHFPLN actuaron bajo dos principios fundamentales: 1) el respeto de los derechos de las personas, pues “*en la constitución se establece que existe el derecho a profesar la religión que se prefiera*”;<sup>413</sup> y 2) el respeto a la costumbre de la comunidad, que “*tiene acuerdos y tiene un reglamento interno en el que se establecen derechos y obligaciones*”,<sup>414</sup> por lo cual había que buscar recurrir a una solución enmarcada en lo que Sierra llama “interlegalidad”.

De esta manera, debido a su historia, experiencia e identidad, recurrieron al *sujtesel ko'tantik* con el objetivo de contribuir a transformar positivamente el conflicto pues la “solución del gobierno” implicaba medidas punitivas y cárcel:

*Le explicamos a las autoridades de La Sultana cómo van a buscar una forma de cancelar [la demanda ante el Ministerio Público que habían interpuesto los adventistas de la comunidad], pues ya platicamos con los pastores de otras religiones que ellos mismos van a ir a dar de baja esa demanda que tienen y ya; estuvieron de acuerdo que sí entre ambas partes.*<sup>415</sup>

Sobre este particular, a lo largo de su historia se ha visto de qué manera las y los promotores han tenido que luchar para ser reconocidos en su labor de promoción de derechos humanos, es decir, que han venido transformando la identidad de defensores(as) en la percepción de sus pares. En este sentido, tuvieron que impulsar también un cambio en la identificación que hacían los miembros de las comunidades respecto de la necesidad de colaborar y sumarse en esa lucha por la defensa de sus derechos. Pues son ellas y ellos, mejor que nadie, las y los que tienen un conocimiento profundo de las necesidades de las comunidades y son ellas y ellos, al ser personas indígenas, los que mejor pueden entender cómo acercarse a sus pares y lograr una apreciación justa de los

---

412 Sierra, María Teresa (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, CIESAS, México, 2004, p. 42.

413 “Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN”, *Op. cit.*

414 *Ibidem.*

415 K'ajk', noviembre 2008, *Op. cit.*

problemas y las posibles soluciones, reivindicando la autonomía de sus pueblos y comunidades y promoviendo el reconocimiento de sus propios sistemas normativos y de mecanismos consuetudinarios para resolver los conflictos.

### 3.4. Ni la costumbre, ni la ley: los conflictos comunitarios relacionados con la brujería y su tratamiento desde la perspectiva de los derechos humanos.

En este apartado se analizará el tratamiento de las y los promotores del CDHFPLN a los conflictos comunitarios originados por la brujería, la cual es abordada como un terreno de lucha y conflicto social que ha funcionado a lo largo del tiempo como canal para dirimir diferencias internas, regular relaciones de dominación y sancionar procesos de diferenciación social.

#### 3.4.1. Introducción: la negociación del mando en las fincas

En la investigación titulada *Desafíos de la emancipación indígena: organización señorial y modernización en Ocosingo, Chiapas (1930—1994)* María del Carmen Legorreta explicó que la organización social derivada de las haciendas, gozó de plena salud en Ocosingo durante la mayor parte del siglo XX y pervivió aún después de los años setenta, aunque su importancia relativa fue declinando gradualmente, hasta desaparecer por completo durante la última década del siglo pasado. Asimismo, señala que en las fincas no necesariamente predominaba una dinámica antagonista o un divorcio irreconciliable entre patrones y peones, sino que sus mundos estaban estrechamente relacionados en los hechos.<sup>416</sup>

Para hacer comprensible lo anterior, pone el énfasis en las formas simbólicas que llevaban implícitas la distinción social entre el grupo de los patrones y el de los trabajadores, ya que “por la manera en que se convivía se marcaba y legitimaba la posición social de cada grupo [...] Se trataba de relaciones que unían separando”.<sup>417</sup> De esta manera, los actos de convivencia y las formas de relación en las fincas eran verdaderas exhibiciones de los más diversos rituales de interacción social, cuyo efecto en última instancia era cimentar *habitus* culturales de subordinación y autoinferiorización en la conciencia de los peones.<sup>418</sup> En este sentido, uno de los factores más importantes que permitió la permanencia tardía de las relaciones de subordinación, fue la reproducción de una “cultura de la hacienda” o un *habitus* de servidumbre.<sup>419</sup> Ambos se conformaban de mecanismos de regulación política contruidos a lo largo de la historia, los cuales lograban que las formas

---

416 Se retoma esta obra debido a que en ella se elabora un análisis detallado de los procesos y relaciones sociales al interior del “sistema señorial tardío” de Ocosingo, que se pueden expresar nitidamente en términos de lo que en esta investigación se ha denominado hegemonía.

417 Legorreta, *Desafíos de la emancipación indígena*, *Op. cit.*, p. 169.

418 Se hace mención de los más importantes destacados así en la obra referida: “El saludo al patrón con una reverencia, quitándose el sombrero, cruzando las manos en el pecho y después besándole la mano; la forma de dar y recibir las órdenes de trabajo, a una hora determinada, después del toque de la campana o el cuerno, y haciendo simultáneamente la principal oración del día; el trato de ‘niña’ a las hijas del patrón, que se mantenía a lo largo de toda su vida; ‘el respeto’ que en general debían mostrar todos los acasillados a los miembros de la familia del patrón; la ostentación del consumo suntuario y excesivo de alimentos que se hacía en la ‘Casa Grande’” (*Ibidem.*, p. 170).

419 La servidumbre se puede definir como un estado de dependencia material y moral por el cual los peones se sentían constreñidos u obligados a servir a su patrón, considerando la desigualdad y la supuesta superioridad de éste como naturales (*Ibidem.*, p. 180).



de actuar del patrón fueran apreciados por los peones como actos de protección, y no de explotación o subordinación.

Al haber nacido en la hacienda, las personas acasilladas heredaban diferentes fundamentos culturales de los cuales derivaban la idea de que el dedicar su vida a servirle al patrón era parte de un orden natural; de modo que la desigualdad establecida en la hacienda era vivida como normal y legítima, y no se ponía en duda si era posible evitarla o no. De acuerdo con Bourdieu, la dominación hecha *habitus* entraña un consenso no velado que se construye mediante la complicidad inconsciente o arrancada por la fuerza de aquellos que son sus víctimas. De tal modo, a los ojos de los dominados, las estructuras establecidas de autoridad y los modos de explotación parecen formar parte del orden inevitable de las cosas. Lo anterior, por lo tanto, no excluye el resentimiento ni actos subrepticios de protesta o venganza, sino la rebelión en un sentido afirmativo.<sup>420</sup> Por el otro lado, como estructura estructurada y estructura estructurante, los hacendados no sólo heredaban la tierra e incluso a los(as) que la trabajaban, sino sobre todo un modo de vida señorial, una identidad y mentalidad de oligarcas,<sup>421</sup> así como un *estatus* social que en conjunto configuraban un *habitus* que se componía de

Conocimientos, habilidades y relaciones para saber ser y hacer lo que le correspondía a un hacendado: una determinada percepción social de sí mismo, de los indígenas y de los diferentes entornos sociales; habilidades para ser patrón; para saber ejercer de cierta manera el poder, tanto en la hacienda como en algún nivel del gobierno; las estrategias y formas de ver y resolver los problemas; así como las aspiraciones sociales y proyectos de futuro.<sup>422</sup>

En síntesis, toda la herencia económica, política y cultural que esta sociedad implicaba. De acuerdo con Legorreta, entre los principales factores que explican la reproducción inusualmente duradera y exitosa de la oligarquía de Ocosingo, están: el aislamiento de los acasillados respecto a la "sociedad global", la herencia cultural de los hacendados, su cercana relación al poder público y la permanencia del sometimiento de los peones. La naturalización de la desigualdad social se vigorizó por medio también de la discriminación étnica y racial; ya que las diferencias de cultura, de lenguaje y de color de piel de las y los indígenas fueron identificadas como evidencias de la "naturalidad" de la desigualdad social.<sup>423</sup>

De la misma manera, uno de los aspectos que dinamizaron las relaciones sociales de dominación al interior de las fincas eran las estrategias de los hacendados orientadas a perpetuar la dependencia de las familias acasilladas por medio del paternalismo,<sup>424</sup> donde era fundamental la ima-

---

420 E.P. Thompson lo plantea de la siguiente manera: "La gente nace en una sociedad cuyas formas y relaciones parecen tan fijas e inmutables como la bóveda celeste. El 'sentido común' de una época está saturado de la ensordecedora propaganda del *statu quo*; pero el elemento más poderoso de esta propaganda es simplemente el hecho de que lo que existe, existe" (Thompson, "Historia social y antropología", *Op. cit.*, p. 63).

421 Se retoma la definición que la propia Legorreta elabora: "La palabra oligarquía se refiere a un grupo social constituido sobre una base adscriptiva, es decir, que goza de sus privilegios gracias a su origen, o lugar social de nacimiento y la fortuna heredada. Por ello es tendencialmente cerrado, es decir, se comporta en conformidad con la lógica de un estrecho particularismo, cuyos miembros están ligados entre sí por vínculos de sangre, de interés o de otro tipo. No por ello es un grupo homogéneo, al contrario, tiende a dividirse a partir de sus rivalidades" (Legorreta, *Desafíos de la emancipación indígena*, *Op. cit.*, pp. 192 y 193).

422 *Ibidem.*, p. 103.

423 Legorreta menciona otras condiciones objetivas y subjetivas de los indígenas que alimentaban la idea de la desigualdad social como un atributo natural: la pobreza, desposesión material total y desconocimiento de la lengua y cultura nacional.

424 Según el análisis de Legorreta, entre 1930 y 1955 predominó la exclusión de derechos de los indígenas de tipo oligárquico o patrimonialista. En el periodo de 1955 a 1970, coexistieron la exclusión oligárquica y la derivada del interés del Estado cooperativo de sujetar a los indígenas a su control político bajo nuevas relaciones clientelares. En el periodo de 1970—1994, aunque al final terminó por desaparecer la exclusión patrimonialista, destacaron por una parte la exclusión de

gen de personas bondadosas que los patrones se construían de sí mismos frente a los peones y frente a los miembros de su clase social. Para ello, se establecían estrechos vínculos personales y afectivos, tales como las actitudes de tolerancia y de afecto que cotidianamente manifestaban los hacendados frente a los niños de "sus" peones. Por mencionar sólo un ejemplo, los "padrinazgos" eran práctica común; no sólo implicaban el compromiso de proporcionar obsequios materiales, sino también protección al "ahijado".<sup>425</sup>

Estas y otras formas de relación social personales y afectivas eran percibidas por las y los acasillados como la disposición permanente y desinteresada del patrón —y su esposa— para ocuparse del bienestar no sólo de su propia familia nuclear sino también de la del peón. Por si fuera poco, de manera aparentemente contradictoria, pero que a final de cuentas demuestra la eficacia de los mecanismos de sujeción asimilados por los propios acasillados(as), Legorreta menciona que

En las haciendas en donde los patrones eran más paternalistas los peones eran los más mal pagados. Envueltos en este sistema de interpretación de las relaciones sociales, los peones no resentían la desgracia de su condición de servidumbre, al contrario, era vista por ellos como actos de protección.<sup>426</sup>

Esta situación provocaba que constantemente los peones solicitaran la ayuda del patrón, obligándose a sostener y reproducir una y otra vez el sistema de intercambio desigual de bienes, sobre todo por medio del endeudamiento que implicaba abastecerse en la tienda de raya. Este recurso sistemático debía retribuirse con solidaridad hacia el patrón:

Soportar las duras y largas jornadas de trabajo, y el trabajo obligado sin remuneración, con humildad y resignación ante los malos tratos y humillaciones, con lealtad e incluso con su bien máspreciado: sus mujeres.<sup>427</sup>

En las fincas, el patrón representaba simbólicamente a un padre que proveía y daba seguridad sin esperar ser correspondido en forma inmediata, y la persona acasillada por su parte asumía el rol del hijo(a), quien moralmente se sentía comprometido y vivía cotidianamente con la preocupación de demostrarle a aquél su agradecimiento. Como puede apreciarse, la idea de reciprocidad o de ayuda mutua constituía uno de los valores fundamentales de las relaciones entre los peones y los patrones, aunque evidentemente tal dinámica estaba atravesada por la inequidad y la asimetría. Del mismo modo, para muchas sociedades campesinas e indígenas la reciprocidad y la subsistencia son percibidas como una obligación moral ineludible y como un derecho básico incuestionable. De esta forma, las percepciones campesinas e indígenas de justicia social más elemental y de moral se asocian todavía hoy con el hecho de tener asegurada la subsistencia.

---

derechos que el Estado impuso a los indígenas organizados en el movimiento social independiente y, por otra, la exclusión derivada de las políticas neoliberales y de las políticas autoritarias de conservación del medio ambiente.

A esto se sumaba la concentración de conocimientos e información que permitía a los hacendados monopolizar las iniciativas políticas y las representaciones sociales que habían llevado a los indios a asumir como natural la desigualdad y con ello a legitimarla.

425 Actualmente, los "padrinazgos" siguen siendo práctica cotidiana que las y los indígenas utilizan para estrechar vínculos sociales con los ladinos, incluso en espacios de interacción donde se da por sentado que no se reproducen dinámicas de dominación, como se supone que son los casos de relaciones entre activistas indígenas y activistas mestizos de izquierda y/o de derechos humanos. En la mayoría de los casos observados, la "protección" que el ladino brinda al ahijado indígena consiste en impulsar y procurar que éste concluya sus estudios (básicos, de educación media o superior) en una ciudad ladina, pues la familia se encuentra en la comunidad de origen.

426 Legorreta, *Desafíos de la emancipación indígena*, Op. cit., p. 179.

427 *Ibidem.*, p. 176.

Desde un punto de vista, la hacienda —o mejor dicho, el patrón— les garantizaba su subsistencia, pues las y los acasillados podían trabajar la tierra necesaria para sus cultivos, préstamos en dinero, trabajo estable y alimentos cuando escaseaban. Bajo esta premisa como marco de referencia, las familias acasilladas se obligaban a corresponder tal garantía con trabajo, obediencia y lealtad. Un supuesto equilibrio moral se establecía cuando los peones consideraban sus esfuerzos compensados; y las exigencias del patrón, por más duras e injustas que fuesen, se asentían con resignación.

En este sistema de reciprocidades, cada oportunidad era aprovechada por los hacendados para mostrar su capacidad de asegurar la subsistencia campesina, y renovar la gratitud y dependencia de los peones. Era sobre todo en las épocas de escasez cuando esto se lograba atinadamente. Como mecanismo de regulación política o sistema de acción colectiva que reproducía la organización social de la hacienda, los peones percibían en este ilusorio intercambio de reciprocidades algo más que una justa permuta de bienes. Era también una estrategia para resolver sus necesidades tanto de sobrevivencia (la finca otorgaba un lugar socialmente reconocido, certidumbre y protección ante las eventualidades del clima y los riesgos de la enfermedad) como de pertenencia e interpretación de lo social en ese contexto histórico, ya que cuando los acasillados asumían como natural la desigualdad social y política, la principal estrategia aprendida históricamente por ellos fue negociar un estado de protección y dependencia con el patrón. Así, señala Legorreta, “la fidelidad y lealtad en este contexto eran sentimientos con el que tanto peones como patrones le daban contenido y sentido a sus vidas”.<sup>428</sup>

Incluso las actitudes de subordinación y servilismo reproducidas en todos los espacios de interacción social de la hacienda por parte de los peones hacia el oligarca (en las estructuras familiares, en las que organizaban las relaciones de trabajo, las religiosas y en las de convivencia social) reforzaban el compromiso patronal de asegurar la sobrevivencia y protección, y permitía a las y los indígenas el acceso a “espacios privilegiados de poder” o la ubicación en situaciones menos desventajosas: ocupar puestos intermedios en la estructura jerárquica de la hacienda, ser asignados a trabajos menos pesados, o a tierras de mejor calidad.

Además, las estrategias de dominación patrimonialistas, clientelares, paternalistas, autoritarias y machistas no se circunscribían únicamente a la relación del patrón con los peones, sino que eran ejercidas también por los padres en el seno de las familias indígenas y ladinas y por los propios indígenas que desempeñaban cargos de jefes de cuadrilla, de caporales o de mayordomos. Según Legorreta, la vida tradicional de la hacienda se perpetuó durante la mayor parte del siglo XX fundamentalmente gracias a la aceptación del orden establecido en ellas por parte de los peones, y no, como regularmente se cree, al uso de recursos coercitivos tales como las prácticas autoritarias y el abuso de poder. Coincidiendo con lo anterior, Estrada señala que:

La lealtad de los mozos con el patrón no debe entenderse sólo como una manifestación de la operación de los mecanismos de coerción que existían en la finca, sino, también como una muestra de su identificación con el mundo señorial en el que tenían un lugar seguro, si bien subordinada, que les garantizaba ciertos derechos y beneficios. Por eso, la aventura de aquellos que deseaban dejar tras de sí la vida servil de la hacienda para fundar un ejido fue rechazada, no pocas veces, por aquellos mozos baldíos que valoraban más la seguridad material, física y moral del sistema patrimonialista de la finca que los riesgos de la libertad.<sup>429</sup>

---

428 *Ibidem.*, p. 183.

429 Estrada, *La comunidad armada rebelde y el EZLN*, *Op. cit.*, p. 81.

En este sentido, el poder de los patrones no fue unilateral, ni absoluto ni se ejerció de manera fundamentalmente represiva, sino que respondía a una construcción histórica reproducida cotidianamente en la que participaron todos los grupos e individuos que la conformaban: “y es precisamente por el hecho de que fueron relaciones establecidas con el consentimiento y participación política activa de los acasillados que pudieron irse cambiando, primero gradualmente y después de manera definitiva”.<sup>430</sup>

A pesar de que todo el sistema de dominación reproducido en las haciendas estaba diseñado para perpetuar el enorme desequilibrio político y social existente entre los patrones y sus trabajadores por el estado de dependencia material y moral que mantenía a los segundos subordinados, ello no impedía que en última instancia éstos se generaran márgenes de acción y capacidad de toma de decisiones que hacían de las relaciones de servidumbre arriba descritas siempre una cuestión de negociación, por lo cual paulatinamente se fueron desplegando diversas estrategias de adaptación y/o resistencia.

No ha existido en la historia organización social que haya logrado mantener un control político absoluto sobre los grupos subordinados. La resistencia aprovecha los intersticios del orden establecido y la rebelión, en cambio, abre otros. En realidad, ambas constituyen, en el proceso mismo de transformación de las relaciones de dominación/subordinación, un componente fundamental que la moldea “desde abajo” en los distintos espacios y tiempos. La comprensión de la experiencia de los subalternos debe pasar por esos matices. En el caso de las fincas, la limitada libertad de los peones se encontraba en el propio sistema de intercambios que daba sentido a las relaciones de servidumbre. En ese espacio específico, éstos podían sancionar al patrón cuando juzgaban si era “bueno o malo”. De este modo, las actitudes vengativas como robarle al patrón, matar una vaca, hacer actos de resistencia pasiva al tardarse en realizar la tarea asignada, el incumplimiento de órdenes, no observar los códigos de respeto al patrón, huir de la hacienda en un momento de mucho trabajo, entre tantas otras, podrían interpretarse como reacciones de cara al maltrato, la violencia o el abuso.

Además, los acasillados desarrollaron estrategias como la simulación, el doble lenguaje, el oportunismo<sup>431</sup> e incluso el alcoholismo para reducir lo más posible las desventajas y la desigualdad política frente al patrón y hacia los que ocupaban una posición superior que los subordinaba.<sup>432</sup> Estas estrategias estaban determinadas por las estructuras objetivas y subjetivas que configuraban los *habitus* de los subordinados, es decir, las posibilidades de negociación establecidas tenían el límite de asumir la desigualdad establecida como “natural”.

De esta manera, lo que Legorreta denomina “organización social señorial” procuraba hacer adaptaciones para persistir en su esencia. Por ello, a pesar de su tradicional rigidez, “la búsqueda de acomodos y conciliaciones estuvo presente en ella a lo largo del tiempo que le quedó de vida”.<sup>433</sup> Desde el punto de vista de la hegemonía, se puso en juego entonces un proceso de negociación del mando que se expresó mediante la resistencia y el consenso, todo ello dentro de un entrama-

---

430 Legorreta, *Desafíos de la emancipación indígena*, *Op. cit.*, p. 188.

431 La simulación, el doble lenguaje y el oportunismo tenían el objetivo de hacer creer al patrón que mantenían su fidelidad y lealtad, cuando en realidad le ocultaban otros sentimientos y decisiones. Legorreta pone como claro ejemplo la capacidad que tuvieron de esconder la información sobre las reuniones realizadas para planear las salidas de las haciendas.

432 Véase Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*, Era, México, 2000.

433 Legorreta, *Desafíos de la emancipación indígena*, *Op. cit.*, p. 67.

do histórico de creencias y costumbres compartidas por peones y patrones, el cual fue aceptado como legítimo por medio de la identidad, la religión y la historia.

### 3.4.2. Brujería y hegemonía

En párrafos siguientes se verá que la práctica de la brujería era un aspecto del carácter negociado de las relaciones de servidumbre en las haciendas, ya que se situaba dentro de los márgenes de acción que tenían los peones acasillados, con los cuales intentaban poner cierto límite al poder patronal.

La lucha por el control de los recursos de poder simbólicos constituía el terreno de disputa por excelencia donde se trataba de hacer menos desigual la correlación de fuerzas existente en las relaciones entre el patrón y “sus” peones.<sup>434</sup> Por ejemplo, la disputa de la propiedad y posesión de las imágenes de los santos católicos se convirtió en parte fundamental de la dinámica de negociación del mando. De este modo, “el ganarse al dios del patrón era una forma de ganar fuerza y protección para ellos [acasillados]. Por eso era frecuente que hubiera disputas por decidir quién encontró al santo y quién lo debía de guardar y cuidar”.<sup>435</sup>

Asimismo, como un elemento de resignificación entre las visiones religiosas de los peones y del patrón, la brujería era uno de los recursos más efectivos y frecuentemente empleados por medio del cual las y los indígenas simbólicamente podían limitar el poder de los patrones en un momento dado. Esta práctica representaba un recurso cultural que los indígenas históricamente se habían reservado;<sup>436</sup> y era útil en tanto los patrones tenían un profundo miedo a los males que creían podía causarles la brujería de las y los indígenas, así como el efecto de profecía que podían llegar

---

434 Bourdieu afirmaba que las luchas simbólicas constituyen una dimensión “olvidada” de la lucha de clases, ante ello definió que: “las luchas simbólicas a propósito de la percepción del mundo social pueden tomar dos formas diferentes. En el aspecto objetivo, se puede actuar por acciones de representaciones, individuales o colectivas, destinadas a hacer ver y hacer valer ciertas realidades: pienso por ejemplo en las manifestaciones que tienen por objetivo manifestar a un grupo, su número, su fuerza, su cohesión, hacerlo existir visiblemente; y al nivel individual, en todas las estrategias de presentación de sí, tan bien analizadas por Goffman, y destinadas a manipular la imagen de sí y sobre todo —esto, Goffman lo olvidaba— de su posición en el espacio social. Por el lado subjetivo, se puede actuar tratando de cambiar las categorías de percepción y de apreciación del mundo social, las estructuras cognitivas y evaluativas: las categorías de percepción, los sistemas de clasificación, es decir, en lo esencial, las palabras, los nombres que construyen la realidad social tanto como la expresan, son la apuesta por excelencia de la lucha política, lucha por la imposición del principio de visión y de división legítimo” (Bourdieu, *Cosas dichas*, *Op. cit.*, p. 137).

435 Legorreta, *Desafíos de la emancipación indígena*, *Op. cit.*, p. 187.

436 Desde el punto de vista de la teoría del control cultural, Bonfil se refirió a esto como: “un complejo proceso de apropiación mediante el cual, las diversas sociedades indias han hecho suyos símbolos, signos y prácticas de la religión impuesta y los han reorganizado y reinterpretado en el seno de su propia matriz religiosa; es decir, los han aceptado, por necesidades de la situación colonial, pero los han supeditado a un esquema que no es cristiano y que tiene su origen en la religión mesoamericana. Este esquema propio no es ni ha sido inmutable: cambia y se reestructura a lo largo del tiempo, sobre todo cuando es patrimonio de grupos oprimidos. Pero hay una diferencia fundamental entre considerar la religión popular como una mezcla mecánica de rasgos de varias religiones o entenderla como producto de la modificación, aunque sea profunda, de una religión original que sigue siendo propia. La forma en que los habitantes del México profundo manejan su religiosidad, ofrece muchos ejemplos de cómo se han apropiado de imágenes y ritos católicos y les han dado un significado diferente del original porque los controlan desde su propia perspectiva religiosa, que no es la cristiana sino otra que es producto histórico de una primigenia religión mesoamericana” (Bonfil, *México profundo*, *Op. cit.*, p. 195—197).

a tener las creencias de poder mortal atribuidas a los embrujos.<sup>437</sup> En términos simbólicos la brujería lograba ser una forma de poder y una evidencia de que la autoridad del patrón y de los ladinos, así como el de sus aliados en las fincas (mayordomos, caporales) no era absoluta.

En conclusión, el poder del hacendado era mediatizado y matizado por el miedo que le producían los conocimientos y las prácticas de brujería, así como el temor a la venganza en forma de hechizos que eran del exclusivo dominio de los peones, transformando en ocasiones la arbitrariedad (los abusos, los trabajos forzados) en acciones indulgentes.

### 3.4.2.1. La brujería y las relaciones sociales de poder

En el periodo de 1560 a 1660 un estudio de David Underdown citado por E.P. Thompson destacó un sentido general de inseguridad masculina al ver que las mujeres se estaban volviendo más independientes y “agresivas”. Esta inseguridad se expresaba mediante las acusaciones de brujería, el castigo más vigoroso contra las “arpías” a través de la elaboración y puesta en práctica de formas de “cencerrada”.<sup>438</sup>

Underdown es enfático al señalar que lo anterior no puede imputarse sencillamente al “tradicionalismo” referido a las relaciones de género, sino a causas más concretas como la “inseguridad masculina” en el marco de la multiplicidad de transiciones y contradicciones de una sociedad industrial temprana hacia la sociedad industrial madura (industrialización), y el papel de la cultura como agente productor de tensiones, pues según E.P. Thompson, la resistencia al cambio y el asentimiento al mismo surge de la cultura entera.

En el mismo sentido, desde la sujeción indígena en las fincas, donde existían y actuaban varias prácticas y nociones de poder, la presencia de la brujería podía considerarse como una forma de estratificación social entre los peones, pues según Legorreta, los actos de brujería se ejercían más hacia otros indígenas que hacia el patrón, y los curanderos y brujos (un grupo muy selecto de indígenas) usaban sus conocimientos y “poderes” como un recurso para obtener ganancias y beneficios personales mediante el “engaño”.

Por otro lado, si un(a) brujo(a) era considerado como responsable de algún grave daño, la reacción más frecuente era su asesinato. Legorreta cita una investigación de Montagú quien registró más de 40 asesinatos de indígenas causados por brujería en las fincas chiapanecas de la década de 1960.<sup>439</sup> En este sentido, de acuerdo con diversos testimonios de las y los promotores del CDHFPLN, estas dinámicas de violencia se explican porque en aquel tiempo:

---

437 Véase, Castellanos, Rosario, *Balún Canán*, FCE, México, 1957. En las entrevistas que realizó, Legorreta menciona que los brujos podían curar y otros quitar la vida, frente a lo cual algunos ex hacendados le señalaron que una evidencia de que habían sido buenos patrones fue el hecho de que no habían sido embrujados, pues de acuerdo con su formación cristiana, pensaban que los embrujos indígenas provenían de poderes demoníacos y sobrenaturales.

438 En un sentido general, humillaciones públicas que perseguían imponer el “control” y la disciplina colectiva frente a “faltas antisociales”. Véase Thompson, *Costumbres en común*, *Op. cit.*

439 Legorreta, *Desafíos de la emancipación indígena*, *Op. cit.*, p. 192.

Había personas que se dedicaban a curar enfermedades, a ellos se les llamaban curanderos, brujas, parteras, pulsadores o hechiceros. Entre familias era muy común que se culparan de las enfermedades de sus integrantes, y había venganzas entre ellos. Se da hasta ahora la idea de que una persona hace mal a otra, y se le busca para que vaya a curarle, pues es él quien le causó la enfermedad.

En aquel tiempo cuando nuestros ancestros estaban viviendo en diferentes fincas existía muchas problemas de brujería, según decían que mucha gente se mueren de enfermedades, y había muchos pulsadores<sup>440</sup> que decían que tal persona a hecho mal con el enfermo, y a veces cuando la persona está tomado empiezan a decir en vista de otro compañero que a los 15 días se muere, y si es que se muere esa persona, los creía totalmente que era el causante quien amenazó, y por este asunto se mataban muchos a veces en el camino, en sus trabajaderos, en las fiestas, en sus propias casas o a veces lo quemaban en la casa con todo sus familias.<sup>441</sup>

Como se verá más adelante, la brujería era y sigue siendo una práctica que expresa competencia y conflicto entre las y los indígenas; en muchos casos, cuando se presentan agudas disputas internas e intercomunitarias se hace uso del miedo, la intriga y la manipulación emocional por parte de los(as) brujos(as), lo cual ha llegado a desembocar en niveles trágicos de dolor y muerte.

Para ilustrar esta especie de “función” social de la brujería, nos trasladaremos a la Región Altos de Chiapas, donde Jan Rus describió el proceso histórico en que la cooptación de las estructuras comunitarias indígenas, iniciada a finales de la década de 1930, propició una íntima relación entre el Estado y las estructuras comunitarias tradicionales, lo cual sigue siendo hoy en día un generador de conflictos políticos.

Para que lo anterior fuese posible, hubo que sortear innumerables conflictos en el marco de un entramado de relaciones de coerción y consenso; por ejemplo, uno de los mecanismos que el Estado utilizó para lograr el control político y social de las comunidades de la región durante los años cincuenta fue la imposición de un monopolio gubernamental sobre la venta del *posh* (palabra en tsotzil o tseltal para designar el alcohol). Esta medida desencadenó un virtual estado de guerra que se conoció como la “guerra del *posh*”. Lo interesante del caso, no fueron tanto los renovados recursos de la opresión y la negociación del mando, sino la reacción de las y los indígenas ante ello, pues aún en contextos como las fincas, siempre que les fue posible, se opusieron a las políticas contrarias a sus intereses de forma subalterna.

Líderes comunitarios que habían sido instruidos y azuzados por el propio gobierno para ocupar las posiciones de poder tradicionales de las comunidades indígenas y de esta forma garantizar el manejo corporativo sobre las mismas,<sup>442</sup> no sólo lograron reglamentar clandestinamente la producción y distribución del *posh*, sino también disciplinar a una población en ese entonces muy dispersa de no caer en la tentación de las recompensas que ofrecían los funcionarios locales o de

---

440 Según las creencias de los pueblos indígenas de la Selva Lacandona, los “pulsadores” son indígenas con poderes especiales a quienes se acude en caso de enfermedad o algún otro problema serio que “con tocarte la mano saben imaginar quién te está dando ese problema, quien lo está provocando, te imaginan el pensamiento [de quien te provoca algún daño]” (*Jaguar*, sexo masculino, 28 años, promotor comunitario de la Región Ocosingo del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, noviembre 2008, entrevistado por Alberto Clara).

441 “La historia de nuestro pueblo”, *Op. cit.*

442 En este tenor, Leyva y Burguette señalaron lo siguiente: “a diferencia de los ancianos monolingües que formaban el cuerpo de autoridades decimonónicas, el agente municipal era un joven bilingüe alfabetizado. Por tales habilidades era el encargado de relacionarse con las autoridades ‘del exterior’. Se encargaba de elaborar solicitudes, buscar apoyos y realizar la defensa frente a las autoridades del Estado; en suma, de comunicarse con los de afuera en lenguaje escrito y en español” (Leyva y Burguette, *Op. cit.*, p. 146).

plano no abrir la boca ante las constantes amenazas e intimidaciones de los fiscales del gobierno que se hacían acompañar por patrullas de ladinos armados.

Jan Rus encontró que esto se logró calificando a la defensa del *posh* como un asunto religioso que se manejaría con sanciones de la misma índole. De esta forma, “entre 1949 y mediados de la década de 1950 se registraron numerosos reportes de informantes ejecutados por sus vecinos, con la anuencia de los ayuntamientos indígenas, bajo los cargos de brujería y traición [...] Esta fue una estrategia sangrienta pero eficaz”.<sup>443</sup>

Luego de terminada la “guerra”, aquellos líderes comunitarios se habían ganado un nuevo prestigio y habían afianzado sus propias posiciones de poder y las de un pequeño grupo de poderosos aliados indígenas y ladinos que poco a poco irían reproduciendo y perfeccionando mecanismos de opresión sobre sus pares. La condición de subordinación étnica en un grupo, nos dice Pérez Ruiz, no implica homogeneidad ni igualitarismo en el interior del mismo, ni tampoco, por consiguiente, la existencia interna de relaciones equitativas y democráticas *per se*.<sup>444</sup>

Del caso cabe destacar que lograron adecuar categorías y sanciones religiosas tradicionales para promover y consolidar su personalísimo proyecto, es decir, que justificaban sus decisiones en nombre de la tradición (“como lo hacían los antepasados”) y de la importancia de unificar a la comunidad (“ser una sola alma”).<sup>445</sup> Esto ocurría tanto en conflictos contra el Estado como cuando impulsaban acciones de las cuales los principales beneficiarios serían ellos mismos (por ejemplo, ordenar sanciones contra enemigos políticos). En este sentido,

La lucha por la diferencia, como significación social que conforma un capital simbólico para los sujetos que la usan, no solamente significa reivindicación y contestación, sino apropiación de lo contestatario por quienes detentan el poder para posicionarse en el reacomodo de relaciones de fuerza. Este reacomodo supone reestructuración de alianzas en las comunidades, redefinición de los acuerdos donde los caciques buscan seguir gozando de su poder.<sup>446</sup>

Rus también describe que desde los años cincuenta cumplir con cargos religiosos estuvo vinculado no sólo con el ejercicio del poder y la obtención de prestigio, sino igualmente a razones muy terrenales como hacerse de lucrativas empresas tradicionales (por ejemplo, la venta de bebidas alcohólicas) y no tradicionales (como tener una tienda y/o adquirir un vehículo de carga) o para legitimar el monopolio de quienes ya habían recorrido ese camino.<sup>447</sup>

---

443 Rus, Jan, “La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936—1968” en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, UNAM / CIESAS / CEMCA / UAG, México, 1995, p. 265.

444 Pérez Ruiz, *Op. cit.*, p. 56–57.

445 Sobre este punto, Jan Rus señala que: “los chamulas tradicionales creen que el permitir tan sólo la existencia de un disidente en su territorio puede destruir esta ‘unidad’ y ocasionar que Dios y los santos retiren su protección a toda la comunidad. Así, llegan a atribuir calamidades como sequías, pérdida de cosechas y epidemias a casos individuales de disidencia e inconformidad” (Rus, *Op. cit.*, p. 273).

446 Paz, *Op. cit.*, p. 373.

447 Reproducimos a continuación lo señalado por Paz Patiño que tiene relación con lo explicado líneas arriba: “como sistema político que tiene injerencia en lo económico, el caciquismo permite que se desarrollen las desigualdades de manera dinámica, en tanto que la figura de autoridad es ejercida para acumular fortunas personales a través de controlar trabajo, sistemas de comercio, transporte o acceso a tierras comunales [...] En el fondo son figuras importantes dentro del corporativismo político porque su poder es vigente no sólo por el apoyo de una lógica interna, sino también por el apoyo que les brindan los otros —gobierno, terratenientes—” (*Ibidem.*, p. 368—369).



Cuando las y los “jóvenes” u otros(as) indígenas ajenos al círculo de amistades de las autoridades comunitarias en turno se atrevían a emprender negocios o empresas como las señaladas arriba, sin haber antes asumido algún cargo tradicional, eran considerados “impostores” que sin razón intentaban igualarse con quienes sí “cumplían con la comunidad”<sup>448</sup> y muchas veces fueron víctimas de diversas sanciones que podían consistir en la imposición de algún cargo religioso o, en el peor de los casos, ser golpeados, ver destruida su propiedad o ser acusados de brujería. Cuando se daba, la repentina riqueza de quienes llegaban a ignorar el gobierno tradicional en búsqueda de nuevas oportunidades económicas, podía ser considerada una prueba contundente de brujería. En la mejor de las circunstancias, su comportamiento podía ser señalado como un peligro para la integridad de la comunidad, pues en cualquier terreno de disputa se encontrará una lucha, cuyas formas específicas es necesario buscar cada vez, entre “el nuevo entrante que intenta hacer saltar los cerrojos del derecho de entrada y el dominante que intenta defender el monopolio y excluir la competencia”.<sup>449</sup> En este sentido, una investigación de J. Nash citada por Jan Rus encontró que de 37 asesinatos ocurridos en Amatenango entre 1938 y 1965, 30 se habían suscitado en el lapso de los últimos cinco años del periodo señalado, siendo las principales víctimas “innovadores” acusados de brujería y/o comportamiento “desviante”.<sup>450</sup>

Por otro lado, el relato de Rus se corresponde perfectamente con los hallazgos de la citada investigación de Montagú, quien comprobó que existe una relación muy estrecha entre envidia y la práctica de la brujería:

El mayor control social es el temor a la envidia. Un individuo puede ser envidiado por la abundancia de sus cosechas, de su ganado caballar, de sus niños, por su buena suerte. Nadie debe jactarse nunca de nada ni debe intentar —mediante la riqueza o la fuerza— colocarse por encima del grupo. La envidia puede ser un instrumento empleado por un brujo o bien un sentimiento generalizado que surge entre los demás habitantes del poblado o en uno de ellos; la envidia ataca al *wayhel*<sup>451</sup> del individuo o a los de los miembros de su familia nuclear, trayendo su enfermedad y su muerte. La fuerza de la envidia puede dirigir a los poderes naturales y ocasionar que el viento derrumbe el maíz, que la lluvia lo esparza o que el fuego haga arder una casa.<sup>452</sup>

Con estos breves ejemplos se demuestra que sólo se podrán comprender las implicaciones sociales de la brujería si se abordan desde su contexto social concreto, que permite a la gente realizar acciones que difícilmente serían posibles de forma directa. De esta manera, las categorías de la dimensión simbólica, parte fundamental de la integración de la conciencia social, son aspectos cruciales que conforman la *praxis* de toda cultura, donde lo cotidiano constituye el parámetro fundamental para la objetivación de la cultura y de su concreción. Colocar firmemente a la cultura dentro de contextos históricos específicos significa, en el caso de la brujería, ubicarla de un equilibrio determinado de relaciones sociales, de poder, de hegemonía y resistencia. Aunque para

---

448 Al respecto Rus destaca que en las comunidades ubicadas en la periferia de Chamula, donde no existía virtualmente “diferencia entre los intereses políticos y económicos de los hombres jóvenes y de los mayores”, el sistema de cargos era menos complejo, pues no debía responder a un escenario de conflicto y diferenciación social tan avanzadas como en el caso de las comunidades que son cabeceras municipales, es decir, su función social era otra (Rus, *Op. cit.*, p. 275).

449 Bourdieu, Pierre, *Cuestiones de sociología*, Istmo, Madrid, 2000, p. 113.

450 Rus, *Op. cit.*, p. 275.

451 Se le llama *wayhel* al alma “buena” de una persona que se representa en un animal; en otras etnias se le conoce como *nahual*.

452 Citado en Legorreta, *Desafíos de la emancipación indígena*, *Op. cit.*, p. 36. Véase Montagú, Roberta, “Autoridad, control y sanción social en las fincas tseltales”, en McQuown, Norman y Julian Pitt—Rivers, *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, INI / CONACULTA, México, 1990.

mantener y recrear sus identidades, las y los indígenas de Chiapas emplean una enorme creatividad social y cultural, mucha de su actual tradición es producto de la interacción con factores externos, antiguos y modernos, y muchas veces estos elementos culturales son empleados también internamente para el desarrollo de formas de opresión y explotación.

### 3.4.2.2. La brujería como *doxa*

La costumbre es la retórica de legitimación para casi cualquier uso o práctica. Se sobreentiende que ésta nunca ha tenido carácter de mandato ni ley, sino simplemente implica una serie de valores que se interpretan en casos específicos, frente a los cuales los miembros de una comunidad sienten una obligación ineludible por acatarlos. De este modo, la “creencia colectiva en el valor del juego” de la brujería, que se impone por medio del *habitus*, es el conjunto de opiniones comunes, creencias establecidas, ideas recibidas y todo aquello que se da por obvio sin ser discutido. A esto se le da el nombre de *doxa*.<sup>453</sup> Según Bourdieu, hay una “*doxa* propia de cada uno de los diferentes campos (religioso, artístico, filosófico, sociológico, etc.)”.<sup>454</sup> Así, el campo de las relaciones sociales de poder, de hegemonía y resistencia que sirven de revestimiento a la brujería no es una excepción.

Sobre esta base, a continuación el análisis se centrará en la relación entre costumbre y brujería que regularmente propicia dinámicas de conflicto en el aquí y ahora de las comunidades indígenas de la Selva Lacandona. Las dinámicas de violencia provocadas por la práctica de la brujería no eran exclusivas del sistema social propio de las haciendas, también se presentan en los ejidos fundados por los ex peones. Esto no es extraño si se toma en cuenta que muchas prácticas de convivencia y de regulación de conflictos fueron heredadas de las fincas.

De acuerdo con los testimonios de las y los promotores indígenas del CDHFPLN, que desde su propia experiencia relataron varios casos dramáticos ocurridos en diversas comunidades, la práctica de la brujería está emparentada con el alcoholismo, pues casi siempre hay hombres que cada vez que se les presenta la oportunidad, al estar bajo los efectos del alcohol, declaran ser los causantes de algún “mal”.

Vargas planteó que una forma de expresar desacuerdo es “la huida”, que al menos desde los tiempos de la Colonia parece haber sido usada como estrategia de individuos descontentos que de esta forma rehusaban participar en una u otra dinámica por la que su comunidad pasaba. El escape, aun hoy, “sería una forma de votar con los pies cuando hay conflictos”.<sup>455</sup> Desde esta óptica, el alcoholismo en las comunidades, tan común entre los tseltales, reminiscencia tal vez, de su “paga” en la finca, podría considerarse de esta manera.

Cuando se presentan enfermedades o muertes que desde su propio marco de referencia se explican por la práctica de la brujería, algunos miembros de la comunidad comienzan a señalar a los

---

453 *Doxa* significa opinión, manera de ver, idea, parecer y creencia. Cuando la *doxa* se hace *praxis*, se alude a la acción de opinar, creer, pensar, reflexionar, deliberar, sospechar, figurarse, juzgar en su opinión, estimar y creer.

454 Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999, p. 24.

455 Vargas, *Op. cit.*, p. 8.

“borrachos boca floja” como los causantes de las enfermedades y/o las muertes; otros más escépticos no creen que eso sea cierto y piensan que sólo hablan así como consecuencia de los efectos del alcohol.<sup>456</sup> Debido a esta divergencia, las autoridades del ejido convocan a una asamblea comunitaria para debatir en torno a la posibilidad de que los susodichos sean brujos(as). Finalmente, en algunas ocasiones, se toma el acuerdo de sancionarlos(as), lo cual significa que pueden ser sujetos a encarcelamiento, golpizas o, en los casos más graves, destierro de la comunidad.<sup>457</sup> Según los testimonios, por efecto de la *doxa*, se sigue creyendo que después de eliminar al supuesto brujo(a) dejan de enfermarse o morir personas.<sup>458</sup> Sin embargo, a pesar de constituir una decisión colectiva, lejos de atenuar este tipo de conductas belicosas, la conflictividad en torno a la práctica de la brujería se dispara exponencialmente, pues no dejan de aparecer una y otra vez borrachos que desde esta perspectiva simplemente hablan de más.

Cabe aclarar que las conductas de las personas que en un acto de descontrol se autoinculpan como brujos(as), no tienen como principal motivación sencillamente el consumo de alcohol, y que las drásticas decisiones tomadas en las asambleas comunitarias, tienen motivaciones más profundas que las expresadas en el discurso, ya que se sustentan en una serie de antecedentes que podrían escapar a la mirada externa y superficial. Los problemas causados por la brujería tienen como principio básico la *doxa* referida a los marcos de referencia cultural con los cuales las y los tseltales zanján sus problemas, tal es el caso de la recurrente consulta a los brujos(as) o pulsadores(as):<sup>459</sup>

*Es problema de venganza porque todos los que saben pulsar —que sabe curar pulsando los brazos y las manos— dicen ‘no pus es que tú no le invitaste una comida al señor; es que tú no respetas a este señor; o es que tú no le invitaste un trago a este señor’ —dice que la sangre lo dice. Directamente ese que está enfermo, directamente sus familiares —si está muy grave—, [piensan] ah bueno, —¿es ese señor [el que le hizo maldad a mi familiar]? —Sí, es ese señor [responde el pulsador]. La familia de ese enfermo ¿qué piensan? pues ya piensan mal con ese señor. Pues a veces ahí empieza [el conflicto] por boca del pulsador [...] la bronca con la familia del enfermo ya va directamente; a veces ahí se salen matando, vengándose, si se muere el enfermo; y si se muere ya lo saben quién [y dicen]: ‘ahora sí murió mi familia, pero él también que muera’. Entonces ahí genera problema, pero por ese mismo problema del pulsador, que sale siendo lo mismo como el ser brujo, porque ¿cómo lo sabes que ese señor sabe hacer algo de tal persona?.*<sup>460</sup>

456 Los testimonios señalaron que las supuestas enfermedades no necesariamente están vinculadas con padecimientos físicos u otros factores que puedan ser explicados fácilmente desde el punto de vista de la medicina “*k’axlana*”. Se trata de padecimientos psíquico sociales que según la óptica de esta investigación son resultado del efecto de la *doxa* sobre la salud del cuerpo y de la mente. Debido a la cada vez más estrecha relación entre sociedad nacional y cultura indígena se recurre con mayor frecuencia al médico profesional ciudadano sin resultados satisfactorios debido a las distancias culturales que separan ambos marcos de referencia, pues las causas imputadas a las enfermedades por brujería no se corresponden con la lógica de comprensión de los(as) profesionales mestizos(as) de la medicina. De tal forma que aunque éstos(as) puedan atenderlos, el racismo y la discriminación son un obstáculo a su abordaje y seguimiento.

457 Ningún testimonio indicó que actualmente sigan ocurriendo los asesinatos como en la época de las fincas. El caso más reciente reportado por el que suscribe sucedió a principios de los años ochenta. Lo anterior guarda una estrecha relación con el proceso de inculturación de principios relativos a la dignidad humana en la conformación identitaria de las y los indígenas de la región.

458 Un promotor del CDHFPLN contó el caso de una mujer de su comunidad que estaba muy enferma. Consultaron con el promotor de salud y le diagnosticaron presión alta, pero el marido de la mujer fue con el pulsador para que le dijieran quién “le echó” la enfermedad. El pulsador señaló a alguien y lo golpearon hasta romperle los huesos. Luego se percibió que la salud de la afectada mejoró (*Wits, Op. cit.*).

459 Según los testimonios recabados, entre las capacidades de un brujo se encuentra la de “pulsar”; por ello se alude indistintamente a ambos términos.

460 *Kerem, Op. cit.*

En este punto es necesario retomar los hallazgos de Montagú respecto con la relación entre la brujería y la envidia, pues más que un acto sin razón, las conductas autoinculporatorias de los indígenas alcoholizados responden a la diferencia social percibida como moralmente condenable de quienes éstos consideran que tienen mejor “casa o más animales o buena familia”. La costumbre, como terreno de lucha y —en el caso de las comunidades aquí estudiadas a través del CDHFPLN— como mecanismo de homogeneización social, activa los mecanismos de coerción para restablecer las pautas aprobadas histórica y culturalmente.

En este marco, la respuesta de quienes reciben la condena en forma de maldiciones sigue siendo en la mayoría de las ocasiones la acusación de brujería: “esos señores son brujos, lo escuché que estaba hablando mal de mí y ahora estoy enfermo, y ahora está enfermo mi hija o mi esposa”,<sup>461</sup> y así es como que transmite “la maldad”. Es decir, el alcoholismo constituye entonces la oportunidad por excelencia de manifestar la inconformidad por la diferenciación social percibida en lo profundo como agravio. De esta manera, no siempre legítimamente, la brujería está implicada en la crítica de la desigualdad, la cual puede convertirse en un mecanismo para ejercer presión social contra los procesos de diferenciación o individualización en las comunidades indígenas. El siguiente testimonio ejemplifica lo dicho:

*Tiene que ver con la creencia de la comunidad, una creencia muy antigua, es un ejemplo que, como lo cuenta mi papá, o sea anteriormente, que si una persona actuaba mal o hacía algo malo, pues que no era bueno para la gente, entonces esa persona se enfermaba, por hechicería.*<sup>462</sup>

Por otro lado, la práctica de la brujería también puede estar referida a la violación de la moral social y las conductas percibidas como correctas socialmente. En este sentido, es legitimada como una consecuencia lógica y una advertencia de lo que puede suceder cuando se transgreden valores altamente apreciados. Por ejemplo, está el caso de un indígena migrante que se fue a Estados Unidos y dejó sola a su esposa y a sus dos hijas. Debido a la falta de recursos, la madre encontró como salida casar a la menor sin su consentimiento, por lo que al consumarse el matrimonio la muchacha huyó. Entonces, la familia del marido impuesto reclamó el acuerdo roto, que intentó ser compensado con la entrega de la primera hija, quien ya tenía un hijo.

Debido a la magnitud del escándalo, cuando el padre migrante y la muchacha que huyó del compromiso matrimonial regresaron a su comunidad de origen, se supo que por efecto de la práctica de brujería las dos hermanas enfermaron gravemente sin saberse con toda seguridad quién fue el autor de este mal. Luego, el padre migrante intentó restituir el agravio causado a la familia del marido impuesto obligando a la muchacha que huyó a sostener el compromiso matrimonial y además compensándolo con bienes y mercancías, es decir, restituyendo el equilibrio simbólico transgredido.<sup>463</sup>

En primer lugar, la moral social fue infringida por el incumplimiento de las responsabilidades del varón migrante con miras a la subsistencia de su familia, aún cuando éste esté ausente. Por parte de la madre de familia, la única respuesta posible fue entregar en matrimonio a las hijas frente a la ausencia de aquél causando por ello, en tercer lugar, graves faltas a las percepciones vincula-

---

461 *Kerem, Op. cit.* Frente a la pregunta, ¿cómo se elige a la persona que uno quiere dañar? Otro promotor responde: “porque le cae mal, le tiene envidia; cuando por ejemplo te veo que tienes dinero, tienes algo de valor, algo mejor que yo; entonces si no me gusta, te puedo dar envidia, según dicen así los brujos” (*Jaguar*, entrevista noviembre 2008, *Op. cit.*).

462 *Ibidem.*

463 *Choj*, sexo masculino, 33 años, promotor comunitario de la Región Estrella del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, julio 2009, entrevistado por Alberto Clara.

das con la composición tradicional de la familia. Sin embargo, se muestra también el cambio cultural que experimentan las mujeres indígenas respecto con la imposición del matrimonio reflejada en acción de la mujer que escapó. A pesar de ello, la restitución del equilibrio simbólico tradicional se impuso a final de cuentas. En este marco, producto de un lógico desarrollo histórico, la fe en la cultura tselal se ha debilitado en las mentes de las y los indígenas; sin embargo, no pueden romper del todo con ella, pues cuando se trata de hablar y actuar, recurren a sus marcos de referencia inmediatos.

Por medio de este breve relato se puede ilustrar la fuerza de los mecanismos de autocoerción social que son efectivos y legitimados en tanto se interiorizan como obligaciones morales ineludibles por efecto de la configuración histórica del *habitus* indígena y la reproducción de la *doxa* que mantiene como vigentes los referentes culturales. De lo anterior se desprende que la práctica de la brujería actuó en este caso como un mecanismo que operacionaliza y refuerza la cohesión social al significarse como una advertencia muy efectiva que de algún modo impide su incumplimiento.

### 3.4.3. El CDHFPLN y la brujería

Debido a la conflictividad social que desencadena, la práctica de la brujería ha sido uno de los focos de atención involuntarios del CDHFPLN. Regularmente, las personas agredidas y/o expulsadas de sus comunidades por haberseles imputado acusaciones de brujería llegan a pedir auxilio a las oficinas de esta organización indígena. “En muchos casos, salen los hermanos expulsados de la comunidad porque están amenazados por la comunidad o acusados de brujería, y preguntan ¿qué podemos hacer?”<sup>464</sup> Cuando esto sucede, los afectados han agotado las instancias de la costumbre y que el conflicto no pudo ser “resuelto de forma pacífica”.

Casi siempre las expulsiones suceden como resultado de un acuerdo de asamblea comunitaria y, por su parte, las agresiones físicas se relacionan comúnmente con el ejercicio de hacer “justicia por propia mano” entre particulares o familias, aunque esto no excluye que puedan ser también el resultado de alguna decisión colectiva.

La forma de solucionar este problema no se ha visto un solo camino ni de lo antepasado ni de lo ahora, por que muchas veces no los arreglaban sino los mataban. En algunas partes los buscaban arreglar pero no en buena forma, sino con castigo fuertes y sanción, o sino los expulsan en la comunidad ya que con las autoridades no funciona la justicia. El tratamiento de estos problemas nunca tuvo soluciones favorables.<sup>465</sup>

---

464 De acuerdo con los casos reportados por las y los promotores indígenas, en la actualidad las expulsiones son las sanciones máximas “no violentas” aplicadas contra acusados de practicar la brujería. En ese sentido, incluso pueden llegar a considerarse como el resultado de la aplicación de mecanismos de reconciliación comunitaria vía la costumbre (“Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN”, *Op. cit.*).

465 “La historia de nuestro pueblo”, *Op. cit.*

El CDHFPLN no atiende los casos de brujería desde el marco de referencia de la costumbre, es decir, no interviene para ayudar a determinar si alguien es practicante de la brujería o no, o si es responsable de algún agravio, sino que da asesoría en el procedimiento para acercarse a las autoridades gubernamentales o comunitarias. Plantea las ventajas y las desventajas de resolver los casos tradicionalmente, o a través de la institucionalidad nacional. En muchos asuntos, las víctimas de agresiones físicas se dirigen al Ministerio Público para levantar una denuncia contra algún particular o particulares. En el caso de expulsiones, donde los derechos de un ejidatario pudieron haberse violado, es también común interponer una denuncia por despojo o violación a la legislación agraria.

Por fuerza de su identidad e historia, el CDHFPLN privilegia la transformación positiva de conflictos vía la costumbre. Sin embargo, las y los promotores señalan que conflictos originados por acusaciones de brujería son “difíciles” de atender, pues “no se puede comprobar si el brujo hizo o no hizo un daño”. Además, al igual que en los casos de defensa de los derechos de las mujeres, se enfrentan con decisiones colectivas tomadas en asamblea, la cual previamente ha debatido el punto y ha resuelto la “culpabilidad” del acusado. También señalan que aunque se puedan llegar a considerar como una “solución hecha por la comunidad” a través de la costumbre, las expulsiones no constituyen la “buena solución”, pues el inculpado puede llegar a perder su “identidad y trabajo, el derecho a la habitación, a la salud, a la educación”.<sup>466</sup>

Hay que dejar claro que el CDHFPLN no “resuelve” dichos casos, sólo promueve, sensibiliza y concientiza; en suma, intenta bajar el nivel de tensión del conflicto. Lograr esto al menos, es percibido como un logro fundamental. En la mayoría de las ocasiones, las y los promotores hacen un escrito dirigido a las autoridades comunitarias donde se les invita y/o recomienda no seguir violentando los derechos de las y los inculpados o se les aconseja procedan a restituirlos y activar mecanismos consuetudinarios de reconciliación comunitaria que no impliquen su transgresión.

A veces, la invitación es rechazada bajo el argumento de que “el reglamento interno” estipula cómo se debe proceder cuando se presentan conflictos comunitarios, donde es un valor fundamental “respetar la decisión de la mayoría”. En tal sentido, la dificultad estriba en la disyuntiva entre respetar las decisiones colectivas de la comunidad concebidas como un derecho colectivo, y las garantías individuales y derechos de las personas violentados a partir de las acusaciones de brujería.<sup>467</sup>

Cuando la recomendación es aceptada, las propias autoridades comunitarias los(as) invitan para que en vista de ellas y ellos se proceda a “investigar bien el caso”, es decir, reconsiderar la decisión colectiva tomando en cuenta los nuevos elementos que éstas y éstos pueden aportar en términos del respeto a los derechos humanos y la “buena” costumbre.<sup>468</sup>

---

466 Véase el apartado sobre los DESCAs en esta investigación.

467 Esta misma disyuntiva se presenta en la defensa que hace el CDHFPLN de los derechos de las mujeres indígenas a la tierra. Véase el apartado al respecto.

468 Si la comunidad permite que el CDHFPLN realice la mediación, las y los promotores intervienen propiciando el diálogo y confrontando los argumentos de las dos partes. Asimismo, es frecuente que sean vistos como “forasteros” que no tienen por qué inmiscuirse en los asuntos internos de una comunidad. Por tanto, para ellos(as) es difícil en una asamblea defender a alguien que está acusado de ser brujo(a), pues existe el riesgo de que los(as) acusen de ser sus cómplices y con ello se ponga en duda su credibilidad. Véase el apartado sobre las dificultades que las y los promotores han tenido que sortear para ser reconocidos como tales por parte de sus pares.

Otra dificultad que se presenta es que el “delito de brujería” no está tipificado en la ley, “no está en el Código Penal”. Las y los promotores han señalado que cuando las autoridades comunitarias o un(a) particular se presenta ante el Ministerio Público para proceder a levantar una denuncia por brujería se señala como improcedente pues “no se les cree”, situación que las y los denunciantes han señalado como una falta de respeto.<sup>469</sup>

De esta manera, “ni la costumbre ni la ley” tienen el poder de “resolver” este tipo de casos, pues en el terreno de la costumbre (“reglamentos internos”) no se contempla específicamente cómo debe ser atajada la práctica de la brujería. Las agresiones o las expulsiones son consecuencia entonces del impulso de la gente frente a la percepción del agravio sufrido y producto sobre todo de “su creencia” en la brujería (*doxa*). Como en cualquier cultura campesina, hay un lógica dual de operación que le da vitalidad —bajo el entendido de que “la vida del ser humano tiene el lado positivo y el lado negativo”—,<sup>470</sup> y es la siguiente:

*El problema en la cultura indígena es que mucha gente cree que existe la brujería, y cuando se cree eso, se señala que: ‘si hay Dios, hay brujo’. Pero [se piensa también que] Dios es superior al diablo. [Y por ello] donde hay palabra de Dios no hay brujería; pero si se olvida la palabra de Dios, se puede caer en la obra de Satanás.<sup>471</sup>*

Este interterreno en el que se encuentra la práctica de la brujería y la secuela de violencia que produce se refleja también en la impostura del CDHFPLN respecto al tratamiento de estos casos, pues aunque se han realizado múltiples y amplias discusiones internas al respecto no se ha logrado llegar a clarificar la forma de proceder, ya que no existe algún tipo de marco de referencia al que se puedan allegar para intentar intervenir. De tal forma que:

*No le hallamos la onda cómo entrar en este asunto, porque pues es un caso que parece que no existe, es un caso que no es igual a caso agrario, a caso de separación de pareja, no es igual a una violación a derechos humanos, es muy diferente con esos casos de brujería, pues es como te digo, no sabemos si sí existe o no existe [...] estuvimos discutiendo, pero sí tardamos y nos cansamos en esa discusión, pero nunca le hallamos.<sup>472</sup>*

### 3.4.3.1. Un brujo en el CDHFPLN

Los casos de brujería no son ajenos a la realidad cotidiana de las y los promotores del CDHFPLN, pues los han vivido en carne propia. El caso más ilustrativo de ello fue el de un promotor de la Región Ocosingo, que se vinculó con la organización en 1997.

---

469 Frente a estas situaciones, un promotor del CDHFPLN comentó que ha escuchado que los agentes del Ministerio Público se cuestionan: “¿cuál es el brujo, cuál brujo, en qué artículo lo menciona, cuál es, qué ley hay para esto?” ¿A poco nosotros como Fray Pedro [vamos a saber]? Por eso vemos que para la brujería, ahí sí no hay ley” (*Kerem, Op. cit.*).

470 *Mach’a*, sexo masculino, 30 años, promotor comunitario de la Región Agua Azul, Ocosingo, Chiapas, diciembre 2008, entrevistado por Alberto Clara.

471 “Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN”, *Op. cit.*

472 *Kerem, Op. cit.*

Previamente, *Pukuj* había militado en el EZLN y ocupó el cargo de “Presidente de honor y justicia municipal autónomo”. Al recibir la capacitación en derechos humanos por parte del CDHFPLN se desempeñó como “Presidente de Derechos Humanos autónomo”. En el año 2001, la JBG de la región dispuso que los militantes zapatistas que estaban participando en el CDHFPLN (cuatro varones) se concentraran exclusivamente en sus responsabilidades como miembros del EZLN. Esto provocó que *Pukuj* y dos de sus compañeros, definieran seguir trabajando como promotores indígenas sin por ello renunciar al EZLN; a la fecha, ninguno de éstos se considera zapatista.

Debido a su adicción al alcohol, en distintos momentos *Pukuj* se ha visto envuelto en acusaciones de brujería; particularmente, al autoimputarse en una borrachera la muerte de un niño de una comunidad cercana a la suya que recién había fallecido. Con ese antecedente, en otra ocasión, un “pulsador” señaló a *Pukuj* y a otro indígena de estar provocando la enfermedad de una “señora mayor”, cuya familia pertenece a la organización ORCAO. Esta acusación no fue sometida ante la asamblea del poblado, sino que los familiares de ésta y otros miembros de su comunidad, militantes tanto de la ORCAO como del EZLN (en total 12 sujetos), tomaron la justicia por propia mano: los amarraron al poste de la cancha de básquetbol y golpearon hasta provocarles fracturas graves en brazos y costillas. Ambos fueron a parar a un hospital de la cabecera municipal de Ocosingo. Inmediatamente, a petición de los ofendidos, se apersonó en el lugar el Ministerio Público y tomó nota de los hechos.

La JBG de la Garrucha intervino ante la gravedad de lo sucedido y resolvió convocar tanto a víctimas como a victimarios con el objetivo de buscar una solución pacífica.<sup>473</sup> La resolución fue que los agresores debían reconocer los daños causados, cubrir todos los gastos médicos y medicamentos, además de quedar obligados a pedir perdón para reconciliarse. Al mismo tiempo, como medida disciplinaria decidida por el EZLN, uno de los indígenas zapatistas agresores, quien según los testimonios es “un Sargento de alto rango en la jerarquía militar zapatista”, estuvo encarcelado durante 15 días.

*Pukuj* y su compañero de desgracia rechazaron la propuesta de la JBG y en cambio exigieron que se les recompensara con una significativa cantidad de dinero (\$ 30,000 y \$ 80,000 la segunda víctima).<sup>474</sup> Los agresores rechazaron tener que pagar una suma tan elevada y la posibilidad de un acuerdo pacífico se esfumó. Sin más, *Pukuj* decidió ratificar la denuncia por lesiones ante la institucionalidad nacional (cabe recordar que recibió una capacitación en temas jurídicos y defensa de los derechos humanos en el CDHFPLN).

El agente del Ministerio Público giró una orden de aprehensión contra el principal instigador y quien supuestamente coordinó la golpiza, quien militaba en la ORCAO. Al momento de la recolección de los testimonios de este caso, purgaba ya más de un año en la cárcel. Por su parte, al enterarse del “éxito” de *Pukuj* en el proceso jurídico, el indígena zapatista agresor renunció a su militancia en el EZLN y se dio a la fuga, sin saberse con certeza su situación actual.

---

473 En el caso de los municipios autónomos zapatistas, las y los promotores del CDHFPLN señalaron que se ha prohibido la brujería; se contempla en el “reglamento” del EZLN la expulsión de la organización o de la comunidad según se determine en asamblea.

474 *Jaguar*, entrevista julio 2009, *Op. cit.*



A raíz de estos hechos, el CDHFPLN comenzó a recibir una lluvia de quejas por parte de los vecinos de *Pukuj*, quienes subrayaban su comportamiento escandaloso y “mal ejemplo”:<sup>475</sup> que es adicto al alcohol, sospechoso de la comisión de un asesinato e incluso estando borracho “había golpeado a su mamá”.<sup>476</sup> Por eso, el CDHFPLN tuvo que dejar de reconocerlo como promotor indígena de derechos humanos y fue “suspendido” hasta que él mismo “solucionara su problema”.<sup>477</sup> De la misma manera, el CDHFPLN valoró que *Pukuj* había optado por un procedimiento de solución erróneo, y unilateralmente actuado con dolo para perjudicar a sus agresores pidiendo dinero.

*Para nosotros lo importante es seguir una solución tradicional; primero los usos y costumbres y después el Ministerio Público, las instancias gubernamentales; pero como él no quiso así, no llegó en ese acuerdo, digamos no quiso negociar, dialogar, siguió en el Ministerio Público y para nosotros no es que nos caiga mal, [ya que por otro lado] eso debería de ser porque también es cierto que está golpeado.*<sup>478</sup>

Como se ha explicado, el CDHFPLN privilegia salidas negociadas reivindicando la costumbre y el diálogo, es decir, una perspectiva de reparación y no de sanción, entendiendo que “meter a la cárcel a alguien no resuelve el problema”, ya que “no sólo se encarcela a una persona, sino a todo su entorno familiar e incluso su entorno comunitario”,<sup>479</sup> es decir, se afectan las relaciones de todo el universo social comunitario. La suspensión de *Pukuj* quedó asentada en una reunión de la Región Ocosingo de la siguiente manera:

La región decidió que se redactara este documento en la cual explique el acuerdo acordado, la región ha decidido por la situación que estás enfrentando y el seguimiento de tu caso, ante esto se acuerda que por lo momento se suspende tu trabajo como promotor de derechos humanos y que será analizado nuevamente en la región cuando el problema una vez sea solucionado y veremos nuevas posibilidades del trabajo como promotor.<sup>480</sup>

#### 3.4.4. Reflexiones finales sobre el caso

Las agresiones contra *Pukuj* no fueron un acuerdo de asamblea, sino una acción unilateral de las y los familiares de quien presuntamente había sido embrujada por éste, es decir, “una falta de respeto, pues no investigaron” adecuadamente antes de actuar. Frente a los hechos, el CDHFPLN reivindicó que primero debieron haber llevado el caso ante la asamblea para discutirlo y decidir colectivamente lo procedente, pues pudo haberse tratado sólo de un “chisme”.

---

475 Hay que recordar que las comunidades de origen de las y los promotores hacen los nombramientos y avalan que éstas y éstos participen en el CDHFPLN.

476 *Jaguar*, entrevista julio 2009, *Op. cit.*

477 Aunque se puede considerar un asunto entre particulares, un promotor comunitario comentó que finalmente el caso afectaría el trabajo de la organización, pues poco a poco los rumores se esparcían hacia otras comunidades: “en vista de que *Pukuj* es promotor del Comité, se le suspendió del trabajo como tal, no por el señalamiento de que sea brujo, sino por otras quejas de la comunidad que lo nombró como promotor” (*Tokal*, entrevista noviembre 2008, *Op. cit.*).

478 *Jaguar*, entrevista noviembre 2008, *Op. cit.*

479 *Jaguar*, entrevista julio 2009, *Op. cit.*

480 “Carta de la Región Ocosingo dirigida al promotor comunitario *Pukuj*”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 30 de julio de 2008.

Sin embargo, las y los promotores han detectado también que quienes son acusados de brujería “no saben defenderse ante la asamblea, los que acusan más o menos logran comprobar sus acusaciones y finalmente la asamblea decide expulsarlo de la comunidad, pero no golpearlo”.<sup>481</sup> En este sentido, ¿cómo la asamblea comprueba que alguien es brujo?:

*Dicen en la cultura indígena que cada persona nosotros tenemos un animal, un nahual, dicen que en el momento en que nacemos nace el animal, y entonces a veces el animal que nos toca —a veces bien, a veces mal—, si es mal entonces puede provocar la muerte de otros, así lo cuentan [...] como tienen nahual, van los señores [que hacen brujería], que pueden prender vela en un lugar, pueden enterrar una foto, quemarlo, cortarlo, ponerle aguja, lo que sea, hay muchas cosas que se pueden hacer, según para dañarte a ti, y a eso le dicen brujería.*<sup>482</sup>

Entonces, las evidencias que se ponen a consideración en la asamblea están relacionadas con este tipo de prácticas o rituales, teniendo gran peso en ello los testimonios y argumentos a favor o en contra del acusado. Después, la decisión se toma por mayoría.

No obstante, cada vez es menos frecuente toparse con conflictos comunitarios originados por la práctica de la brujería, lo cuales no han desaparecido del todo. Una de las principales razones de tal reducción ha sido desde los años sesenta la *praxis* evangelizadora de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas al constituirse como un importante agente de cambio cultural;<sup>483</sup> asimismo, el relevo generacional que se desarrolla en las comunidades indígenas es otro factor fundamental, pues quienes actualmente las habitan son ya cuatro o incluso cinco generaciones posteriores a los(as) primeros(as) colonos ex acasillados de la Selva Lacandona, y cuya experiencia de vida ha sido totalmente distinta. Asimismo, como se ha visto por medio del CDHFLN, la educación está jugando un rol preponderante en la conformación del *habitus* indígena, al desestructurar y estructurar nuevas formas de interacción y regulación social.

Hay que considerar también que las diferencias regionales en cuanto a cultura y costumbres configuran la dinámica de la práctica de la brujería. Un promotor indígena tzotzil del CDHFPLN nacido en los Altos de Chiapas y más tarde radicado en el municipio de Ocosingo señala que ha observado más esto en las comunidades tseltales cercanas. Para él acudir al “pulsador” y “practicar la venganza” tienen que ver con las creencias que dejaron “los abuelos” exacasillados tseltales:

*Creo que sí ya viene en tu destino [el nahual], pero yo, la verdad, no lo creo [que el nahual esté emparentado con la brujería]; yo desde que crecí en Huixtán hasta que llegué en Ocosingo, supe que hay brujo; yo no sabía, aquí si se habla más de brujería.*<sup>484</sup>

A través de la conformación identitaria de las y los promotores, los factores de cambio dichos han estado presentes y han consumado un cuestionamiento a la práctica de la brujería que como crítica, no deja de estar circunscrita al domino del *habitus*.

---

481 *Jaguar*, entrevista julio 2009, *Op. cit.*

482 *Jaguar*, entrevista noviembre 2008, *Op. cit.*

483 Jorge Rafael Díaz lo expresa de la siguiente forma: “el esfuerzo realizado por las escuelas de catequistas en la Diócesis no es despreciable; hay que valorarlo con justicia y objetividad ya que logró, aunque fuera temporalmente, pero en un período considerable, el destierro del alcoholismo en las comunidades, tan común entre ellos, reminiscencia, tal vez, de su ‘paga’ en la finca. Lo mismo habría que decir de las creencias arraigadas en la brujería y en los ‘pulsadores’ (hombres y mujeres que daban y quitaban enfermedad)” (Díaz, “Chiapas hoy, presencia dominica en tierra de conflicto”, *Op. cit.*, p. 439).

484 *Jaguar*, entrevista noviembre 2008, *Op. cit.*

*Yo digo que no son brujos, yo digo que nomás trabajan con el mal espíritu —porque el mal espíritu pues existe, el espíritu no se ve y la maldad también no se ve—, pero en su palabra la gente, platicando con un señor, y [si] habla bien, respeta bien; pero con una palabra que te avienta que no te gusta, entonces pues eso no es necesario que sea brujo sino que solamente con su palabra; pero la culpa no lo tiene él, sino que el demonio es el que maneja el cuerpo, la humanidad. Porque sabemos que nosotros somos humano, pero somos como una bocina, como un aparato que viene el demonio, presta el micrófono y habla, entonces ¿dónde sale la voz?, pues en la bocina. En la persona no existe la brujería, los brujos son sólo instrumentos del diablo, igual que en la religión, en la persona no existe Dios, sino que está en los cielos.*<sup>485</sup>

En este testimonio se es escéptico frente a los supuestos poderes especiales de los practicantes de brujería (indígenas semejantes a los de la voz), pero se sigue reproduciendo la *doxa* en torno a ella; y no sólo eso, se instrumentaliza la voluntad de los brujos(as) cuya conducta es determinada desde el exterior a partir de un “mal espíritu”. Es decir, este cuestionamiento se enmarca no en la ruptura o quiebre definitivo de la *doxa*, sino en los marcos de referencia cultural habituales o en lo que podría denominarse como estructura estructurada (*habitus*) con una carga religiosa fundamental. En otros términos, se combate a la *doxa* con más *doxa*.

Como marco de referencia que comparten con sus comunidades de origen, el tratamiento de las y los promotores con miras a los casos de brujería se circunscribe a la configuración de su *habitus* que reproduce, incluso al discutir la misma práctica, la *doxa* acerca de la existencia de los brujos(as). Con ello se explica que el CDHFPLN, al reivindicar los mecanismos colectivos de decisión en las asambleas comunitarias, y junto con esto los procedimientos de comprobación acerca de la práctica de la brujería, tienen por legítima y verdadera la existencia de lo puesto en entredicho. Así, el “juego” existe porque quienes participan en él, creen en el propio “juego”. Por ejemplo, volviendo al caso de *Pukuj*, tiempo después:

*Se dio un caso donde se ahorcó un joven y Pukuj por miedo a que lo acusaran de ser el causante acudió al Ministerio Público para señalar que él no había matado a nadie, y que lo estaban acusando [lo iban a acusar].*<sup>486</sup>

Por otro lado, la crisis cultural que enfrentan las y los indígenas tseltales está erosionando poco a poco las barreras que dotan de vigencia y actualidad sus marcos de referencia como estructura estructurante o repertorio de respuestas posibles frente a este tipo de casos. Prueba de ello es el cambio de expectativas que se dejó percibir cuando *Pukuj* no aceptó la propuesta de solución tradicional que planteó la JBG y optó, en primer lugar, por exigir una elevada cantidad de dinero como compensación y luego, insatisfecho, acudir a la instancia del Ministerio Público.

Según los testimonios recabados, la práctica de la brujería persiste aún cuando se cambia de religión o de organización, es decir, “la brujería no respeta ni parentesco, ni religión, ni militancia, ni partido político”,<sup>487</sup> por lo cual puede señalarse que en lo profundo la cultura se mantiene viva a pesar de la mudanza de identidad, aunque paso a paso estos factores impactan su configuración futura.

Las y los promotores han detectado también grupos de personas que ya no creen en la práctica de la brujería, pues consideran que no puede haber evidencias ni darse pruebas de ella. Al pare-

---

485 Kerem, *Op. cit.*

486 Kerem, *Op. cit.*

487 Jaguar, entrevista noviembre 2008, *Op. cit.*

cer, poco a poco se está despertando una conciencia de inconsistencia, esto es, una puesta en duda de convicciones arraigadísimas que parecían inamovibles. En estas circunstancias la comunidad puede llegar a detener a un supuesto brujo(a), castigarlo con cárcel, luego “investigar mejor” y al no encontrarse justificación o “pruebas”, dejar libre a la persona detenida.

Finalmente, queda demostrado que la práctica de la brujería no puede entenderse sin aterrizarla a su contexto inmediato y concreto, es decir, concibiendo la costumbre como un marco de disputas y conflictividad cultural y social. En tal tenor, el caso de *Pukuj* estuvo enmarcado en las diferencias políticas entre organizaciones y respondió a añejas diferencias entre familias o individuos que se expresaron en las acusaciones de brujería.

## Reflexiones finales

Las comunidades y pueblos indígenas de La Selva Lacandona han estado sujetas a sucesivas crisis culturales, donde lo viejo está muriendo y lo nuevo no acaba de nacer. Este estado crónico se compone por procesos de explotación, represión, despojo y desprecio, pero también múltiples y complejos actos de resistencia y rebelión; este entramado además ha sido el punto privilegiado para observar la marcha de la apropiación cultural y la reinención identitaria, donde las experiencias acumuladas de opresión y de lucha moldean todos aquellos aspectos a través de los cuales las relaciones sociales dan sentido al mundo de los pueblos indígenas.

Desde las amargas experiencias en las fincas, la *praxis* religiosa de la Iglesia, la formación de las primeras organizaciones, la lucha agraria, la armada, la civil... se ha demostrado que la costumbre, como palestra de conflicto social y cambio cultural, es un sistema subordinado que ha debido resistir, adecuarse o perecer ante los embates de la dominación, sin por ello carecer de una enorme capacidad para incorporar elementos nuevos y para renovar y/o cambiar lo que parece inmovible desde la mirada externa.

En lo profundo, estos procesos en realidad implican una dinámica de circularidad y retroalimentación entre cultura dominante y subalterna, pues la interacción entre ambas caras de la misma moneda provoca que quien ejerce la dominación deba adaptarse a la cultura subordinada; y que, a su vez, las y los subalternos puedan apropiarse de la cultura del primero para resistirla y resignificarla reconstruyendo su identidad y su *praxis*.

Además, esta dinámica se presenta de forma inversa, cuando la apropiación sirve a los objetivos de la dominación (el hacendado hablaba tseltal para controlar mejor a “sus” peones) o cuando las grietas que provoca el proceso de lucha son aprovechadas por las personas dominadas para reproducir relaciones de poder al interior del propio grupo. Éste último caso se ilustra claramente cuando la costumbre es utilizada para legitimar el control social sobre procesos de diferenciación social, como se demostró en los casos de La Sultana y las prácticas de brujería.

Por su parte, a las y los indígenas, resistir y adecuarse les ha permitido mantener su vida comunitaria y prácticas consuetudinarias de forma relativamente autónoma. Ello ha fortalecido el arraigo de sus costumbres y la implementación de su propio dominio de la política para la resolución de conflictos. Sin embargo, debido a la influencia de instituciones como la Iglesia y diversas organizaciones locales y regionales, al papel de los OSC de derechos humanos y a otras instancias oficiales que han promovido su difusión, el discurso de los derechos humanos ha comenzado a formar parte de las dinámicas de las comunidades y pueblos indígenas. La defensa de estos derechos

en las regiones indígenas ha abierto espacios importantes para canalizar injusticias ante el Estado e incluso en el ámbito mismo de las comunidades.

Ante ello, la costumbre ha tenido que actualizar sus formas de regulación, de ahí que no sea extraño que la referencia a los derechos humanos sirva para vigilar el ejercicio de la autoridad comunitaria y como un referente que permite poner en entredicho prácticas que afectan a la dignidad humana, incorporando tal discurso como elemento central de la justicia. Este tipo de experiencias revelan el dinamismo de la cultura tsetal y tsotsil. Por todo esto, es necesario promover y permitir que las propias comunidades indígenas y sus autoridades discutan en torno al tema de sus derechos fundamentales y los asuman como un marco a incorporar en sus actuaciones, siempre y cuando se trate de procesos de apropiación cultural. De ahí la importancia de la formación de organizaciones de derechos humanos indígenas como el CDHFPLN.

Las y los indígenas que lo integran luchan por incorporar y manipular los instrumentos e insumos culturales que los oprimen, de ahí que el origen social del que proceden no es un estorbo (como creían muchos de sus antepasados), sino un arma de afirmación de sí mismos y de su dignidad. Lo anterior, no supone que asuman una posición antagónica y superpongan o confronten inconciliablemente la reivindicación de la costumbre. Como defensores(as), educadores(as) y generadores(as) de la reflexión y el cuestionamiento hacia el interior de sus comunidades y organizaciones, intentan conocer y respetar la cultura propia sin negarla al desempeñar su labor; sin embargo tampoco la sacralizan, pues desarrollan una actitud analítica que les permite distinguir las tradiciones y costumbres que impiden el desarrollo de los derechos fundamentales.

Aún cuando éstos(as) conocen y respetan su propia cultura y le tienen una alta consideración, no dejan de mantener un espíritu crítico al respecto, generando la reflexión y el cuestionamiento para así distinguir y, en la medida de lo posible, transformar aquellas tradiciones y costumbres que frenan la plenitud de la dignidad humana. Para ello, en ocasiones con miras a la resolución de un problema deben recurrir a las dos realidades culturales e institucionales, es decir, a la costumbre y al derecho positivo.

Por otro lado, a través del análisis de casos donde ha intervenido el CDHFPLN se pudo constatar que existe una fuerte contradicción entre lo dicho por la normatividad y la realidad empírica, donde se hace evidente que las leyes ocultan el predominio de una perspectiva etnocéntrica y una dominación cultural y lingüística sobre la cual se desarrollan las prácticas policiales, judiciales y penitenciarias. En este tenor, más allá del reconocimiento formal de los derechos de los pueblos indígenas, el CDHFPLN es parte de la búsqueda de las comunidades y pueblos de la autonomía como fortaleza para participar en la construcción del destino del país.

Aunque la relación entre derecho positivo y derecho indígena se encuentra inmersa en una dinámica de dominación, la coexistencia de estas dos institucionalidades establece formas diferentes de construir la legalidad tomando en cuenta sus distintos referentes jurídicos, que finalmente deben ser redefinidos y relegitimados a partir de los propios marcos culturales. Así, en el caso de La Sultana, los procesos interlegales fueron la característica principal de las dinámicas jurídicas, pues axiomas relativos a la dignidad humana contenidos en los principios fundamentales de los derechos humanos fueron incorporados al derecho indígena desde una perspectiva inculturada, es decir, no impositiva ni coercitivamente.

De la misma manera, el presente estudio muestra que la perspectiva de las y los tseltales sobre el ejercicio pleno de los derechos radica en la necesidad de la implementación de los colectivos como condición previa para los individuales. Sin embargo, la dificultad estriba en la disyuntiva entre respetar las decisiones colectivas de la comunidad concebidas como un derecho colectivo, sin dejar de considerar las garantías individuales y derechos de las personas, como sucedió en los casos de brujería.

De cara a esta realidad, la postura del CDHFPLN sobre la relación de la costumbre y los derechos humanos es aquella que reivindica la inculturación de principios como el respeto a la dignidad humana, pues al promover su análisis, al generar una cultura de los mismos mediante una construcción propia y brindando oportunidades educativas que generen procesos de autorreflexión, son abordados desde la perspectiva indígena, desde su identidad y desde sus propios valores. Al hacer suyas las leyes y utilizarlas según sus intereses, las han impregnado al mismo tiempo de sus propios problemas, y de su propia interpretación edificada sobre la base de su experiencia.

En una perspectiva multicultural, lo anterior significa que los colectivos son considerados como derechos humanos, en la medida en que su reconocimiento y ejercicio promueva al mismo tiempo los individuales. De esta forma, el CDHFPLN promueve el respeto de la concepción indígena de la dignidad humana; así, efectivamente, los derechos humanos son percibidos como el reconocimiento de la dignidad de la persona indígena y su mundo de vida; lucha por el reconocimiento que se traduce también en búsqueda de justicia.

Frente a la polémica de si el derecho indígena solapa violaciones a los derechos de las personas o no respeta los derechos humanos, por medio de la *praxis* del CDHFPLN se ha demostrado que, cuando ciertamente esto sucede, son las y los propios indígenas las y los agentes de cuestionamiento, crítica y transformación de dichas prácticas, lo cual deja ver que la cultura indígena posee los medios necesarios para regular su vida interna respetando principios como la dignidad humana y el respeto irrestricto a los mismos. Es decir, los propios pueblos indígenas se encuentran en un proceso de reflexión y cambio frente a prácticas tradicionales que no respetan la dignidad de las personas y los derechos humanos, como la condición bajo la cual viven en su mayoría las mujeres indígenas.

En este sentido, la incorporación de la perspectiva de género en el accionar del CDHFPLN es un ejemplo significativo de la inculturación y de la *praxis* de esta organización, ya que las y los promotores han comenzado a transformar las relaciones de género sin renunciar a su cultura, pues comprenden que en la medida que las mujeres conozcan sus derechos será posible que los incorporen a sus costumbres, lo cual les ha representado uno de los retos más importantes. Esto significa que la propia cultura es un agente productor de tensiones frente al papel de la mujer como un actor con posibilidades de transformación política.

La *praxis* de las promotoras indígenas develó que ha sido a través de sus propios espacios dentro de esta organización, que las mujeres han podido externar sus demandas al interior de sus comunidades, poniendo en duda y modificando aquellas tradiciones y costumbres que las afectan, lo cual repercute en los sistemas normativos indígenas, obligándolos a ser redefinidos.

Con miras a un contexto social en el cual sufren discriminación por el establecimiento de marcos normativos diferentes —expresados en leyes abstractas, en las que costumbres y valores comunitarios no tienen ya lugar—, en la práctica concreta de las comunidades y pueblos indígenas pri-

va la definición de “hacer justicia” por la vía de la costumbre, ya que la institucionalidad nacional sigue reproduciendo la negación o subordinación de la subjetividad de sus miembros, como se ha demostrado en términos de impartición de justicia. Además de esta realidad, una razón fundamental es que la costumbre se inscribe en el dominio de la política indígena, es decir, de su mundo de vida y códigos culturales, y por eso es ahí, a pesar de todo, donde es posible reestablecer la dignidad y el respeto de la persona o de la comunidad.

Lo anterior es un proceso atravesado por una transfiguración cultural. La presencia de diversas estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir pueden ser concebidas como una suerte de pérdida del propio perfil cultural e identitario entendiendo una desvalorización hacia la costumbre y sus portadores(as) y una reorientación afectiva orientada hacia la gente de razón. Sin embargo, el caso de estudio expresa la tesis contraria. Por ejemplo, las y los jóvenes indígenas han acrecentado sus expectativas a estudiar una carrera universitaria sin menoscabo de su sentido de pertenencia a una comunidad, pues reivindicaron su origen social y reinventan continuamente su identidad cultural.

Como conclusión última, la acción política ejecutada en la defensa de los derechos humanos es la afirmación de la propia existencia frente a un orden que la trata de excluir como tal. De esta forma, la *praxis* de los derechos humanos se convierte en lucha por el reconocimiento, pues si la exclusión representa, en distintas dimensiones de la vida individual y colectiva, atentados contra la autoconfianza, el autorrespeto y la dignidad humanas, la lucha es la irrupción de las vidas humanas que reclaman su propia existencia.

Finalmente, es preciso señalar algunas limitaciones de la presente investigación. En relación con el trabajo de campo, no se fue posible abordar con suficiente profundidad la experiencia de la humanidad negada por la dinámica de militarización de los territorios indígenas. El caso Cuxuljá se elaboró a partir de fuentes indirectas, pues quienes hablaron en lugar de los cinco afectados por la instalación del campamento militar fueron los OSC chiapanecos que asumieron en un momento dado el proceso de negociación con el gobierno Federal. De la misma forma, otros casos no constituían testimonios directos. Esto fue así porque se asumió al CDHFPLN y su *praxis* como una ventana a la realidad de las comunidades de la Selva Lacandona, por lo cual en el futuro se deberá hacer este trabajo *in situ*.

Además, quedan por explorarse con mayor profundidad el origen, desarrollo y crisis histórica de los “reglamentos internos” de las comunidades indígenas de la Selva Lacandona, donde la costumbre es representada por medio de preceptos y normas sociales no escritas; así como el impacto de los programas y proyectos gubernamentales sobre el tejido social comunitario desde la óptica del cambio cultural descrito por E.P. Thompson. Para ello, será necesario delimitar geográficamente una región de estudio y desarrollar un enfoque antropológico.

El análisis de la *praxis* del CDHFPLN careció de una perspectiva regional adecuada por considerarse que el perfil de las y los promotores es similar y comparten condiciones de vida y una identidad colectiva. Probablemente, un análisis por regiones hubiese permitido diferenciar identidades locales, empero no era el propósito de esta investigación.

Por último, será necesario en el futuro, profundizar el análisis sobre las relaciones institucionales y alianzas del CDHFPLN con otras organizaciones indígenas, OSC e instituciones como la Iglesia,



pues de acuerdo con el objetivo central de esta investigación, se privilegiaron los casos que se inscribían en el mundo de la gente de costumbre.

Sin más por el momento, estas líneas de investigación serán la columna vertebral de futuros proyectos de investigación.

## Consideraciones metodológicas

La metodología empleada para la realización del trabajo de campo se basó en los instrumentos que proporcionan la investigación social cualitativa y la historia oral, a través de entrevistas a las y los miembros de la organización estudiada.<sup>488</sup> Con ese objetivo, se entabló un diálogo directo que permitió develar los motivos, valores, medios y fines que están detrás de las experiencias de las y los protagonistas de la acción social.

Las entrevistas giraron en torno al análisis de casos públicos donde se presentaron violaciones a derechos humanos de los pueblos indígenas, en los cuales hubieron sufrido algún tipo de exclusión y se reflejaron los esfuerzos por incorporar la perspectiva de género al interior del grupo; de modo tal que se expresara la relación entre identidad étnica y acción social, vislumbrando estructuras, procesos, formación de identidades y conflictos. A partir de este plano de reflexión se consiguió articular, por un lado, el ámbito individual y subjetivo de las y los miembros de las organizaciones indígenas y, por el otro, una dimensión colectiva e identitaria en tanto grupos organizados. Para su realización, se diseñó una guía semiestructurada que facilitó la recopilación de las memorias.

Para captar con precisión los procesos de organización y cambio cultural en La Selva Lacandona la estrategia metodológica se basó fundamentalmente en la búsqueda de información de primera mano, utilizando diversos métodos y técnicas para conocer y comprender los procesos de apropiación cultural y la *praxis* de los derechos humanos de las y los indígenas del CDHFPLN.

Entre los métodos utilizados cabe destacar los siguientes:

Observación participante. Inició durante la realización de mi servicio social en el proyecto “Observatorio de la Conflictividad Social en México”, antenna Chiapas, de SERAPAZ. El proyecto da seguimiento, sistematiza y analiza conflictos sociales en todas las regiones de Chiapas desde diversos puntos de vista teóricos y metodológicos. También, como voluntario, acompañé las actividades que realiza este OSC en el estado de Chiapas: promoción de derechos humanos, reconciliación comunitaria, transformación positiva de conflictos y difusión de experiencias de paz. Lo cual im-

---

488 Existen diferentes tipos de entrevista cualitativa según su grado de estructuración y su consecuente grado de adecuación a las y los actores. En el caso de la presente investigación se aplicaron entrevistas semiestructuradas, puesto que este tipo de instrumento permitió al investigador percibir elementos más allá del actor (como su entorno social y familiar), y a las y los propios actores incorporar elementos que no estaban previstos en el guión pero que de igual manera resultaron reveladores. Véase Tarrés, María Luisa (coord.) *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, COLMEX / FLACSO / M.A. Porrúa, México, 2001.

plicó emprender estancias más o menos prolongadas en diferentes rancherías y pueblos, así como una valiosa e inestimable participación en trabajos comunitarios.

En ese contexto conocí a las y los promotores indígenas. Cuando les solicité su cooperación para la realización del trabajo de campo (julio de 2008), el CDHFPLN estaba en un proceso de cambio y propuestas nuevas (en 2009 cumplió XV años de vida). Desde hacía varios meses antes, había estado buscando mecanismos de discusión colectiva para contar su historia y los principales logros, dificultades y sueños para el futuro.

De este modo, la XVIII Asamblea General (diciembre de 2008) me solicitó colaborar en dicho proceso al tiempo que realizaba mi propia investigación. Así, se me pidió establecer contacto con los religiosos dominicos y activistas laicos fundadores, así como con varios miembros de su Consejo Consultivo para recabar sus testimonios acerca del proceso fundacional de la organización. Luego, la XIX Asamblea General (julio de 2009) me encomendó colaborar en la realización de un taller con todas y todos los promotores con el objetivo de recuperar información sobre la historia de la organización, valorando la importancia de hacer partícipes activos a la mayor parte de ellos(as) al abrir un espacio para la reflexión colectiva. De esta manera, desde hace tres años he estado participando como voluntario u observador en diversas tareas que desarrolla el CDHFPLN, lo cual ha contribuido al proceso de observación de campo de una forma fundamental.

Revisión de archivos. Para este estudio me basé particularmente en el archivo del propio CDHFPLN, de cual extraje material audiovisual, expedientes de casos, documentos internos y cartas, informes, boletines de prensa, artículos, pronunciamientos, declaraciones, denuncias, entre otros. Las fuentes documentales encontradas constituyeron acervos valiosos e indispensables para caracterizar con cierta profundidad la historia del CDHFPLN y su papel en el cambio cultural de las comunidades donde tiene presencia.

Entrevistas a actores centrales de los procesos de organización y cambio. Realicé la grabación y/o registro escrito de testimonios e historias de vida, así como de ejercicios de recuperación de la memoria histórica en torno a casos atendidos por las y los promotores, que fueron recopilados en entrevistas abiertas pero dirigidas. Además de la información sobre hechos, tiempos y lugares, las memorias aportaron información valiosa sobre las percepciones, sentidos y significados de las situaciones vividas. Este material fue fundamental para entender las decisiones, estrategias, valores y proyectos que guiaron la acción e interacciones de las y los actores.

Además, el contraste de esta información con la obtenida por otras fuentes me permitió hacer una reconstrucción e interpretación más completa y precisa de los casos atendidos por esta organización indígena, así como de su trayectoria y procesos de cambio. Las y los informantes buscados en estas entrevistas fueron, como se dijo, los fundadores y las y los promotores de derechos humanos. Cabe aclarar que esta investigación, por ser un estudio de caso, se basó en el CDHFPLN y su *praxis*, aunque a partir de ahí se desarrollaron algunos planteos sobre la organización social y el cambio cultural propios de las comunidades de la Selva Lacandona, pues a pesar de que hubo en alguna forma observación de campo *in situ*, ésta no fue suficientemente sistematizada.

Revisión bibliográfica y documental. Las fuentes secundarias y documentos elaborados por otros(as) autores sobre alguna parte de los temas comprendidos en este estudio constituyeron una muy valiosa fuente de información y de análisis. Fueron de gran ayuda para ubicar en el

tiempo los procesos observados y un valioso complemento de la información oral y demás fuentes primarias. Los trabajos antropológicos sobre las organizaciones indígenas de Chiapas, así como los realizados sobre la temática de las haciendas y la cuestión agraria (tanto en el ámbito regional como estatal) me brindaron un marco histórico muy útil para el análisis, proporcionando sugerentes líneas de interpretación y discusión.

# Bibliografía

## Libros

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra polémica*, FCE, México, 1992.

Alvarado Mendoza, Arturo *et al.* (eds.), *La reforma de la justicia en México*, COLMEX, México, 2008.

Arias, Alan y José Calderón (coords.), *Multiculturalismo y derechos indígenas. El caso mexicano*, CNDH, México, 2008.

Arnson, Cynthia *et al.* (eds.), *Chiapas. Interpretaciones sobre la negociación y la paz*, UNAM, México, 2003.

Bailón Corrés, Jaime *et al.* (coords.), *El siglo de la revolución mexicana*, Tomo I, INEHR / SEGOB, México, 2000.

Bailón Corrés, Moisés Jaime, *Derechos de los pueblos indígenas en las entidades federativas*, CNDH, México, 2008.

Baronnet, Bruno, *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas*, COLMEX, México, 2009.

Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México, 2004.

Benjamin, Thomas Louis, *Chiapas: tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social*, Grijalbo, México, 1995.

Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Clío, México, 2005.

Bertely Busquets, María, *Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México. Ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento pedagógico intercultural bilingüe en los Altos, la Región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas*, CIESAS, México, 2007.

- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo / CNCA, México, 1990.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *Pensar nuestra cultura: ensayos*, Alianza, México, 1991.
- Bourdieu, Pierre y Jean Claude Passeron, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Fontamara, México, 1995.
- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- Bourdieu, Pierre, *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México, 1997.
- Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- Bourdieu, Pierre, *Cuestiones de sociología*, Istmo, Madrid, 2000.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.
- Bourdieu, Pierre, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, México, 1998.
- Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999.
- Bourdieu, Pierre, *Sociología y cultura*, Grijalbo / CNCA, México, 1997.
- Castellanos, Rosario, *Balún Canán*, FCE, México, 1957.
- Colombres, Adolfo (comp.), *La cultura popular*, Coyoacán, México, 1997.
- Díaz Polanco, Héctor (comp.), *Etnia y nación en América Latina*, CNCA, México, 1995.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 1989.
- Estrada Saavedra, Marco (ed.), *Chiapas después de la tormenta: estudios sobre economía, sociedad y política*, COLMEX / Gobierno del Estado de Chiapas / Cámara de Diputados LX Legislatura, México, 2008
- Estrada Saavedra, Marco, *La comunidad armada rebelde y el EZLN: un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona, 1930-2005*, COLMEX, México, 2007.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1963.
- Gilly, Adolfo, *Historia a contrapelo, una constelación*, Era, México, 2006.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos*, Muchnik, Barcelona, 1981.

- Gramsci, Antonio, *Antología*, Siglo XXI, México, 1970.
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, Era, México, 1981.
- Gramsci, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Península, Nueva Colección Ibérica, Barcelona, 1970.
- Guha, Ranahit, *La historia en el término de la historia universal*, Crítica, Barcelona, 2003.
- Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, Barcelona, 2002.
- Hernández, Rosalva et. al. (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Cámara de Diputados LIX Legislatura / CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.
- Legorreta Díaz, María del Carmen, *Desafíos de la emancipación indígena: organización señorial y modernización en Ocosingo, Chiapas (1930-1994)*, UNAM / CIICH, México, 2008.
- Legorreta Díaz, María del Carmen, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, Cal y Arena, México, 1998.
- Leyva Solano, Xóchitl y Araceli Burguete Cal y Mayor (coords.), *La remunicipalización de Chiapas: lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*, CIESAS / M.A. Porrúa / Cámara de Diputados LX Legislatura, México, 2007.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Universitaria, Santiago, 1955.
- McQuown, Norman y Julian Pitt—Rivers, *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, INI / CONACULTA, México, 1990.
- Moguel Viveros, Reyna, *Entre la tradición y la modernidad: etnología de los derechos colectivos indígenas*, CONECULTA Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 2001.
- Orden de Predicadores en México (OPM), *Los dominicos y el nuevo mundo*, OPM, México, 1997.
- Paoli, Antonio, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, UAM / CDHFPLN, México, 2003.
- París Pombo, María Dolores, *Oligarquía, tradición y ruptura en el centro de Chiapas*, La Jornada, México, 2001.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, *Todos somos zapatistas!: alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*, INAH, México, 2005.
- Robles Berlanga, Héctor, *Saldos de las reformas de 1992 al Artículo 27º constitucional*, CEDRSSA / Cámara de Diputados LX Legislatura, México, 2008.

- Ruiz García, Samuel, *Cómo me convirtieron los indígenas*, Sal Térrea, Santander, 2003.
- Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*, Era, México, 2000.
- Sierra, María Teresa (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, CIESAS, México, 2004.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, COLMEX, México, 1988.
- Stavenhagen, Rodolfo, *La cuestión étnica*, COLMEX, México, 2001.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Los pueblos indígenas y sus derechos*, UNESCO, México, 2008.
- Tarrés, María Luisa (coord.) *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, COLMEX / FLACSO / M.A. Porrúa, México, 2001.
- Thompson, Edward P., *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1995.
- Thompson, Edward P., *Miseria de la teoría*, Crítica, Barcelona, 1981.
- Thompson, Edward P., *Tradición, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Crítica, Barcelona, 1979.
- Vargas Cetina, Gabriela (coord.), *De lo privado a lo público: organizaciones en Chiapas*, CIESAS, México, 2002.
- Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, UNAM / CIESAS / CEMCA / UAG, México, 1995.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, COLMEX, México, 1956.
- Vos, Jan de, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*, CONECULTA Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 2001.
- Vos, Jan de, *Una tierra para sembrar sueños: historia reciente de la Selva Lacandona*, CIESAS / FCE, México, 2002.
- Warman, Arturo et. al., *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1970.



## Capítulos en libros

Bonfil Batalla, Guillermo, “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, en Warman, Arturo *et. al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1970.

Bonfil Batalla, Guillermo, “Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural”, en Adolfo Colombres (comp.), *La cultura popular*, Coyoacán, México, 1997.

Bourdieu, Pierre, “La juventud es sólo una palabra”, en *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1988.

Bourdieu, Pierre, “Los usos del pueblo”, en *Cosas Dichas*, Gedisa, Barcelona, 1988.

Díaz, Jorge Rafael, “Chiapas hoy, presencia dominica en tierra de conflicto”, en Orden de Predicadores en México (OPM), *Los dominicos y el nuevo mundo*, OPM, México, 1997.

Hernández, Rosalva Aída y Héctor Ortiz Elizondo, “Diferentes pero iguales: los pueblos indígenas en México y el acceso a la justicia”, en Arturo Alvarado Mendoza *et al.* (eds.), *La reforma de la justicia en México*, COLMEX, México, 2008.

Montagú, Roberta, “Autoridad, control y sanción social en las fincas tseltales”, en McQuown, Norman y Julian Pitt—Rivers, *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, INI / CONACULTA, México, 1990.

Nigh Nielsen, Ronald, “Acción colectiva, capital social y recursos naturales: las organizaciones agroecológicas de Chiapas”, en Gabriela Vargas Cetina (coord.), *De lo privado a lo público: organizaciones en Chiapas*, CIESAS, México, 2002.

Paz Patiño, Sarela, “Pensando a la diferencia en su posibilidad política”, en Rosalva Hernández *et. al.* (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Cámara de Diputados LIX Legislatura / CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.

Rivera Farfán, Carolina, “Id y predicad el Evangelio... difusión cristiana y recomposición del escenario religioso en Chiapas”, en Marco Estrada Saavedra (ed.), *Chiapas después de la tormenta: estudios sobre economía, sociedad y política*, COLMEX / Gobierno del Estado de Chiapas / Cámara de Diputados LX Legislatura, México, 2008.

Rus, Jan, “La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936—1968”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, UNAM / CIESAS / CEMCA / UAG, México, 1995.

Sierra, María Teresa, “Derechos humanos, etnicidad y género: reformas legales y retos antropológicos”, en Rosalva Hernández *et. al.* (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Cámara de Diputados LIX Legislatura / CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.

Thompson, Edward P., "El entramado herediatrio", en *Tradición, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Crítica, Barcelona, 1979.

Thompson, Edward P., "Una entrevista con E. P. Thompson", en *Tradición, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Crítica, Barcelona, 1979.

Vargas Cetina, Gabriela, "Globalización y artesanías: organizaciones artesanales en Chiapas", en *De lo privado a lo público: organizaciones en Chiapas*, CIESAS, México, 2002.

## Revistas

Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada (CDHFPLN), “Desalojo en Montes Azules”, en *Revista La Voz de la Selva*, Ocosingo, Núm. 23, septiembre—octubre de 2007.

Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos Ce-Acatl, “Resultados de la primera fase de la Mesa de Diálogo de San Andrés”, en *Revista Ce-Acatl*, México, Núm. 73, noviembre de 1995.

De la Torre, Renée, “Perfiles sociodemográficos del cambio religioso en México”, en *Revista Enlace*, México, Nueva Época, Núm. 4, abril—junio de 2006.

Giménez, Gilberto, “Ficha teórica para estudiar la problemática cultural en México”, en *Revista Cultura y representaciones sociales*, México, Año 3, Núm. 6, 1 de marzo de 2009.

Iribarren, Pablo, “Los dominicos en México y su relación con las culturas indígenas contemporáneas”, en *Revista Anámnesis*, México, Núm. 35, enero-junio de 2008.

Korsbaek, Leif, “La antropología y el estudio de la ley”, en *Revista Ciencia Ergo Sum*, UAEM, Volumen 9, Núm. 1, marzo de 2002.

Marín, Carlos, “Plan del Ejército en Chiapas, desde 1994: crear bandas paramilitares, desplazar a la población, destruir las bases de apoyo del EZLN...”, en *Revista Proceso*, México, Núm. 1105, 4 de enero de 1998.

Martínez García, Carlos, “Las diversas expresiones del cristianismo en Chiapas”, en *Semanario Protestante Digital*, México, Núm. 294, 18 de agosto de 2009.

Meiksins Wood, Ellen, “El concepto de clase en E. P. Thompson”, en *Revista Cuadernos Políticos*, México, Núm. 36, abril—junio de 1983.

Paoli, Antonio, “Asamblea sobre derechos indígenas en las cañadas”, en *La Jornada del Campo*, suplemento Informativo de *La Jornada*, México, Núm. 23, 18 de agosto de 2009.

Sierra, María Teresa, “Conflicto cultural y derechos humanos: en torno al reconocimiento de los sistemas normativos indígenas”, en *Revista Memoria*, México, Núm. 147, mayo de 2001.

## Artículos y otros

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC), *Balance Anual 2007, sobre la situación de derechos humanos en Chiapas*, CDHFBC, San Cristóbal de Las Casas, 2008.

CDHFBC, *Acteal a 10 años. Recordar para no olvidar hasta que la justicia se siente entre nosotros y nosotras. Informe sobre la responsabilidad del Estado mexicano en el caso Acteal*, CDHFBC, México, 2007.

CDHFPLN y Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH), *Mujeres construyendo nuestros derechos. Material de apoyo en el camino de la defensa de los derechos humanos de las mujeres*, Serie Rutas jurídicas para las mujeres, CDHFPLN / CDMCH, San Cristóbal de Las Casas, 2006.

CDHFPLN, *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género*, CDHFPLN, Ocosingo, 2006.

CNDH, *Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales en México. Un índice de cobertura por entidad federativa*, México, CNDH, 2008.

Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas (CAPISE), *La embestida del Estado mexicano contra los pueblos indígenas y su territorio*, CAPISE, México, 2008.

Diario Oficial de la Federación (DOF), "Decreto por el que se expropia por causa de utilidad pública una superficie de 14,096 hectáreas de temporal de uso común, de terrenos de la comunidad Zona Lacandona, Municipio de Ocosingo, Chis", DOF, México, 8 de mayo de 2007.

Gilly, Adolfo, "Ciencias sociales e historia. Notas interdisciplinarias" (conferencia), FCPyS—UNAM, México, febrero de 2001.

González, María del Refugio, *La armonización del derecho internacional de los derechos humanos con el derecho nacional*, CNDH, México, 2008.

Guerrero López, Miguel Ángel, *Desplazamientos internos de pueblos indígenas. Pautas para su regulación*, en imprenta, México, 2009.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *La diversidad religiosa en México*, INEGI, México, 2005.

López Hernández, Eleazar, *Pueblos Indios e Iglesia. Historia de una relación difícil*, CENAMI, México, 1999.

Mora, Mariana, "La descolonización de la política: la autonomía zapatista en un contexto de gobernabilidad neoliberal" (avances de la tesis doctoral), en Seminario de Antropología Jurídica: Género y Etnicidad (octubre), CIESAS, México, 2008.

Robles Vásquez, Héctor Virgilio *et. al.*, *Estimaciones de la población indígena en México: conceptos y formas de cálculo*, SEP, México, 2006.

Rodríguez, Georgina, “El despojo: experiencia, agravio y exclusión de los pueblos en el México del siglo XIX”, (avances del primer capítulo de la tesis de maestría), en Seminario de teoría contemporánea sobre el cambio cultural: E.P. Thompson, una visión actual de la investigación en historia y ciencias sociales (junio), Estudios Políticos y Sociales FCPyS—UNAM, México, 2008.

Sánchez Solano, Úrsula y Gabriel Alberto Clara Islas, *La vigencia de los derechos colectivos indígenas en México desde la perspectiva del derecho a la no discriminación*, Estudios CONAPRED, México, 2009.

Stavenhagen, Rodolfo, *Informe sobre misión a México*, documento E/CN.4/2004/80/Add.2, ONU, Ginebra, 2003.

Thompson, Edward P., “Historia Social y Antropología”, en *Cuadernos Secuencia*, Instituto Mora, México, 1997.

## Archivo

“Acta de acuerdo de la asamblea del ejido La Sultana donde se trató el problema religioso”, Archivo del CDHFPLN, ejido La Sultana, Ocosingo, abril de 2002.

“Acta de acuerdo de la asamblea del ejido La Sultana donde se trató el problema religioso”, Archivo del CDHFPLN, ejido La Sultana, Ocosingo, julio de 2003.

“Acta de acuerdo de la asamblea del ejido La Sultana donde se trató el problema religioso”, Archivo del CDHFPLN, ejido La Sultana, Ocosingo, diciembre de 2006.

“Acta de acuerdo de la asamblea del ejido La Sultana donde se trató el problema religioso”, Archivo del CDHFPLN, ejido La Sultana, Ocosingo, abril de 2007.

“Acta de acuerdo de la asamblea del ejido La Sultana donde se trató el problema religioso”, Archivo del CDHFPLN, ejido La Sultana, Ocosingo, agosto de 2008.

“Acta de asamblea de la Región Ocosingo sobre el caso de *Pukuj*”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 18 de julio de 2008.

“Acta de denuncia de Calixto Sántiz Rodríguez”, Archivo del CDHFPLN, Cuxuljá, Ocosingo, 14 de mayo de 2001.

“Acta de la XIX Asamblea General Ordinaria”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, julio de 2009.

“Candidato a beca *Jaguar*”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2007.

“Carta de Calixto Sántiz Rodríguez dirigida a Gerardo Toache, Coordinador para el diálogo en Chiapas”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 30 de enero de 2001.

“Carta de Calixto Sántiz Rodríguez dirigida a Gerardo Toache, Coordinador para el diálogo en Chiapas”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 28 de febrero de 2001.

“Carta de Calixto Sántiz Rodríguez dirigida a Jaime Alberto Zurita, Director de Coordinación Política con Entidades Federativas y Municipios de la Secretaría de Gobernación”, Archivo del CDHFPLN, Cuxuljá, Ocosingo, 26 de junio de 2001.

“Carta de Calixto Sántiz Rodríguez dirigida a Pablo del Valle, Secretaría de Operación Regional de la Secretaría de Gobierno de Chiapas”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 19 de febrero de 2001.

“Carta de Calixto Sántiz Rodríguez dirigida a Vicente Fox Quesada, Presidente de la República”, Archivo del CDHFPLN, Cuxuljá, Ocosingo, 10 de enero de 2001.

“Carta del Coordinador general del CDHFPLN dirigida a un promotor que maltrata a su esposa”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2 de agosto de 2004.

“Carta de la Región Ocosingo dirigida al promotor comunitario *Pukuj*”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 30 de julio de 2008.

“Carta del Responsable del Área de atención a casos y resolución de conflictos a la Junta de Buen Gobierno El Camino del Futuro”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2 de septiembre de 2004.

“Consideraciones por parte de la Coordinadora del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH) sobre el Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género del CDHFPLN”, Archivo del CDHFPLN, San Cristóbal de Las Casas, octubre de 2005.

“Documento interno de reflexión colectiva”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, diciembre de 2008.

“Encuentro contra la violencia a las mujeres”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, noviembre de 2007.

“Encuentro de mujeres en Ocosingo con organizaciones”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2007.

“Encuentro de promotores/as”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, octubre de 2008.

“Historia de don Antonio”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2008.

“Historia del Fray Pedro”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2004.

“I Taller de Fortalecimiento Organizativo de los Centros de Atención Regional”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, mayo de 2006.

“II Taller de planeación estratégica”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, abril de 2008.

“Informe de actividades 1994-1995”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 1995.

“Informes narrativo y financiero final del proyecto Una Mazorca, Muchas semillas: Derechos Étnicos en las cañadas”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2007.

“La historia de nuestro pueblo”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2008.

“Línea del tiempo del caso La Sultana”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, julio de 2008.

“Manuscrito de Calixto Sántiz Rodríguez dirigido a la Asesora del Secretario de Gobierno, Guadalupe Moreno Corzo”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 26 de enero de 2001.

“Memoria del seminario taller: Transformación Positiva de Conflictos”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, marzo de 2008.

“Minuta sobre la reunión entre agricultores de Cuxuljá y el Lic. Jaime Alberto Zurita, Director de Coordinación Política con Entidades Federativas y Municipios de la Secretaría de Gobernación”, Archivo del CDHFPLN, San Cristóbal de Las Casas, 4 de junio de 2001.

“Notificación de intervención de las organizaciones civiles de derechos humanos del Estado de Chiapas, miembros de la Red TDT, dirigida a Jaime Alberto Zurita, Director de Coordinación Política con Entidades Federativas y Municipios de la Secretaría de Gobernación”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 4 de julio de 2001.

“Nuestras experiencias”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2007.

“Oficio de la Asesora del Secretario de Gobierno, Guadalupe Moreno Corzo, a la atención de Germán de la Rosa, Delegado Regional de Gobierno en Ocosingo”, Archivo del CDHFPLN, Tuxtla Gutiérrez, 18 de enero de 2001.

“Presentación del grupo de promotores y promotoras de la Región Ocosingo”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2006.

“Programa de Defensa, Educación y Promoción de los Derechos Étnicos y Derechos Humanos. Proyecto de trabajo de los Promotores de Derechos Humanos 1999”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 1999.

“Proyecto institucional del CDHFPLN. Enero 2008—diciembre 2010”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 2008.

“Recomendación a la C. Elvira Potreros, propietaria de la tienda de ropa ‘Novedades Lupita’ por parte del Área de atención a casos y resolución de conflictos”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 24 de agosto de 2004.

“Reflexiones y pensamientos que encontramos en nuestro caminar: autonomía, justicia tradicional y perspectiva de género en relación con la tierra y el territorio”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, agosto de 2009.

“Reporte sobre suicidio de un joven”, Archivo del CDHFPLN, Ejido La Soledad, Ocosingo, 20 de junio de 2001.

“Respaldo a la postura de los propietarios de predios invadidos por el Ejército federal (1994—2001)”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 31 de julio de 2001.

“Solicitud de intervención a la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Chiapas”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, 22 de agosto de 2007.

“Taller con catequistas en la colonia Morelos (Zona San Pedro, Zona Sibacá, Zona Altos)”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, febrero de 2008.

“Taller de derechos sexuales y reproductivos”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, noviembre de 2008.

“Taller de género del CDHFPLN”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, agosto de 2008.

“Taller de recuperación de la memoria histórica del CDHFPLN”, Ocosingo, Chiapas, 26 y 27 de agosto de 2009, coordinado por Úrsula Sánchez, Rogelio Vázquez y Alberto Clara.



“Taller sobre los DESCAs”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, noviembre de 2005.

“Tarjeta Informativa de la Asesora del Secretario de Gobierno, Guadalupe Moreno Corzo, dirigida a Germán de la Rosa, Delegado Regional de Gobierno en Ocosingo”, Archivo del CDHFPLN, Tuxtla Gutiérrez, 26 de enero de 2001.

“VI Taller de Fortalecimiento Organizativo de los Centros de Atención Regional”, Archivo del CDHFPLN, Ocosingo, agosto de 2007.

## Entrevistas

*Ajk'ubal*, sexo femenino, 35 años, integrante mestiza del CDHFPLN desde 1997 y parte del equipo *Koltaywanej*, Ocosingo, Chiapas, julio de 2008, entrevistada por Alberto Clara.

*Anónimo*, sexo masculino, 30 años, promotor del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, diciembre 2008, entrevistado por Alberto Clara

Antonio Paoli, 50 años, académico de la UAM, miembro del Consejo Consultivo del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, julio 2009, entrevistado por Alberto Clara.

*Choj*, sexo masculino, 33 años, promotor comunitario de la Región Estrella del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, julio 2009, entrevistado por Alberto Clara.

*Ek'*, sexo femenino, 19 años, soltera, promotora de la Región Estrella del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, diciembre 2008, entrevistada por Alberto Clara.

*Ek'*, sexo femenino, 19 años, soltera, promotora de la Región Estrella del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, julio 2008, entrevistada por Alberto Clara.

Gonzalo Ituarte Verduzco, 60 años, fraile dominico, Vicario General de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en 1994 y Secretario técnico de la CONAI hasta su desaparición en 1998, México, enero 2009, entrevistado por Alberto Clara.

*Ja'al*, sexo femenino, 40 años, promotora comunitaria de la Región Agua Azul del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, diciembre 2008, entrevistada por Alberto Clara.

*Ja'meto*, sexo masculino, 29 años, abogado indígena, promotor del CDHFPLN y Coordinador general del mismo durante el periodo 2005—2006, Ocosingo, Chiapas, diciembre 2008, entrevistado por Alberto Clara.

*Ja'meto*, sexo masculino, 29 años, abogado indígena, promotor del CDHFPLN y Coordinador general del mismo durante el periodo 2005—2006, Ocosingo, Chiapas, julio 2008, entrevistado por Alberto Clara.

*Jaguar*, sexo masculino, 28 años, promotor comunitario de la Región Ocosingo del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, julio 2009, entrevistado por Alberto Clara.

*Jaguar*, sexo masculino, 28 años, promotor comunitario de la Región Ocosingo del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, noviembre 2008, entrevistado por Alberto Clara.

Javier Mendoza, 40 años, activista mestizo de derechos humanos originario de la Ciudad de México, México, febrero 2009, entrevistado por Alberto Clara.

Jorge Rafael Díaz, 50 años, fraile dominico fundador del CDHFPLN, Amecameca, Estado de México, diciembre de 2008, entrevistado por Alberto Clara.

Jorge Santiago Santiago, 70 años, fundador de DESMI, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, julio 2008, entrevistado por Alberto Clara.

*K'ajk'*, sexo femenino, 25 años, soltera, promotora comunitaria de la Región Pueblos Indígenas y Presidenta del CDHFPLN desde 2007, Ocosingo, Chiapas, noviembre 2008, entrevistada por Alberto Clara.

*K'ajk'*, sexo femenino, 25 años, soltera, promotora comunitaria de la Región Pueblos Indígenas y Presidenta del CDHFPLN desde 2007, Ocosingo, Chiapas, julio 2008, entrevistada por Alberto Clara.

*Kerem*, sexo masculino, 55 años, promotor comunitario de la Región Agua Azul y primer Coordinador general indígena del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, noviembre 2008, entrevistado por Alberto Clara.

*Lup*, sexo masculino, 27 años, promotor comunitario de la Región Estrella del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, julio 2008, entrevistado por Alberto Clara.

*Mach'a*, sexo masculino, 30 años, promotor comunitario de la Región Agua Azul, Ocosingo, Chiapas, diciembre 2008, entrevistado por Alberto Clara.

Pablo Iribarren, 70 años, fraile dominico asignado a la Misión de Ocosingo en el año 1987 y hasta 1994, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, febrero 2009, entrevistado por Alberto Clara.

Raymundo Tamayo, 45 años, fraile dominico que asumió la dirección del CDHFPLN de 1996 a 2001, México, enero 2009, entrevistado por Alberto Clara.

*Tokal*, sexo masculino, 27 años, promotor comunitario de la Región Ocosingo y Coordinador general del CDHFPLN durante el periodo 2007—2008, Ocosingo, Chiapas, noviembre 2008, entrevistado por Alberto Clara.

*Tut*, sexo masculino, 26 años, abogado indígena y miembro del equipo *Koltaywanej* del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, noviembre 2008, entrevistado por Alberto Clara.

*Tut*, sexo masculino, 26 años, abogado indígena y miembro del equipo *Koltaywanej* del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, diciembre 2008, entrevistado por Alberto Clara.

*Wits*, sexo masculino, 45 años, promotor comunitario de la Región Agua Azul del CDHFPLN, Ocosingo, Chiapas, diciembre 2008, entrevistado por Alberto Clara.

## **Boletines y denuncias**

“Boletín de prensa en torno a los desalojos en Montes Azules”, CONANP, México, 19 de agosto de 2007.

“Carta a las comunidades de Chiapas en conflicto religioso”, Consejo Interreligioso de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, s/f.

“Comunicado en torno a los desalojos en Montes Azules”, ARIC ID, Ocosingo, 30 de agosto de 2007.

“Desalojos en Montes Azules”, JGB Hacia la Esperanza, Caracol Madre de los Caracoles del Mar de Nuestros Sueños, Ocosingo, 10 de septiembre de 2007.

“Detención arbitraria; desalojos en Montes Azules”, AU 228/07, Amnistía Internacional, México, 30 de agosto de 2007.

“Discurso de Felipe Arizmendi Esquivel, Obispo de San Cristóbal de las Casas y Presidente del Consejo Interreligioso de Chiapas, en la Secretaría de Gobernación: ‘Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas’, Consejo Interreligioso de Chiapas, México, mayo de 2006.

“Informe de seguimiento al caso de desalojo forzado y desplazamiento de las comunidades Buen Samaritano y San Manuel, en Montes Azules”, CDHFBC, San Cristóbal de Las Casas, 10 de octubre de 2007.

“Oficio dirigido al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas”, SG/CA/0587/2007, Coordinación de asesores de la Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 18 de septiembre de 2007.

“Pronunciamiento sobre Montes Azules”, Red Por La Paz de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, 4 de septiembre de 2007.

“Se expresan en Vive Chiapas, por el respeto a la diversidad de lenguas y culturas indígenas”, Boletín CS0108, Universidad Iberoamericana, México, 25 de enero de 2001.

“Trasladan a los desalojados de Montes Azules a Ocosingo”, SIPAZ, San Cristóbal de Las Casas, 7 de septiembre de 2007.

“Urgente: desalojos en Montes Azules”, JGB Hacia la Esperanza, Caracol Madre de los Caracoles del Mar de Nuestros Sueños, Ocosingo, 20 de agosto de 2007.

## **Hemerografía**

El Diario de Chiapas, 20 de noviembre de 2001.

Diario Cuarto Poder, 9 de enero de 2001.

Diario Cuarto Poder, 31 de enero de 2001.

García de León, Antonio, "La vuelta de Katún. Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena", en línea: [http://www.laneta.apc.org/coreco/CONGRESO\\_INDIGENA.htm](http://www.laneta.apc.org/coreco/CONGRESO_INDIGENA.htm), consultado el 15 de enero de 2008.

La Jornada, 2 de enero de 2001.

La Jornada, 9 de enero de 2001.

La Jornada, 10 de enero de 2001.

La Jornada, 11 de enero de 2001.

La Jornada, 23 de agosto de 2007.

# Anexo

## **Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género**

Presentada por

Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A. C.

el día 8 de marzo de 2006

Antecedentes

Este trabajo es parte de un proceso iniciado con la formación de promotoras en el año 2001. Hemos realizado talleres de formación y encuentros con promotores y promotoras, para reflexionar sobre la situación de las mujeres indígenas y sus problemas. Desde ahí hemos podido identificar algunas de las preocupaciones más sentidas y junto con ellos creamos este material, que hemos decidido publicar en castilla y tseltal.

INTRODUCCIÓN

Este primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género a las comunidades indígenas de Chiapas, fue elaborada por el Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A. C., con el la fin de promover la justicia, la armonía en las familias y las comunidades de nuestros pueblos indígenas.

Iniciamos los trabajos para elaborar esta primera recomendación sobre derechos y obligaciones de género, desde la palabra y la cultura tseltal, y tenemos la intención de promover actitudes de respeto y solidaridad desde todas las lenguas y culturas de nuestro estado de Chiapas.

Sabemos que aún tenemos que pensar, dialogar y matizar mucho, ya que estas recomendaciones son sólo un paso. Hay muchos temas que debieran tocarse, pero decidimos iniciar con estos planteamientos porque no podíamos abordar todo desde el primer conjunto de recomendaciones. Queremos iniciar un proceso de reflexión colectiva, junto con él, queremos promover nuevas prácticas en materia de género.

Hogar y comunidad son nuestras realidades más cercanas, desde ellas queremos reconstruir la unidad y la fuerza de nuestro pueblo. Sabemos que sólo habrá buena capacidad integradora si tanto la familia como la comunidad viven la grandeza y el respeto de nuestra gente, junto con los grandes ideales de nuestras MadresPadres.

El Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A. C. acompaña a muchos cientos de personas cada año para defender sus derechos frente a esa aberración que los *k'axlanes* llaman "justicia". Sin embargo, constantemente vemos que la división y la violencia, familiar y social de nuestra propia realidad indígena, nos debilita y hace sufrir a nuestra gente. Los indígenas nos causamos sufrimiento entre nosotros mismos, y, además, estamos sometidos a muchos vicios institucionales del mundo *k'axlan*.

Hoy, después de largos diálogos entre promotoras y promotores indígenas de los derechos humanos, queremos iniciar una nueva propuesta. Queremos promover la justicia desde nuestra propia casa y comunidad, sin dejar de atender a los litigios contra los abusos de autoridad en los tribunales de Ocosingo, Yajalón y San Cristóbal.

Esta primera recomendación sobre derechos y obligaciones de género, pretende iniciar un movimiento que muestre caminos para combatir el sufrimiento que los indígenas nos causamos a nosotros mismos desde la familia y la comunidad.

Somos mujeres y hombres, indígenas pobres, nombrados por nuestras comunidades para defender los derechos humanos de los indígenas pobres. Nuestra fuerza principal es la cultura ancestral y la autoridad moral de nuestra gente. Partimos de una cultura y de un idioma desde el que se viven, nombran y matizan muchísimos valores humanos con gran riqueza. Existen también muchos vicios en nuestras comunidades, pero contamos con un gran patrimonio ancestral para enfrentarlos. Con el sentido que da a nuestra vida esa cultura, hemos construido este conjunto de 26 recomendaciones. Al formularlas también nos referiremos a limitaciones e injusticias contra las mujeres que nuestros ancestros no supieron cómo superar.

Para elaborar esta nueva estrategia de trabajo de nuestro Comité de derechos humanos, se reunieron ocho mujeres y siete hombres de las cinco regiones que atendemos: Ocosingo, Palestina, La Nueva Estrella, Betania y Agua Azul. Dialogamos en tres talleres, llevados a cabo en, marzo, abril y mayo de 2005, quince horas en cada taller. Después de diversas transcripciones, resúmenes y reflexión se reunió una semana una comisión de cuatro personas del Comité para elaborar este primer conjunto de recomendaciones, revisarlas con varios de nuestros dirigentes y darlas conocer a otras organizaciones para dialogar en torno a ellas.

Personas comprometidas con enaltecer los derechos y las obligaciones de género nos dieron consejos valiosos que hemos reflexionado cuidadosamente; la mayoría de ellos los incorporamos a este documento después considerar su pertinencia.

En este proceso contamos siempre con la asesoría de Antonio Paoli, miembro del Consejo Consultivo del Fray Pedro y del Programa de Investigación Interdisciplinario "Desarrollo Humano en Chiapas" de la Universidad Autónoma Metropolitana.

## CAPÍTULO I CONTRA LA IMPOSICIÓN EN LOS PROCESOS DEL MATRIMONIO

### ¿QUÉ PROBLEMAS PUEDE TRAER EL MATRIMONIO CUANDO ES IMPUESTO?

Si una muchacha no quiere casarse con un muchacho y sus padres la obligan a hacerlo, ella tendrá un problema muy serio, porque no quiere a la persona con la que se le impone casarse, y por eso mismo habrá muchos problemas, no prevalece el respeto y puede haber abandono, el cuidado de la familia tenderá a no ser bueno. Hay niñas que pequeñas, en crecimiento aún, se van con un hombre, o son entregadas a él y no saben hacer el quehacer del hogar; entonces se inician los golpes al interior de ese hogar y también empiezan los problemas entre la familia del esposo y los padres de la muchacha.

En muchas personas de nuestra cultura existe el mal pensamiento de que el hombre es dueño de la mujer y que ella debe servirlos. Esta es una mala forma de pensar y de actuar. Los golpes y la violencia son una grave falta, son delito.

Si una muchacha y un muchacho se quieren mutuamente, en principio no habrá problemas, o habrá menos; las dificultades se inician cuando su conocimiento mutuo no es parejo y se genera rencor.

Si hay un papá que obliga a su hijo a casarse porque a ese papá le gusta la muchacha y quiere ser su suegro, pero el muchacho no la quiere en su corazón y se casa con ella por presión, después empiezan los golpes y él sentirá en su corazón que no está conforme con la muchacha. Forzado por sus MadresPadres tuvo que unirse con ella. Esa es una falta grave.

El matrimonio tendrá muchos problemas si la pareja no se quiere mutuamente. Si la muchacha se siente presionada, es probable que posteriormente llegue a separarse.

### RECOMENDACIÓN 1

Recomendamos a las MadresPadres de cada familia que de ninguna manera obliguen a su hija o hijo a contraer matrimonio con un muchacho o muchacha que no conoce, o que no quiere. El matrimonio requiere que quienes van a casarse se quieran mutuamente y que haya amor mutuo.

### ¿QUÉ PUEDE HACER LA MUCHACHA O MUCHACHO QUE ES OBLIGADO A CASARSE? RECOMENDACIÓN 2

En situaciones como la anterior, se requiere que la muchacha o el muchacho diga claramente que no le gusta ese hombre o esa mujer para hacer la vida con él o ella, y esto requiere que hable con verdad y corazón humilde a sus MadresPadres, y les diga respetuosamente del derecho y la obligación que cada hijo tiene, ya que imponer una pareja no es una atribución legítima de las MadresPadres, ni es obligación de los hijos aceptarla.

### ¿QUÉ PUEDE HACER LA AUTORIDAD COMUNITARIA QUE ESTÁ AL SERVICIO DE SU COMUNIDAD?



Cuando hay un problema como los antes tratados, las autoridades que tienen trabajo de la comunidad, propiciarán el arreglo entre las partes, apenas se les notifique del caso, ya que hay muchos problemas cuando la mujer no sabe que se le ha comprometido, y nada se puede hacer sin un buen arreglo.

### RECOMENDACIÓN 3

Se necesita conocimiento, y cuando lo haya, la muchacha o muchacho tendrá que tener fuerza en su corazón. Será conveniente que vayan con la autoridad competente de la comunidad y ésta tendrá que actuar, quizá como mediador si así se le requiere.

### RECOMENDACIÓN 4

Se necesita que la autoridad al servicio de la comunidad se reúna con las MaderPadres para explicarles qué problemas trae el matrimonio cuando es impuesto, y de cómo tiende a haber armonía, conocimiento y aceptación gustosa de quienes contraerán matrimonio. La vida entonces es más probable que sea una vida buena.

### ¿QUÉ NECESITA HACER LA COMUNIDAD?

Si en la comunidad tiene un reglamento interno sobre el problema que venimos tratando, y sobre otros más, hará que se sigan estas normas y que las acepte y acate quien ha cometido una falta; sin embargo, si no hay tal reglamento, poco podrá hacer la comunidad. Es importante que exista este instrumento de acuerdo en cada comunidad para que ninguna muchacha o muchacho vuelva a ser forzado a casarse contra su voluntad.

### RECOMENDACIÓN 5

Se necesita que cada comunidad tenga su reglamento interno, porque así tendrá un buen instrumento para impedir la imposición y de esta manera podrá haber mejores arreglos realizados de común acuerdo en la comunidad. Que se tome en cuenta la palabra de las mujeres para pensar y redactar estos reglamentos. Y, es muy importante que las mujeres participen la toma de decisiones.

### RECOMENDACIÓN 6

La comunidad necesita saber cómo evitar los problemas familiares generados por los malos procesos de matrimonio; se requiere que conozca, al igual que las autoridades comunitarias a su servicio, qué se necesita hacer cuando surgen este tipo de problemas. Para que esto se realice será importante que se promueva una capacitación sistemática al respecto, tanto de la comunidad como de sus autoridades.

## CAPÍTULO II PROTECCIÓN Y AUTOESTIMA EN EL EMBARAZO

### ¿QUÉ DERECHOS TIENEN LAS MUJERES DURANTE EL EMBARAZO?

La mujer tiene derecho a la protección y al cuidado de su familia y de la comunidad, especialmente cuando está embarazada. Ella, al esperar un nuevo hijo o hija, bendice con esa nueva vida a su familia a su comunidad y a su pueblo; ofrece, junto con su marido, la renovación de la vida de nuestro pueblo indígena. Es responsabilidad de todos cuidarla, así como tomar la grandeza de cada madre y de cada uno de sus procesos de gestación. El cumplimiento cabal de esta responsabilidad enaltecerá y dignificará cada día más a nuestros pueblos indígenas y a todos los pueblos de la tierra.

#### RECOMENDACIÓN 7

La mujer tiene derecho a ser cuidada y respetada en su cuerpo y su persona, especialmente cuando espera un bebé. Hay que cuidar especialmente su comida y bebida para que no se enferme. En esas condiciones requiere cuidados especiales, no debe hacer trabajos pesados; se recomienda a las otras mujeres de la comunidad que ayuden a la compañera a tener buena alimentación, buena higiene y a que esté contenta para que tenga gran fuerza en el momento del parto.

#### RECOMENDACIÓN 8

Es derecho de la mujer hablar con su marido cuando está embarazada para que los dos sepan cómo cuidarse mutuamente e impedir que ella cargue cosas pesadas que pudieran dañarla a ella y al futuro bebé.

#### RECOMENDACIÓN 9

El esposo, además de asegurarse de que su esposa al estar embarazada tenga comida y bebida apropiada para ella y el bebé, debe darle mucho amor y consideración, darle medicina si la requiere, así como encargarse de buscar quién permanezca en casa, cerca de ella, para que así llegue bien el bebé al mundo.

Es muy importante que el esposo cuide que haya quién invoque a Dios para bien de su esposa y del futuro bebé que esperan. Especialmente deberá ser cuidadoso de que ella sea respetada y considerada para que no tenga rencor alguno en su corazón que dañe a su ambiente y a su futuro hijo o hija.

#### RECOMENDACIÓN 10

El marido deberá buscar quién sepa rezar bien y venga a pedirle a Dios cuando su mujer está embarazada, porque eso ayudará a que el bebé llegue bien al mundo y crezca bien.

#### RECOMENDACIÓN 11

El marido tiene que amar a su mujer, especialmente cuando está embarazada, tiene que cuidarla y debe impedir que ella tenga algún rencor en su corazón.

#### ¿QUÉ COSTUMBRES HAN DAÑADO LA VIDA DE LAS MUJERES?

Diversas costumbres que han dañado la vida de las mujeres y de los hombres, cuando éstas propician juzgar a las mujeres como si su palabra fuera pobre y sin mucho sentido. La costumbre de

nuestras MadresPadres, desde el tiempo antiguo, no ha tomado suficientemente el conocimiento de la grandeza de las mujeres y esto ha perjudicado mucho la vida de ellas y sus familias.

#### RECOMENDACIÓN 12

Si hay algo que oprime a la mujer en la palabra y en el conocimiento de nuestros antepasados, es necesario transformar ese conocimiento y esa palabra en una que las respete y muestre sus grandeza.

#### RECOMENDACIÓN 13

Cuando el hombre le pega a su mujer, esto es un delito, y requiere que sea visto por la comunidad y las autoridades. Pero cuando golpea a su mujer y ella está embarazada, es un delito muy grave, aunque quien delinque esté borracho. La comunidad debiera hacer un reglamento interno que prevea esta condición que degrada y avergüenza a la familia y a la comunidad.

#### ¿CÓMO PUEDE DAR AMOR Y CONSIDERACIÓN LA COMUNIDAD CON LAS MUJERES QUE ESPERAN UN BEBÉ?

Muchas comunidades tienen la buena costumbre de que las mujeres se ayudan entre sí; por ejemplo, cuando nace una niña o un niño le llevan a su madre frijol, tortillas, verduras y otras comidas para que no tenga que trabajar.

#### RECOMENDACIÓN 14

Que ninguna comunidad pierda esta buena costumbre de asistir a quien da a luz, sino que más bien todas la comunidades de nuestros pueblos indígenas la adopten para enaltecer la vida de todos.

#### RECOMENDACIÓN 15

Es muy importante que la comunidad felicite y se alegre junto con el corazón de la madre que acaba de tener una hija o un hijo y que se le pida a Dios por el nuevo bebé, que los principales de esa comunidad realicen un pat'o'tan o saludo del corazón junto a la casa del recién nacido o recién nacida, para tomar la grandeza del nuevo ser que ha llegado al mundo y también la grandeza de su madre, y que de esta manera bendigan a toda aquella familia y a toda la comunidad. Aunque el niño o niña venga con enfermedad o diferencias, que nunca falte el buen recibimiento y las bendiciones de la comunidad.

#### RECOMENDACIÓN 16

Recomendamos que todas las comunidades hagan un reglamento interno de cómo podrían cuidar de las mujeres antes, durante y después del parto, sin hacer diferencia entre mujeres con esposo y madres solteras. Que se trate igual a los bebés nacidos aunque sean en algún sentido diferentes.

### CAPÍTULO III LAS MUJERES: ALFABETIZACIÓN Y ESCUELA

Muchas mujeres no saben leer y escribir porque sus MadresPadres, desde el tiempo antiguo, no les enseñaron y porque posteriormente no quisieron que se educaran en la palabra escrita, así hay muchas que no saben leer y como son pobres no pueden ir a la escuela y tampoco saben hablar el español.

#### RECOMENDACIÓN 17

Sin embargo, ahora hay más posibilidades de que aprendan a leer y escribir y de que apoyen con esto sus vidas. Es importante que los padres y los maridos faciliten que la mujer aprenda a leer y escribir. Que las mujeres que sientan en su corazón el deseo de aprender a leer y escribir les respeten ese derecho y las apoyen en lo que puedan.

#### RECOMENDACIÓN 18

Se necesita que no se impida a la niña y al niño disfrutar del derecho al aprendizaje de la lectura y la escritura, y que sus MadresPadres les abran el camino para que esto sea una realidad. Que ayuden a las autoridades comunitarias a que esto se realice. Que las ayuden a vigilar que los maestros cumplan con sus responsabilidades. No será deseable que continúe habiendo MadresPadres que no se inician en la lectura y la escritura.

#### RECOMENDACIÓN 19

Que las MadresPadres orienten y den apoyo por igual a sus hijas e hijos, para aprender la lectura y la escritura, a fin de que ambos posean este conocimiento.

### CAPÍTULO IV LA MUJER ES DUEÑA DE TODO LO QUE ESTA EN EL HOGAR

En el idioma tseltal a la mujer casada se le nombra “yajual nah”, que significa la que es dueña de todo lo que está en la casa. Este modo de llamarla supone una pauta cultural, que constituye un conjunto de derechos y obligaciones de la mujer en la administración del hogar. Olvidar estos derechos de la mujer va contra las normas culturales de la organización de la vida del hogar. Si el marido toma una gallina sin su consentimiento, o incluso si vende el maíz traído por él mismo a casa, comete una falta.

El esposo debe respetar a su esposa con base en la aceptación de normas culturales fundamentales que articulan y le dan sentido a la vida familiar. Ella necesita saber con qué recursos cuenta para organizar la comida, la bebida, el vestido, los objetos que requiere y el bienestar de la familia en general.

El trabajo de la mujer, al igual que el del hombre, debe verse como meritorio y enaltecedor.

#### RECOMENDACIÓN 20

Recomendamos que cada comunidad haga su reglamento interno sobre cómo orientar este derecho de las mujeres, en el que quede claro que el huerto familiar, los animales domésticos, la casa y todo lo que hay dentro de ella esta destinado a que la mujer organice esos recursos para el

mantenimiento del hogar, según los criterios que ella y su marido han acordado. Que ningún recurso del hogar debe venderse o enajenarse sin que ella de su consentimiento. La mujer debe ser tomada en cuenta en la toma de decisiones sobre los excedentes de producción que se comercialicen.

## CAPÍTULO V

### LA ASAMBLEA DE MUJERES EN LA COMUNIDAD, LA ZONA Y LA REGIÓN

Es muy importante que también esté presente el punto de vista femenino en la dirección de cada comunidad, de cada zona y de cada región. Necesitamos equilibrio para definir las políticas que adopten las comunidades y los pueblos indígenas.

#### RECOMENDACIÓN 21

Dar a conocer el derecho de las mujeres a que se reúnan abiertamente para hablar en unidad, si hay algo que tengan que acordar. Es muy importante y tiene mucho sentido hacer un reglamento de cada zona y de cada región al respecto.

#### RECOMENDACIÓN 22

En cada comunidad, las mujeres que quieran arreglar algún problema, o elegir su dirigencia, pueden hacer una asamblea y llevar su punto de vista a la asamblea de zona o de la región. Este es un derecho de las mujeres que buscan esclarecer cómo caminar en unidad para hacer más fuerte la vida de las mujeres.

#### ¿CÓMO PUEDEN DARLE FUERZA A SU ASAMBLEA LAS MUJERES?

#### RECOMENDACIÓN 23

Generar y legitimar el conocimiento de que por igual hagan su trabajo, para que así juntas compartan los frutos y no haya problemas entre ellas. Que cuando no puedan arreglar una diferencia busquen una solución en una asamblea; y que eviten problemas y pleitos para que así no haya desunión entre las mujeres.

#### RECOMENDACIÓN 24

Se necesita mostrar a las personas mayores el derecho de las mujeres a reunirse en asamblea y digan que tiene importancia y sentido la responsabilidad de las mujeres para arreglar los problemas y unirse como una sola, y así no debilitarse ni debilitar a su asamblea, sino más bien darle fuerza.

## CAPÍTULO VI

### EL DERECHO Y LA OBLIGACIÓN DE DECIDIR CUÁNTOS HIJOS SE QUIERE TENER

Tradicionalmente en nuestras comunidades no se decide de antemano el número de hijos que cada pareja quiere tener, y frecuentemente, cuando la mujer quiere limitarse a cierto número de hijos, el hombre no lo permite, a pesar de las serias dificultades para darles una buena educación. Es muy importante que se planifique la familia.

#### RECOMENDACIÓN 25

Si una mujer ya no quiere tener más hijos, es necesario que lo acuerde con su marido, porque se requiere que juntos tomen la decisión y hay beneficio en eso porque así decidirán lo que tienen que hacer para no tener más familia. A veces vemos que las mujeres tienen muchos hijos y ya no hallan el modo de vestirlos y alimentarlos adecuadamente. Es muy importante que lo vean y se pongan de acuerdo marido y mujer si ella ya no quiere más familia.

#### RECOMENDACIÓN 26

Es necesario que los hombres respeten la palabra de sus mujeres si ellas no quieren tener más familia, ya que vemos que ellas tienen problemas para cuidar y traer al mundo a más niños. Es importante que el hombre siga el conocimiento que de esto tiene su esposa, para que así la vida sea mejor.