



VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

FACULTAD DE DERECHO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO,

MORAL Y POLÍTICA

DOCTORADO EN “DERECHOS HUMANOS,

PAZ Y DESARROLLO SOSTENIBLE”

LA JUSTICIA DEL CORAZÓN- O'TAN

Armonía y derechos indígenas desde la sabiduría tseltal en Chiapas

Descolonizando los derechos humanos, tejiendo interculturalidad

Tesis Doctoral

Que presenta Dolores Cubells Aguilar

bajo la dirección de la profesora

Doctora D^a. Emilia Bea Pérez

València, Junio 2016

A mi madre, M^a Ángeles Aguilar y a mi padre, Felipe Cubells, por regalarme raíces y alas.

A José E. R. Ordóñez Cifuentes, por adoptarme al otro lado del océano. In memoriam.

Las estrellas se nos resisten. Se nos llevan resistiendo demasiado tiempo a los de abajo, a la gente común, a las que estamos siempre detrás. Son difíciles de capturar no porque estén lejos, allá arriba, sino porque trataron de convencernos de que nunca llegaríamos hasta ellos. Y nos invisibilizaron. Pero un día un grupo de personas consiguió capturar una y la colocó en otro lugar para que estuviese al alcance de cualquiera, en el universo de lo posible, de la esperanza y de la dignidad escrita con la mano sobre la tierra. Otros colectivos que también tenían estrellas las subieron a esa noche y desde entonces más comunidades, redes y periferias las comparten y buscan estrategias para alcanzarlas. Muchas lo consiguen.

María González y Virginia Pedrero

ÍNDICE

ÍNDICE	7
SIGLAS	11
AGRADECIMIENTOS	13
INTRODUCCIÓN	17
El lugar de mi pensamiento-corazón	19
Desde dónde nacen mis preguntas sobre derechos humanos e interculturalidad	26
Estructura de la tesis	29
CAPÍTULO 1. PENSAR “DE OTRO MODO” LOS DERECHOS HUMANOS: una invitación desde la teoría crítica y la filosofía intercultural	33
1.1.- Crisis del paradigma occidental de Derechos Humanos: el reto del pluralismo	33
1.1.1.- Los derechos humanos en la crisis del sistema-mundo moderno: la disputa entre la globalización “del capital” y la globalización “de la resistencia”	33
1.1.2.- Miradas críticas sobre el universalismo de los derechos humanos	44
1.1.2.1.- <i>Sobre el origen occidental de los derechos humanos</i>	46
1.1.2.2.- <i>Sobre la universalidad de los derechos humanos: una teoría particular</i>	49
1.2.- La reinención de los derechos humanos: una teoría crítica y contextual sobre la defensa de la dignidad humana.	53
1.2.1.- Irrumpir intempestivamente en lo real	54
1.2.2.- El proceso cultural como guía de acción social	62
1.3.- La transformación intercultural de la filosofía	81
1.3.1.- La Filosofía Intercultural de Fernet-Betancourt	85
1.3.2.- La Filosofía Imparativa-Dialógica de Raimon Panikkar	90
1.4.- Caminando hacia una investigación de co-labor: una metodología <i>otra</i>	97
1.4.1.- Investigando en el calendario y la geografía de la guerra	97
1.4.2.- Incoherencias epistémicas y metodológicas	103
1.4.3.- La estrategia de co-labor: el Diplomado sobre el Sistema Jurídico Tseltal	108
1.4.4.- Aprender a escuchar, aprender del sur del Sur	126
CAPÍTULO 2. LA MISIÓN TSELTAL EN CHIAPAS: El sueño de la Iglesia Autóctona y la defensa de los derechos indígenas (1958-2015)	131
2.1.- La historia de una misión inculturada en el pueblo tseltal	137
2.2.- La llegada de los primeros jesuitas al territorio tseltal: el asistencialismo integrador (1958-1965)	139
2.3.- <i>El caminante del Mayab</i> y su diócesis indómita	142

2.4.- De la indignación ética al Éxodo a la libertad (1968-1974)	151
2.4.1.- Éxodo a la Selva: <i>buscando la libertad</i>	153
2.4.2.- Cartas de indignación: la denuncia tseltal	155
2.4.3.- Congreso Indígena de 1974: <i>Caminemos en un solo corazón</i>	159
2.5.- Entre el diaconado indígena y las derivas de la organización política (1975-1980)	173
2.6.- Nombramiento de los primeros diáconos y ruptura del <i>Equipo Tseltal</i> (1980-1988)	184
2.7.- Celebrando los 500 años de resistencia indígena, nace el CEDIAC (1988-1993)	192
2.7.1.- El Pueblo Creyente: fe y política	196
2.7.2.- La Marcha <i>Xi'nich</i> y el CEDIAC	198
2.7.3.- En esta hora de gracia: voz profética	202
2.8.- Los tiempos del fuego y la palabra (1994-2000)	206
2.8.1.- La Diócesis y la guerrilla	207
2.8.2.- La mediación para una paz con justicia y dignidad	216
2.8.3.- La misión tseltal en contexto de guerra	219
2.8.4.- La Palabra de Dios con ojos, mente y corazón de mujer	224
2.8.5.- El sínodo Diocesano y el sacerdocio indígena	230
2.9.- Hacia la autonomía eclesial e integral (2001- 2015)	234
Capítulo 3. EL SISTEMA JURÍDICO TSELTAL.	
<i>jMeltsa'anwanej ants winiketik: Guardianes de la Armonía</i>	247
3.1.- Mapeando el sistema jurídico tseltal	247
3.1.1.- De los cargos eclesiales a los cargos civiles: la justicia propia, resistencia y autonomía	250
3.1.2.- ¿Buscando las raíces de la justicia tseltal?	258
3.1.3.- La justicia tseltal habla <i>bats'i k'op</i> , la justicia <i>caxlana</i> impone el lenguaje del dinero	261
3.2.- El cargo de <i>jMeltsa'anwanej</i>: bordando corazones rotos	270
3.2.1.- La siembra del cargo: un servicio comunitario	270
3.2.2.- La renovación de la tradición: los <i>jóvenes-xhut'</i>	279
3.2.3.- El grito de las <i>jmeltsa'anwanej antsetik</i> : la equidad en la participación	284
3.3.- El camino hacia la reconciliación: <i>suhtesel o'tanil</i>- el regreso del corazón	305
3.3.1.- <i>Cheb o'tan</i> -corazón dividido: <i>wocolil</i> - los problemas	305
3.3.2.- Diálogo de palabras y sentires para devolver el corazón a casa	306
3.4.- Los arroyos del sistema jurídico tseltal	315
3.4.1.- El sueño que guía la vida tseltal: la armonía	316
3.4.2.- Los derechos humanos vernaculizados	323

CAPÍTULO 4. MIRADA DECOLONIAL SOBRE LA AUTONOMÍA, EL DERECHO INDÍGENA Y EL PLURALISMO JURÍDICO-FILOSÓFICO: ARMONÍA—<i>JUN PAJAL O'TANIL</i>, un paradigma de vida en plenitud	339
4.1.- La larga noche del reconocimiento constitucional de la autonomía en México	340
4.1.1.- Las primeras voces de la autonomía	346
4.1.2.- Somos iguales porque somos diferentes	353
4.1.3.- Los Acuerdos de San Andrés: <i>la flor de la palabra que nunca muere</i>	359
4.1.4.- La Marcha del Color de la Tierra y la contrarreforma indígena de 2001	369
4.2.- El derecho indígena: mucho más que usos y costumbres	378
4.3.- El Pluralismo Jurídico: otros mundos ya existen	384
4.4.- Cuando los derechos humanos son candados: <i>¿herencia colonial o reproducción de la razón colonial?</i>	393
4.5.- Derechos Humanos y Giro Decolonial	405
4.6.- LA ARMONÍA que nace del O'TAN: un paradigma <i>otro</i>, desde la justicia tseltal	424
CONCLUSIONES. HACIA LA DESCOLONIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS A TRAVÉS DE LA INTERCULTURALIDAD: TEJIENDO PLURIVERSOS	439
BIBLIOGRAFÍA	457
ANEXOS	487
ANEXO 1. DOCUMENTOS	487
ANEXO 2. MAPAS	489
ANEXO 3. FOTOS	495

SIGLAS

AECID: Agencia Española para la Cooperación Internacional y el Desarrollo

ANCIEZ: Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata

APPO: Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca

ASA: Acuerdos de San Andrés

BM: Banco Mundial

CDHFBC: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas

CDLI: Comité en Defensa de la Libertad Indígena UCISECH,

CEDIAC: Centro de Derechos Indígenas, Asociación Civil.

CHAB: Chilón-Arena-Bachajón

CIDH: Comisión Interamericana de Derechos Humanos

CIESAS: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

CIOAC: Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos

COCOPA: Comisión de Concordia y Pacificación

CODIMUJ: Coordinadora Diocesana de Mujeres

COFOLASA: Compañía Forestal de La Lacandona Sociedad Anónima.

CONAI: Comisión Nacional para la Intermediación

CONAPO: Consejo Nacional de Población

CNI: Congreso Nacional Indígena

DUDPI: Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas

EZLN: Ejército Zapatista de Liberación Nacional

FLN: Fuerzas de Liberación Nacional

FMI: Fondo Monetario Internacional

HRW: Human Rights Watch

INALI: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas

INEGI: Instituto Nacional de Estadística y Geografía

JBG: Juntas de Buen Gobierno

MAREZ: Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas

NGEZ: Núcleo Guerrillero Emiliano Zapata

OEA: Organización de Estados Americanos

OLAG: Observatorio Latinoamericano de Geopolítica
OMC: Organización Mundial del Comercio
ONU: Organización de las Naciones Unidas
OIT: Organización Internacional del Trabajo
ONG's: Organizaciones No Gubernamentales
PAN: Partido de Acción Nacional
PRD: Partido de la Revolución Democrática
PRI: Partido Revolucionario Institucional
PST: Partido Socialista de los Trabajadores
SCJN: Suprema Corte de la Justicia de la Nación
SCLC: San Cristóbal de Las Casas
SIPAZ: Servicio Internacional para la Paz
SJT: Sistema Jurídico Tseltal
TLCAN: Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá
TPP: Tribunal Permanente de los Pueblos
UCISECH: Unión de comunidades indígenas de la Selva de Chiapas
UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México
USA: United States of America

AGRADECIMIENTOS

Vandana Shiva dice que “lo común es la telaraña de la vida”. Si tuviera que elegir la trama de esta investigación se asemejaría a una telaraña policromada. Estos hilos, tejidos con delicadeza y grandes dosis de amor, han contado con muchas manos, miradas, rostros y corazones que aquí quiero nombrar y agradecer.

A las mujeres y hombres *tsetlaetik* les corresponde el latir de estas páginas. Sin su manera de ver la vida y su empeño en defender su sistema de justicia, esta investigación no tendría corazón. Para ellos y ellas, va un enorme agradecimiento por haberme compartido sus vidas y saberes: *ihocolawal!* La Misión Jesuita fue mi hogar durante el tiempo que estuve entre Chilón y Bachajón. Quiero agradecer a todos su hospitalidad. En especial, a Pepe Avilés s.j. por abrirme las puertas de su proceso. A Eugenio Maurer s.j. por su cariño y por haber dedicado horas a conversar sobre la cosmovisión y lengua tsetlales. Al equipo de acompañamiento de los y las arregladores tsetlales por ayudarme tanto, a pesar de su ingente trabajo. A Carlos Cruz por sus traducciones y a Marisela García Reyes d.p. por las miradas compartidas entre talleres y mails. En la Misión conocí a otros corazones hermanos con quienes fue un placer convivir: Mauricio Inaz, Fernando Amieva y Pilar Arrese.

Durante la primera etapa de esta investigación fue imprescindible la asesoría de la Dra. Xóchitl Leyva del CIESAS-Sureste. Sin su pasión por hacer otro tipo de investigación decolonial y activista, este trabajo no tendría su huella. También agradezco los consejos y recomendaciones realizadas, al primer proyecto de tesis, por David Sánchez Rubio de la Universidad de Sevilla y por Elisa Cruz Rueda de la Universidad Autónoma de Chiapas.

Cuando diseñaba este trabajo, dos personas que han marcado profundamente mi vida *regresaron a la tierra*: el Dr. Jose E. R. Ordóñez Cifuentes y el Dr. Joaquín Herrera Flores. De la mano del *doc* llegué a México y no sólo me adoptó como alumna sino casi como a una hija. Sonreiré al ver que he caminado sus pasos. Y Joaquín me rescató de la tempestad, tras retornar del sueño zapatista. Confío que, desde dónde esté, se echará unas risas al ver el punto final de la tesis. Él me regaló un espacio en el que zarandear mis neuronas junto a gente maravillosa. Gracias por contagiarme la alegría de

luchar y de vivir: Javi Bajo, Viky López, Lucía del Moral, Manu Fernández, Urko Roitegui, Violeta Gómez, Rose Barboza, Azael Rangel, Nilo Kaway y Eleonora Poggio.

El acompañamiento emocional se convierte en el salvavidas de cualquiera que inicia este camino de escritura e investigación. Gracias a Irene Gómez y Huemac Escalona por sus ánimos siempre presentes en la redacción de la tesis, y su inestimable ayuda en la edición del texto. A Oscar de la Torre, *niñomaíz*, por compartir un pedazo de este trabajo colectivo y por las múltiples pláticas que han sido insumo para mis reflexiones.

Cada desembarco en México contó con recibimientos repletos de cariños y cuidados por parte de Rodrigo Yedra. Él sembró cada visita con referencias, libros y dudas. Ojalá vea aquí germinado algo de esa siembra. No hay manera de agradecer su presencia cotidiana en mi vida.

En Chiapas siempre me esperaba mi comadre Gabriela Martínez: gracias por ser compañera y hermana de anhelos y por regalarme un hogar al que llegar en mis idas y venidas a tierras tseltales. En SCLC debo agradecer el cariño del resto de la familia chiapaneca: Damián Martínez, Juan Luis Negrete, Alfredo Rasgado, Paulo Villalobos, Jet Nauta, Tania Cruz, jMikel Ruiz, Sofía Carballo, y mi comadre valenciana, Begoña Ribera, con quien tanto he reflexionado sobre nuestros aprendizajes tseltales. También debo agradecer a Jorge Santiago sus conversaciones sobre su memoria de lucha y vida. Y a Ceci Santiago y Javi Matas, por ser tan humanos y tan rebeldes.

Gracias a mis amigas y amigos que han padecido mis ausencias y de quienes siempre he recibido sonrisas: Laura, Silvia, Ester, Rut, Sergio, Óscar, Herme, Dani, Elisa, Eva, Nuria y África. A Nacho Santamaría y a mi hermana del alma, Rebeca Sáenz de Jubera, por ser compañera inseparable de la vida. Y a Gerardo Cerdas por seguir cerca, a pesar de los calendarios y las geografías.

A la Dra. Emilia Bea de la Universitat de València deseo transmitirle mi más profundo agradecimiento por recibirme de nuevo para poder terminar la tesis bajo su tutoría. Su entusiasmo y fe en este proyecto y en mi persona han sido una inyección vital de motivación.

Por último, gracias a mi familia por sus ánimos infinitos. En particular, a mi hermana Àngels, su generosidad y esfuerzo por hacer realidad mis sueños.

INTRODUCCIÓN

*¡Despertemos! ¡Despertemos Humanidad!
Ya no hay tiempo. Nuestras conciencias
serán sacudidas por el hecho de solo estar
contemplando la autodestrucción basada
en la depredación capitalista, racista y
patriarcal.*

Berta Cáceres¹

No es exagerado decir que las palabras aquí impresas condensan pensamientos y sentimientos que reflejan mi caminar en tierras chiapanecas desde hace quince años, aunque estas páginas se refieran al periodo de tiempo comprendido entre 2009 y 2012. Durante este recorrido, he aprendido a repensar y deconstruir gran parte de las miradas, conceptos, estereotipos y paradigmas que me acompañaban al llegar a México, por primera vez, en enero de 2001. Fruto de todo ello es esta investigación que ha representado un viaje de ida y vuelta, continuo. Una mirada a las/los otras/os, que se ha convertido también, en una forma de observarnos a nosotros/as mismos/mismas. Un “caminar preguntando” en palabras zapatistas². Esta tesis doctoral aún a el activismo político, el trabajo por la defensa de los derechos humanos y la investigación académica, y unos y otra, puedo decir, se han enriquecido formando un único camino con diversas veredas.

¹ Berta Cáceres, activista lenca de Honduras, defensora de la vida y la madre tierra, fue asesinada el 3 de marzo de 2016 mientras dormía en su casa de La Esperanza (Intibucá). Líder comunitaria, perteneciente al COPINH, luchó infatigablemente contra el proyecto de construcción de la represa Agua Zarca sobre el Río Gualcarque, de gran importancia cultural para el pueblo lenca. La paralización de dicho proyecto hizo que Berta recibiera el Premio Goldman 2015 (reconocido como el nobel de los defensores medioambientales). Estas palabras que reproduzco forman parte del discurso pronunciado al recibir el citado premio. Recomiendo leer: Ramonet, Ignacio, “Berta Cáceres: crimen político” en *Le Monde Diplomatique*, nº 246, abril de 2016. Disponible en: <http://www.monde-diplomatique.es/?url=editorial/0000856412872168186811102294251000/editorial/?articulo=7f66db08-6765-46c1-94cd-03f8096fd26b> [consultado: 14 de abril de 2016]

² “(...) aprendieron los hombres y mujeres verdaderos que las preguntas sirven para caminar, no para quedarse parados así nomás. Y, desde entonces, los hombres y mujeres verdaderos para caminar preguntan, para llegar se despiden y para irse saludan. Nunca se están quietos.” Vid.: Subcomandante Marcos, “La Historia de las Preguntas”, 13 de diciembre de 1994. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_12_13.htm [consultado: 16 de abril de 2015]

La motivación para emprender esta tesis doctoral nace del deseo de abrir y complejizar la conceptualización de los derechos humanos, vinculándola a las luchas diversas por crear alternativas reales al sistema de relaciones capitalistas que habitamos, y hacerlo, desde una de las tantas realidades invisibilizadas por el poder y la ciencia colonial, voces y experiencias que apenas son conocidas en las academias del Norte y que generan multitud de quiebres y preguntas sobre los paradigmas dominantes en las ciencias sociales.

Para ello, nos vinculamos con el Centro de Derechos Indígenas de Chilón (conocido como el CEDIAC) que, desde 1992, acompaña la lucha de liberación del pueblo indígena tseltal³, en la región de la Selva-Altos del Estado de Chiapas (México). Desde esta experiencia concreta, pretendemos conocer de qué forma los tseltales mayas resignifican y se apropian de los derechos humanos, desde sus propias prácticas y epistemologías, y en particular, es analizado a través de su forma de entender el derecho y la justicia, mediante el sistema jurídico tseltal, y diferenciando las experiencias de los hombres y las mujeres. A partir de este trabajo, realizado a través de una metodología inspirada en las propuestas de investigaciones colaborativas o de co-labor, buscamos abonar las reflexiones sobre el reto del pluralismo cultural y los derechos humanos, o lo que es lo mismo, responder a la pregunta acerca de si es posible un concepto intercultural de los derechos humanos. Pero también, esperamos que participar del proceso del CEDIAC haya permitido fortalecer el *derecho a decir derecho* de los tseltaletik. Estas cuestiones nos llevarán a explorar los retos y posibilidades del diálogo intercultural, desembocando así, en la necesaria visibilización de otras formas de entender y narrar el mundo. La cuestión última, por tanto, es representada por el anhelado intento de reconocer y respetar la(s) otredad(es) desde las propuestas de decolonialidad. Esta cuestión se ha convertido en uno de los principales retos para la humanidad en este periodo de crisis civilizatoria que atravesamos.

³ Aunque caracterizaremos el pueblo tseltal y la región que habita en el capítulo 2, queremos aclarar que el pueblo tseltal, perteneciente a la gran familia maya, junto a los tsotsiles, ch'oles, y tojolabales, representa el grupo étnico más numeroso de Chiapas. A ellos se unen los zoques, descendientes del grupo mixe-zoque-popolucas, y otros como los jacaltecos, emparentados con los chujes de Guatemala.

El lugar de mi pensamiento-corazón

La solidaridad real es colocarte, tú mismo, en la misma posición en la que se encuentran aquellos con los cuales eres solidario.

Jyri Jaakkola⁴

Elegir un tema u otro de investigación, una metodología u otra, nos habla de cómo se construye el conocimiento y también de la posición de quién/quienes lo produce/n. Consideramos relevante no sólo hablar sobre las subjetividades con quienes hemos elaborado la investigación sino también de mi posición política, social, cultural y económica desde dónde habito, miro, pienso y nombro el mundo. Porque como dice Donna Haraway: “Ocupar un lugar implica responsabilidad en nuestras prácticas”. Me inspiro en su propuesta de “conocimientos situados y encarnados”:

El yo que conoce es parcial en todas sus facetas, nunca terminado, total, no se encuentra simplemente ahí y en estado original. Está siempre construido y remendado de manera imperfecta y, por lo tanto, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro.⁵

Mi vinculación con las tierras chiapanecas, y más concretamente, con sus pueblos y sus luchas, nació tras la aparición del movimiento zapatista en la madrugada del 1 de enero de 1994⁶. Las noticias sobre la situación de

⁴ Jyri Jaakkola, finlandés, fue asesinado el 27 de abril de 2010 por paramilitares, mientras participaba solidariamente en una caravana de derechos humanos para romper el cerco paramilitar sufrido por el pueblo triqui de San Juan Copala, en el estado de Oaxaca, fronterizo con el estado de Chiapas (México). En dicho ataque también falleció la activista mexicana Bety Cariño, quien trabajaba, desde hacía décadas, con dichas comunidades indígenas. Ambos asesinatos, en la actualidad, siguen impunes.

⁵ Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Eds. Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, Madrid, 1995, pp. 331-332.

⁶ El 1 de enero de 1994 aparece públicamente en el estado de Chiapas el llamado Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Toma por la vía de las armas varios centros de población y declara la guerra al ejército mexicano y al gobierno. Después de 12 días de guerra cruzada entre el ejército mexicano y la guerrilla, las movilizaciones nacionales e internacionales forzaron el alto al fuego por parte del gobierno. Una guerrilla “muy otra”, como decían ellos, que nacía para morir, y que fruto de pensamientos revolucionarios, de origen marxista y del pensamiento indígena de sus filas, se han convertido en uno de los movimientos indígenas

marginación y discriminación contra los pueblos indígenas en pleno siglo XX que desvelaron el despertar indígena, me conmovieron. Podríamos decir que, en un primer momento, como a tantas y tantos otros, me brotó un sentimiento de compasión, que con el paso de los tiempos, se convertiría en admiración y solidaridad horizontal. Una conferencia de la actriz Ofelia Medina (actriz mexicana y activista pro-zapatista) en la antigua facultad de Derecho de Blasco Ibáñez, allá por el año '95, me animó a buscar información, y acercarme de cualquier forma a la rebelión que se vivía en Chiapas. A nivel internacional, los y las zapatistas lograron derrumbar la idea de México como un país más próximo al “Primer Mundo” que a sus hermanas/os centroamericanas/os. Esta imagen proyectada por las élites políticas y económicas del país, el “México de arriba” que diría Bonfil Batalla, despreció durante siglos la realidad indígena, el “México profundo”⁷. La construcción de dicho espejismo era necesario para llevar a buen puerto la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá (TLCAN) que entraba en vigor el mismo 1 de enero de 1994 y que, hoy en día, es analizado como una de las políticas más contraproducentes para la soberanía nacional y para la vida cotidiana de miles de mexicanas/os, en particular para los pueblos indígenas, olvidados y marginados durante siglos del proyecto del estado-nación mexicano, y en la actualidad, amenazados por megaproyectos neocolonizadores. En la sentencia del Tribunal Permanente de los Pueblos-Capítulo México⁸, emitida durante los días 12 y 15 de noviembre de 2014, se determinó:

políticos más importantes de México y del continente, y más allá, en un referente mundial de las luchas antisistémicas. Las reformas democráticas del estado, como uno de sus primeros ejes de lucha, lograron en el año 2000 poner fin a la partidocracia del PRI, quien gobernaba por más de 70 años el país. El EZLN se ha convertido en el referente ético de la nación, y aglutinador de las organizaciones indígenas y de los movimientos sociales anticapitalistas. Su estrategia de “cambiar el mundo sin tomar el poder” ha marcado un hito en el concepto clásico de revolución y apuestan a transformaciones profundas desde la cotidianidad de sus comunidades rurales, en un proceso de largo aliento.

⁷ Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo & CNCA, México, 1990.

⁸ El Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP) desarrolló su labor en México, entre 2011 y 2014, sobre la temática: “Libre Comercio, violencia, impunidad y derechos de los pueblos indígenas”. A partir de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos (Argel, 1976), el papel del TPP ha sido el de ofrecer una alternativa a los pueblos que no encuentran respuestas en las instituciones (nacionales e internacionales) que oficialmente representan el derecho de los Estados. El TPP busca transformarse en una tribuna de visibilidad, de toma de palabra, de narración de las violaciones sufridas, de análisis, evaluación y juicio sobre las causas y los

Es crucial comprender que el TLCAN y las otras instituciones neoliberales no están diseñadas para promover el bien social. (...) Son acuerdos que elevan el estatus legal de los grandes inversionistas y, simultáneamente, vinculan el poder económico del Estado a sus intereses, a la par que erosionan el compromiso y las opciones de los Estados nacionales para proteger a la ciudadanía.⁹

Poco a poco, los comunicados zapatistas, las epístolas firmadas por el portavoz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el Subcomandante Marcos, “desde las montañas del Sureste Mexicano”, fueron llegando a mis manos gracias a las nuevas tecnologías de comunicación y –sin demasiada elaboración teórica–, empecé a sentir que aquellas propuestas y planteamientos políticos no sólo zarandeaban la situación política mexicana, sino que nos regalaban un nuevo discurso político y un horizonte ético: “Por la humanidad y en contra del neoliberalismo”¹⁰. Las personas de este lado del océano también éramos sus destinatarias: lejos de representar un fundamentalismo étnico o demandas ancestrales, su poética política, cargada de una ética “telúrica”, que emergía de las raíces indígenas del movimiento, reflejaba muchas de las demandas de las luchas sociales en diferentes latitudes. El propio Marcos, en uno de sus miles de comunicados, señalaba que él podía ser un gay en San Francisco, un negro en Sudáfrica, un anarquista en España, un indígena en San Cristóbal, un campesino sin tierra, un médico sin plaza o un estudiante inconforme: “En fin, Marcos es un ser humano, cualquiera, en este

responsables de crímenes que pretenden transformar a mujeres y hombres sujetos de derechos inviolables (individuales y colectivos) en víctimas despojadas y depredadas.

⁹ Sentencia del TPP-Capítulo México, “Libre Comercio, violencia, impunidad y derechos de los pueblos indígenas”, Audiencia final 12-15 de noviembre de 2014, Ciudad de México, p. 14. Leer en <http://www.tppmexico.org/sentencia-de-la-audiencia-final-del-capitulo-mexico-del-tpp/> [consultado: 16 de noviembre de 2014]

¹⁰ Lema que guía la estrategia de lucha zapatista a nivel global, y contra el sistema capitalista en su fase neoliberal. Así se denominó el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, celebrado en territorio zapatista, durante julio y agosto de 1996. Allí, se dieron cita representantes de los cinco continentes. Este fue el primero de numerosos encuentros y propuestas lanzadas desde el movimiento zapatista para el enlace de las luchas y resistencias del mundo, desde la mirada local a la global. Ver EZLN, *Crónicas Intergalácticas. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, Planeta Tierra, Montañas del Sureste Mexicano, México, 1998, 3ª edición.

mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo ¡Ya Basta!”¹¹

A partir de este momento, el movimiento zapatista se convirtió para muchas personas, colectivos, sindicatos y organizaciones de diferentes segmentos de la lucha anticapitalista, en un referente. Los anarquistas han visto en la lucha zapatista: la lucha contra el poder; el movimiento feminista ha analizado en la lucha de las mujeres zapatistas: un referente desde los feminismos de la diferencia; los campesinos: la defensa de la tierra; los altermundialistas: un hito en la lucha contra el neoliberalismo asesino. Supieron sintetizar de forma magistral lo que representa el derecho a la diferencia encarnado en la demanda “Un mundo donde quepan muchos mundos”, la forma en la que los zapatistas narran y nombran otra forma de interculturalidad, en palabras del historiador francés-chiapaneco, Andrés Aubry.¹² Y por ello, se han convertido en un espejo de las alteridades negadas por el sistema capitalista colonizador, homogeneizador, patriarcal, hiper-consumista y asesino.

Chiapas se convirtió así, en un lugar de aprendizajes y esperanza para muchos corazones tanto dentro como fuera de México. La atención que generó el surgimiento del EZLN en 1994, y su posterior conversión en un movimiento político antisistémico protagonizado por parte de los pueblos indígenas de Chiapas, no ha cesado en estos últimos 20 años. El profesor Pablo González Casanova calificó la rebelión zapatista, como “la primera revolución del siglo XXI” y señaló que en ella iba la esperanza de la humanidad porque:

El EZLN recuerda la bella imagen de la mariposa que desata una tormenta, y la más exacta de los grandes movimientos que parecen empezar desde cero y que se vuelven universales. Implica una negociación que no sea “transa”¹³ y una revolución que ponga un alto a la violencia contra los pueblos indios, para abrir el paso a una democracia con

¹¹ EZLN, *Documentos y Comunicados*, T.1, ERA, México, 1995, p. 243

¹² Aubry, Andrés, *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, Editorial Contrahistorias/Centro (DE ESTUDIOS, INFORMACIÓN y DOCUMENTACIÓN) Immanuel Wallerstein, México, 2005, p. 189. Andrés Aubry, historiador francés encargado del Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, llegó a Chiapas en el año 1974 y allí decidió quedarse, hasta su muerte en 2007. Formó parte del grupo de personas más cercanas a la labor del Obispo Samuel Ruiz, y en sus últimos años, trabajó en proyectos educativos zapatistas. El libro *Chiapas a contrapelo* representó su esfuerzo por escribir la historia de Chiapas “a contrapelo”, siguiendo la perspectiva del análisis de los sistemas-mundo.

¹³ “transar” en mexicano significa “mentir” o “traicionar”.

libertad y justicia, con dignidad y autonomía. El proyecto se formula en dialectos particulares que se universalizan y en lenguajes universales que florecen entre mexicanos tzeltales, tzotziles, choles, zoques y tojolabales. Tal vez se realice. Pero en todo caso, sería una tragedia para la humanidad que no se realizara.¹⁴

A pesar de la situación de guerra que sufre el territorio y los pueblos que lo habitan, multiplicidad de procesos sociales, económicos, políticos, teológicos y culturales se han desarrollado a lo largo y ancho del país, impulsados por la ola democratizadora que generó el movimiento zapatista. El grito liberador indígena, exigiendo poner fin a la invisibilización y discriminación que los pueblos indígenas han sufrido a lo largo de los siglos, canalizaba los diferentes procesos organizativos que en Chiapas ya tenían lugar desde décadas antes y que tuvieron como punto iniciático el Congreso Indígena de 1974. Dicho congreso, impulsado por la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, cuyo obispo Samuel Ruiz dio continuidad a la defensa lascasiana de los indígenas de Chiapas, generó un proceso pastoral guiado por la teología de la liberación, primero y por la teología india, después, que ha acompañado la resistencia y el camino de liberación indígena. El centro de derechos indígenas tseltal, con el que hemos participado para la realización de esta tesis, forma parte de estos otros procesos, vinculados al trabajo de la Diócesis de San Cristóbal, que si bien, no decidieron tomar las armas y no forman parte de las comunidades indígenas zapatistas autónomas en resistencia¹⁵, sí forman parte de la constelación de luchas encaminadas hacia el fortalecimiento de la autonomía política y cultural indígena.

Sin embargo, en aquello que tiene que ver con la descolonización del pensamiento, y el respeto de otras formas de saber, hacer, narrar y nombrar el

¹⁴ González Casanova, Pablo, "Causas de la rebelión indígena en Chiapas", en *Perfil de La Jornada*, 5 de septiembre de 1995. Disponible en : <http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/causas.htm> [consultado: 7 de abril de 2014]

¹⁵ Las comunidades indígenas autónomas zapatistas constituyen las bases de apoyo del EZLN y en su organización prohíben el consumo de alcohol en su territorio y se comprometen a no recibir apoyos económicos del Gobierno. La oposición a participar en los diferentes programas asistenciales de los gobiernos chiapaneco y federal pretende contrarrestar la cooptación que los partidos políticos han realizado tradicionalmente a través de dichos programas. A su vez, los gobiernos han intensificado dicha estrategia dentro de la guerra de contrainsurgencia contra las bases zapatistas.

mundo es en cuanto nos inspira el movimiento zapatista de Chiapas, en esta propuesta de repensar los derechos humanos desde las miradas de los indígenas tseltales y el proceso de defensa de sus derechos humanos individuales y colectivos.

Desde las preguntas e inquietudes que generó el zapatismo en mi vida, empecé a vincular los cursos de doctorado realizados entre 1999-2000 con los procesos de reclamos de los derechos de los pueblos indígenas en Chiapas, enmarcándolos en las propuestas sobre políticas multiculturales del momento, para realizar la tesina del Diplomado de Estudios Avanzados en el Departamento de Filosofía del Dret, Moral i Política de la Universitat de València. Después, regresé a Chiapas para trabajar como observadora internacional de derechos humanos en el Servicio Internacional para la Paz (SIPAZ) en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, del 2002 hasta el 2006.

Vivir en Chiapas, permanentemente interpelada por un movimiento indígena como el zapatista, ha marcado profundamente el tema y el caminar de esta investigación. Lejos de las imágenes coloniales de la “ayuda” y la “cooperación”, el movimiento zapatista enseña que no hay mejor solidaridad que transformar la realidad dónde una vive, esté donde esté. Formo parte de toda una generación a la que el zapatismo ha regalado las coordenadas para entender el sistema-mundo moderno-capitalista en el que vivimos y, ante él, crear las condiciones necesarias para el surgimiento de alternativas anti-neoliberales en nuestro presente. La democracia radical (su “mandar obedeciendo”), el reconocimiento de la diversidad (su “un mundo donde quepan muchos mundos”), la necesidad de crear espacios económicos autogestionados (“la autonomía es vida, la sumisión es la muerte”), la igualdad material (“para todos, todo”) o la imperiosa lucha anticapitalista (“por la humanidad y contra el neoliberalismo”), son una brújula para nuestra historia y nuestro tiempo, también aquí, en el estado español.

En junio 2005, cuando todavía estaba en territorio chiapaneco, el EZLN lanzó la llamada “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”¹⁶ (*La Sexta*) y

¹⁶ Las denominadas “Declaraciones de la Selva Lacandona” son los textos a través de los cuales el EZLN lanza propuestas a la sociedad civil mexicana e internacional. Para revisar las cinco Declaraciones anteriores se puede encontrar un resumen y análisis en mi tesina “La

animó mi decisión de regresar de nuevo a Valencia. Asumí íntimamente la propuesta y el desafío que *La Sexta* representaba para quienes soñamos ese otro mundo posible hoy. *La Sexta* es un documento “de palabra sencilla que busca tocar el corazón de la gente humilde y simple como nosotros, pero también digna y rebelde”, en el que el EZLN explica brevemente de dónde viene, cómo ve la realidad y qué pretende hacer para cambiarla. En palabras de Gustavo Esteva, este documento representa un “desafío a la imaginación”¹⁷, al invitar a pensar las formas de romper los límites de la excesiva localización de las luchas e imaginar las maneras de ampliar y fortalecer una red de movimientos anticapitalistas.

De nuevo los y las zapatistas, desde un lugar despreciado e invisibilizado por la construcción del sistema mundo moderno/colonial, nos mostraban un espejo incómodo. No bastaba con solidarizarnos desde un cómodo sillón, desde nuestra situación privilegiada, sino que nos impulsaban a tomar partido, no por ellos/as, sino por nosotros/as mismos/as. De nada sirve una solidaridad que sólo camina hacia ellos, sin un replanteamiento de nuestras propias vidas. La adhesión a *La Sexta* nos compromete personalmente a intentar caminar hacia otras formas de hacer política, otras formas de vivir, sin buscar el poder, transformando “desde abajo y a la izquierda”, enlazándonos con otras personas, colectivos y organizaciones del mundo, “adherentes”, para quienes *La Sexta* es una forma de participar en ese “otro mundo donde quepan muchos mundos”. Con este compromiso, en enero de 2006 regresé a Valencia y durante 2007 y 2008, estuve vinculada al proyecto de Doctorado sobre Derechos Humanos y Desarrollo del profesor Joaquín Herrera Flores en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, desde dónde se empezó a fraguar la idea de emprender este proyecto de tesis doctoral. Pero la falta de becas públicas desde las que poder continuar con la investigación que llevaba en mente, en parte, porque rebasaba

construcción de un Estado Multicultural en México a partir del levantamiento zapatista de 1994” (s/p). En *La Sexta* cristaliza la mirada antisistémica del zapatismo. Consta de seis partes: I. De lo que somos, II. De donde estamos ahora, III. De cómo vemos el mundo, IV. De cómo vemos a nuestro país que es México, V. De lo que queremos hacer, VI. De cómo lo vamos a hacer. Pese a los avances en la lucha, reconocen los límites de la acción local y la necesidad de alcanzar un proyecto común con otras resistencias, sin que nadie abandone su propia experiencia de lucha local. puede leer el texto completo de *La Sexta* en :<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/> [consultado: 14 de abril de 2016]

¹⁷ Esteva, Gustavo, *Celebración del Zapatismo*, Ediciones ¡Basta!, Oaxaca, 2005, p. 51.

el límite de años establecidos en las convocatorias públicas y, en parte, por no cumplir con los requisitos de una vida académica lineal, me llevaron a buscar otras maneras de vivir y de financiar la investigación doctoral. En 2008, junto con mi hermana, compramos un horno moruno de un pequeño pueblo de la Sierra de Javalambre (Teruel), Arcos de las Salinas. Pusimos en práctica, la búsqueda de espacios despreciados por la modernidad tecnológica y de espacios que permitan producir para vivir. Recuperar una producción artesanal del pan y habitar una de las zonas más despobladas del territorio ibérico, nos ha llevado a abrazar conocimientos discriminados, formas propias de hacer pan artesanal mediante un horno de leña, recuperar conocimientos, solo transmitidos oralmente, y retar a la tiranía de las “baguettes”, elaborando panes tradicionales y artesanales. Probablemente, estas páginas desprendan algo de calor y olor a pan, porque han sido paridas entre hornada y hornada. Con todo ello, quiero mostrar, como defienden las teóricas feministas que la posición desde donde producimos el conocimiento es fundamental, y en este caso, no sólo es importante el lugar y las personas desde donde nace este trabajo, esto es, la resistencia del pueblo tseltal acompañado por la Misión Jesuita de Bachajón en Chiapas, sino también, desde dónde personalmente miro y pienso el mundo. Este también es un intento por demostrar que a falta de financiación pública para realizar investigaciones doctorales, tenemos manos, pies y un corazón creativo para buscar otras formas desde donde generar los recursos económicos necesarios para poder elaborar investigaciones como la que les presento. Los viajes realizados a Chiapas para la realización del trabajo de campo, entre 2011 y 2012, han sido financiados gracias a la elaboración de pan.

Desde dónde nacen mis preguntas sobre los derechos humanos y la interculturalidad

El interés por profundizar en el debate sobre derechos humanos e interculturalidad, es decir, sobre si es posible la construcción de un concepto intercultural de derechos humanos viene de lejos. En el 2002 presenté la tesina titulada “La construcción de un estado multicultural en México a partir del levantamiento zapatista de 1994” en el Departamento de Dret, Moral i Política de la Universitat de València. Analizaba el reto que los Acuerdos de San

Andrés¹⁸ (ASA), firmados entre el gobierno federal y el EZLN en 1996, representaban como la oportunidad de pasar de un estado homogéneo a un estado plural¹⁹, en cuanto asumían el compromiso de una reconstitución del estado-nación mexicano, a partir del reconocimiento de la autonomía indígena y por tanto, de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. La autonomía indígena entendida como la forma de ejercer la libre autodeterminación, representa en los hechos, el derecho de los pueblos indígenas a gobernarse desde su propia cosmovisión, tal y como defendía el movimiento indígena nacional, aunado entorno al EZLN. Como veremos a lo largo de la investigación, muchos son los límites y las críticas hacia este tipo de gestión de la diferencia que si bien, apuntaban a cuestionar radicalmente el liberalismo individual y el nacionalismo homogéneo, con el paso del tiempo, ha quedado clara su instrumentalización al servicio de las oligarquías políticas y económicas, es decir, una forma de vestir con nuevos ropajes la misma estructura de *estado etnocrático*²⁰. A dichas reformas constitucionales que reconocían el carácter multicultural de las naciones latinoamericanas durante los años '90, el antropólogo Richard Hale las caracteriza como “multiculturalismo neoliberal”²¹. Advierte que deben entenderse como una forma de reestructuración político-económica, pero que, tanto en el caso de México como en el de Guatemala, no han generado un cambio de las relaciones de poder entre el Estado-los pueblos indígenas y la sociedad civil, y por supuesto, no han frenado las políticas

¹⁸ Los Acuerdos de San Andrés se refieren a la mesa sobre Derechos y Cultura indígena, uno de los diferentes ejes a debatir entre la delegación gubernamental y la del EZLN en los llamados Diálogos de Paz. Considerados la condición necesaria para resolver de raíz las causas estructurales que habían generado la rebelión armada, nunca han sido cumplidos por los sucesivos presidentes mexicanos. No deben entenderse como un simple acuerdo de paz, sino como un proceso constituyente que, por primera vez en la historia de la nación, contaba con la palabra y mirada de los pueblos indígenas de México. En los capítulos 2 y 4 de la presente tesis nos referiremos con mayor detalle al significado histórico, así como a los límites y contenidos de estos acuerdos.

¹⁹ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/FFyL- UNAM, 1998.

²⁰ Nos referimos como “estado etnocrático” a aquel en el que un grupo étnico dominante concentra el poder y, con frecuencia, también la riqueza de los recursos para su exclusivo beneficio, al tiempo que procura mantener a los otros grupos étnicos en una situación marginal o subordinada. La etnia dominante tiene y conserva privilegios particulares, mientras que las etnias subordinadas o se ajustan al modelo o lo desafían a través de una serie de estrategias posibles. Definición de Rodolfo Stavenhagen en “Comunidades étnicas y estados modernos”, *América Indígena*, vol. XLIX, México, 1989, p. 12.

²¹ Hale, Charles, “La antropología comprometida en transición” en Bastos, Santiago (comp.), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, FLACSO/OXFAM, Guatemala, 2008, p. 219.

económicas neocoloniales que amenazan los territorios de los pueblos indígenas y sus autonomías, supuestamente garantizadas a través de la legislación nacional e internacional aprobada por los Estados.

Desde esta lectura crítica sobre el multiculturalismo, en la presente investigación si bien necesitamos referirnos a la relación estado-pueblos indígenas, no pretendemos que sea el centro de nuestras reflexiones. Por el contrario, miramos “abajo”, a los procesos casi imperceptibles pero que día a día tejen espacios de diálogo intercultural, y dónde, consideramos, se pueden extraer aprendizajes y reflexiones importantísimas para el tema que nos ocupa y la perspectiva desde la que pretendemos analizarlo. Por ello es necesario dejar claras las diferencias entre multiculturalismo e interculturalidad, tema en el que seguimos la propuesta de Diana de Vallescar Palanca para quien

La interculturalidad representa un avance con respecto al multiculturalismo en el sentido de que este último, en general, se refiere a la presencia, en un mismo lugar, de culturas distintas que no están necesariamente en relación o estarían con relaciones conflictivas. Como el multiculturalismo pretende defender la libertad e igualdad de las culturas, únicamente exige una actitud de respeto y tolerancia, reivindicando, como actitud complementaria, la necesidad del reconocimiento. La interculturalidad, por su parte, independientemente de la forma de gobierno que se prefiera, exige no solo el respeto o reconocimiento, sino conceder a cada miembro la facultad de contribuir con su aportación particular. De ahí que el paso de una sociedad multicultural a una de carácter intercultural debe realizarse mediante la renegociación continua de los roles, espacios y el discernimiento de valores que entretengan y orientan los procesos de síntesis, enmarcado en la dinámica de la propia sociedad pero a la vez constituye una necesidad que imponen las relaciones interculturales²²

En la actualidad, considero que no es posible hablar de sociedades interculturales, en general, sino de procesos o experiencias de diálogo intercultural como el que vamos a mostrar en este trabajo.

Antes de pasar a profundizar sobre el tema de estudio, quisiera compartir una experiencia que fue detonante en mi inquietud para investigar sobre cómo

²² De Vallescar Palanca, Diana, “Consideraciones sobre la interculturalidad y la educación” en Heise, María (comp.), *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*, Lima, Programa FORTE-PE, Lima, 2001.

resignifican los pueblos indígenas los derechos humanos, o dicho de otro modo, sobre el universalismo de esta gramática moral utilizada de forma tan diferente tanto desde instancias gubernamentales, empresas multinacionales, ONG's, movimientos sociales o pueblos indígenas. En 2005 fui invitada a participar en la formación de promotores de derechos humanos desde una organización indígena en Chiapas. Mis dificultades no sólo se centraban en la cuestión de la traducción a la lengua indígena de términos inexistentes en ella. Fundamentalmente me afectó muchísimo estar explicándoles “qué eran los derechos humanos” a personas que llevaban décadas luchando desde sus propios saberes y prácticas. ¿No era una forma de invisibilizar su propia forma de emancipación y de expresarla en su propia lengua? ¿Cómo se trabajaba esta cuestión desde otras experiencias? ¿Pueden servir los derechos humanos para ocultar e invisibilizar otras gramáticas morales? ¿Pensamos que los pueblos indígenas o que otras culturas no occidentales carecen de discursos éticos y por ello debemos de “enseñarles” lo que son los derechos humanos? Estos cuestionamientos unidos a que muchos de los debates filosóficos en torno al universalismo o relativismo de los derechos humanos, me resultaban alejados de procesos sociales-políticos y culturales concretos, me llevó a profundizar sobre el tema.

Estructura de la tesis

La presente tesis aparece dividida en cuatro capítulos que intentan reflejar el viaje personal y el trabajo de colaboración que la han hecho posible. En el primer capítulo caracterizo la crisis del paradigma occidental de los derechos humanos, y desarrollo dos marcos teóricos que me ayudaron a concretizar la propuesta de investigación presentada al CEDIAC: por un lado, la teoría crítica de derechos humanos elaborada por los profesores sevillanos Joaquín Herrera Flores y David Sánchez Rubio y por otro lado, la propuesta de filosofía intercultural desarrollada, principalmente, por Raúl Fornet-Betancourt, Raimon Panikkar y Diana de Vallescar Palanca. Dedicamos el último apartado de este capítulo a explicar los planteamientos de la llamada “investigación de co-labor o colaboración” coherentes con la exigencia de interculturalidad y reconocimiento de los pueblos indígenas como actores y

sujetos de la investigación y no como meros objetos. Así mismo, esta propuesta metodológica *otra*, parte de reconocer los conocimientos subalternos a la par de los saberes académicos. Destacamos los retos, errores y aciertos en nuestra relación de colaboración y las estrategias colaborativas dirigidas a fortalecer el proceso de los y las arregladoras de conflicto a través del Diplomado sobre Sistema Jurídico Tseltal celebrado durante 2011 y 2012. Normalmente, el apartado metodológico aparece en la sección de la Introducción pero, por la íntima relación que presenta con el contenido mismo de la investigación, he decidido introducirlo en el Capítulo 1 para vincularlo con las discusiones existentes en el territorio mexicano y los esfuerzos iniciados, desde diferentes espacios activistas y académicos, por transformar las investigaciones al calor de la lucha por la transformación del sistema mundo moderno. Aún más importante si cabe en un contexto de *Guerra de Desgaste Integral* como el que se vive en el estado de Chiapas y que condiciona la posición y camino de las investigaciones. El esfuerzo por generar un diálogo intercultural se convierte así en un eje que atraviesa todas las fases de la investigación.

Para conocer la historia de lucha por la emancipación del pueblo tseltal, desde donde nace dicho proceso, dedicamos el capítulo 2 a desarrollar la historia del pueblo tseltal de la región de influencia donde tiene su área de acción pastoral la Misión Jesuita de Bachajón, desde 1958 a la actualidad. Si bien puede parecer excesivamente extenso dicho recorrido, se justifica por entender la lucha por los derechos indígenas y su relación con la teología de la liberación y la teología india, desde una mirada de largo aliento. No es posible entender fielmente los acontecimientos de las últimas dos décadas desconociendo la historia local y regional protagonizada por los pueblos indígenas de Chiapas que condicionaron las opciones y estrategias concretas del pueblo tseltal y la Misión Jesuita. Destacamos la importancia de la Diócesis de San Cristóbal y su obispo Samuel Ruiz en la configuración de un proceso de emancipación indígena que tomó particularidades propias desde la Misión Jesuita y que diferencia a esta región de otras zonas indígenas donde florecieron otros centros de derechos humanos y otras organizaciones indígenas como la zapatista.

El capítulo 3 se centra en explicar en qué consiste el sistema jurídico tseltal para, desde el mismo, conocer cómo se reapropian los derechos humanos

desde las y los arregladores de conflictos. Conocer cómo se configura la justicia tseltal nos ha desvelado un espacio donde conviven los derechos humanos inculturados con la “armonía”. Este paradigma ético-político-religioso, guía de la vida tseltal, configura la justicia entendida como reconciliación, donde el reconocimiento del daño causado y la reparación del daño, nos muestran su carácter restaurativo frente a una justicia oficial corrupta, mercantilizada, etnocéntrica y especialmente represiva hacia los pueblos indígenas.

El Capítulo 4 vuelve a situar esta realidad en un marco más amplio desde dónde repensar algunas de las cuestiones más importantes en los actuales debates filosóficos y que conectan de nuevo la investigación con otros procesos a nivel nacional y planetario. Situamos la recuperación del sistema jurídico tseltal como parte de la ola reivindicativa por la autonomía indígena en México. El derecho indígena aparece como parte fundamental de la misma, y el pluralismo jurídico como un paradigma que permite reconocer la diversidad jurídica. Reflexionamos sobre la perduración de límites impuestos al derecho indígena en las normativas nacionales e internacionales, para ver cómo sigue reproduciéndose la colonialidad que impide la libre determinación de los pueblos indígenas. Esto nos llevará a recalar en quienes han teorizado sobre el colonialismo interno (Pablo González Casanova, Silvia Rivera Cusicanqui), para llegar a la reciente propuesta del *giro decolonial* que nos impulsará a revisar las propuestas de la teoría crítica de los derechos humanos y la filosofía intercultural a partir del reconocimiento de la *diferencia colonial* inherente al desarrollo de la modernidad capitalista. Exploramos así las consecuencias que el giro decolonial supone para los derechos humanos considerados como un “diseño global”, y la exigencia de desvelar saberes oprimidos como el paradigma de la armonía tseltal que florece desde una lengua *otra*, una episteme *otra* y una racionalidad *otra*. De este modo, esta investigación aspira a ser reflejo de una práctica intercultural y decolonial que pone en diálogo los saberes propios tseltales con los saberes académicos en un intento por avanzar hacia la transformación intercultural de la filosofía.

CAPÍTULO 1. PENSAR “DE OTRO MODO” LOS DERECHOS HUMANOS: una invitación desde la teoría crítica y la filosofía intercultural

Recordad que la sabiduría consiste en el arte de describir, por detrás del dolor, la esperanza.

Subcomandante I. Marcos²³

En este primer capítulo vamos a navegar por las teorías que me acompañaron en los primeros planteamientos de esta investigación y la propuesta de metodología de colaboración que ha guiado el caminar de la presente tesis doctoral.

1.1.- Crisis del paradigma occidental de Derechos Humanos: el reto del pluralismo.

Para que haya paz en la tierra debemos intentar desarmar la cultura dominante, debemos superar las filosofías (y las teologías) de la dominación imperante en nuestros días.

Raimon Panikkar²⁴

1.1.1.- Los derechos humanos en la crisis del sistema-mundo moderno: la disputa entre la globalización “del capital” y la globalización “de la resistencia”.

Vivimos un momento histórico difícil, complejo y convulso. Las latitudes nos sacuden con imágenes de muerte, de injusticias, de dolores, de tragedias, como espejos de los rostros más inhumanos de la especie humana. También nos regalan islas de esperanza donde, personas, colectivos, pueblos organizados

²³ Subcomandante Marcos, “Tres definiciones para días tan aciagos: libertad, lucha, historia”, comunicado del 18 de mayo de 1996 en *En algún lugar de la Selva Lacandona. Aventuras y Desventuras de Don Durito*, Ediciones Eón, México, 2008, p. 116

²⁴ Panikkar, Raimon, *Paz y Desarme cultural*, Espasa Calpe, Madrid, 2002, p. 16.

siguen mostrando que la dignidad es capaz de crear, de organizar a corazones diferentes pero unidos en la disposición no sólo de resistir ante este sistema de muerte, sino también de construir alternativas reales en las que recuperar la vida frente al imperio del capital.

Immanuel Wallerstein lleva tiempo dedicado al estudio del funcionamiento del sistema-mundo moderno capitalista, a partir de la perspectiva histórica de análisis de los sistemas-mundo. Desde este marco de análisis, Wallerstein niega que la “globalización” sea un fenómeno nuevo. En su opinión, estamos viviendo en el mismo sistema-mundo existente desde más de 500 años, la diferencia estribaría en situarnos en la fase histórica de crisis terminal actual, por la que atraviesa la economía-mundo capitalista²⁵.

Este pensador norteamericano aclara que el “análisis de los sistemas-mundo” no es una teoría, sino una protesta contra la forma en que quedó estructurada la investigación social desde su concepción a mediados del siglo XIX, tanto respecto a las categorías de análisis como en la división de las ciencias sociales en “disciplinas”, parcelando de forma artificial la realidad²⁶. Considera que la crisis sistémica también afecta a las “fronteras” establecidas entre las ciencias sociales, así como entre éstas y las ciencias naturales. La llamada “multidisciplinariedad” tan en boga en estos tiempos, como una manera de superar esta crisis, es considerada por Wallerstein, como una mera reforma que sigue asumiendo la validez de los límites existentes para construir sobre ellos. En sus palabras, “ la multidisciplinariedad significa por tanto construir sobre arena”. En este debate abierto y de plena actualidad, propone frente a ello, como algo opuesto a la multidisciplinariedad, el “solapamiento” entre las diferentes disciplinas, como una manera de ir caminando hacia el fin del divorcio entre las ciencias naturales y las ciencias sociales.²⁷ Se trataría de

²⁵ Wallerstein, Immanuel, “¿La globalización o la era de la transición?: una visión a largo plazo de la trayectoria del sistema mundo” en *Revista de la Universidad San Carlos de Guatemala*, año 1, abril-junio 2000, n° 8, pp. 10-24.

²⁶ Wallerstein, Immanuel, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, Akal, Madrid, 2004, pp. 134-150.

²⁷ *Ibídem*, pp. 180-181 y 196.

una más compleja unidisciplinariedad y por tanto hacia la edificación de unas nuevas y unitarias “ciencias sociales-históricas”.²⁸

Lo más original de esta teoría—según Carlos Aguirre Rojas— es haber convertido en “unidad de análisis” para el entendimiento de los procesos, hechos y acontecimientos, la estructura y dinámica misma del sistema-mundo capitalista en su totalidad²⁹. Desde este análisis, el sistema capitalista mantiene una estructura jerárquica, desigual y asimétrica, que ha dividido el planeta en un pequeño núcleo de países o zonas muy ricas que conforman el *centro* del sistema, junto una zona intermedia de países o zonas con una moderada riqueza, la *semiperiferia*; y al lado, una gran zona *periférica* pobre y explotada, que soporta la semiperiferia como el centro del mismo sistema capitalista. Cada zona tiene asignados unos roles concretos en el funcionamiento de la economía-mundo, y conforme el desarrollo de la misma, las desigualdades jerárquicas se han ido profundizando. Esta explicación implica que las teorías del desarrollo, de la modernización o del progreso son inoperantes para explicar una supuesta evolución de los países periféricos dentro del sistema-mundo moderno.

Esto significa descentrar en el marco de análisis las “sociedades”, las “naciones” o el “estado” para pasar a reconocer la existencia del sistema-mundo que influye de manera decisiva en el nacimiento, desarrollo y desenlace de los procesos sociales. Uno de los principales ejes de su trabajo ha sido la caracterización del “largo siglo XX” que, para él, se desplegaría desde 1870-1872 y se mantendrá hasta el 2025 o 2050. En estos momentos, estaríamos viviendo, según estos ciclos de largo aliento, en plena crisis terminal del sistema-mundo capitalista y más concretamente, en una era de transición o, en sus palabras, una “etapa de bifurcación o de caos sistémico” hacia otro sistema-mundo. Para la periodicidad de los ciclos del sistema, utiliza el rol de los ciclos de Kondratiev, de modo que en el largo siglo XX, la fase A, o expansiva iría de 1945 hasta 1967-

²⁸ Wallerstein, Immanuel, *La crisis estructural del capitalismo*, Centro de estudios, información y documentación “Immanuel Wallerstein”/Ed. Contrahistorias, México, 2005, p. 49. En este sentido como aparece, en la nota 31 de esta misma página, coincide con Fernand Braudel quien también critica la interdisciplinariedad, y propone, en cambio, la “promiscuidad generalizada” entre las ciencias: “debemos mezclar todas las ciencias, incluso hasta las más tradicionales, como la filosofía, la filología..etc”.

²⁹ Aguirre Rojas, Carlos, *Immanuel Wallerstein. Crítica del sistema-mundo capitalista*, ERA, México, 2003, pp. 41 y ss.

72, en la que Estados Unidos consiguió convertirse en la potencia hegemónica³⁰. En cambio, de 1973 hasta la actualidad, nos encontraríamos en la fase B del ciclo Kondratiev, en que diversas tendencias estarían frenando la acumulación del capital, rasgo definitorio del capitalismo. Wallerstein establece como factores determinantes del descenso de las ganancias respecto de la fase A, en una triple presión:

1.- El nivel real de los salarios como porcentaje de los costos de producción; es decir, se dará un aumento irreversible de las exigencias de mayores salarios en todo el mundo

2.- El costo de los insumos materiales. La externalización de los costos de tratamiento, esto es, los deshechos que genera la producción está llevando a graves problemas ecológicos, lo que nos lleva a dos alternativas: asumir colectivamente los gastos de contaminación a través de impuestos o que las empresas contaminantes, absorban los costos, limitando así sus ganancias.

3.- El alto nivel impositivo. Han crecido universalmente las demandas sociales hacia los gobiernos y de ahí, las tasas impositivas crecientes interferirán en la capacidad de acumular capital.

Estos factores hacen que el sistema de acumulación del capital en sus diferentes fases o modos está teniendo serios límites para su expansión y para retornar a su punto de equilibrio. Además, a ello se une la crisis de legitimidad de los estados-nación, quienes en esta época, se convierten en canales transmisores del capitalismo, y menguan progresivamente sus funciones de protección y seguridad de la ciudadanía.

Las características de esta etapa de bifurcación conllevan que desde ahora hasta el 2025-2050, siguiendo con el funcionamiento de este sistema, estaremos entrando en otro sistema que puede ser más injusto, desigual y destructor que el que habitamos, o bien en otro más justo y digno. Pero lo más importante de este análisis consiste en ver esta fase histórica de crisis terminal y

³⁰ Wallerstein sitúa la decadencia de la hegemonía estadounidense a partir del fracaso de la guerra de Vietnam y las protestas de mayo de 1968. Lejos de quienes siguen viendo en el poder militar de EEUU, el desarrollo imparable de su poder imperialista, el pensador norteamericano afirma todo lo contrario: las intervenciones militares de las últimas décadas sólo reflejan un proceso de declive, “su única carta es la militar”. Para leer más sobre esta cuestión, ver: Wallerstein, Immanuel, *La decadencia del poder estadounidense*, ERA/LOM/TRILCE/TXALAPARTA, México, 2005.

de bifurcación sistémica, como una coyuntura de grandes oportunidades para la construcción de otro sistema-mundo más democrático e igualitario. Como aclara Wallerstein, la incertidumbre acompaña este periodo dónde la única certeza posible es el fin del actual sistema-mundo y la gran incidencia que, en estos momentos, puede tener cualquier acción política ante la falta de equilibrio del propio sistema. Por tanto, es un momento trascendental para la organización de los movimientos antisistémicos³¹, por la gran repercusión que sus acciones políticas pueden tener en el desequilibrio del sistema.

No podemos esperar a ver qué hay después de la actual crisis para actuar, porque será demasiado tarde, ello dependerá de las acciones del hoy, del presente. Es, por tanto, sumamente trascendental el modo de vida, de consumo, de producción, de relaciones que cada pueblo, colectividad, movimiento o persona adopte en este momento. No es cierto que no hay alternativas al capitalismo, y si hoy sembramos las semillas de esas otras formas de vida no centradas en la acumulación del capital, mañana, quizás, podremos vivir en otra realidad más humana, donde las relaciones políticas y sociales estén dirigidas hacia el mantenimiento y cuidado de las diferentes formas de vivir la vida, y no a su destrucción. Como advierte Raúl Ornelas, miembro del Observatorio Latinoamericano de Geopolítica (OLAG), “la revuelta planetaria se cultiva como una realidad que depende de lo que hagamos en el ahora.”³²

El capitalismo neoliberal es un sistema de muerte, una guerra contra la humanidad entera, como denunciaron desde hace tiempo los y las zapatistas:

³¹ El concepto de movimientos antisistémicos fue acuñado por Wallerstein en los años 70 para aglutinar bajo un mismo término a dos tipos de movimientos populares: los movimientos “sociales” (partidos socialistas y sindicatos) y los movimientos “nacionales” (creación de estados-nación por integración o secesión). En la actualidad, tal y como lo empleamos en el texto, se refiere a los movimientos llamados “antiglobalización”, cuyo objetivo principal es luchar contra las consecuencias perversas del neoliberalismo. Bajo este concepto caben una gran cantidad de movimientos sin una estructura determinada, aunque se hayan intentado aglutinar en torno al Foro Social Mundial (principios del siglo XXI) que si bien permitió visibilizar y dinamizar un ciclo de protestas visibles, su excesiva burocratización, elitización y cooptación por parte de las ONG’s ha minimizado su impacto actual. Sobre el tema *vid.*: Wallerstein, Immanuel, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, op. cit., pp. 464-474. Y respecto al zapatismo como movimiento antisistémico, del mismo autor: “Marcos, Mandela y Gandhi” en *La Jornada*, 9 de octubre de 2003. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/10/09/03aa1cul.php?origen=opinion.php&fly=2> [consultado: 14 de abril de 2016]

³² Ornelas, Raúl (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, UNAM-IIE, México, 2013, p. 21.

Y así decimos que la globalización de los poderosos, o sea que del dinero, se come a los países y se come a las personas que viven en ese país. (...) Y entonces, como el país ya no es un país sino que es una tienda, pues la gente ya no es gente, sino que sólo son compradores o vendedores. Y la gente no es dueña de la tienda, sino que el dueño de la tienda es el dinero mundial. O sea que la gente ya no manda en su país, manda el dinero mundial. (...) La globalización del poder destruye las casas de la gente, o sea los países, y a veces entra a destruir con una guerra. Y otras veces entra porque alguien de adentro le abre la puerta para que entre a destruir.³³

Pero también es cierto que frente a esta destrucción, esta depredación de la vida, bien precarizándola, a través de políticas de recortes y austeridad como ocurre en países como España, o bien despojando a los pueblos indígenas del territorio que es sustento material y espiritual de su vida, como sucede en parte de Latinoamérica, existen corazones dignos que gritan un “ya basta!”. Y desde esos múltiples y diversos *gritos*, se ha iniciado otro tipo de globalización. Esos gritos empiezan a vincularse y a intercambiar experiencias, no sólo desde su negativa a lo existente, sino a partir de las múltiples experiencias ante las que desvelar la posibilidad de relaciones no dominadas por el capital y atravesadas por el reconocimiento de las diferencias étnicas, de género, clasistas o geopolíticas: las resistencias indígenas de Abya Yala, las movilizaciones del precariado indignado en España y las redes de solidaridad creadas, la insurgencia popular en Grecia, las primaveras árabes, los movimientos feministas de la diferencia o las propuestas ecologistas, de defensa del decrecimiento y la soberanía alimentaria. Sin duda, el sistema empieza a presentar fracturas, grietas por donde los pueblos “de abajo”, los que soportamos día a día las grandes injusticias y paradojas de este modo de vida, de producción y en fin, de relaciones basadas en la explotación y el neocolonialismo, hemos decidido organizarnos para la emancipación:

Estos fenómenos de resistencia (“bolsas de resistencia” las llamamos nosotros para oponerlas a las “otras” bolsas, las de valores) tienden a buscar comunicación con

³³ Subcomandante Marcos, “Ponencia del Encuentro Internacional de Intelectuales en Defensa de la Humanidad celebrado los días 24 y 35 de octubre de 2003, en Ciudad de México” en *En algún lugar de la Selva Lacandona. Aventuras y desventuras de Don Durito*, Ediciones EÓN, México, 2008, pp. 229-230.

fenómenos parecidos en otras partes del mundo. Las superautopistas de la información, concebidas para facilitar el flujo de mercancías y dineros, empiezan a ver (no sin pavor) que son transitadas por viejas carretas, bestias de carga y peatones que no intercambian mercancías y capitales, sino algo muy peligroso: experiencias, apoyos mutuos, HISTORIAS.³⁴

Vemos que existen por tanto, dos niveles o tipos de globalización. El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos se refiere a ellas señalando que existe una “globalización hegemónica” o “de arriba a abajo” y una “globalización contrahegemónica o “de abajo a arriba”, coincidiendo con el análisis que se construye desde la praxis zapatista.

Debemos reflexionar y debatir sobre los derechos humanos en este preciso contexto y momento histórico dominado por un modelo de organización capitalista en fase de crisis sistémica y en el que, como nos explica Ana Esther Ceceña, la “guerra de espectro completo” pretende acallar las resistencias de los dominados, no sólo a través de estrategias militares sino también culturales porque

(...) el lugar decisivo para prevenir y/o disuadir cualquier intento por modificar las reglas del juego o por construir diques al dominio capitalista y apagar la rebeldía, la disidencia o la insurgencia es el cultural, donde radican la memoria histórica, las cosmovisiones, las *epistemes* y las utopías.³⁵

Los derechos humanos continúan siendo un discurso utilizado frecuentemente tanto por quienes detentan esa globalización desde arriba como también desde los pueblos indígenas, movimientos, colectivos y personas que la padecen y se organizan, desde abajo, en torno a esa lucha anticapitalista o contrahegemónica. Evidentemente, los simbolismos y significados que esta doctrina representa para cada caso son diferentes. ¿Todas las voces están proyectando los mismos intereses cuándo hablan de “derechos humanos”? Creemos que no. Tenemos el reto de buscar concepciones más complejizadas,

³⁴ Ídem., p. 232.

³⁵ Ceceña, Ana Esther, “Sujetizando el *objeto de estudio*, o de la subversión epistemológica como emancipación” en Ceceña, Ana Esther, *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2006, p. 36.

contextualizadas y relacionales sobre los derechos humanos. Reducir los “derechos humanos” sólo a aquellos que están contenidos en las múltiples normas nacionales e internacionales nos lleva a confundir lo que debería ser, con lo que realmente es, y permite hablar de los derechos humanos de una forma idealista porque no aparecen atravesados por las relaciones de poder económico, político, social y cultural existentes. Por tanto, se alejan de la realidad y no ayudan a su efectividad y respeto. Por otro lado, existen otras posturas que defienden los derechos humanos como algo inmanente al ser humano, como una esencia, ligada a la existencia de “una naturaleza humana”. Esta “otra idealización” favorece al universalismo abstracto que finalmente privilegia a quienes detentan el poder al relacionar esa “naturaleza humana” con el ideal de hombre, blanco, burgués, propietario y excluyendo las *otredades* diversas, sometidas a la modernidad colonial, capitalista y patriarcal. Cuestión frente a la que existe un profundo trabajo crítico desde las teorías feministas al desvelar que “la llibertat dels homes i la subjecció de les dones són les dues cares d’un mateix ordre”.³⁶

Hablar de los derechos humanos y la pluralidad cultural siempre es una cuestión sensible porque, desde algunas miradas, los derechos humanos son una doctrina “universal”, intocable, hasta el punto de que, cuestionar o reflexionar críticamente sobre ella, resulta un tanto incómodo. Pareciera que existe una dicotomía basada en la disyuntiva “derechos humanos o barbarie”, y nuestra forma de complejizar esta cuestión, radica precisamente, en escapar de estas dualidades contrapuestas, para repensar desde la pluralidad existente, otras experiencias que ayuden a trazar pasos que caminen hacia veredas de posibles diálogos interculturales.

En primer lugar, queremos mostrar algunos de los límites actuales existentes sobre los derechos humanos que expanden cierto escepticismo sobre las posibilidades del contenido emancipador de los mismos. Seguimos, en este aspecto, a David Sánchez Rubio, profesor de la Universidad de Sevilla y

³⁶ Mestre i Mestre, Ruth, *La caixa de Pandora. Introducció a la teoria feminista del dret*, Universitat de València, València, 2006, pp. 78-79.

pondremos algunos ejemplos desde problemáticas que afectan a los pueblos indígenas:

1.-La reversibilidad de los derechos humanos: Sánchez Rubio utiliza el término de *reversibilidad* del Derecho para referirse al hecho de que, a pesar del reconocimiento del mismo y de su juridicidad, éstos pueden o no garantizarse, ya que pueden interpretarse en varios sentidos. Dice:

Entendemos por reversibilidad esa condición del derecho a ser interpretado y aplicado en uno o en otro sentido, incluso contradictorios entre sí; asimismo, al hecho de que los derechos específicos, inclusive todos ellos juntos, son producto de un proceso histórico de luchas sociales en sentido genérico, de ahí que lo mismo se pueden ganar que perder. Esto hace que la eficacia de un derecho específico, inclusive de todos juntos, se sustente en una dinámica social orientada conscientemente a sostenerlo.³⁷

Un ejemplo claro de esta “reversibilidad” podemos observarlo en el llamado “derecho a la consulta” de los pueblos indígenas sobre aquellos proyectos que afectan a sus derechos, en particular a su territorio. Este derecho se ejerce, mayoritariamente, ante la imposición de mineras, parques eólicos o proyectos ecoturísticos que dañan de forma integral la autonomía indígena. Pese a estar consagrado tanto en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo como en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, los gobiernos emulan falsas consultas, beneficiando así a las empresas transnacionales mineras o de otro tipo, interesados en la privatización de los recursos naturales que existen en el suelo y subsuelos de los territorios indígenas.

2.- La superioridad de las leyes comerciales (*lex mercatoria*): la doble moral. Vinculado al anterior, está la supeditación de los derechos humanos a los intereses económicos neoliberales, que además, conlleva a relaciones de poder entre diferentes países y también entre las sociedades civiles y los estados. En el ejemplo anterior, los derechos de los pueblos indígenas se ven mutilados y violados constantemente por los proyectos neoliberales de

³⁷ Sánchez Rubio, David, “Reversibilidad del Derecho: los derechos humanos tensionados entre el mercado, los seres humanos y la naturaleza”, en “El shabat se hizo para el hombre. Los derechos humanos y sus límites”, *Revista Ixtus. Espíritu y cultura*, n° 56, Año XIII, México, 2006, nota 3, p. 46.

empresas transnacionales, con el consiguiente apoyo de sus gobiernos: minería extractiva, parques eólicos, proyectos ecoturísticos, bioprospección, autopistas o semillas transgénicas. El neoliberalismo representa para los pueblos indígenas una guerra de neo-conquista y despojo de sus territorios. Es más, la vinculación entre derechos humanos-desarrollo-democracia, genera que muchos de estos proyectos se “vendan” como beneficiosos para esos pueblos. Este “doble rasero” también genera que algunos países, sean calificados desde el pensamiento eurocéntrico y desde los medios masivos de comunicación, como “dictaduras”, en las que se violan constantemente los “derechos humanos”, como es el caso de los “condenados” gobiernos de Venezuela o Cuba. Mientras, otros gobiernos como el marroquí, con graves denuncias por violaciones sistemáticas de derechos humanos contra los saharauis residentes en el Sáhara ocupado, no sólo no es cuestionado por el gobierno español, sino que, además, presume de la “hermandad” de nuestras monarquías. Sin ir más lejos, la reforma que limita la aplicación del principio de justicia universal³⁸ en España realizada por el gobierno de Mariano Rajoy (PP) responde a la necesidad de cerrar la investigación abierta en la Audiencia Nacional que pretendía juzgar a autoridades chinas por el genocidio en el Tíbet. Abiertamente el Ministro de Asuntos Exteriores, Jose Manuel García Margallo, afirmó en un programa de la televisión pública:

Aquí ha habido un juez [Ismael Moreno] que ha querido enjuiciar a dos ex presidentes de la República Popular China sin tener la menor posibilidad de investigar eficazmente lo que pasó en Tíbet (...) Esto es un brindis al sol que no acaba con la impunidad y en

³⁸ El principio de justicia universal permite que puedan perseguirse graves violaciones a los derechos humanos cometidos por cualquier persona en cualquier parte del mundo, con el fin de evitar la impunidad en caso de que los tribunales competentes se nieguen a juzgarlos. La Ley Orgánica 1/2014, del 13 de marzo que reforma el artículo 23.4 de la Ley Orgánica del Poder Judicial, establece profundas limitaciones a la aplicación del principio de justicia universal ya restringido por la reforma de 2009 en la que se exigían que los casos tuvieran puntos de conexión con España (que antes no eran necesarios). La última reforma todavía restringe más la aplicación de la justicia universal ya que requiere que exista una querrela interpuesta por el agraviado o el Ministerio Fiscal. Además, se exige para la persecución de algunos delitos que la víctima o el victimario sean españoles, incumpliendo así normativas internacionales firmadas por el estado español. Para un análisis de la reforma, leer: VV. AA., “Acerca de la modificación de la Ley Orgánica sobre Justicia Universal”, *la marea*, 10 de febrero de 2014. Disponible en: <http://www.lamarea.com/2014/02/10/acerca-de-la-modificacion-de-la-ley-organica-sobre-la-justicia-universal/> [consultado: 12 de enero de 2016]

cambio nos crea un conflicto internacional. China tiene el 20% de la deuda pública española y bastaría un clic en un ratón en un ordenador chino para que este país [España] se encontrara una prima de riesgo como la que teníamos hace años y por tanto más colas en los servicios de empleo.³⁹

3.- La concepción individualista y estatalista de los derechos humanos: los pueblos indígena basan su cosmovisión, su estar en el mundo, en lo comunitario y en un pensamiento no antropocéntrico, sino biocéntrico. La madre-tierra, la “pacha-mama” o la *Abya-Yala* es el centro, de donde nacen y viven el resto de seres vivos. La madre-tierra no puede ser objeto de nuestras acciones—desde esta cosmovisión—porque todos los seres vivos nacen de ella y por tanto, le pertenecen. A través de las demandas de autonomía, los pueblos indígenas han intentado demostrar la coherencia y complementariedad entre los derechos colectivos e individuales, en cuanto que éstos últimos, no pueden existir sin los primeros. Es una forma de “corregir” las limitaciones de la concepción individualista de los derechos humanos que ha hegemonizado las normativas e interpretaciones referentes a los derechos humanos.

En este mismo sentido, la concepción “estatalista”, en cuanto que los derechos humanos defienden y garantizan a las personas y pueblos frente a los abusos de los estados, se convierte en una limitación y simplifica la amplitud de las subjetividades que construyen los derechos humanos desde sus prácticas subalternas. Se vuelve una falacia y casi una misión imposible intentar, a través de esta estrategia, garantizar los derechos humanos, más que nada, porque los estados-nación se han convertido en las corrientes de transmisión de las políticas neoliberales trazadas desde el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial o los mercados financieros. Y éstos, lejos de ser entes abstractos, tienen nombres y apellidos: agentes y fondos de inversiones regentados por

³⁹ Segovia, Carlos, “El Congreso de Garzón frente al ‘clic’ letal de China”, *El Mundo*, 25 de mayo de 2014. Disponible en: <http://www.elmundo.es/economia/2014/05/25/5381194b268e3ef6328b4572.html> [consultado: 12 de enero de 2016]

personas dedicadas a la especulación financiera que sólo tienen como objetivo la reproducción del capital⁴⁰.

Las personas, colectivos, organizaciones o pueblos acuden a organismos internacionales para denunciar la violación de derechos humanos por parte de un Estado. Como mucho, el organismo internacional puede realizar “recomendaciones” u obligar a establecer “medidas cautelares” para garantizar la vida de una persona, pero ¿cómo hacerlo si la obediencia depende de la voluntad del mismo ente que ha violado los derechos humanos?

Como hemos podido observar estas tres limitaciones están fuertemente vinculadas: la reversibilidad, la superioridad de los intereses del capital y la concepción individualista y estatalista son estrategias que benefician a la globalización hegemónica, y es desde esta concepción abstracta, individualista, jurídico-normativa y estatalista de los derechos humanos que éstos se convierten en parte del andamiaje del sistema capitalista global. Sigue permeando un concepto reducido “desde arriba”, desde el que se defiende su universalismo abstracto e idealizado que propicia equiparar a los “derechos humanos” con valores propios del mundo occidental, capitalista y patriarcal, funcional a la dominación del imperio del capital.

1.1.2.- Miradas críticas sobre el universalismo de los derechos humanos

La mayor parte de las críticas sobre el universalismo de los derechos humanos giran en torno a dos premisas: por un lado, el origen occidental de los derechos y por otro, aunque vinculado a éste, si los valores que protegen podemos entender que son válidos para todas las culturas o no, esto es, la dicotomía clásica entre el universalismo y el particularismo. Existen otras posturas críticas que van más allá y plantean que el debate debe ampliarse a entender que existen otras formas de entender la lucha por la dignidad que no tienen por qué pasar por los derechos humanos. Robert Vachon, fundador de la

⁴⁰ Garzón, Alberto, “¿Qué son los mercados financieros y la especulación financiera?”, 1 de agosto de 2011. Disponible en: <http://www.attac.es/2011/08/01/que-son-los-mercados-financieros-y-la-especulacion-financiera/> [consultado: 13 de enero de 2015]

revista internacional de investigación *INTERculture*, diferencia estas perspectivas de la siguiente manera:

1.- La relativización contextual considera los derechos humanos como un referente transcultural, universal o universalizable. Analiza cómo se reciben, interpretan y viven de diferentes maneras según los pueblos y los ambientes culturales, resaltando sus variantes. Este enfoque no se plantea la cuestión sobre si las otras culturas estudiadas tienen una base distinta a la de los derechos y la justicia, sobre la que se basa la dignidad humana y la organización social. Esto puede ignorar otras nociones muy diferentes a las de buena vida y orden social no basada en derechos y que podrían ser tan válidas e importantes: “podemos, incluso, pisotear la dignidad de los otros y destruir su orden social en nombre de los derechos y de la justicia, como lo hemos hecho históricamente en nombre de los valores más altos de la civilización, primero, y del desarrollo, después.”⁴¹

2.- La relativización radical no niega el anterior pero lo encuentra inadecuado en la nueva situación del pluralismo cultural/religioso contemporáneo. Las preguntas que se hacen desde esta perspectiva son:

- ¿la noción de derechos humanos es una invariante universal?
- ¿es una noción válida a escala del globo?
- ¿el concepto de derechos humanos es un concepto universal que trasciende la pluralidad de culturas? ¿Puede volverse un símbolo universal?
- ¿Debe constituir el punto de referencia universal para cualquier problemática relativa a la dignidad humana?
- ¿Hay otras ventanas sobre el mundo que son tan válidas como los derechos? ¿Cuáles son?

⁴¹ Vachon, Robert, “Derechos del hombre y dharma” en *Los derechos humanos ¿un nuevo Caballo de Troya?*, *Revista Ixtus. Espíritu y Cultura*, año XIII, México, 2006, pp. 58-59.

1.1.2.1.- Sobre el origen occidental de los derechos humanos

Para abordar la cuestión sobre el origen occidental de los derechos humanos es fundamental recalar en el texto clásico de Raimon Panikkar “*La notion des droits de l’homme est-elle un concept occidental?*”⁴². Publicado en 1984, se ha convertido en una referencia clásica, casi en un lugar común, para las reflexiones críticas sobre los límites culturales del universalismo abstracto, matriz de la modernidad occidental de la que nace la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, a la que alude el texto citado de Panikkar. Este filósofo catalano-hindú, referente del diálogo intercultural e interreligioso, también se pregunta si a pesar de ser un concepto occidental, los derechos humanos pueden convertirse en un “símbolo universal”. Advierte que los derechos humanos pueden aparecer como una continuación del “síndrome colonial” en caso de pensar que las ideas nacidas al interior de una cultura pueden tener el monopolio o el privilegio de tener valor universal, es decir, de ser la respuesta para todas las culturas de la Tierra. Defender esta postura significaría—según él— afirmar la superioridad de la cultura occidental, cuestión que debe ser rechazada siempre. En cambio, propone concebir los derechos humanos como una de las ventanas, no la única, a través de la cual una cultura particular da la visión de un orden humano justo para los humanos que participan de ella⁴³. Existen, por el contrario, una pluralidad de ventanas equivalentes a las diferentes culturas existentes, tal y como afirma Panikkar en su texto:

Sostener como algo establecido que sin un reconocimiento explícito de los derechos del hombre la vida sería caótica y desprovista de sentido, proviene de la mentalidad que sostiene que sin la creencia de un Dios único, como se entiende en la tradición abrahámica, la vida humana se disolvería en una anarquía total. Bastaría con ir un poco más lejos en esta dirección para concluir que los ateos, los budistas y los animistas, por ejemplo, deben considerarse como los representantes de las aberraciones humanas. En

⁴² Panikkar, Raimon, “La notion des droits de l’homme est-elle un concept occidental?” en *INTERculture*, vol. XVII, n° 1, Cahier 82, Janvier-Mars, 1984. En línea: www.iim.qc.ca/ [consultado: 15 de enero de 2015]

⁴³ Ídem, pp. 4-5.

el mismo sentido: o los derechos del hombre o el caos. Esta actitud no pertenece exclusivamente a la cultura occidental. Calificar a los extranjeros como bárbaros es una actitud demasiado común entre los pueblos del mundo. En toda afirmación de verdad hay una pretensión legítima e intrínseca a la universalidad. El problema es que tendemos a identificar los límites de nuestra propia visión con el horizonte humano mismo.⁴⁴

Desde esta mirada, los derechos humanos no pueden ser un concepto universal, y demuestra los postulados filosóficos “particulares” en los que se basa la Declaración del ’48:

1.- Parte de la existencia de una “naturaleza humana universal” común a todos los pueblos, idea vinculada a la antigua noción de una “ley natural”. Además, parte de que esa naturaleza humana es conocida a través de una forma de conocer también universal: la razón. Por tanto se excluyen otras formas de conocimiento no racional, como la intuición o la revelación. Esta naturaleza humana es esencialmente diferente al resto de la realidad, diferenciándose así del resto de seres vivos, inferiores al ser humano.

2.- Se defiende la dignidad del individuo, en contraposición a la sociedad y al Estado. Por tanto, se proclama la superioridad de la autonomía del individuo en relación con el cosmos y el resto de la sociedad. Panikkar cuestiona que se reduzca la “persona humana” al individuo: “mi persona también está en mis familiares, en mis hijos, en mis amigos, en mis enemigos, en mis antepasados, en mis sucesores. Mi persona también está en mis ideas y sentimientos y en mis posesiones. Si me hacen daño, también hacen daño a todo mi clan y puede que hasta a ustedes mismos”⁴⁵.

⁴⁴ “Tenir pour établi que sans une reconnaissance explicite des Droits de l’Homme la vie serait chaotique et dengue de sers relève de la même mentalité que de maintenir que, sans la croyance en un Dieu unique telle qu’elle est comprise Dans la traditions abrahamique, la vie humaine se dissoudrait en une totale anarchie. Il suffirait de pousser un peu plus avanti dans cette direction pour conclure que les ates, les bouddhistes et les animistes, par exemple, doivent être considérés comme les représentants d’aberrations humaines. Dans la même veine: ou les Droits de l’Homme, ou le chaos. Cette attitude n’appartient pas exclusivement à la culture occidentale. Qualifier les étrangers de barbares est une attitude qui n’est que trop commune parmi les peuples du monde. Et, comme nous le ferons ressortir plus loin, il y a dans toute affirmation de vérité une prétention légitime et intrinsèque à l’universalité. Le problème, c’est que nous avons tendance à identifier les limites de notre propre vision avec l’horizon humain lui-même”, *Ibid.*, p. 11

⁴⁵ Panikkar, Raimon, “La notion des droits..”, *op. cit.*, p. 13.

3.- El orden democrático considera a la sociedad como una suma de individuos que se asocian para lograr ciertos objetivos que individualmente no podrían alcanzar. Los límites de la libertad individual son los límites de las libertades de los otros individuos, lo que justifica racionalmente el gobierno de la mayoría. En este sentido, Panikkar señala que el orden democrático no es el único (ni siempre el mejor) para asegurar la dignidad de las personas. En este caso, concretaría el argumento de Raimon señalando que el problema radica en asociar la gramática de los derechos humanos con un concepto concreto de democracia: “la democracia representativa” ligado al paradigma del desarrollo “capitalista”.

A través del análisis de estos fundamentos, Panikkar concluye que la Declaración se fundamenta en el humanismo individualista, una de las corrientes históricas predominantes en el pensamiento occidental, invisibilizando otras miradas plurales. Desde la crítica intercultural, Panikkar pretendía advertir de los límites particulares de los derechos humanos, pero apuesta por la fecundación mutua entre la Declaración y otras concepciones de la dignidad humana y la vida.

Esta problemática anunciada por Panikkar cobra mayor relevancia leyendo a Immanuel Wallerstein, quien entiende los derechos humanos como la justificación moral utilizada por las potencias europeas para la injerencia en otros estados durante el siglo XX y principios del XXI. De este modo, cuestiona lo que él denomina el “universalismo europeo”, parcial y distorsionado, “porque ha sido propuesto por líderes e intelectuales paneuropeos en su prosecución de los intereses de las capas dominantes del moderno sistema-mundo”.⁴⁶

En este debate sobre si el “origen” invalida o no la universalidad de los derechos humanos, Agustí Nicolau Coll recuerda que los derechos humanos nacen en la Revolución Francesa como un instrumento de defensa frente a los abusos del poder. El problema radica, para él, en el “cambio de la función de los derechos humanos”, al pasar de ser un instrumento contra los abusos del poder, a convertirse en “el referente único y mejor de articulación y organización de la

⁴⁶ Wallerstein, Immanuel, *Universalismo Europeo. El discurso del poder*, Siglo XXI, México, 2007, p.12 y p. 44.

vida en sociedad”. Esta nueva función es la que permite a algunos afirmar “derechos humanos o barbarie”. Es decir, “no es lo mismo utilizar los derechos humanos para defenderse de los abusos de las empresas transnacionales o de los Estados (dictatoriales o democráticos) en cualquier lugar del mundo, que utilizarlos para imponer un modelo social, político y económico dado, en este caso el occidental moderno”⁴⁷. Este autor olvida decir que en la Revolución Francesa Olympe de Gouges fue decapitada por exigir su “Declaración de los derechos de las mujeres” (1791) frente al poder de la razón que convertía a los hombres libres de las ataduras del Antiguo Régimen y a las mujeres en “animales domésticos” sin posibilidad de participar de las luces de la Ilustración.⁴⁸

1.1.2.2.- Sobre la universalidad de los derechos humanos: una teoría particular

El pensamiento de Panikkar sobre la crítica a una teoría universal de la religión considero que nos puede ser útil para debatir sobre el universalismo abstracto de los derechos humanos. Hablemos de religión, política, desarrollo o derechos humanos, nos encontramos ante un mismo reto.

“El síndrome de Occidente”: de esta manera define el filósofo catalano-hindú la tendencia histórica de Occidente a universalizar su mirada sobre el mundo, característica de su poder colonial y también de su propio mito. Frente a esta visión de la realidad, que es sólo una más, Panikkar defiende que “todo ser humano es un microcosmos y cada cultura humana representa la totalidad de la humanidad”⁴⁹. El peligro de este “síndrome” es pretender encontrar una “lengua universal” que simplifique la realidad y por otro lado, asumir que todas las tradiciones humanas sean traducibles al logos, de modo que prime el logos frente al espíritu⁵⁰. Para superar este riesgo reduccionista, y al mismo tiempo,

⁴⁷ Nicolau Coll, Agustí, “Derechos humanos y diversidad cultural” en Los derechos humanos ¿un nuevo Caballo de Troya?, *Revista Ixtus. Espíritu y Cultura*, año XIII, México, 2006, p. 31.

⁴⁸ Mestre i Mestre, Ruth, *La caixa de Pandora*, op. cit., pp. 78-79.

⁴⁹ Panikkar, Raimon, *Sobre el diálogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1990, p. 92.

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 106.

generar caminos de comunicación, se propone la *relatividad* (que no relativismo), señalando que toda afirmación humana es relativa a sus propios parámetros, esto es, toda verdad es relacional:

Si cada ser humano, en cuanto humano, está provisto de autocomprensión, cada cultura, en cuanto posee una visión propia de la realidad, posee también un cierto mito como horizonte dentro del cual las cosas y los acontecimientos son discernidos. Por lo tanto, privilegiar nuestro modo de entender la realidad, y reducir todas las otras perspectivas a la nuestra, incluso cuando aceptamos los datos de los otros, no parece un método apropiado de entendernos con lo que los seres humanos piensan acerca de sí mismos y del universo, a menos que reduzcamos al ser humano a un conjunto de datos científicamente detectables⁵¹.

Lo que más nos interesa respecto al debate sobre la universalidad de los derechos humanos es que, desde este pensamiento intercultural, cualquier teoría universal niega el pluralismo porque es una teoría particular, vinculada a una praxis, que pretende tener validez universal: “es un coloso de hierro con pies de barro”—define Panikkar⁵². En esta misma línea, Boaventura de Sousa Santos se refiere a los derechos humanos como un “localismo globalizado”, al señalar que, mientras los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales, tenderán a funcionar como localismos globalizados, es decir, como una forma de globalización desde arriba. E insiste:

Concebidos, como han estado, como universales, los derechos humanos siempre serán un instrumento de lo que Samuel Huntington llama el “choque de civilizaciones”, es decir, de la lucha de Occidente contra el resto del mundo, del cosmopolitismo del Occidente imperial contra cualquier concepción alternativa de la dignidad humana que esté socialmente aceptada en otra parte. Concebido de esta manera, el ámbito global de los derechos humanos se obtendrá a costa de su legitimidad local⁵³.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 114.

⁵² *Ibíd.*, p. 128.

⁵³ Santos, Boaventura de Sousa, “Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos” en *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Ed. Trotta/ILSA, Madrid, 2009, p. 513.

Coincide Wallerstein al afirmar que no existe nada más etnocentrista y particularista que la pretensión de universalismo. Y dicha pretensión tiene que ver con la forma en que hemos construido nuestras estructuras de saber: “Fue el sistema-mundo moderno el que deificó las distinciones binarias, sobre todo entre universalismo (que según él encarnaban los elementos dominantes) y particularismo (que atribuía a todos los dominados).”⁵⁴ Pero Wallerstein no abdica de la pretensión de universalismo sino del tipo de universalismo actual, eurocéntrico. A diferencia de Panikkar considera que sí pueden haber valores universales globales pero que no sabemos cuáles son. Este sería todavía un reto, es decir, “la gran empresa moral de la humanidad” que necesitará una estructura de relaciones más equitativa.⁵⁵ Propone, ante la crisis del universalismo europeo, “una multiplicidad de universalismos que se asemejaría a una red de universalismos universales. Sería el mundo del *rendez-vous du donner et du recevoir*, de Senghor”⁵⁶. Que el mundo fuese un lugar donde “dar y recibir”, aunque se pregunta:

¿qué se necesitaría, en el siglo XXI, para alcanzar un mundo donde ya no fuera el occidente el que diera y el resto el que recibiera, donde el occidente se cubriera con la capa de la ciencia y el resto se relegara a los pueblos con un temperamento más “artístico/emocional”? ¿Cómo podemos alcanzar un mundo en que todos dieran y todos recibieran?⁵⁷

En la misma línea de Panikkar, reflexionan los representantes del Instituto Intercultural de Montreal, Robert Vachon y Agustí Nicolau Coll, en cuanto proponen un verdadero diálogo intercultural entre las diferentes concepciones sobre la dignidad humana, sin presuponer que ninguna de las culturas o civilizaciones sean el marco inicial. Vachon recuerda: “(...) no sólo los

⁵⁴ Wallerstein, Immanuel, *Universalismo Europeo...*, op. cit., pp. 57 y 66.

⁵⁵ Ídem, p. 45.

⁵⁶ Se refiere a Léopold Senghor, primer presidente de Senegal, co-creador del concepto de *negritud*, quien reivindicó otras formas de racionalidad diferentes a la occidental. Él diferenciaba entre razón-ojo (occidental) y razón-abrazo (africana). Para profundizar sobre su vida y obra se puede consultar la Tesis Doctoral: “La perspectiva filosófica de Léopold Sédar Senghor sobre el ser humano y su vinculación al existencialismo” de M^a Jesús Cuende González: http://www.africafundacion.org/africaI+D2008/archivos/Maria_Jesus_Cuende_SENGHOR-TESIS_DOCTORAL-3.pdf [consultado: 20 de enero de 2014]

⁵⁷ Wallerstein, Immanuel, *Universalismo Europeo...*, op. cit., p. 107.

pueblos dan respuestas diferentes a nuestras preguntas, sino que ellos también tienen con frecuencia otras preguntas que pueden ser tan válidas e importantes que las nuestras y que es un error metodológico y una forma de imperialismo creer que todos plantean (y deben) plantear las mismas preguntas que nosotros.”⁵⁸

Otro aspecto que nos parece importantísimo destacar es el apuntado por Boaventura, cuando afirma que la cuestión de la universalidad de los derechos humanos es una cuestión occidental, es decir, una pregunta cultural occidental, y dependerá de los diálogos interculturales facilitados por las concretas relaciones de poder políticas y sociológicas entre los diferentes países involucrados, que esta pregunta pueda ser compartida, rechazada, apropiada o modificada por otras culturas ⁵⁹ . Sólo desde una globalización contrahegemónica, o desde abajo, según el profesor de Coimbra, pueden emerger nuevas concepciones de derechos humanos que ofrezcan alternativas radicales a las concepciones liberales norte-céntricas que hasta ahora han dominado con una supremacía incuestionable⁶⁰.

Desde esta breve radiografía sobre la crisis del paradigma de los derechos humanos basados en el universalismo abstracto, individualista y funcional al sistema-mundo moderno capitalista, nos planteamos la necesidad de acercarnos a propuestas teóricas que, pegadas a la realidad, reconceptualicen los derechos humanos, desprendiéndolos, en lo posible, de su carga imperialista, recuperándolos para el camino de la emancipación, en caso de que éste sea posible. La realidad chiapaneca hizo temblar nuestros esquemas aprendidos sobre los derechos humanos y nos exigía repensar nuestras concepciones en busca de otras miradas posicionadas, con la necesidad de una transición paradigmática, y con el reto que ésta plantea de abrirnos a la pluriversidad del mundo. En este camino, conocí y trabajé de cerca con la teoría crítica de derechos humanos impulsada en el Estado Español por dos profesores sevillanos: Joaquín Herrera Flores y David Sánchez Rubio. Nos centraremos en

⁵⁸ Vachon, Robert, “Derechos del hombre y dharma”, cit., p. 59.

⁵⁹ Santos, Boaventura de Sousa, “Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos”, cit., p. 514.

⁶⁰ Ídem., p. 512.

el siguiente apartado en la propuesta de Joaquín Herrera, y la complementaremos con algunas matizaciones que David Sánchez ha ido realizando a la misma. La teoría crítica de derechos humanos pretende escapar del universalismo abstracto, así como de los particularismos localistas, y partir de la pluralidad de formas de defender la dignidad humana. Dos aspectos que considerábamos centrales para poder acercarnos a la realidad concreta con la que pretendíamos colaborar.

1.2.- La reinención de los derechos humanos: una teoría crítica y contextual sobre la defensa de la dignidad humana.

El problema con la realidad, es que no sabe nada de teoría.

Don Durito de La Lacandona⁶¹

No hay teoría crítica sin conexión con movimientos de emancipación y no habrá movimientos de emancipación si no somos capaces de desvelar, paralelamente a la acción, los mecanismos teóricos y políticos del sistema dominante.

Joaquín Herrera Flores⁶²

Acercarnos a la teoría crítica de derechos humanos, elaborada por Joaquín Herrera Flores, nos permitió entender algunas de las “paradojas” y “malestares” que conllevan, en la actualidad, los derechos humanos; también, encontrar otra forma de conceptualizarlos, desde un esfuerzo por vincularlos con las prácticas sociales y en particular, con la diversidad de luchas emancipadoras. Esta propuesta nos facilitó y acompañó en el esfuerzo por repensar los derechos humanos desde la realidad indígena tseltal, ya que, necesitábamos una visión complejizada y enmarcada en el sistema-mundo

⁶¹ Marcos, Subcomandante, “Ni el Centro ni la Periferia. Parte I. Arriba, pensar el blanco. La Geografía y el Calendario de la Teoría”, 13 de diciembre de 2007. Disponible en: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/> [consultado: 8 de mayo de 2015]

⁶² Herrera Flores, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Los Libros de la Catarata/IPES ELKARTEA, Madrid, 2005, p. 179.

capitalista que nos sirviera para poder dialogar, para poder transformar y para poder empoderar-nos.

1.2.1.- Irrumpir intempestivamente en lo real

La teoría crítica de derechos humanos, propuesta por este profesor sevillano, es el resultado de muchos años de preguntas y de búsqueda de respuestas ante las injusticias y opresiones generadas por el modelo de producción capitalista dominante. Las principales obras donde desarrolla esta teoría son: *El Proceso Cultural*⁶³, *Los derechos humanos como productos culturales*⁶⁴ y *De habitaciones propias y otros espacios negados*⁶⁵. En estos ensayos se condensan las diferentes corrientes teóricas por las que transitó este filósofo: la Escuela de Budapest, la Escuela de Frankfurt, las teorías feministas o los estudios culturales.

El esfuerzo de la teoría crítica de derechos humanos no sólo se centra en denunciar las formas en las que el sistema económico capitalista produce violaciones sistemáticas de derechos humanos, sino radiografiar también la vinculación inherente entre desigualdades económicas y políticas con las diferencias sociales, étnicas, de género o geopolíticas. Desde esta perspectiva, su principal objetivo consiste en recuperar los derechos humanos para el lenguaje y la práctica emancipadora, entendida como la necesidad de crear alternativas a la economía-mundo capitalista, en su fase neoliberal. El sociólogo y jurista Boaventura de Sousa Santos ha escrito, en numerosas ocasiones, sobre las dificultades existentes a la hora de construir una teoría crítica en la actualidad. Entiende por teoría crítica, toda teoría que no reduce la realidad a lo que existe:

La realidad, cualquiera que sea el modo en que la concebamos, es considerada por la teoría crítica como un campo de posibilidades y la tarea de la teoría crítica consiste

⁶³ Herrera Flores, Joaquín, *El Proceso Cultural. Materiales para la creatividad humana*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2005.

⁶⁴ Herrera Flores, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales*, op., cit., 2005.

⁶⁵ Herrera Flores, Joaquín, *De habitaciones propias y otros espacios negados (Una teoría crítica de las opresiones patriarcales)*, Universidad de Deusto/Instituto de Derechos Humanos, Bilbao, 2005.

precisamente en definir y valorar la naturaleza y el ámbito de las alternativas a lo que está empíricamente dado⁶⁶

Desde este reto, Joaquín Herrera insiste, una y otra vez, en todas sus obras, sobre la necesidad de enlazar las teorías con las prácticas, y particularmente, con prácticas insurgentes y transformadoras. Hereda de la teoría crítica, la necesidad de introducir, en la investigación sobre derechos humanos, las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales en las que el conocimiento y las prácticas se dan⁶⁷. De no hacerlo, decía, la teoría parece nacer de un proceso de reflexión externo a las condiciones que producen el conocimiento, y por otro lado, invisibiliza las consecuencias que dicho conocimiento tiene sobre la realidad que conoce. Joaquín repetía en cada clase: “Si los hechos desmienten la teoría, peor para la teoría”, contrariando la cita del neoliberal del premio nobel, Hayek: “si los hechos desmienten la teoría, peor para los hechos”.

Defiende, por tanto, un pensamiento que se cruce con la realidad, que ayude a transformar este injusto y opresor mundo. Para ello, una teoría crítica, afirmativa y contextualizada de derechos humanos debe guiarse por la decisión de “pensar de otro modo”⁶⁸ para poder crear alternativas ante la realidad. Pensar, por tanto, en las luchas por la dignidad humana, problematizando la realidad; en un contexto histórico actual (de la utopía a la heterotopía); huyendo de la construcción de una teoría general que lo abarque todo (encuentro positivo y afirmativo de voluntades críticas) y defendiendo un “realismo relativista” y un “relativismo relacional”. El “realismo relativista” acepta positivamente la pluralidad de interpretaciones, explicaciones e intervenciones que se dan en los múltiples y diferenciados entornos de relaciones en las que los individuos y los grupos viven y actúan. Por otro lado, el “relativismo relacional” representa que las diferentes y plurales formas culturales de acercarse al mundo con el objetivo

⁶⁶ Santos, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Vol. I, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 23. El profesor de Coimbra mantuvo una relación de amistad intelectual con Joaquín Herrera Flores, de hecho, la obra citada fue traducida por un equipo de profesores coordinado por el mismo Joaquín.

⁶⁷ En el mismo sentido ver: Sánchez Rubio, David, *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*, Facultad de San Luís Potosí, CEDH de San Luís Potosí, México, 2007, p. 43.

⁶⁸ Pensamiento tomado de Gilles Deleuze: “Pensar, es pensar de otro modo”

de explicarlo, interpretarlo, y en su caso, transformarlo, no tienen por qué asumir la forma occidental de reacción frente a su propio entorno de relaciones⁶⁹. Retoma así, la necesidad de defender la *función social del conocimiento*, cuestión que, aplicada a los derechos humanos, conllevaría:

- 1) Un conocimiento democrático-emancipador que genere relaciones de reconocimiento en las que los otros/las otras sean considerados sujetos del conocimiento como nosotros: “Es necesario acabar con el conocimiento colonialista que ha considerado a los otros, objeto de nuestro conocimiento y subordinación”
- 2) Reconocer al otro en su cotidianidad, su vida, en su hacer y en su pensar, y como personas que luchan diariamente por satisfacer sus necesidades
- 3) No pensamos el mundo. Pensamos en el y para el mundo en que vivimos nuestro presente.⁷⁰

La teoría crítica de derechos humanos es, por tanto, una propuesta de reinención del concepto de derechos humanos, cuestionando aquél, basado en el individualismo abstracto que ha predominado en el pensamiento occidental-capitalista: “los derechos humanos son universales porque su titularidad corresponde a todos los seres humanos, en cuanto inherentes a su naturaleza humana”. Es una crítica, por tanto, a quienes defienden un concepto formalista-normalista y unívoco de los derechos humanos como universales abstractos. Desde la aparente “neutralidad”, esa universalización proclamada e irradiada desde Occidente, hacia el resto de las culturas, ha hecho que los derechos humanos se conviertan también en un arma de dominación y colonialismo, por invisibilizar las diferentes formas de entender el mundo y de mirarlo, desde las diferencias étnicas, de género, clase o geopolíticas. Para Joaquín Herrera es necesario deconstruir la idea de humanismo abstracto que ha facilitado la hegemonía de la modernidad occidental capitalista. Con su “pensamiento sintomático y contextual”, es decir, aquel que reflexiona desde la prácticas

⁶⁹ Herrera Flores, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales*, cit., p. 65.

⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 183- 185.

sociales antagonistas, y que “irrumpe intempestivamente en la realidad”, propone buscar el camino para que éstas nuevas prácticas sociales contrahegemónicas puedan proponer alternativas desde lo global-local a la globalización neoliberal que subsume la vida al capital.⁷¹

Coincide así, con Immanuel Wallerstein, en que los derechos humanos, desde esa perspectiva abstracta y universalizante, han formado parte del andamiaje ideológico que ha acompañado la expansión de la globalización neoliberal. Y la perspectiva del sistema-mundo capitalista está presente en la propuesta del profesor sevillano. Para romper con esta ideología, Joaquín Herrera nos invita a ver los derechos humanos como productos culturales surgidos en un contexto concreto y preciso de relaciones que comienza a expandirse por todo el globo bajo el nombre de la modernidad occidental capitalista. Y como otros muchos pensadores, críticos con el “universalismo abstracto” de los derechos humanos, afirma el doble filo de esta gramática moral, en ocasiones utilizados para legitimar el sistema de relaciones capitalistas y coloniales, pero, por otro lado, convertidos también en instrumento de lucha contra la hegemonía del capital⁷².

El pensamiento de Herrera navegó muy cerca de las propuestas del sociólogo crítico Boaventura de Sousa Santos, quien en su texto “Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos”⁷³ (al que ya nos hemos referido anteriormente), señala que hay que conceptualizar a los derechos humanos como un “*localismo globalizado*”, cuando éstos son concebidos como derechos humanos universales, representando una forma de globalización desde arriba. Pero también pueden convertirse en una modalidad de “*cosmopolitismo subalterno e insurgente*”, esto es, como una forma de globalización desde abajo, con la condición de ser reconceptualizados como multiculturales. Desde un multiculturalismo progresista, se daría una relación equilibrada entre la

⁷¹ *Ibíd.*, p. 22.

⁷² *Ibíd.*, p. 19.

⁷³ Santos, Boaventura de Sousa, “Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos”, *cit.*, pp. 509-541. Las primeras versiones de este texto se refería a una “concepción multicultural”, aunque posteriormente como un cuestionamiento a los límites del multiculturalismo optó por referirse a una “concepción intercultural”, pero de todas formas, al interior del texto en ocasiones utiliza, como veremos, multicultural en un sentido de interculturalidad. Ver: “Por uma concepção multicultural de Direitos Humanos”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 1997, pp. 11-32.

competencia global y la legitimidad local, los dos atributos de una política contrahegemónica de los derechos humanos en nuestro tiempo⁷⁴.

El profesor David Sánchez Rubio también coincide con el análisis de Boaventura de Sousa Santos que reflejan cómo el derecho, junto con la ciencia, se ponen abiertamente al servicio del proceso de subsunción real de la sociedad y de la naturaleza al capital. En el mismo sentido que Santos, el profesor de la Universidad de Sevilla afirma que nos encontramos en un periodo histórico de *transición paradigmática*, y propone una *nueva racionalidad jurídica*, basada en la *alteridad* y el *bien común*, al mismo tiempo que se articula un *nuevo paradigma económico alternativo*. Por ello, frente a los derechos humanos entendidos en el marco de las sociedades capitalistas como derechos del propietario, del poseedor de riquezas, afirma que es necesaria:

la articulación de una concepción compleja, integral y solidaria de los derechos humanos, que no sea mercadocéntrica, formal abstracta e individualista, sino abierta y vinculada con los procesos de lucha (sociales, económicos, culturales, políticos y jurídicos) mediante los cuales los seres humanos y las colectividades reivindican su particular concepción de dignidad⁷⁵

El esfuerzo de la teoría crítica de Herrera debe enmarcarse en esta propuesta de Santos sobre la reconceptualización de los derechos humanos, como *cosmopolitismo subalterno e insurgente*. Para poder caminar hacia esta incierta meta, diferencia cuatro “malestares”⁷⁶ sobre los derechos humanos, cuya superación ve fundamental para poder hablar de “pluralismo”:

1) Malestar de la Dualidad

Se refiere a la Dualidad que desde 1948 genera dos concepciones de los derechos humanos: las exigencias de protección institucionalizadas frente a la hegemonía del Estado sobre nuestras vidas cotidianas, por ejemplo, los derechos de libertad de expresión, derecho a un proceso con las garantías

⁷⁴ Santos, Boaventura de Sousa, “Hacia una concepción intercultural...”, op. cit., p. 513.

⁷⁵ Sánchez Rubio, David, “Reversibilidad del Derecho: los derechos humanos tensionados entre el mercado, los seres humanos y la naturaleza”, cit., p. 53

⁷⁶ Herrera Flores, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales*, cit., pp. 188-199.

debidas o el derecho a la libre circulación. Pero por otro lado, también se consideran derechos humanos aquellas garantías que el propio Estado debe proveer para proteger a las personas y colectivos de las políticas neoliberales provenientes de empresas transnacionales o de otros entes supranacionales: derecho a una vivienda digna, derecho a la seguridad social, derecho a la alimentación o en el caso de los pueblos indígenas, hablaríamos del derecho a la consulta previa sobre aquellos proyectos como la minería o los parques eólicos que afecten a su territorio, y por lo tanto, a su vida comunitaria e individual. Para Herrera esta dualidad “divide ideológicamente donde la propia realidad no puede distinguir”. Existe una integralidad de los derechos, basada en la unión de los planos jurídico-cultural, social y político, “estrechamente imbrincados en un bucle de tal complejidad que la falta de uno de ellos supone la tergiversación del debate.”⁷⁷

Esta “integralidad” desecharía la dicotomía entre derechos individuales y derechos colectivos, debate profundo en el reconocimiento de la autonomía indígena, y vería los derechos colectivos como requisito inherente para poder satisfacer los derechos individuales, ya que éstos se fortalecen gracias al cumplimiento de los derechos colectivos. Según Mark Mazower en su “The Strange triumph of Human Rights”, tras el fascismo europeo, las potencias coloniales impusieron un esquema de gobernabilidad dirigido a suprimir o reducir el ejercicio de los derechos colectivos reconocidos por el derecho internacional antes de la Segunda Guerra Mundial⁷⁸.

2) Malestar de la Emancipación (plano jurídico-formal)

La cuestión de la emancipación nos lleva a abordar la relación entre igualdad y diferencia. La llamada *igualdad ante la ley* ha impedido alcanzar el respeto a las diferencias. La identidad y la diferencia se ven como obstáculos para la consecución de la ley, desde este aspecto jurídico-cultural. Las

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 191.

⁷⁸ Mazower, Mark, “The Strange Triumph of Human Rights, 1937 1950” en *The Historical Journal*, v. 47, 2004, pp. 379-398 en González Ponciano, Ramón “La mayanización y el futuro de las relaciones serviles y tutelares en Guatemala” en Bastos, Santiago y Aura Cumes (coords.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, vol. 3, FLACSO/CIRMA/Cholsamaj, Guatemala, 2007, p. 198.

diferencias de clase, de etnia o de género se invisibilizan en aras de esta falacia naturalista que no se corresponde con la realidad pluralista. Desde este liberalismo político, no se habla de diferencia sino de “diversidad tolerada”, en caso de que se reconozca al diferente es con la ilusión de “integrarlo”.

3) Malestar del desarrollo (plano social) (igualdad-desigualdad)

Precisamente, son esas diferencias las que acrecientan un sistema-mundo capitalista-colonial-patriarcal, y provocan que el empobrecimiento y la discriminación, no sean ciegas sino que afecten mayoritariamente a las mujeres, indígenas, afrodescendientes, y las clases trabajadoras o jóvenes desempleados. El propio sistema con su aparente “universalización de la igualdad” genera diferentes condiciones sociales, económicas y culturales que hace que unos tengan menos capacidades que otros. Las riquezas de un 1% son a costa del empobrecimiento del 99% restante. Vivimos en un sistema que funciona, que produce acumulación de capital a costa de la discriminación del diferente ya sea por razones de etnia, de género, de clase. Es la explotación del Sur, entendiendo como tal el “Sur sociológico” o “los de abajo” en términos zapatistas.

El derecho, puntualiza Herrera, no reconoce necesidades, sino formas de satisfacer esas necesidades en función de los valores que predominan en una sociedad concreta. Si al formalizar esa forma de satisfacer necesidades reconocemos las diferentes posiciones sociales al acceder a los recursos que permiten ejercer esos derechos estaremos: denunciando los privilegios de unos pocos, cerrando el abismo entre lo formal y lo material y aplicando el principio de no-discriminación por razones económicas, sexuales, raciales o étnicas. Supone, esto, eliminar privilegios formales y garantizar las mayores cotas de libertad y distribución de recursos, superando así la escisión clásica entre economía y política. Joaquín retoma del hindú, premio Nobel de economía, Amartya Sen, la necesidad de contextualizar, re-territorializar y “corporeizar” el debate de la igualdad. Esto es, hay que situar la igualdad en espacios concretos, en los contextos precisos donde se produce la riqueza (y la pobreza), donde se producen las divisiones sociales, sexuales, étnicas y territoriales del hacer humano (desde donde se jerarquiza desigualmente el acceso a los bienes), y

donde se da un tipo de organización funcional o antagonista frente a los dos elementos anteriores⁷⁹.

4) Malestar del individualismo abstracto (plano político: igualdad-libertad)

El concepto individual abstracto de libertad es sinónimo de autonomía, como independencia radical de las situaciones, los contextos o las relaciones. Joaquín ironizaba: “Somos individuos morales y racionales sin contexto, sin relaciones, sin cuerpo, pero libres” ¿Cómo podemos hablar de libertad individual en un contexto de guerra o como podemos decirle a una persona que es libre cuando no recibe una medicación necesaria para poder llevar una vida digna porque las farmacéuticas duplican o triplican el coste de producción y la seguridad social no cubre dicho medicamento? ¿Podemos así, garantizar la libertad individual? De ahí que Herrera afirme: “hablar de libertad supone hacerlo de política, o lo que es lo mismo, de construcción de espacios sociales en los que los individuos y los grupos puedan llevar adelante sus luchas por su propia concepción de la dignidad humana”⁸⁰.

La lucha por los derechos humanos supone evitar estos cuatro malestares, en tanto que

vayamos construyendo un espacio social ampliado en el que la lucha contra la discriminación tenga en cuenta, por un lado, la progresiva eliminación de las situaciones de desigualdad, y por otro, convierta las diferencias en un recurso público a proteger.

Y añade:

Se trata por tanto, de tomarse en serio el pluralismo, no como mera superposición de consensos, sino como la práctica democrática que refuerza la diferencia de las posiciones en conflicto y se sustenta en la singularidad de sus interpretaciones y perspectivas acerca de la realidad⁸¹

⁷⁹ Herrera Flores, Joaquín, *De habitaciones propias y otros espacios negados (Una teoría crítica de las opresiones patriarcales)*, cit., 2005, pp. 82-83.

⁸⁰ Herrera Flores, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales*, cit., p. 198

⁸¹ *Ibidem*, p. 199.

El reconocimiento de la diferencia y la lucha contra la desigualdad son, por tanto, básicos para recuperar el contenido emancipador de los derechos humanos. Al iniciar su ensayo, más maduro, sobre “Los derechos humanos como productos culturales”, el profesor sevillano afirmaba:

Si somos capaces de llegar hasta lo que ya no es traducible, hasta lo que no podemos reducir a nuestros propios términos culturales, nos embarcamos en la aventura del reconocimiento de lo diferente e iniciamos el único camino que nos va a permitir construir espacios culturales significativos de raíz no colonial ni imperialista.⁸²

1.2.2.- El proceso cultural como guía de acción social

Desde esta perspectiva, toda formación social constituye un proceso cultural, una forma particular y concreta de reaccionar frente a los entornos de relaciones que sus componentes mantienen entre ellos, consigo mismos y con la naturaleza. Sin caer en relativismos culturales, sino en lo que él denomina “relativismo relacional”, “todas las formas de relación con el mundo deben ser consideradas –nos guste o no– como relaciones culturales, quebrando con ello, toda pretensión de uniformidad y homogeneización del mundo en el que vivimos”⁸³. Así pues, los derechos humanos son una forma más de lucha por la dignidad, o como Robert Vachon conceptualiza: “otra ventana con la que ver el mundo”. Lo que es universalizable, desde el pensamiento crítico de Joaquín Herrera, es la idea o la intuición de dignidad humana, es decir, “las plurales y diferenciadas formas de lucha por conseguir un lugar en el mundo y desde ahí, construir las condiciones que permitan a los seres humanos sentir que su vida es una vida digna de ser vivida.”⁸⁴

Para entender bien su propuesta es fundamental detenernos en su conceptualización del “proceso cultural”. Entiende, bajo este concepto, la construcción de determinadas y concretas metodologías –y contenidos– de la acción social, es decir, la generalización social, individual e institucional de un

⁸² *Ibíd.*, p. 17.

⁸³ *Ibíd.*, p. 18.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 28.

conjunto de claves formales y materiales bajo las cuales encauzamos nuestra acción en el mundo.⁸⁵ Herrera prefiere hablar de “proceso cultural” en cuanto entiende que es realmente lo que caracteriza a la persona frente a otros seres vivos, en tanto tenemos capacidad para crear símbolos. “Lo cultural puede definirse, pues, como el continuo proceso humano de construcción, intercambio y transformación de signos a partir de los cuales los individuos y los grupos orientan sus acciones en los entornos de relaciones en que viven”⁸⁶

Esto no significa que todo sea “cultura” y que todo sean conflictos culturales, por el contrario, al hablar de “procesos culturales” pretende escapar de las teorías culturalistas. Por ello, enfatiza que lo cultural muestra los marcos que guían la acción social de los individuos o grupos, dependiendo de la reacción social frente al entorno de relaciones con la naturaleza, la sociedad y con nosotros mismos. Por ello, las actitudes variarán según el lugar del mundo en el que estemos. Pero, advierte, son las relaciones de poder las que convierten determinadas reacciones culturales en hegemónicas por alguna razón “extracultural”: la dominación política, el acceso a los recursos, el dominio geoestratégico, utilizando la cultura como excusa y como guía metodológica para legitimar el mundo del horror, de la exclusión y del genocidio⁸⁷.

Para entender esta conceptualización que Herrera hace de “los derechos humanos como productos culturales” es fundamental reproducir su explicación sobre el funcionamiento del “circuito de reacción cultural”, por lo que me detengo a profundizar en él, ya que nos servirá para entender por qué los derechos humanos pueden ser marcos emancipadores o reguladores, y en función de ello, diferenciar entre procesos culturales o ideológicos, procesos interculturales o coloniales, procesos democráticos o totalitarios o procesos democráticos formales.

⁸⁵ Herrera Flores, Joaquín, *El Proceso Cultural*, cit., p. 63.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 90.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 66.

CIRCUITO DE REACCIÓN CULTURAL

Funcionamiento del Circuito de Reacción Cultural

PRODUCCIONES CULTURALES	ENTORNOS DE RELACIONES
<p>- Contenidos de la Acción Social: economía, religión, arte, teorías, derechos...</p> <p>- Metodologías de la Acción Social: Elevar alguno-s de estos contenidos a forma básica de regulación de la acción social, como guías básicas de la acción social, teniendo presentes las relaciones de poder existentes en una formación social concreta</p>	<p>Formas básicas de relación que mantenemos con los “Otros”, con “nosotros mismos” y con la “Naturaleza”</p>

CARACTERES DEL CIRCUITO DE REACCIÓN CULTURAL

TENDENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PROCESOS CULTURALES EMANCIPADORES	PROCESOS CULTURALES REGULADORES
<p>Apertura de los circuitos de reacción cultural: procesos culturales en los que todos los actores sociales pueden reaccionar creando producciones culturales en función de los entornos de relaciones en que están situados (procesos culturales “propriadamente dichos”)</p>	<p>Cierre de los circuitos de reacción cultural: procesos culturales en los que se impide a algunos o a todos los actores sociales la creación de producciones culturales, bloqueando la posibilidad de intervenir en los entornos de relaciones en que están situados (procesos ideológicos)</p>
<p>Apertura a otros procesos culturales: procesos culturales abiertos a la interacción con otros procesos culturales, procurando la creación de espacios de encuentro basados en la igualdad de acceso a bienes y en la igual capacidad para hacer valer sus convicciones (procesos interculturales)</p>	<p>Cierre a otros procesos culturales: procesos culturales cerrados a la interacción con otros procesos culturales en régimen de igualdad económica y negando igual capacidad para hacer valer sus propias convicciones. (procesos coloniales)</p>
<p>Apertura al cambio social: procesos en los que los actores sociales pueden construir “contenidos de la acción social” que vayan transformando las “metodologías de la acción social” hegemónica (procesos democráticos radicales: complementariedad entre los aspectos formales y participativos de la democracia)</p>	<p>Cierre al cambio social: procesos en los que los actores sociales no pueden construir “contenidos de la acción social” alternativos a los dominantes ni alterar la metodología de la acción social hegemónica (procesos totalitarios o procesos democráticos reducidos a sus aspectos formales)</p>

Fuente: Herrera Flores, *Los derechos humanos como productos culturales*, cit., pp. 122-123.

Como vemos en el esquema previo, un determinado e histórico proceso cultural tenderá hacia la regulación cuando en él predomine el concepto de cierre sobre apertura, y estará conformando procesos ideológicos, coloniales y totalitarios:

Un proceso ideológico se definirá, pues, por los intentos de bloquear los circuitos de reacción cultural, haciéndonos caer en la trampa de confundir los “procesos de producción” cultural (las reacciones frente al mundo) con las “estructuras culturales ya consumadas” (los productos culturales dominantes en un momentos espacio-temporal concreto). De este modo, los productos culturales y las relaciones sociales, psíquicas y naturales hegemónicas o dominantes, se presentarán como las únicas posibles, racionales y universales⁸⁸ (...).

Por el contrario, un proceso cultural tenderá hacia la emancipación cuando el concepto de apertura predomine sobre el cierre, potenciando así procesos culturales propiamente dichos, interculturales y democrático-radicales:

el proceso cultural como un proceso de sesgo emancipador (...) supone siempre la tendencia de ampliación de “lo humano”, lo cual nos va a permitir acceder a la realidad de un modo que se abra a la solidaridad, a la lucha por la dignidad humana, al conocimiento contextualizado, al intercambio, al diálogo y a la convivencia⁸⁹.

Siguiendo el circuito de reacción cultural, los derechos humanos serán marco emancipador cuando funcionen desde el concepto de apertura y por tanto, estarán abiertos al mundo y a las posibilidades de cambio y transformación. Serán marcos reguladores, cuando funcionen desde el cierre y por ello, estarán cerrados al mundo, y serán funcionales a la metodología de acción social dominante, sin posibilidad de cambio interior. Pero es necesario no confundir las metáforas culturales con la realidad, “los productos culturales no son un mero reflejo directo y puro de la realidad, sino una forma de ver dicha

⁸⁸ Herrera Flores, Joaquín, *El Proceso Cultural*, cit., p. 117.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 120.

realidad en función de los contextos y los sistemas de intereses en que estamos situados.”⁹⁰ El peligro del culturalismo, advierte Herrera, es que concibe todo como cultura, y los procesos culturales, por ejemplo, los derechos humanos, como algo que no está contaminado por las relaciones sociales, psicológicas o naturales, quedando descontextualizado y separado de las condiciones de producción y reproducción de la vida y la acción humana. De ahí que, insista una y otra vez, lo cultural no se da en el vacío, sino como reacción frente a una determinada configuración de relaciones. Enfatiza que los problemas culturales, son problemas políticos y económicos, intentando contrarrestar posturas como la defendida por Samuel Huntington en su “choque de civilizaciones”. En un artículo titulado “Derechos Humanos, Interculturalidad y Racionalidad de Resistencia”⁹¹, Herrera utiliza la figura simbólica del puente, como espacio cultural donde se encuentran diferentes construcciones culturales. La construcción de ese “puente” comportará como condición, reconocer que vamos a encontrarnos con seres humanos que también portarán parámetros culturales, quizás diferentes a los nuestros, pero tan culturales como los nuestros. Parece fácil este planteamiento, pero la realidad nos demuestra en pleno siglo XXI que, en ocasiones, todavía no hemos superado el *Debate de Valladolid*, protagonizado por Las Casas y Sepúlveda en el que se discutía sobre la legitimidad del uso de la violencia en la colonización- evangelización de las Américas⁹².

Siguiendo con la metáfora del puente, Herrera plantea dos actitudes: podemos pasar el puente para invadir al otro, y entonces, no crearemos un espacio cultural sino un espacio colonial; o podemos cruzarlo para comparar, discutir, y compartir nuestras diferencias para mezclarlas y construir algo nuevo⁹³. Pero advierte:

⁹⁰ *Ibíd.* p. 125.

⁹¹ Herrera Flores, Joaquín, “Derechos Humanos, Interculturalidad y Racionalidad de Resistencia” en *Cabeza de Gallo*, Revista de la Asociación de Profesores de la Universidad de Cuenca, n° 13, Ecuador, 2004, pp. 73-96.

⁹² Immanuel Wallerstein habla de la “actualidad” del debate Sepúlveda-Las Casas y relaciona las discusiones en torno a la evangelización de las Américas, con el “otro debate evangelizador”, esta vez, de derechos humanos y democracia de finales de los siglos XIX, XX, XXI, ver: Wallerstein, Immanuel, Wallerstein, *Universalismo Europeo*, cit., p. 13.

⁹³ Herrera Flores, Joaquín, “Derechos Humanos, Interculturalidad y Racionalidad de Resistencia” en *op. cit.*, nota 22, p.80.

no bastan las buenas intenciones de “recibir” o de “acudir” al otro. Es necesario añadir una voluntad “anti-patriarcal”, “intercultural” y político/democrática de creación de condiciones sociales, institucionales y económicas que permitan a los “otros” y a las “otras” adquirir suficiente *fuera* para disentir, resistir y proponer alternativas en un plano de igualdad y de horizontalidad.⁹⁴

Por esta razón, rechaza que el multiculturalismo fomente el diálogo y el pluralismo. El *multiculturalismo de raigambre conservadora* —señala— desprecia las diferencias y aboga por que cada quien busque sus condiciones de vida, desconociendo las situaciones de desigualdad. El *multiculturalismo liberal*, a través de políticas de acción afirmativa o discriminación positiva, persiguen que los diferentes se acerquen a la cultura hegemónica. Y por último, rechaza también el *multiculturalismo nativista o localista*, desde el que se defienden, a su juicio, raíces identitarias o parámetros religiosos totalizados. Herrera ve, en estos tres tipos de multiculturalismo, reflejos de una mirada universalista abstracta, que dificulta la práctica intercultural⁹⁵. Para poder crear “espacios culturales”, entendidos como “lugares de encuentros con los otros — propone— deberemos partir de una racionalidad que supere la “jurídico/formal”, propia de una visión abstracta de los derechos que conlleva prácticas universalistas; y también, diferenciada de la racionalidad “material/cultural”, propia de una visión localista, y de sus correspondientes prácticas particularistas.

Desde esta mirada crítica, Joaquín invita a superar el debate de los derechos humanos basado en estas dos posturas antagónicas, la tensión entre la “universalidad de los derechos” y la “aparente particularidad de las culturas”. Para ello nos propone una “visión compleja” de los derechos, basada en una “racionalidad de resistencia” que derive en prácticas interculturales⁹⁶.

⁹⁴ Ídem, p. 81.

⁹⁵ Ibídem, p. 77.

⁹⁶ Ibíd., pp. 81-82.

Visión abstracta	Racionalidad Jurídico/Formal	Prácticas universalistas
Visión localista	Racionalidad Material/Cultural	Prácticas particularistas
Visión compleja	Racionalidad de Resistencia	Práctica intercultural

Fuente: Joaquín Herrera Flores, "Derechos Humanos, Interculturalidad y Racionalidad de Resistencia", op. cit., p. 82.

El texto mencionado sobre Derechos Humanos e Interculturalidad, aclara las diferencias entre estas tres visiones, racionalidades y prácticas. En primer lugar, veamos cómo diferencia las tres visiones existentes sobre los derechos humanos:

- 1) ¿Centro o Periferia?: las visiones abstracta y localista de derechos humanos parten de la existencia de un centro, desde el que interpretar todo lo demás. A diferencia de ellas, la visión compleja se sitúa en la periferia, asumiendo que si no hay un centro, "todo es periferia"⁹⁷:

Ver el mundo desde un pretendido centro, supone entender la realidad material como algo inerte, pasivo; algo a lo que hay que dar forma desde una inteligencia ajena a ella. Ver el mundo desde la periferia, implica entendernos como manojos de relaciones que nos atan, tanto interna como externamente, a todo lo demás y a todos los demás⁹⁸.

- 2) Contexto-s: Mientras la visión abstracta prescinde de reconocer los contextos, la visión localista los remarca en exceso, pero excluye todo lo que no coincida con ese contexto concreto. La visión compleja incorpora los diferentes contextos físicos y simbólicos en la experiencia del mundo.
- 3) Discursos especializados o pluralidad de voces: Las visiones abstracta y localista aceptan los discursos especializados, propios de una élite encargada del conocimiento. La visión compleja reconoce la existencia de una pluralidad de voces, con el mismo derecho a expresarse, a denunciar, a exigir y a luchar: "Sería como pasar de una concepción representativa

⁹⁷ Ídem, p. 83.

⁹⁸ Ídem, p. 84.

del mundo a una concepción democrática en la que primen la participación y la decisión colectivas”⁹⁹

Estas visiones sobre los derechos humanos generan diferentes tipos de racionalidades y de prácticas sociales. Pasamos a analizarlas:

Ambas visiones (la abstracta y la localista), aunque parezcan opuestas, coinciden en el empeño de reducir la pluriversidad del mundo. Por un lado, la visión abstracta, a través de la defensa de la *racionalidad formal* se basa en la coherencia interna de las reglas y su aplicación a diferentes contextos. Este tipo de racionalidad parte de estructurar o “cosificar” la realidad, del mismo modo que está estructurado nuestro pensamiento. Herrera señala los límites de este garantismo jurídico en cuanto no reconoce la “irracionalidad de sus premisas”. Recordando el pensamiento de Franz Hinkelammert afirma:

Si la realidad se rige por el mercado y en éste no existe más racionalidad que la de la mano invisible, esa racionalidad irracional no podrá ser regida por la racionalidad racional del derecho, a menos que éste cumpla la misión de “garantizar”, no las libertades y derechos de los ciudadanos, sino las libertades y derechos necesarios para el mercado, la libre competencia y la maximización de los beneficios¹⁰⁰.

Esta racionalidad universaliza un particularismo, una forma concreta de relacionarse: el modo de producción y de relaciones sociales capitalistas. Defiende “un *universalismo de partida, o a priori*, un pre-juicio al cual debe adaptarse toda la realidad”,

Todos tenemos derechos por el hecho de haber nacido. Pero con qué derechos se nace; cuál es su jerarquía interna y cuáles son las condiciones sociales de su aplicación e interpretación, son materias que no corresponden a la visión abstracta, o, lo que es lo mismo, descontextualizada de los derechos¹⁰¹.

⁹⁹ Ídem, p. 85.

¹⁰⁰ Ídem, p. 87, ver nota 19.

¹⁰¹ Ídem.

Esta visión implica reducir la práctica de defensa de los derechos a la lucha jurídica, que, como señala el profesor sevillano, a pesar de ser sumamente importante, es limitada por las imposiciones del mercado que además, desplaza del análisis, cuestiones como el poder, la diversidad o las desigualdades. Por otro lado, la visión localista, la reivindicación de diferencias culturales irreconciliables, aparece como resultado del universalismo colonial, pero debemos preguntarnos si es la solución, o la otra cara de una misma moneda. Joaquín Herrera afirma que esta visión defensora de la diferencia radical construye un *universalismo de rectas paralelas*,

de átomos que sólo se encuentran cuando chocan entre sí (...) Acaban así defendiendo lo mismo que la visión abstracta del mundo: la separación entre nosotros y ellos, el desprecio a lo otro, la ignorancia con respecto a que lo único que nos hace idénticos es la relación con los otros; la contaminación de otredad¹⁰²

Esta racionalidad material conduciría a una práctica multicultural que respeta las diferencias, absolutiza las identidades, sin reconocer las relaciones jerárquicas existentes entre los mismos. Estas dos visiones las podemos observar en los recientes casos del conocido como “terrorismo yihadista¹⁰³” sufridos en territorio europeo, la materialización real del encuentro entre estas dos posturas; por un lado, la defensa del mundo desde una organización como el Estado Islámico que, bajo la imposición de una mirada conservadora del Islam, emplea la violencia terrorista para imponer su disconformidad ante la utilización de dibujos de Mahoma en una revista de sátira como *Charlie Hebdo*; y por otro lado, la puesta en escena de las y los representantes políticos de “Occidente”, ejemplificando un supuesto “choque de civilizaciones” que esconde, por un lado, el colonialismo universal de occidente y por otro, los

¹⁰² *Ibíd.*, p. 88.

¹⁰³ Según el intelectual musulmán, Tariq Ramadan, la *Yihad*, es un término que nada tiene que ver con la fórmula de “guerra santa” (concepto procedente de la historia de Occidente). *Yihad* quiere decir “esfuerzo” contra las tentaciones de la violencia y de agresividad que el ser humano lleva dentro de sí. En los niveles militar, social y político quiere decir “resistencia” a la agresión, a la injusticia y a la explotación por todas las vías legales. Muchos grupúsculos utilizan el término con el fin de legitimar acciones que son totalmente opuestas a los principios islámicos, ver: Ramadan, Tariq, *El Islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*, Edicions Bellatera, Barcelona, 2002, p. 337.

intereses económicos y las relaciones de poder que han generado la creación del llamado “Estado Islámico”, reconocido por los representantes políticos y militares como el “enemigo número uno del mundo”.

En un interesante artículo publicado por Boaventura de Sousa Santos, días después del atentado, reflexionaba certeramente sobre las reacciones que se estaban produciendo frente a la barbarie terrorista *yihadista*, detonante de ese universalismo abstracto que tanto cuestionaba el profesor Herrera Flores. En este clima impuesto en Europa de “guerra de baja intensidad”, el sociólogo portugués, afirma que es necesario, más que nunca, reflexionar sobre las contradicciones y asimetrías en la vida vivida de los valores que creemos son occidentales. Vale la pena reproducir su opinión:

¿Pero qué son los “valores occidentales”? Luego de muchos siglos de atrocidades cometidas en nombre de estos valores dentro y fuera de Europa –de la violencia colonial a las dos guerras mundiales–, se exige algún cuidado y mucha reflexión sobre lo que son esos valores y por qué razón, según los contextos, ora se afirman unos ora se afirman otros. (...) Estamos ante un choque de fanatismos, aunque algunos de ellos no aparezcan como tales por sernos próximos. La historia muestra cómo muchos de los fanatismos y sus choques estuvieron relacionados con intereses económicos y políticos que, en realidad, nunca beneficiaron a los que más sufrieron con tales fanatismos.¹⁰⁴.

Es urgente y necesario, pensar de “otro modo” ante estos acontecimientos, y cuestionarnos por qué el asesinato (atroz e injusto, ipso facto!) de los periodistas y dibujantes de *Charlie Hebdo*, acaparó toda la atención, durante días, en los medios de comunicación internacionales, hasta el hecho de congregarse en la manifestación de repulsa a principales jefes de Estado de muchos países, mientras, como revela Boaventura, en el mismo día: 37 jóvenes fueron muertos en Yemen en un atentado con bomba; el verano de 2014, la invasión israelita causó la muerte de dos mil palestinos, de los cuales cerca de 1.500 eran civiles y 500 niños; en México, desde el año 2000 fueron

¹⁰⁴ Santos, Boaventura de Sousa, “Charlie Hebdo: una reflexión difícil” en *La Jornada*, 17 de enero de 2015. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/01/17/charlie-hebdo-una-reflexion-dificil-boaventura-de-sousa-santos-7612.html> [consultado: 18 de enero de 2015]

asesinados 102 periodistas por defender la libertad de expresión y, en noviembre de 2014, 43 jóvenes fueron desaparecidos en Ayotzinapa (Guerrero). Buscando entender las incoherencias de razones y actitudes, el profesor portugués lanza como una pregunta-respuesta: “¿Será porque los grandes medios y los líderes políticos de Occidente trivializan el sufrimiento causado a esos otros, cuando no los demonizan al punto de hacernos pensar que ellos no merecen otra cosa?”¹⁰⁵

Sin duda, gran parte de la labor intelectual de Joaquín Herrera ha perseguido, proponer otra visión del mundo y del derecho que superara las prácticas colonialistas y opresoras. Frente a esas dos visiones, explicadas más arriba, y que, como vemos, son más próximas de lo que parecen, Herrera propone, desde su *visión compleja* de los derechos humanos, una *racionalidad de resistencia*, entendida como aquella que “no niega que puede llegarse a una síntesis universal de las diferentes opciones frente a los derechos. Y tampoco descarta la virtualidad de las luchas por el reconocimiento de las diferencias étnicas o de género”¹⁰⁶. Afirma la construcción de un *universalismo de llegada o de confluencia*, aquel que no se impone sino que se descubre a través de la convivencia interpersonal e intercultural: “Si la universalidad no se impone, la diferencia no se inhibe”¹⁰⁷. Habla, por tanto, de un *multiculturalismo crítico o de resistencia*, en el que se rechazan los esencialismos universalistas o particularistas y se proponen “crear condiciones para el desarrollo de las potencialidades humanas, de un poder constituyente difuso que se componga, no de imposiciones o exclusiones, sino de generalidades compartidas a las que llegamos, no desde las que partimos.”¹⁰⁸

Rechaza la imposición por parte de Occidente de cláusulas de respeto al libre comercio, pero asimismo, no comparte relacionar todas las ideas occidentales de derechos humanos como productos coloniales. Tampoco,

¹⁰⁵ Ídem.

¹⁰⁶ Herrera Flores, Joaquín, “Derechos Humanos, Interculturalidad y Racionalidad de Resistencia”, en *op. cit.*, p. 89.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 90.

¹⁰⁸ Ídem.

desconocer las tradiciones no occidentales de lucha por la dignidad. Por ello señala,

Si los derechos humanos como productos culturales occidentales facilitan y generalizan a todas y a todos “actitudes” y “aptitudes” para poder hacer, estamos ante la posibilidad de crear caminos de dignidad que puedan ser transitados, no sólo por nosotros, sino por todos aquellos que no se conformen con los órdenes hegemónicos y quieran enfrentarse a las falacias ideológicas que bloquean nuestra capacidad cultural de proponer alternativas¹⁰⁹

Desde este *universalismo de confluencia, de contrastes, de entrecruzamientos, de mezclas*, que pretende más la interrelación que la superposición, se invita a la *práctica intercultural*, “una práctica de los derechos insertándolos en sus contextos, vinculándolos a los espacios y las posibilidades de lucha por la hegemonía y en estrecha conexión con otras formas culturales, de vida, de acción”¹¹⁰. Una *práctica social nómada* (que no busque puntos finales ante la pluriversidad del mundo) y retomando la propuesta de Edward Said, una *práctica social híbrida y antisistémica* que pueda construir “discontinuidades renovadas y casi lúcidas, cargadas de impurezas intelectuales y seculares: géneros mezclados, combinaciones inesperadas de esfuerzo e interpretación, más que en clases y corporaciones de poder, posesión y apropiación.”¹¹¹

David Sánchez Rubio matiza este concepto y propone hablar de “pluriversalismo de confluencia”. Apuesta también por rechazar la oposición entre universalismo/particularismo para afirmar la relación de ambas perspectivas. Según esta mirada,

en su aventura por conseguir la plenitud, cada comunidad desde su particularidad se confronta con las particularidades y plenitudes de otras comunidades. En ese encuentro

¹⁰⁹ Herrera Flores, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales*, cit., p. 248.

¹¹⁰ Herrera Flores, Joaquín, “Derechos Humanos, Interculturalidad y Racionalidad de Resistencia” en *op. cit.*, p. 92.

¹¹¹ Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 514, citado en Herrera Flores, Joaquín, “Derechos Humanos, Interculturalidad y Racionalidad de Resistencia”, *op. cit.*, nota 25, p. 92.

se definen mejor los límites de sus distintas pretensiones, y del conflicto surgen diferentes procesos hegemónicos y contrahegemónicos de imposición, intercambio y trasvase cultural. También sucede a nivel intracultural, donde clases, grupos, colectivos o movimientos sociales se oponen a diferentes visiones hegemónicas.¹¹²

Este último aspecto sobre el nivel intracultural, al que se refiere Sánchez Rubio, nos parece de gran aportación, en cuanto da a entender que dentro de los mismos procesos contrahegemónicos también se dan luchas contra visiones hegemónicas al interior, es el caso, por ejemplo de la lucha de las mujeres indígenas al interior de sus procesos de defensa de la autonomía indígena. A la lucha contra un sistema capitalista opresor de sus culturas, se suma la denuncia de las relaciones patriarcales que siguen imperando en sus organizaciones. Esta situación es denominada desde el feminismo como “*overlapping opresions*” o “dimensiones superpuestas de opresión”, refiriéndose a las diferentes clases de opresiones “superpuestas” que sufren las mujeres por razones de clase, etnia y género, en ocasiones soslayadas por las concepciones clásicas de igualdad.¹¹³

Pero siguiendo con la propuesta de Sánchez, deberíamos hablar, desde esta perspectiva, de “universalidad y particularidad desde la relatividad”, ya que hay ciertos puntos intercambiables, reversibles y coincidentes entre ellos: Si el individualismo conlleva un criterio de universalidad (aquel que respeta a todas las culturas por igual), el pluriversalismo, al aceptar o rechazar este criterio, reconoce que existen otras pretensiones de universalidad. El “pluriversalismo de confluencia” partiría de entender que no hay culturas puras, que todas se van construyendo mutuamente y son resultado de múltiples cruces e intercambios. Sánchez toma la definición de Xabier Etxeberria —quien habla de “una universalidad pluralmente inculturada”¹¹⁴, no de partida, ni de llegada, sino de

¹¹² Sánchez Rubio, David, *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*, op. cit., p. 86.

¹¹³ El desarrollo de esta cuestión puede encontrarse en la obra Herrera Flores, Joaquín, *De habitaciones propias y otros espacios negados*, cit., p.18 y ss.

¹¹⁴ Etxeberria, Xabier, “Derechos humanos y diversidad cultural” en Etxeberria, Xabier, Manuel Ramiro Muñoz y Juan Pablo Vázquez (coords.), *Pueblos indígenas, Estados y derechos humanos. Los nasa en Colombia y los tseltales en México*, Universidad Iberoamericana/Deusto, México, 2012, pp. 30-35. Las diferencias entre la propuesta de Xabier Etxeberria y lo anteriormente expuesto por Joaquín Herrera y David Sánchez radica, radica en que Etxeberria acepta la inculturación de los derechos humanos desde los diferentes contextos y cosmovisiones

“recorrido constante”, donde se interrelacionan y acceden los imaginarios, las distintas cosmovisiones y diversas concepciones del mundo—. Para señalar que éstas nacen a partir de situaciones y testimonios sociales y culturales, Sánchez prefiere hablar de “particularidades tensionadas de universalidad” que se expresan según las tramas sociales desplegadas por cada cultura, de ahí que prefiera nombrarlo como “pluriversalismo de confluencia”¹¹⁵.

Desde la tradición de la filosofía de la liberación que encumbra como centro de la misma “al otro” en cuanto al “otro-oprimido-excluido-pobre”, el pluriversalismo de confluencia se referiría, según este autor, “a los testimonios y prácticas de los pobres, la de las víctimas, que son el punto de inicio para ir construyendo una noción de derechos humanos en clave intercultural y que sobre la práctica reflexiona discursiva y filosóficamente”¹¹⁶. Sigue permeando, a pesar de que la rechazan teóricamente, cierta abstracción y simplificación de la realidad al homogeneizar la otredad en el “otro: oprimido-excluido-pobre”.

En un texto posterior, amplía la definición, y a nuestro parecer, supera la perspectiva de la *filosofía liberacionista*, para abrirse a la pluralidad epistémica, refiriéndose al mismo como “Pluralismo de confluencia o interculturalismo socio-histórico”:

Se trata de una apuesta por la fecundación mutua entre las culturas y las diversas modalidades de saber y conocer, considerando que todas las culturas, que son incompletas, se construyen a través de procesos de lucha de signos, saberes y significaciones, donde permanentemente se transforman las relaciones sociales, culturales e institucionales, y en esas relaciones es donde se edifican los significados. Para este tipo de interculturalismo, toda cultura está contaminada por muchas culturas

culturales pero partiendo de lo “dado”, es decir, desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Considero que prevalece en su obra una concepción normativa y estatista de los derechos humanos. A lo largo de esta investigación pretendemos, en cambio, abrirnos a la necesidad de ampliar también la conceptualización espacio-temporal de los derechos humanos. La obra colectiva citada es fruto de un proyecto de investigación realizado sobre la misma región tseltal donde se ha desarrollado la presente tesis doctoral.

¹¹⁵ Sánchez Rubio, David, *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*, cit., p. 93.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 101.

y racionalidades, y lo que debe defender es una igualdad en la diferencia, que sepa combinar ambos principios frente a toda situación que produce desigualdad.¹¹⁷

Puntualizando:

Esta alternativa intercultural de confluencia debe hacerse cargo y debe incorporar tanto la presencia de múltiples culturas con sus luchas y reclamaciones, como las distintas visiones y pretensiones de unidad hacia la que aspiran, construidas por medio de las propias relaciones sociales, que pueden ser diferentes y equidistantes unas de otras. Por esta razón, la idea de derechos humanos y de dignidad humana variará, mudará en cada caso. Cada contexto marcará el grado de atención de la diversidad. Pero todo ello hay que hacerlo evitando posturas esencialistas que aparecen tanto en discursos y culturas de carácter localista como globalista y hegemónico. La aceptación de esta pluralidad de opciones no tiene por qué implicar indefectiblemente la total incomunicación y separación entre las culturas. Es cierto que podremos encontrarnos con esferas en las que será imposible establecer vasos comunicantes, pero habrá otras en donde sí serán posibles algunos puntos de encuentro, siendo los derechos humanos uno -no el único- de esos lugares de confluencia.¹¹⁸

Resumiendo, los derechos humanos son conceptualizados desde la teoría crítica de la siguiente manera:

1.- Desde un plano político: los derechos humanos son los resultados de los procesos de lucha antagonista que se han dado contra la expansión material y la generalización ideológica del sistema de relaciones impuesto por los procesos de acumulación del capital, basados en procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano.¹¹⁹

2.- Desde un plano social: “los derechos humanos son el resultado de luchas sociales y colectivas que tienden a la construcción de espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos que permitan el empoderamiento de todas y todos, para poder luchar plural y diferenciadamente por una vida digna de ser

¹¹⁷ Sánchez Rubio, David, “Desafíos contemporáneos del derecho: Diversidad, complejidad y derechos humanos” en *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, n^o1, segunda época, julio-diciembre, San Luis Potosí, México, 2010, p. 25.

¹¹⁸ *Ibíd*em, p. 31.

¹¹⁹ Herrera Flores, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales*, cit., p. 246.

vivida”¹²⁰. Se propone un concepto de igualdad material, entendida como el conjunto de condiciones sociales, económicas y culturales que nos permitan poder poner en práctica la libertad positiva y la fraternidad emancipadora.

3.- Como productos culturales antagónicos a las relaciones capitalistas, los derechos humanos son “resultado histórico del conjunto de procesos antagonistas al capital que abren o consolidan espacios de lucha por la dignidad humana”¹²¹. Refiriéndose a la “dignidad humana” como “la actitud o consecución de disposiciones para hacer y la aptitud o adquisición del suficiente poder y capacidad para realizar lo que estamos dispuestos a hacer”, deducida de las tradiciones críticas y antagonistas que han sido marginadas u ocultadas por la “Ideología-Mundo” cuestionada.

Esto nos compromete a:

- Hablar de una concepción pluralista y contextualizada de las luchas por una vida digna, no aceptando que exista una sola y universal forma de acceder a la misma.
- Abandonar la visión abstracta del derecho como único garante de la protección de las personas y colectivos.
- Al hablar de los espacios de lucha, nos referimos a que los actores de los movimientos, no esperan pasivamente sino que construyen activamente las condiciones de su dignidad asumiendo deberes con respecto a los otros, para lograr un acceso igualitario a los bienes rompiendo con los procesos dominantes de división del hacer (por ejemplo, la autonomía indígena): “Los espacios de lucha (...) proceden de una activación política y cultural de nuestras potencialidades humanas por destruir las bases de las desigualdades y construir, diferenciada y pluralmente, los caminos de la dignidad.”¹²²

Desde el análisis de los circuitos de reacción cultural, el capitalismo, en su fase neoliberal, se ha convertido en la metodología social hegemónica y ha permeado toda acción social, de modo que todo el hacer humano pretende ser

¹²⁰ *Ibidem*, p. 247.

¹²¹ *Ibid.* p. 248.

¹²² Herrera Flores, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales*, cit., p. 259.

subsumido al capital. Reinventando los derechos humanos como productos culturales, como prácticas antagonistas frente al sistema hegemónico neoliberal-capitalista, y como lucha por la dignidad humana, Herrera intenta “rescatar” los derechos humanos, del marco regulador del capitalismo al marco emancipador de las diversas luchas protagonizadas por los movimientos sociales que pugnan contra la división social, étnica, sexual y territorial de la producción y reproducción de la vida. De esta forma, el concepto de derechos humanos se abre así, a las *otredades* invisibilizadas por el universalismo abstracto que ha defendido una concepción metafísica o jurídico-positiva y que durante siglos, ha convertido en “sujeto” de los derechos humanos al hombre, blanco, burgués, capitalista. Esta ceguera de la concepción universalista de los derechos humanos viene de la mano del patriarcado, del clasismo y el colonialismo, inherentes a la expansión del sistema capitalista neoliberal. Este es un esfuerzo por devolver los “derechos humanos” a la acción social insurgente y rebelde frente a un sistema depredador de la naturaleza, alienante del ser humano consigo mismo, racista, sexista y xenófobo, que no acepta las diferencias y que irradia el mito del mercado único, la razón única y las lenguas imperiales.

El nuevo concepto de derechos humanos vendrá de la mano de las prácticas sociales antisistémicas de los nuevos movimientos sociales, de las minorías étnicas y marginadas, de los trabajadores y trabajadoras sometidas a la explotación y precariedad laboral, quienes protagonizan nuevas categorías de lucha y nuevas formas organizativas encaminadas no a la toma del poder, sino a ampliar sus capacidades y posibilidades de autodeterminación social y productiva.

A través del concepto del “empoderamiento” y los espacios de lucha, Joaquín Herrera pretende superar una noción de derechos humanos excesivamente formalista-normativa y romper con el monopolio del Estado sobre él. Este aspecto es tratado también por David Sánchez Rubio, quien emplea, para estos menesteres, el concepto de “tramas sociales” del filósofo chileno Helio Gallardo. Como mencionábamos anteriormente, para Sánchez Rubio como para Herrera Flores resulta una incongruencia basar la protección de los derechos humanos en la vía judicial y normativa. Estos límites son los que han frenado el carácter emancipador del derecho moderno. Ante la

multiplicidad de violaciones de derechos humanos, pocas son resueltas a través de procedimientos jurídicos y esto supone hacerlo después de haber sido violados. Por ello, Sánchez Rubio advierte que la concepción normativa y formalista muestra una cultura de derechos humanos “simplista, deficiente, insuficiente y estrecha”¹²³. Desde esta mirada se deben potenciar dimensiones no jurídicas de articulación, reconocimiento y de respeto previas a su violación y que se desarrollan en todos los espacios sociales. Y aquí es importante el concepto de “tramas sociales” de Helio Gallardo, para quien los derechos humanos pasan por otra parte. No se puede dejar absolutamente todo el aparato de protección en manos de un actor sospechoso de prestarse al juego del poder¹²⁴. De ahí, la importancia de relaciones y prácticas sociales jurídicas y no jurídicas, a través de las que podemos construir relaciones bajo dinámicas de reconocimiento, respeto e inclusión, haciendo que los derechos humanos existan o no en nuestra cotidianidad. Frente a una “*cultura anestesiada de los derechos humanos*”, como se titula una de las obras de Sánchez Rubio donde desarrolla esta teoría, propone, en contraposición, una “*noción sinestésica de derechos humanos*” en las que actúen simultáneamente su dimensión política, socio-histórica, procesual, dinámica, conflictiva, reversible y compleja.¹²⁵ .

Escapar de una noción estatalista de los derechos humanos urge en estos tiempos en que los estados y sus gobiernos, en lugar de ser garantes y protectores de los derechos humanos de la ciudadanía, priorizan servir al capital y a las instituciones financieras internacionales (OMC, FMI, BM) o a las responsabilidades contraídas a través de tratados de libre comercio, como es el caso de México con la UE o con Canadá y Estados Unidos. Por otro lado, los caminos de denuncia de las violaciones de derechos humanos por la vía judicial ante instancias internacionales, como la ONU, o interamericanas como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, suponen procesos extenuantes en tiempo y dinero, además de no conseguir sancionar a los Estados, sino como mucho, emitir recomendaciones o “medidas cautelares” de

¹²³ Sánchez Rubio, *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*, cit., p. 16.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 15.

¹²⁵ *Ibíd.*, pp. 14-16.

protección a víctimas de violaciones que, paradójicamente, recaen en las mismas autoridades responsables de su violación.

Coincide en esta crítica, Boaventura de Sousa, quien afirma que

La lógica estatalista, una vez que se ha convertido en prisionera de un régimen capitalista transnacional que, como principio de regulación social, reorganiza en términos de regulación global lo que desorganiza en términos de regulación nacional, debe trascenderse si se quiere reinventar la emancipación social para responder a los desafíos del nuevo autoritarismo y de la regulación social transnacionalmente organizada.¹²⁶

Para huir de este “círculo vicioso” e impune, es por lo que se habla del protagonismo de los colectivos o movimientos sociales o comunidades indígenas que a través de las *tramas sociales*, buscan construir espacios de relaciones que sean estructuras de defensa y garantía de sus derechos humanos, no estatales. De este modo, los derechos humanos están presentes también en las luchas de resistencia contra los excesos de poder del sistema capitalista, “son fuente de creación de derechos que debe culminar en su institucionalización, pero el grado de su reconocimiento es construido no sólo por los tribunales de justicia sino por la totalidad de la ciudadanía.”¹²⁷

¹²⁶ Santos, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, op. cit., p. 423.

¹²⁷ Sánchez Rubio, *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*, cit., pp. 34-35.

1.3.- La transformación intercultural de la filosofía

Decí a el Viejo Antonio que la libertad teni´a que´ ver tambie´n con el oi´do, la palabra y la mirada. Que la libertad era que no tuvie´ ramos miedo a la mirada y a la palabra del otro, del diferente. Pero tambie´n que no tuvie´ ramos miedo de ser mirados y escuchados por los otros. (...)Dijo adema´s que la libertad no estaba en un lugar, sino que habi´a que hacerla, construirla en colectivo. Que, sobre todo, no se podi´a hacer sobre el miedo del otro que, aunque diferente, es como nosotros.

Subcomandante Marcos¹²⁸

Como hemos visto, las propuestas de recuperar el carácter emancipador de los derechos humanos, no sólo dependen de beber de prácticas insurgentes-híbridas-nómadas sino también de prácticas interculturales. La interculturalidad es un concepto también complejo y sumamente profundo, difícil de entender para quien no experimenta la convivencia con y entre diferentes culturas. Es un concepto que se ha puesto de moda, en proyectos académicos, ONG's, y en particular, en los espacios dónde se abordan cuestiones de inmigración o referentes a las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Pero ¿qué entendemos por interculturalidad o diálogo intercultural? Este término, es reiterativo en nuestra tesis, no sólo desde un ámbito teórico, sino también desde la metodología y el caminar de la misma, porque lo que estamos proponiendo es conocer cómo se resignifican los derechos humanos desde otra cultura, y ello implica “abrirnos” a ese proceso cultural, con el ánimo de compartir y dialogar para transformar-nos. De ahí, que decidimos bucear en las propuestas de “transformación intercultural de la filosofía”, del filósofo cubano, Raúl Fornet Betancourt. Y, como no, referirnos también a quién es reconocido como uno de los principales expertos del diálogo intercultural e interreligioso, Raimon

¹²⁸ Subcomandante Marcos, “Ni el centro ni la periferia. Parte V.- Oler el negro. El calendario y la geografía del miedo”, 16 de diciembre de 2007. Disponible en: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2007/12/16/parte-v-oler-el-negro-el-calendario-y-la-geografia-del-miedo/> [consultado: 8 de mayo de 2015]

Panikkar. En este último caso, como veremos, se convierte en obligatorio, porque algunos conceptos claves creados por este autor, como *hermeneútica diatópica* y *equivalentes homeomórficos*, se han convertido en citas comunes para quienes intentan dar respuestas a los grandes retos que el diálogo intercultural plantea a los derechos humanos.

Coincidimos con Diana de Vallescar Palanca, al considerar que estos dos filósofos ⁸²han conseguido articular las obras más acabadas y radicales existentes, hasta el momento, sobre la cuestión de cómo entender la interculturalidad. Confluyen en la forma de entender la profundidad del reto al que nos encontramos a pesar de que nos ofrezcan paradigmas diversos de la interculturalidad. Como señala Diana de Vallescar, Panikkar elabora un paradigma “interreligioso-intercultural” y Fornet-Betancourt, representaría el paradigma “liberador-intercultural”, ambos desde un marco más amplio de una conciencia postcolonial¹²⁹. La originalidad de sus aportes radica en sus propias biografías, ya que se caracterizan por haber vivido en diferentes culturas, por lo que pueden aportar aprendizajes desde una interculturalidad testimonial. Raimon Panikkar, fallecido en 2010, era hijo de madre española y padre hindú, se doctoró en tres disciplinas (ciencias, químicas, filosofía y teología), era conocedor de varias lenguas y con una experiencia religiosa cristiana, hindú y budista. Fue su viaje a la India, a la edad de 36 años, un hecho que le llevaría a vivir una experiencia interreligiosa que le llevaría al diálogo intercultural. Él empleó una frase que ejemplificaba ese “viaje interreligioso”: “partí como cristiano, me encontré a mí mismo como hindú y regresé siendo budista, sin haber dejado de ser cristiano”. Por otro lado, Raúl Fornet-Betancourt, nació en Cuba, aunque reside en Alemania y ha estudiado, de cerca, tanto a filósofos europeos como la filosofía latinoamericana. Sus trayectorias de vida e intelectuales, caminan de la mano, y van desbordando, con el tiempo, las fronteras conceptuales, epistemológicas y disciplinarias desde las que partieron.

¹²⁹ De Vallescar Palanca, Diana, *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, PS-Editorial, Madrid, 2000, pp. 196-197. Esta obra analiza, de forma magistral y completísima, tres conceptos básicos: cultura, multiculturalismo e interculturalidad, recopilando los diferentes paradigmas desde los que pueden ser abordados. Así mismo, ofrece una amplia y organizada bibliografía sobre cada uno de estos conceptos, y en particular, realiza una síntesis del recorrido biográfico e intelectual de Panikkar y Fornet-Betancourt.

Debemos, antes de nada, realizar algunas consideraciones sobre la interculturalidad. La interculturalidad no es tanto una teoría como una actitud y una forma de entender la vida. De ahí la dificultad de encontrar un concepto que la defina. El propio Fonet-Betancourt señala que la pregunta sobre la interculturalidad es “muy occidental”, ya que parte de la lógica de la cultura de Occidente, basada en el arte del saber definir y clasificar¹³⁰. Conceptualizar la interculturalidad, puede correr el riesgo de “objetivizar” lo definido, entendiéndola como algo externo a nosotros. Él invita a repensar el problema y preguntarnos por los recursos culturales y conceptuales de los que disponemos para elaborar nuestras definiciones desde una perspectiva intercultural. Y así,

empezar por reconocer nuestro analfabetismo intercultural y volver a la escuela, por decirlo así, para aprender a leer el mundo y nuestra propia historia desde los distintos alfabetos que nos ofrece la diversidad de las culturas. De esta manera la “alfabetización” en la escuela del diálogo intercultural sería el aprendizaje necesario para hacernos cargo de que los nombres con que nombramos las cosas desde nuestras tradiciones de origen son nombres contextuales, que necesitan ser redimensionados desde las perspectivas que se abren en los nombres de otras tradiciones culturales.¹³¹

Por tanto, la mejor expresión para referirnos a la interculturalidad — concluye Fonet-Betancourt—sería la “voluntad de traducción recíproca”.

Diana de Vallescar diferencia, claramente, la interculturalidad del multiculturalismo. Estos conceptos son utilizados por autores y autoras, de forma sinónima, sin apreciar las divergencias existentes entre los mismos (cuestión que ya hemos apuntado, al inicio de este trabajo). La interculturalidad no sólo supone el respeto y el reconocimiento de todas las culturas, sino que añade la necesidad de diálogo y convivencia, de modo que cada cultura pueda hacer su aportación particular al mundo. Un esfuerzo que, según esta filósofa,

¹³⁰ Fonet-Betancourt, Raúl, “Lo intercultural: el problema de su definición” en *Fundació CIDOB*, Barcelona, noviembre 2001, p. 157. Disponible en: http://www.cidob.org/content/download/2856/25604/version/2/file/05_betancour_cast.pdf [consultado: 10 de febrero de 2015]

¹³¹ *Ibidem*, p. 160.

no existe todavía en nuestras sociedades.¹³² En otras palabras, “la interculturalidad acentúa en su reflexión filosófica la relación entre las culturas históricas, originarias y comunicables, entre sí. Además, acredita el aprendizaje mutuo mediante el diálogo y mantiene el principio de la dignidad y soberanía de todas ellas.”¹³³

Panikkar y Fornet-Betancourt son dos de los principales representantes de la denominada “filosofía intercultural”, considerada como aquella que tiene como materia central de su reflexión la interculturalidad y que empezó a visibilizarse a principios de los años 90, a través de la creación de la “Sociedad para la Filosofía Intercultural”, fundada en Colonia, en 1993, y la “Sociedad Vienesa para la Filosofía Intercultural”, fundada en Viena, en 1998. A través de diferentes congresos internacionales celebrados en Alemania, México, Brasil, o la India se ha ido consolidando esta perspectiva¹³⁴.

La filosofía intercultural no sólo exige considerar que todas las culturas producen filosofía, sino que se encarga de entender cómo pueden comunicarse entre sí. De Vallescar explica metafóricamente la experiencia de la filosofía intercultural:

La filosofía intercultural se asemeja a una filosofía de los caminos. Los caminos de aguas, luces y estrellas que atraviesan los campos, pero también aquellos de piedra y asfalto, por los que han transitado y transitan la gran variedad de culturas, bajo la figura de los peregrinos, los navegantes, los comerciantes, los conquistadores, los extranjeros, las mujeres, etc. Es la abierta itinerancia a través del *pluriverso cultural*, entretejido de saberes y sabidurías de calado y profundidad diversa. Representaría sus horizontes, direcciones y sus diversos cruces y entrecruces.¹³⁵

¹³² De Vallescar Palanca, Diana, “Coordenadas de la Interculturalidad” en *Diálogo Filosófico*, nº51, Madrid, 2001, pp.393-394. Disponible en: http://www.ciudadredonda.org/admin/upload/files/1cr_t_adjuntos_46.pdf [consultado: 12 de abril de 2016]

¹³³ *Ibidem*, p. 392.

¹³⁴ Para conocer con mayor detalle los diferentes simposios y congresos realizados en torno a la Filosofía Intercultural, ver De Vallescar Palanca, Diana, *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad*, *op. cit.*, pp. 181-184.

¹³⁵ De Vallescar Palanca, Diana, “Coordenadas de la Interculturalidad” en *op. cit.*, p. 386.

1.3.1.- La Filosofía Intercultural de Fernet-Betancourt

Empecemos por el reto lanzado por Fernet-Betancourt y consistente en la “transformación intercultural de la filosofía” como un instrumento para cambiar la monoculturalidad impuesta por el sistema-mundo, donde—según este autor—también las disciplinas académicas como la filosofía, han quedado encajonadas en un patrón exclusivo de racionalidad, desconociendo la pluralidad de formas de ver, sentir, interpretar o analizar la vida. La propuesta de cambio de paradigma filosófico de este profesor cubano nos interesa porque además la realidad cultural escogida para sentar las bases de una posible filosofía intercultural es América Latina, comprendiéndola como un mundo intercultural donde se encuentran muchos pueblos¹³⁶. América Latina, además, es un ejemplo de cómo la colonización conllevó el desconocimiento de las filosofías autóctonas, indígenas y afroamericanas, y el continuo transplante, recepción y adaptación de corrientes filosóficas europeas.

Su propuesta es una invitación a des-filosofar o “des-definir” la filosofía, esto es, “liberarla de la definición monocultural que aún pesa sobre ella o al menos, de no elevar esa definición occidental a la categoría de paradigma universalmente normativo”¹³⁷

Ha existido hasta ahora canon filosófico establecido que es necesario no reconocer para poder re-escribir el mapa de la filosofía con las voces y las memorias propias y alternativas periféricas. Es necesario dejar de ver Grecia como el origen y el único modelo de filosofía posible. La cultura es concebida por Fernet-Betancourt como el proceso concreto por el que una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar. Desde esta visión,

Las culturas, aun allí donde aparecen como marginadas y excluidas, no son nunca

¹³⁶ Fernet-Betancourt, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 73.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 67.

realidades mudas, simples objetos de interpretación, sino que son fuentes de interpretación y de sentido de lo real; y por ello, confrontan a la filosofía con la necesidad de tomarlas en serio también a ese nivel de ser portadoras de palabras que tienen el derecho de configurar también el discurso filosófico y que pueden, por tanto, impulsar desde sí mismas movimientos de universalización en filosofía.¹³⁸

El punto de partida es el reconocimiento de la pluralidad de mundos que la globalización del capitalismo neoliberal desconoce y su concepto de ‘desarrollo’ extingue. Si bien existen otras filosofías críticas como el marxismo, la teoría de la acción comunicativa o la filosofía de liberación latinoamericana, para Fonet Betancourt no lograron superar su ámbito cultural. La filosofía intercultural es planteada como un posible nuevo paradigma filosófico, donde su fuente sea el diálogo intercultural que viene del reconocimiento de la multiplicidad de las voces de la razón y por tanto, del respeto a la autonomía y autoctonía intelectual de cada cultura. Se rechaza así, la universalidad monocultural establecida por la ideología liberal y que ha permeado a la interpretación actual imperante sobre los derechos humanos. Se apuesta por cuestionar la universalidad conseguida a través de la convocación de universalidades históricas. Es necesario construir una *pluriversidad* desde la solidaridad.

El programa para una filosofía iberoamericana intercultural es un plan radical de transformación del quehacer filosófico en el orden metodológico, epistemológico y sistemático. En palabras de Fonet-Betancourt es necesario abrir la filosofía a otras fuentes, referencias y tradiciones para re-hacerla, haciéndola más universal. Desde esta otra manera de concebir la filosofía, el filósofo/la filósofa debe acompañar y dejar acompañarse, es decir, “participar en los procesos que van generando la sabiduría del mundo y de la vida que sostiene la vida cotidiana”¹³⁹. Refiriéndose a las filosofías indígenas, y al cómo establecer lazos de comunicación con ellas, apunta la necesidad de compartir e intercambiar procesos prácticos. Es necesario convivir y compartir vida,

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 181.

¹³⁹ Consorcio Intercultural, *Reflexiones de Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, México, 2004, p. 26. Disponible en: <https://filosofiauaqm.files.wordpress.com/2010/02/for-net-betancourt-concepto-de-interculturalidad.pdf> [consultado: 4 de mayo de 2015]

memoria histórica e, incluso, proyectos: “la comunicación debe asumirse como una dinámica contextual de convivencia”¹⁴⁰

Pero la filosofía intercultural no solo pretende una transformación dialógica entre las culturas, sino también al interior de las mismas, fomentando las potencialidades críticas, es decir, lo que se ha denominado la ‘desobediencia cultural’, fortaleciendo el derecho de cada miembro de la cultura determinada a ver su cultura como un universo transitable y modificable. El derecho de toda cultura a ver el mundo por sí misma, sin reducirlo a su visión.

La consulta entre las culturas será el paso para llegar a la interculturalidad y para lograr así el intercambio solidario entre las diferentes configuraciones culturales. Será necesario, por tanto, un giro metodológico, siendo necesarias investigaciones que nos amplíen las fuentes, en cuanto a ampliar los sujetos que hablen su propia palabra. Lo que representa un cambio de relación frente a los mundos indígenas, “de manera que los percibamos como sujetos portadores de una palabra que nos interpela y de una perspectiva que nos enfoca y nos interpreta desde su específico horizonte de vida y de comprensión del mundo”¹⁴¹. Así—según Fornet-Betancourt—el indígena deja de ser “interpretable” para irrumpir como “intérprete”: “como sujeto que me ofrece una perspectiva desde la que yo me puedo interpretar y ver”¹⁴². Y ello, implicará, aprender que la palabra filosófica indígena no vendrá dada por filósofos profesionales, sino por ellos mismos.

Este aspecto es importante para nuestra investigación puesto que entendemos que conocer otras formas de concebir la dignidad o la vida, desde las cosmovisiones indígenas, es contribuir a desvelar esas voces silenciadas y desechadas por la modernidad capitalista, y por tanto por la filosofía europea. Vinculado con el giro metodológico, Fornet-Betancourt señala la necesidad de incorporar la interdisciplinariedad en la transformación intercultural de la filosofía. Aparece como un imperativo abrirse también a otras áreas del saber, y buscar la interconexión entre las mismas, pero eso sí—puntualiza—conservando la autonomía de cada disciplina. La interdisciplinariedad es vista,

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 27.

¹⁴¹ Fornet-Betancourt, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, op. cit., p. 89.

¹⁴² *Ídem*.

de esta manera, como “una oportunidad metodológico-epistemológica incomparable para trabajar dialógicamente con otros saberes en el programa de vivir, ejercitar y pensar la razón humana con ‘concierto’ o una ‘composición’ siempre inconcluso”¹⁴³. Sobre la necesaria interdisciplinariedad, Fernet-Betancourt, reconoce a la teología de la liberación latinoamericana como ejemplo de creación de un modelo de racionalidad teológica que facilita el diálogo interdisciplinar, al superar “la nefasta costumbre de la imitación y la repetición estériles para pensar a la luz de los problemas y desafíos históricos del subcontinente”¹⁴⁴, y aceptar los aportes de las ciencias sociales, la poesía y la literatura. Esta referencia nos muestra la importancia y vinculación de esta propuesta teórica con el proceso de autonomía indígena con el que hemos colaborado, puesto que la Misión Jesuita de Bachajón desarrolla su labor pastoral dentro de esta corriente de la teología latinoamericana, que en palabras de este filósofo:

(...) ha venido desempeñando un trabajo realmente pionero en todo lo que se refiere a la aceptación respetuosa y al reconocimiento solidario de los muchos sujetos religiosos y culturales que forman la diversidad de América Latina, como documentan fehacientemente sus planteamientos pastorales y, principalmente, su diferenciación a nivel de la reflexión teológica misma a partir de la experiencia cultural-religiosa de los distintos pueblos del subcontinente.¹⁴⁵

Como veremos, con mayor detenimiento en el próximo capítulo, la teología latinoamericana (Fernet-Betancourt no habla de teología de liberación), parte de reconocer la pluralidad cultural y teórica al favorecer el florecimiento tanto las teologías indias y afroamericanas, esto es, otras teologías con identidades propias. En este sentido, la teología latinoamericana sería expresión de una realidad pluralista de tejido intercultural e interreligioso, reconociendo la otredad. Es importante reconocer en las corrientes de la filosofía latinoamericana (contextual), un intento de ejercitar la razón filosófica en relación con la historia y los contextos de la humanidad, buscando lo

¹⁴³ *Ibidem.*, p. 123.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 127.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 128.

universal desde los contextos determinados. La crítica de Betancourt a las diferentes corrientes radica en señalar que éstas han seguido beneficiando a las tradiciones ‘criollas’, ‘mestizas’ y/o ‘europeas’, marginalizando nuevamente las voces y pensares indígenas.

Desde el marco del diálogo intercultural, Fornet-Betancourt se pregunta si los derechos humanos pueden ser una fuente ética de crítica cultural y de diálogo entre las culturas. Afirma que los derechos humanos deben ser analizados desde la dialéctica opresión/liberación existente en cualquier tradición cultural y que deben ser considerados “como un desarrollo histórico concreto que va cristalizando un *ethos* de liberación humana como alternativa de emancipación frente a las condiciones de dominación que desprecian al ser humano.”¹⁴⁶. Para él, debe universalizarse su contenido emancipador, vinculándolos precisamente a la tradición alternativa liberadora europea. La exigencia intercultural conllevará el deber de liberar, a los derechos humanos, de los límites establecidos desde el poder hegemónico, y llenarlos con las voces y pensares de las culturas oprimidas y relegadas a la periferia no solo económica, sino también cultural e ideológica. Frente a la universalidad que nos quiere imponer el neoliberalismo y su globalización del capital, la filosofía intercultural piensa en un mundo universal en cuanto mundo donde todas las memorias históricas de la humanidad, con sus diferencias, se dan cita para escucharse mutuamente, y desde la escucha respetuosa, reconfigurar el mundo para que sea el hogar de todos. Al hablar de ‘diálogo intercultural’ es necesario tener en cuenta las condiciones previas y necesarias para que éste pueda darse. Los factores económicos, políticos y militares condicionan el intercambio entre las culturas de la humanidad, por ello es una condición *sine qua non* para el diálogo entre las culturas: el respeto de cada cultura a disponer de la materialidad necesaria para su libre desarrollo. Tomar una cultura en serio es reconocer y respetar su derecho a tener un mundo propio.

Su propuesta sería establecer un diálogo entre las distintas tradiciones culturales de memoria histórica de liberación para generar, así, una cultura universal de liberación humana: “por ser una herencia común ninguna cultura

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 288.

particular podrá ejercer el monopolio interpretativo de los derechos humanos, ni creer que es ella la única que tiene la patente de los mismos.”¹⁴⁷

Esta práctica intercultural es una necesidad desde la perspectiva inter como intracultural. Los derechos humanos pueden ser el puente de conexión entre las diferentes culturas, y al mismo tiempo, el instrumento para resolver los conflictos intraculturales entre tradición y modernidad, siempre y cuando se escuchen recíprocamente los pluriversos culturales.

En este sentido, aunque desde un plano filosófico más amplio, podemos ver que sus planteamientos conectan con las propuestas analizadas desde la teoría crítica de derechos humanos, en cuanto a reconocer el potencial emancipador de los derechos humanos en un contexto de globalización capitalista y por otro, al animar la escucha de otras filosofías silenciadas por el colonialismo, y abrir la interpretación de los derechos humanos desde esos otros universos culturales. La universalidad se conseguiría, entonces, “por el intercambio entre todos los logos que habla la humanidad, y que se distinguiría así por la calidad de la interculturalidad.”¹⁴⁸

1.3.2.- La Filosofía Imparativa-Dialógica de Raimon Panikkar

“*Sobre el diálogo intercultural*” es la obra en la que Raimon Panikkar escribe sobre la filosofía intercultural, como una respuesta para relacionar unas filosofías con otras, para tener una comprensión más profunda de todas ellas. Ésto, le lleva a analizar diversas interpretaciones existentes sobre la *filosofía comparativa*, entendida ésta como el estudio filosófico de uno o algunos problemas a la luz de una tradición. Intenta superar tanto la filosofía estructural como la filosofía transcendente. La primera, porque se ceñiría a un análisis formal de los modelos comunes presentes en los diversos sistemas filosóficos, asumiendo la traducibilidad de las visiones filosóficas en fórmulas formales. Y la filosofía transcendente que implicaría comparar desde una razón filosófica

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 291.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 166.

superior, siempre se sitúa desde una posición filosófica que aparece como abstraída de la realidad, como desde una neutralidad superior y abstracta, desde la que ver y comparar otras filosofías. Éste ha sido—a su juicio—el problema de la filosofía en el occidente moderno, partiendo de su superioridad y rechazando la posibilidad de una reflexión filosófica que fuese más allá del mar Mediterráneo:

África puede tener psicología, la India religión, la China ética y así sucesivamente, pero la filosofía es vista exclusivamente como la invención genial del espíritu griego, implantada por el genio europeo e injertada más tarde en otras partes del mundo, especialmente en Norteamérica. Este optimismo ingenuo se desmorona hoy¹⁴⁹.

Para el filósofo, fundador del *Vivarium* de Tavertet (Barcelona), el diálogo intercultural nace del reto del pluralismo, que como bien señala, es la conciencia de lo otro y del otro (*aliud et alius*):

El pluralismo comienza cuando la praxis nos impulsa a tomar postura ante la presencia efectiva del otro, cuando la praxis hace imposible el evitar la mutua interferencia, y cuando el conflicto no puede ser resuelto por el triunfo de una de las partes o un sector de éstas. (...) el pluralismo surge cuando sentimos –sufrimos– la incompatibilidad de visiones del mundo diferenciadas y, al mismo tiempo, se ven forzadas por la praxis a coexistir y velar por la mutua supervivencia.¹⁵⁰

El “mito del pluralismo” pretende superar las formas históricas a través de las que el ser humano se ha enfrentado al problema de las diversidades humanas que se pueden agrupar en tres perspectivas: monismo, dualismo y no-dualismo. Resumo brevemente sus diferencias:

1) Monismo: la realidad es una, el ser es unívoco, la pluralidad es secundaria, provisional e incluso aparente. Este modo se rige por la ley de la jungla: “el dotado de mejores garras, inteligencia o armas, vencerá”. Conlleva tolerar al otro hasta poder conquistarlo, convertirlo, convencerlo o inoctrinarlo, como corresponde hacer con la parte más débil. La concepción

¹⁴⁹ Panikkar, Raimon, *Sobre el diálogo intercultural*, op. cit., p. 93.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p.21.

monista es lo que ha creado el colonialismo y el imperialismo, no hay lugar para el pluralismo.

2) Dualismo: Representa la tensión entre lo uno y lo múltiple, es el método dialéctico, a través del cual se pretende “domesticar” el pluralismo. Aunque pareciera que ambas opiniones tienen cabida, subyace un monismo disimulado mientras “el otro no amenaza nuestra existencia.”

3) No-dualismo: Pretende una aproximación al problema diferente a la solución monolítica del más fuerte y una solución dualista. El pluralismo aparece como la forma de aceptar positivamente la diversidad: “Aquí el poder no tiene la última palabra, ni tampoco la regla de la mayoría es el factor decisivo”¹⁵¹. Es decir, el pluralismo no es la suma de una pluralidad de opiniones, sino “la toma de conciencia de que lo real es más que la suma de todas las opiniones posibles.”¹⁵²

Si queremos tocar la sinfonía de las diferentes civilizaciones del género humano en un conjunto armónico, lejos de quitar todas las diferencias e imponer algunos esquemas apriorísticos de inteligibilidad, por muy perfectos que éstos puedan ser, tenemos que permitir que cada una hable con su palabra, que bailen su danza o canten su canción, y tratando de entender lo que dicen¹⁵³

Nos propone para superar esta mirada monista, lo que él denomina, la *filosofía dialógica* o *filosofía imparativa*, referida a una actitud filosófica abierta, dispuesta a aprender de cualquier rincón filosófico del mundo, sin pretender comparar filosofías desde un objetivo neutral ni desde un punto de vista trascendente y ventajoso. *Imparare* se refiere al hecho de profundizar y cultivar una actitud de aprendizaje a partir de todas las filosofías. Invita a aprender de los otros, y permitir que nuestras convicciones sean fecundadas por las visiones de los otros. En este *diálogo dialógico (o conversacional)* no se pretende vencer ni convencer, sino buscar juntos desde nuestras diferentes

¹⁵¹ Ibíd., p. 23.

¹⁵² Ibíd., p. 62.

¹⁵³ Idem, p. 46.

posiciones. A diferencia del *diálogo dialéctico*, el *diálogo dialógico* no es un diálogo sobre opiniones, sino de *aquellos* que sustentan dichas opiniones, y no está basado en la ley de la Razón. Esto significa que existirá la libertad del ser para hablar nuevas lenguas o lenguas desconocidas para el otro. En este tipo de *diálogo-dialógico* se considera al otro como un sujeto: “el otro no es sólo otro (alius), menos aún un objeto de mi conocimiento (aliud), sino otro sí mismo (alter) que es una fuente de comprensión y no necesariamente comprensión reducible a la mía propia”.¹⁵⁴

La filosofía *imparativa* implicaría:

1. Ser conscientes de que la mayor parte de las filosofías se miran a sí mismas como únicas y como últimas
2. Podemos aprender de otras filosofías, de forma reflexiva y crítica: filosofamos desde la convicción de que no podemos escaparnos de tomar postura donde quiera que filosofemos y esto hace de nuestro filosofar relativo a empresas similares acometidas desde diferentes ángulos.
3. Está abierta a un diálogo *dialógico* con otras visiones filosóficas, y no sólo a la confrontación dialéctica y al diálogo racional.

Este tipo de filosofía *imparativa-dialógica* conlleva un método propio de interpretación que sería la *hermeneútica diatópica*, requerida cuando se habla de superar la distancia entre dos o más culturas, que han desarrollado independientemente, y en espacios distintos (*topoi*), sus propios métodos de filosofar y sus modos de alcanzar la inteligibilidad, junto con sus propias categorías.¹⁵⁵ ¿Y cómo hacer esto? ¿Cómo podemos superar esa distancia entre dos *topoi* de la hermeneútica diatópica? Desde esta propuesta que abre ventanas hacia la filosofía intercultural, no se pueden establecer reglas específicas de interpretación,

sólo esas personas que, por una razón u otra, han atravesado existencialmente los límites de, por lo menos, dos culturas y se encuentran en su casa, en ambas, serán

¹⁵⁴ De Vallescar Palanca, Diana, *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad*, op. cit., p. 227.

¹⁵⁵ Panikkar, Raimon, *Sobre el diálogo intercultural*, op. cit., p. 87.

capaces primero de entender, y luego de traducir (...) La *hermeneútica diatópica* es tanto un arte, como una ciencia, tanto una praxis como una teoría. Es un encuentro creativo, y para la creatividad no existen precedentes.¹⁵⁶

Para la traducción, Panikkar toma de la filosofía lingüística la afirmación de que cada filosofía puede ser equiparada a un lenguaje. Y entiende la traducción como la búsqueda de los “*equivalentes homeomórficos*” entre las diferentes lenguas. Es necesario para ello: captar el significado de una palabra en una lengua, su equivalente en castellano (si el castellano es la otra lengua) y una intuición creativa que permitirá al traductor flotar por un momento sobre los lenguajes, antes de aterrizar en la expresión correcta¹⁵⁷. Numerosos textos vinculan esta propuesta de los *equivalentes homeomórficos* como la forma de encontrar equivalentes funcionales a los derechos humanos en otras culturas. De hecho, Panikkar, ya proponía esta solución en el texto al que nos referimos en otro apartado: “La notion des droits de l’homme est-ell un concept occidental?”¹⁵⁸. En este ensayo propuso la metodología de la *hermeneútica diatópica*, a través de la búsqueda de los “equivalentes homeomórficos”, para conocer aquellos *topoi* que en otras culturas, tienen la misma función que los derechos humanos en la cultura occidental. Es decir, si los derechos humanos son una forma de respetar la dignidad humana, se debe investigar cómo en otra cultura se satisface desde otro *topoi* equivalente.¹⁵⁹ Así, hace la propuesta de comparar los derechos humanos con el *dharma* hindú o la *umma* islámica.

Boaventura de Sousa Santos viene a señalar que la apropiación de los derechos humanos no puede llevarse a cabo a través de la canibalización cultural, requiere un diálogo intercultural y una *hermeneútica diatópica*.¹⁶⁰ Pero a diferencia de Panikkar, no habla de *equivalentes homeomórficos*, sino de *preocupaciones isomórficas*. Y establece como premisas para la transformación de los derechos humanos de “localismo globalizado” a “proyecto cosmopolita insurgente”, las siguientes condiciones:

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 90-91.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 82.

¹⁵⁸ Panikkar, Raimon, “La notion des droits de l’homme est-ell un concept occidental?”, *cit.*

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 5.

¹⁶⁰ Santos, Boaventura de Sousa, “Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos” en *op. cit.*, p. 518.

- 1) trascender el debate sobre universalismo y relativismo cultural
 - contra el universalismo: potenciar diálogos transculturales sobre preocupaciones isomórficas
 - contra el relativismo: desarrollar criterios procedimentales transculturales para distinguir la política progresista de la conservadora, del apoderamiento frente al desapoderamientos, de la emancipación frente a la regulación
- 2) Todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana, pero no todas la equiparan con los derechos humanos. Es necesario buscar preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas.
- 3) Todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de dignidad humana, porque la realidad está compuesta de una pluralidad de culturas
- 4) Ninguna cultura es monolítica.
- 5) Todas las culturas distribuyen a las personas y grupos sociales entre dos principios competitivos de pertenencia jerárquica: jerarquías entre unidades homogéneas y separaciones entre diferencias e identidades únicas

El sociólogo portugués piensa que estas premisas pueden conducir a una concepción *mestiza* de los derechos humanos, en cuanto “constelación de significados locales y mutuamente inteligibles, redes de referencias normativas que confieren poder.”¹⁶¹ Un punto de partida, porque en el diálogo transcultural, el intercambio no es sólo entre diferentes saberes sino también entre diferentes culturas, es decir, entre universos de significados diferentes, y en un sentido fuerte, inconmensurables. Universos de significados que constituyen constelaciones de *topoi* fuertes: lugares comunes retóricos ampliamente extendidos en una cultura, autoevidentes, y que, por lo tanto no son objeto de debate.

¹⁶¹ Ídem.

A partir de los años 90, según Diana de Vallescar, el filósofo catalano-hindú reconfiguró su *filosofía imparativa-dialógica* pasando a hablar de *filosofía intercultural*, entendiendo ésta, como un *imperativo de nuestro tiempo y una epifanía de esperanza*.¹⁶² Establece algunos postulados claros en torno a la relación cultura/universalidad e interculturalidad:

- Cada cultura tiene sus valores pero no pueden ser absolutizados. Todos los valores son relativos en cuanto a su contexto. Ninguno tiene una visión completa y absoluta de la realidad. Cada ser humano y cada cultura, es un centro de la realidad y como tal, posee un valor en sí mismo, único e irrepetible.

- Todas las culturas son resultado de una fecundación mutua y no son estáticas, sino en constante transformación

- Los propios contingentes culturales “no son univerales”. Las culturas son incommensurables pero no incommunicables. Por el contrario, la interculturalidad busca ser un camino intermedio entre la absolutización de una cultura y la incommunicación absoluta.¹⁶³

Una cuestión que Diana de Vallescar ha convertido en parte central de sus reflexiones en torno a la interculturalidad es la falta de explicitación de la cuestión de género en gran parte de las reflexiones en torno a esta problemática. Por ello, esta filósofa propone la necesaria complementariedad entre feminismo e interculturalidad, formulando como línea de trabajo “un proyecto genérico-intercultural-liberador”.¹⁶⁴

Las reflexiones teóricas, tanto las referentes al debate sobre el universalismo abstracto de los derechos humanos, como su relación con la propuesta más amplia sobre la transformación intercultural de la filosofía hicieron germinar esta propuesta de investigación doctoral.

A continuación, me centraré en explicar la metodología empleada, convertida en parte fundamental de la presente tesis.

¹⁶² De Vallescar Palanca, Diana, *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad*, op. cit., p. 259.

¹⁶³ *Ibidem*, p.263.

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 368 y ss. Ver también: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Ed. Trotta, Madrid, 2004, pp. 90-91.

1.4.- Caminando hacia una investigación de co-labor: una metodología *otra*

Nadie escribe solita o solito, no hay eso que desde su ombligo, alguien produzca ideas, el ombligo nos conecta siempre con la otra que es la madre y desde esa relación inicial, siempre estamos construyendo y creando en diálogo y en comunidad.

Julieta Paredes¹⁶⁵

1.4.1.- Investigando en el calendario y la geografía de la guerra

La población indígena en Chiapas se defiende, se rebela ante su condición de oprimido una y otra vez, sin lograr el respeto de los nuevos amos del territorio.

Javier Matas¹⁶⁶

En Chiapas la guerra puede parecer invisible para quien pasee de turista por sus maravillosos lugares arqueológicos y paisajísticos. Como afirma el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (Frayba), en Chiapas “la guerra es una verdad negada.”¹⁶⁷ Conviven así, contradictoriamente,

¹⁶⁵ Julieta Paredes, lesbiana feminista aymara, constructora del feminismo comunitario desde las prácticas transformadoras de las mujeres bolivianas. Texto de la introducción de su libro: *Hilando fino*, Comunidad Mujeres Creando Comunidad/DED, La Paz, Bolivia, 2010, p. 7.

¹⁶⁶ Javier Matas, de nacionalidad vasca, ha sembrado raíces profundas en Chiapas, primero como observador internacional en los campamentos de observación que plagaban el territorio zapatista, desde la estrategia de la sociedad civil elaborada como una forma de denunciar la militarización y paramilitarización sufrida por las comunidades indígenas. Estos campamentos fueron organizados, en sus inicios, por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, la mayoría de ellos, en territorio zapatista. En la actualidad, siguen utilizándose como una forma de desinhibir posibles ataques contra la población civil. En la última década, Javier Matas, junto con Cecilia Santiago Vera, conforman el Colectivo Ik', dedicado al apoyo sicosocial a presos injustamente encarcelados, la mayor parte de ellas y ellos, indígenas. En los últimos años su labor fundamental se centró en la estrategia político-jurídica seguida para la liberación de Alberto Patishtán, indígena tsotsil del municipio de El Bosque (Altos de Chiapas) y preso político, encarcelado injustamente, durante 13 años. Fue el primer preso en ser liberado, en 2013, a través de un indulto presidencial, reconociendo la violación de derechos humanos padecida en todo su proceso judicial.

¹⁶⁷ Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, *La insurgencia de los derechos humanos*, Ed. Fray Bartolomé de Las Casas, Chiapas, 2015, p. 33. Disponible en: http://www.frayba.org.mx/archivo/informes/150930_informe__frayba_final_final.pdf [consultado: 21 de noviembre de 2015]

complejos turísticos como el centro Ceremonial Maya de Palenque, dentro de las rutas del “México Mágico”, junto a territorios amenazados, desde décadas, por una *Guerra de Desgaste Integral*. Este concepto, es empleado para caracterizar un tipo de conflicto en el que no se da una guerra abierta entre dos partes enfrentadas y armadas militarmente, sino a través de herramientas y estrategias, con sus diferentes niveles y modos, encaminados a desactivar y destrozarse a las comunidades indígenas. Así en el *Plan de Campaña Chiapas 94* de la Secretaría de Defensa Nacional se ordenó ejecutar operaciones tácticas, de inteligencia, psicológicas de asesoramiento, en la que se contempla “la organización de fuerzas de autodefensa”, más comúnmente conocidas como paramilitares.¹⁶⁸

Podemos decir que desde 1994 al 2000, aproximadamente, las operaciones contrainsurgentes estaban dirigidas, fundamentalmente, a mermar el apoyo comunitario del EZLN¹⁶⁹, bajo la técnica militar contrainsurgente estadounidense, basada en el lema: “quitarle el agua al pez”. La operación se acentuó, principalmente, en los Altos de Chiapas, y en la Zona Norte. En ambas regiones, el propio estado mexicano armó y cooptó a indígenas, conformando grupos paramilitares encargados de atentar contra personas de sus mismas comunidades pertenecientes a organizaciones indígenas opuestas al gobierno. En la zona de los Altos, el clímax de violencia se produjo el 22 de diciembre de 1997, donde se produjo la masacre de Acteal¹⁷⁰. Y en la Zona Norte, se desarrolló el grupo paramilitar, “Desarrollo, Paz y Justicia”, que sembró el territorio ch’ol de desplazamientos, desapariciones forzosas y ejecuciones extrajudiciales, gobernando gobernó los municipios de Tila, Sabanilla, Salto de Agua, Tumbalá,

¹⁶⁸ Para leer el *Plan Chiapas 1994*, ver: Hidalgo, Onésimo, *Tras los pasos de una Guerra Inconclusa*, CIEPAC, Chiapas, 2006, pp. 183-186.

¹⁶⁹ Aunque el principal objetivo era y es el EZLN, las operaciones contrainsurgentes son dirigidas a todas aquellas organizaciones indígenas que desarrollan o han desarrollado procesos de autonomía como Las Abejas, Xinich, Yomlej (conformada desde el CEDIAC), entre otras.

¹⁷⁰ En la comunidad de Acteal, donde el grupo paramilitar “Primera Fuerza” asesinó a 45 indígenas tsotsiles, la mayoría, mujeres (algunas de ellas embarazadas, a las que se les abrió el vientre y sus fetos fueron tirados al monte), niñas/os y ancianas/os. Paradójicamente, las personas asesinadas no pertenecían al EZLN sino que eran miembros de la conocida como “Organización Civil Las Abejas”, grupo no-violento y profundamente religioso, ligado a la parroquia del municipio de Chenalhó y a la Diócesis de San Cristóbal. Ver el informe del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC), *Acteal: entre el duelo y la lucha*, CDHFBC, Chiapas, 1998.

Palenque y Yajalón como si de una finca privada se tratase¹⁷¹.

En la actualidad, la militarización del territorio y la paramilitarización continúan, los asesinatos son selectivos, implementados desde el marco más amplio de la conocida como “guerra del despojo del territorio”. Ahora, el objetivo no es sólo acabar con el movimiento zapatista, sino con todas aquellas organizaciones y grupos de resistencia que desarrollan el fortalecimiento de procesos comunitarios, desde la autonomía, y que se oponen a la diversidad de proyectos de desarrollo neoliberales, impulsados por los gobiernos federales y estatales. La guerra es por la conquista del territorio, y allí, donde las comunidades indígenas organizadas, representan un estorbo para el capital inversor, éstas se convierten en el enemigo principal. Peter Rosset, de la Vía Campesina, habla de una “guerra por la reestructuración territorial”¹⁷², una nueva ofensiva sobre los recursos naturales, la biodiversidad, los bosques, las tierras, las semillas, el agua o el conocimiento tradicional, sólo comparable con la época de extracción colonial. Se necesita acabar con estos pueblos indígenas para quienes el territorio es elemento fundamental no solo de la vida comunitaria indígena sino también de su cosmovisión. Andrés Aubry nos recordó la importancia del territorio en las cosmovisiones indígenas:

Tierra, terreno, terruño y territorio (*banamil, osil*, y la secuencia *lum, jteklum, lumaltik* de los tzotziles y tzeltales) y lo que contienen, no se venden ni se compran ni se confiscan porque son de los muchos que le deben su existencia colectiva, histórica, cultural, un bien colectivo transgeneracional, la garantía de la existencia futura de quienes los marcaron y los siguen marcando de su sello *per secula seculorum*. Juntos

¹⁷¹ Para conocer más sobre la situación de guerra vivida durante los años '90 en la zona Norte se puede consultar: CDHFBC, *Ni paz ni justicia*, CDHFBC, Chiapas, 1996. Disponible en: http://www.frayba.org.mx/archivo/informes/961012_ni_paz_ni_justicia_frayba.pdf [Consultado: 12 de abril de 2016] Ante dicho informe, el grupo paramilitar publicó *Ni Derechos Ni Humanos en la Zona Norte de Chiapas: la otra verdad de los sucesos en la zona ch'ol, como respuesta a la versión difundida por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas*.

¹⁷² Rosset, Peter, “La guerra por la tierra y el territorio”, ponencia presentada en el Primer Coloquio Internacional *In memoriam* Andrés Aubry, “planeta tierra: movimientos antisistémicos”, celebrado durante los días 13 y 17 de diciembre de 2007 en la Universidad de la Tierra, Chiapas. Disponible en: <http://seminarioscideci.org/ColoquioAndresAubry/PONENCIAS3.pdf> [consultado: 12 de abril de 2016]

son una herencia cósmica, un llamado histórico, una memoria activa.¹⁷³

Los proyectos de “desarrollo” impulsados por los gobiernos federal y estatal junto a empresas transnacionales (autopistas, complejos hoteleros, proyectos ecoturísticos, monocultivos de palma africana o explotaciones mineras) atacan el corazón de los procesos de las comunidades indígenas en resistencia u organizadas políticamente, en las que se construyen alternativas de vida rurales, partiendo de la regeneración cultural y recuperando su sabiduría y conocimientos propios en la producción agrícola, la medicina tradicional, la educación comunitaria, los medios de comunicación o los sistemas normativos, sin rechazar aquellos elementos culturales ajenos que pueden mejorar su calidad de vida.

La Comandata Kelly del EZLN, en la presentación de la Campaña Mundial por la Defensa de las Tierras y los Territorios Indígenas y Campesinos, Autónomos, de Chiapas, México y el Mundo, en marzo de 2007, denunció:

el poder y el neoliberalismo [...] tratan de despojar a las comunidades de las tierras y los territorios recuperados, con sus ejércitos, paramilitares, leyes privatizadoras, autoridades jurídicas agrarias, partidos políticos, falsos discursos conservacionistas y ambientalistas, biopiratería y contaminación con transgénicos, entre otros, todo con el fin de volver mercancía privada la tierra, los territorios, la biodiversidad y la vida misma.

Así, el mapa de Chiapas está repleto de conflictos generados por la depredación del territorio que siguen conllevando para las comunidades organizadas desplazamientos, desapariciones, asesinatos, amenazas y hostigamientos;¹⁷⁴ pero frente a ello, también encontramos procesos de resistencia ante esta guerra contra los territorios indígenas, y por tanto, contra sus formas de vida. La organización zapatista abarca parte del territorio

¹⁷³ Aubry, Andrés, “Tierra, Territorio y Terruño” en *La Jornada*, 1 de junio de 2007. Disponible en: http://www.google.es/?gfe_rd=cr&ei=QBQOV5SpFozY8gfX1YGQAQ [consultado: 14 diciembre de 2015]

¹⁷⁴ En el informe 2015 del Frayba se puede encontrar una explicación de los casos más graves que han enfrentado diversas comunidades agrupadas en la Campaña “Rostros del Despojo: nuestros territorios, nuestros derechos”. Ver *La insurgencia de los derechos humanos*, op. cit., pp. 44-57.

zapatista, pero no de forma homogénea, es decir, en las comunidades indígenas conviven zapatistas, con otras organizaciones indígenas incluso con afiliados a partidos políticos (en ocasiones, los mismos que serán cooptados para actuar de forma paramilitar). El gobierno ha hilado muy fino sus acciones de modo que, sus estrategias contrainsurgentes vienen disfrazadas de campañas contra la pobreza como la “Cruzada contra el Hambre”, presentada oficialmente el 21 de enero de 2013 en el municipio chiapaneco de Las Margaritas (zona emblemática zapatista), con la presencia de Enrique Peña Nieto (presidente mexicano) y Manuel Velasco Suárez (gobernador del estado de Chiapas). La creación de Comités Comunitarios para su implementación sólo responden a tácticas de cooptación y división comunitaria que además profundizan la dependencia hacia instituciones gubernamentales, merman la soberanía alimentaria y benefician las políticas clientelares. A su vez, la paramilitarización continua, sirviéndose ahora de organizaciones que en otro tiempo fueron contrarias al gobierno y formaron parte del movimiento campesino e indígena democratizador del estado. Es el caso de la CIOAC (Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos) y su utilización para hostigar y amenazar a las bases de apoyo zapatistas de la comunidad de La Realidad (importante bastión zapatista). El 2 de mayo de 2014 miembros de la CIOAC emboscaron a zapatistas y asesinaron vilmente al maestro Galeano en el propio territorio de la JBG de La Realidad.¹⁷⁵ Este caso como muchos otros permanece en la más absoluta impunidad y son mostrados por los medios de comunicación masivos como problemas comunitarios vinculados a disputas de tierras o enfrentamientos religiosos, abonando siempre la imagen de las personas

¹⁷⁵ Para conocer en profundidad sobre este suceso, vid.: CDHFBC, *La insurgencia de los derechos humanos*, cit., pp. 57-70. El asesinato del maestro Galeano, cuyo nombre real era Jose Luis Solís López convocó a un acto de homenaje en La Realidad el 25 de mayo de 2014 donde la solidaridad nacional e internacional se hizo presente. En dicha celebración, se declaró la muerte del Subcomandante Marcos y el nacimiento del Subcomandante Galeano. Lo que pudiera parecer como un simple acto simbólico representa un nuevo giro donde la figura mediática ilustrada de Marcos ya no será el vocero del EZLN, papel que desempeñará el Subcomandante Insurgente Moisés. Así explican los motivos de esta muerte que da vida: “Pensamos que es necesario que uno de nosotros muera para que Galeano viva. Y para que esa impertinente que es la muerte quede satisfecha, en su lugar de Galeano ponemos otro nombre para que Galeano viva y la muerte se lleve no una vida, sino un nombre solamente, unas letras vaciadas de todo sentido, sin historia propia, sin vida” en Subcomandante Galeano, “Entre la luz y la sombra”, mayo 2014. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/> [consultado: 25 de mayo de 2014]

indígenas como violentas, transformando las consecuencias de la guerra sistémica en problemas comunitarios dislocados.

La guerra mundial contra la humanidad, que hemos caracterizado en nuestros primeros apartados, se radiografía claramente en territorio chiapaneco, donde frente a las estrategias de muerte neoliberales siguen floreciendo experiencias emancipadoras de defensa de la vida, como la representada por las comunidades tseltales de la misión jesuita de Bachajón.

Desde el enfoque psicosocial empleado en la obra “Ahora apuestan al cansancio”, se refieren a esta “guerra de desgaste integral” como “una guerra realizada por sucesivos operativos puntuales que van asfixiando al enemigo en los terrenos político, económico, y militar”.¹⁷⁶ Cecilia Santiago Vera es investigadora psicosocial y lleva años desvelando el empleo de la psicología como instrumento de guerra, insistiendo en la necesidad de no minimizar su impacto, ya que, “el uso de los ámbitos sociales, educativos, económicos, legislativos con fines militares lleva la guerra a casa y a la subjetividad misma de las personas.”¹⁷⁷ La misma autora señala que “las consecuencias psicosociales de esta guerra se expresan en la ruptura del tejido social chiapaneco, la división de las comunidades, el enfrentamiento, la polarización social y el ataque directo a la identidad étnica maya y zoque.”¹⁷⁸ Pero también destaca, cómo los pueblos indios de Chiapas, afrontan esta situación de guerra prolongada, demostrando una capacidad de resistencia histórica que se traduce en la búsqueda de opciones para una vida digna¹⁷⁹.

Investigar en un contexto como el que presento, implica trabajar junto con organizaciones indígenas y como en el caso de la región tseltal, defensores

¹⁷⁶ Pérez-Sales Pau, Cecilia Santiago-Vera, Rafael Álvarez-Díaz, *Ahora apuestan al cansancio. Chiapas: fundamentos psicológicos de una guerra contemporánea*, Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez y Grupo de Acción Comunitaria, México, 2002, p. 249. A la hora de caracterizar la guerra en Chiapas, se utiliza comúnmente el concepto militar estadounidense de “Guerra de Baja Intensidad”, pero estos autores prefieren hablar de Guerra de Desgaste Integral para abandonar los conceptos militares hegemónicos y usar conceptualizaciones que incluyan el impacto de la guerra en la población de manera multidimensional.

¹⁷⁷ Santiago Vera, Cecilia, “Chiapas, años de guerra, años de resistencia” en Baronet, Brunno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, CIESAS/UAM-Xochimilco/UNACH, México, 2011, p. 345.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 346.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 351.

de derechos humanos que viven cotidianamente en un territorio en guerra, y en el que, en ocasiones, el propio gobierno también ha empleado a académicos para realizar investigaciones “contrainsurgentes”. Es el caso de investigaciones cuestionadas por el origen de sus fuentes, la tergiversación de las mismas y los objetivos encubiertos que persiguen, más encaminadas a destruir la resistencia organizativa indígena que a fortalecerla.¹⁸⁰

Este prólogo, antes de explicar la metodología empleada, me resulta imprescindible para entender también los debates existentes sobre la responsabilidad de las investigaciones y el papel que deben cumplir, las mismas, en territorios como el chiapaneco.

1.4.2.- Incoherencias epistémicas y metodológicas

La ciencia sin conciencia no es ciencia
Andrés Aubry¹⁸¹

De enero a marzo de 2009, gracias a una beca de la AECID¹⁸², estuve como estudiante-huésped en el Centro de Investigaciones Sociales y de Antropología Social (CIESAS-Sureste, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas), bajo la tutoría de la antropóloga social Xóchitl Leyva. Esta profesora e investigadora destaca por ser una de las principales especialistas en el movimiento zapatista. Ha estudiado los procesos políticos y sociales desarrollados en la Selva Lacandona, durante el periodo previo al levantamiento zapatista¹⁸³. Para nuestra investigación fue fundamental su asesoría, no sólo en

¹⁸⁰ Recomiendo la lectura del texto “Academia y contrainsurgencia en Chiapas” de Rosaluz Pérez, donde realiza una brillante crítica a la investigación realizada por Marcos Estrada Saavedra en comunidades zapatistas tojolabales del municipio de Las Margaritas publicada con el título: *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)*. Otra de las obras reiteradamente criticadas por su sesgo contrainsurgente es *La rebelión de las cañadas* de Carlos Tello. Sobre el manejo policiaco de las fuentes en dicha obra, ver: Cedillo, Adela, *El fuego y el silencio. Historia de las FPL*, Comité 68 Pro Libertades Democráticas, A.C., México, 2008, nota 710, p. 267.

¹⁸¹ Aubry, Andrés, “Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales” en Baronet, Brunno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, (coords.), *Luchas “muy otras”*, op. cit., p. 72.

¹⁸² Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo.

¹⁸³ Es de obligatoria consulta para profundizar en los antecedentes de la conformación del EZLN: Leyva, Xóchitl y Gabriel Ascencio, *Lacandonia al filo del agua*, CIESAS/UNAM/FCE,

las cuestiones metodológicas, sino también en las referencias bibliográficas y en su ímpetu por vincular academia y activismo político. Su mirada antropológica diferente, me ayudó, sin duda, a aprender a trabajar con un proceso de defensa de derechos indígenas concreto. Tenía claro, además, que quería insertarme en alguna experiencia de defensa indígena, desde la cual, nuestra investigación también fuera importante para su propia experiencia, lo que implicaba también una necesidad de “cruce” de intereses (en palabras de Xóchitl Leyva). Existe una fuerte y abierta crítica a las investigaciones de corte clásico, “extractivistas”, porque el territorio chiapaneco lleva décadas viendo llegar a investigadores/as que realizan su trabajo, vuelven a sus lugares de origen, escriben su tesis, ganan su doctorado y jamás vuelven a “devolver” sus reflexiones a las comunidades. Andrés Aubry describe así algunos de los principales problemas de las ciencias sociales y su producción académica:

El libro saldrá al público a destiempo, cuando la realidad en él analizada seguro ya ha cambiado, a veces drásticamente; ninguno de los involucrados lo leerá, si acaso alguno que otro lo hará a duras penas como algo intrascendente o riéndose de la imagen comunitaria que presenta dicha publicación. Más allá de su libro o artículo —de poca utilidad para desalfabetizados desde la Conquista—, su investigación carece de una devolución concreta a la comunidad. Sin regreso ético a quienes la padecieron, se torna indignamente extractiva —sacando información como se extrae materia prima de una mina— sin beneficio para quienes la proporcionaron.¹⁸⁴

Por estos motivos, el propio movimiento zapatista, a partir del 2003, año en el que conforman las llamadas Juntas de Buen Gobierno, estableció requisitos para aceptar investigaciones en su territorio. No sólo como una forma de evitar posibles trabajos de corte “contrainsurgente” sino también, como parte de su autonomía, exigir a cambio, que dicho trabajo tenga una labor de

México, 1996. Su tesis doctoral versa sobre las redes neozapatistas. Sobre este tema: “De las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) (1994-1997)” en *Rivista italiana di studi americanisti*. THULE, n° 8-9, aprile-ottobre, Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”, Argo, 2000, pp. 289-324. En los últimos años, como veremos, sus investigaciones se enmarcan en metodologías encaminadas a las descolonización de las Ciencias Sociales.

¹⁸⁴ Aubry, Andrés, “Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales” en Baronet, Brunno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, (coord.), *Luchas “muy otras”*, op. cit., p. 59.

devolución o bien, de intercambio, con la obligación de explicitar en qué puede beneficiar a la comunidad o comunidades que van a ser investigadas. Pocas investigaciones han podido contar con el beneplácito y participación de las Juntas de Buen Gobierno, una excepción es la tesis de la profesora Mariana Mora del CIESAS¹⁸⁵.

Junto a las exigencias de cambios metodológicos por parte de las organizaciones indígenas, se debate entre quienes reconocen la imperiosa transformación de las Ciencias Sociales¹⁸⁶, la exigencia ética de que las investigaciones no sólo sirvan para la academia sino también, y sobre todo, para los actores investigados, considerándolos sujetos activos en la misma. Pero más allá, se busca un intercambio de saberes académicos con los saberes de los pueblos que ayuden a la transformación de las relaciones de opresión.

El trabajo colaborativo o la investigación de “co-labor” se refiere a aquella en la que diferentes actores sociales laboran juntos para llevar a cabo la investigación, para que ésta sea de utilidad para todos los involucrados y no sólo para la academia. Esta exigencia requiere, por tanto, establecer una relación-otra con las personas, colectivos o movimientos que conforman parte de la investigación, y como señala Xóchitl, “la creación de formas nuevas de relación entre la investigación social-académica-científica y la acción política”¹⁸⁷. Decidimos, conjuntamente, que sería interesante poder trabajar y compartir mis inquietudes con alguno de los centros de derechos humanos que trabajan en regiones indígenas de Chiapas, entendiéndolos como un espacio privilegiado bien en la formación de promotores de derechos humanos, bien en la forma en cómo reconceptualizan o resignifican, desde su propia cosmovisión, los derechos humanos. De forma casual, al poco de llegar a realizar la estancia de

¹⁸⁵ Una reflexión sobre su investigación en el municipio autónomo 17 de noviembre puede encontrarse en el ensayo “Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía. La investigación como tema de debate político” en Baronet, Brunno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, (coords.), *Luchas “muy otras”, op. cit.*, pp. 79-110.

¹⁸⁶ Ver Immanuel Wallerstein, Pablo González Casanova, Boaventura de Sousa Santos, Andrés Aubry, Silvia Rivera Cusicanqui y la corriente conocida como “pensamiento decolonial” representada, entre otros, por Walter Mignolo, Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh o Julia Suárez-Krabbe

¹⁸⁷ Leyva, Xóchitl, “Investigación Social y Pueblos Indígenas: ¿en dónde estamos, de dónde venimos, y hacia dónde parece que vamos?” en Bastos, Santiago (comp.), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, FLACSO/OXFAM, Guatemala, 2008, p. 176.

investigación, a principios de 2009, recibí una invitación a un curso de formación de los llamados “arregladores de conflictos tseltales” ¹⁸⁸ (*jmeltsa’anwanej* en tseltal, conocidos también como *jueces tseltales*). Este proyecto está inserto dentro del área de derechos humanos del Centro de Derechos Indígenas, A.C. (CEDIAC), situado en el municipio de Chilón, y forma parte de la labor pastoral y social de Misión Jesuita de Bachajón, con más de cincuenta años de presencia en dicha región tseltal. En esa primera visita, conocí al director de la Misión, Pepe Avilés s.j., a quien pude exponer mi trabajo e interesado, me invitó a compartirla con el equipo de personas encargadas de acompañar el proceso de las/los *jmeltsa’anwanej*, dentro del área de promoción de derechos humanos del CEDIAC. Gracias a mi trabajo previo, como observadora de derechos humanos en el Servicio Internacional para la Paz (SIPAZ) ya ubicaba la existencia y el trabajo del CEDIAC en la zona tseltal, aunque desconocía la profundidad de su labor en la defensa y autonomía indígena. Aunque el siguiente capítulo estará dedicado, íntegramente, a conocer el proceso de largo aliento de la defensa de los derechos indígenas protagonizado por el pueblo tseltal de la Misión Jesuita de Bachajón, mencionaré ahora algunos aspectos, de su trabajo, que favorecieron nuestra confluencia en esta investigación.

Su apuesta por la defensa de la cultura y autonomía de los pueblos indígenas, desde la teología de la liberación, primero, dando paso al fortalecimiento de la teología india, después, ha permitido la existencia de un proceso sumamente interesante, como veremos, que aúna el proceso pastoral, a otros procesos políticos-económicos-sociales y culturales, encaminados a la creación de alternativas productivas, de justicia, pastorales, siempre desde la revalorización de la cosmovisión tseltal. Entre sus proyectos destaca la recuperación de cargos tradicionales (civiles y eclesiásticos) con el fin de revitalizar las autoridades propias de las comunidades indígenas, entre ellos las encargadas de recuperar su sistema normativo propio. El CEDIAC nace, en 1992, como respuesta a la sistemática violación a los derechos humanos

¹⁸⁸ Este curso de formación se centraba en la cuestión de la defensa de la tierra y el territorio, y se celebró en la comunidad tseltal de Alan Sac Hun, del 9 al 12 de febrero de 2009.

producto de la represión ejercida por el gobierno estatal sobre las comunidades de la zona, principalmente en el municipio de Chilón, y se diferencia de otros centros de derechos humanos, en que su defensa surge a partir de la recuperación de las tierras indígenas. Desde sus inicios se dedicó a la formación de promotores (*jcoltaywanej*) y visitadores de derechos humanos (*j'ulaltaiwanej*)¹⁸⁹, teniendo como una de sus finalidades la de promover el conocimiento sobre el derecho positivo mexicano y los derechos humanos, para evitar o lograr reducir la violación a los mismos por parte de las autoridades. Por medio de la formación de autoridades tradicionales en estos temas, el CEDIAC buscó contribuir así, a una mejor organización comunitaria que hiciera posible la autonomía. Esta reflexión es parte de las conclusiones de la tesis realizada por Adelina González y Michael Chamberlin y titulada “*Procuración de la armonía. Justicia y derechos humanos en Chilón*”, en la que afirmaban que el CEDIAC forma parte de un proceso de recuperación y reflexión sobre formas tradicionales de resolver los conflictos que busca retroalimentarse y fortalecerse mediante el conocimiento y la aplicación de los derechos humanos e indígenas internacionalmente reconocidos y el derecho mexicano.¹⁹⁰ De ahí, que los derechos humanos aparezcan, según estos autores, como un sistema de normas re-apropiado por las comunidades y que viene a enriquecer el sistema jurídico tseltal:

Así se han reconstruido y puesto en uso nuevamente cargos como el *jcoltaywanej* y los *jmeltsa'awanej*, pero ahora con nuevos conocimientos proporcionados por el CEDIAC. Ambos cargos viabilizan en las comunidades que atienden, la esperanza de una solución pacífica y justa a los problemas que surgen y rompen con las buenas relaciones de los

¹⁸⁹ En la actualidad, como veremos al avanzar en la investigación, los cargos se han ido transformando, adecuándose a las necesidades de la vida cotidiana y del proceso socio-político, así como al fortalecimiento de la autonomía tseltal: los *jcoltaywanej* se han transformado en defensores comunitarios del territorio, y los reconciliadores o jueces tseltales, son los conocidos como *jmeltsa'anwanej*, cuyas prácticas y conocimientos aparecen reflejados en esta investigación.

¹⁹⁰ González Marín, Adelina y Chamberlin Ruiz, Michael, “Procuración de la armonía. Justicia y Derechos Humanos en Chilón”, Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, noviembre 2000, p. 10. Este trabajo de investigación es el único que he encontrado que aborde el proceso de CEDIAC desde el proceso de la justicia tseltal y su relación con los derechos humanos, y me facilitó conocer los antecedentes del proceso actual.

miembros de la comunidad, basándose en sus sistemas normativos, y cuando es necesario en el derecho mexicano y los derechos humanos.¹⁹¹

Entendí que esta experiencia podía considerarse en los términos de Boaventura de Sousa Santos, una “zona de contacto”¹⁹² entre el discurso y las normativas de derechos humanos y el sistema jurídico tseltal, y por tanto, podría permitir conocer la relación entre ambos sistemas, de qué forma se integran y en su caso, qué tensiones culturales se dan y cómo se han trabajado. Aparecía entonces, la posibilidad de realizar un diálogo de saberes entre los conocimientos aprendidos sobre derechos humanos desde una visión occidental y los conocimientos extraídos desde la praxis en la capacitación y formación de los/las jmeltsa’anwanej. Los procesos de capacitación se podían convertir así, en un espacio privilegiado desde dónde poder extraer enseñanzas interculturales, nuevos conocimientos que nos permitan fortalecer los procesos de lucha por la dignidad humana que este centro de derechos indígenas ejemplifica. Por estos motivos, nuestra cercanía a su proceso y sus características de interculturalidad, en la región tseltal, decidimos presentarles nuestra propuesta de investigación desde la metodología de co-labor.

1.4.3.- La estrategia de co-labor: el Diplomado sobre el Sistema Jurídico Tseltal

Una vez que ya contábamos con una posible “contraparte”, Xóchitl Leyva me hizo ver que no podíamos hablar de interculturalidad y descolonización, reproduciendo metodologías tradicionales, de corte colonial, como encuestas o entrevistas. La Dra. Leyva ha participado en varios proyectos colectivos de investigación que persiguen navegar en esta propuesta metodológica, entre los que destacan *Gobernar (en) la Diversidad*¹⁹³ y *Mayanización y Vida*

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 113.

¹⁹² “Las zonas de contacto son campos sociales en los que diferentes mundos de la vida normativos se encuentran y chocan entre sí”, ver más en: Santos, Boaventura de Sousa, *Sociología Jurídica Crítica*, *op. cit.*, p. 582.

¹⁹³ Leyva, Xóchitl, Aracely Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS/FLACSO, México, 2008. Este ensayo muestra una investigación que reflexiona acerca

*Cotidiana*¹⁹⁴. Leyva desveló mis propias incoherencias “metodológicas”, insertas en el primer borrador del proyecto de investigación, en la que, si bien hablaba del reconocimiento de los saberes indígenas, no planteaba una metodología que abriera la participación a la contraparte y con la que consensuara qué se iba a investigar y en qué le sería útil. Una vez que contacté con el CEDIAC y la Misión, me fue guiando certeramente, sobre los pasos y las formas que debía tomar mi posición y mi acción, a la hora de crear la llamada “agenda común”, en la que mis intereses de investigación fueran cruzados e influidos por las preocupaciones y problemas reales que su proceso experimentaba en la formación de los/las jmeltsa’awanej.

En el proyecto *Gobernar la diversidad*, se llegó a definir la investigación colaborativa como

Aquella investigación que busca caminar hacia la descolonización de las ciencias sociales, aquella que parte de un conocimiento situado y que permite el trabajo conjunto entre académicos, líderes, organizaciones y movimientos indígenas con base en la construcción de una agenda compartida sostenida en principios de respeto mutuo, confianza, búsqueda del diálogo horizontal y la revaloración de los saberes indígenas. Una agenda donde las partes guarden su autonomía intelectual, en donde las tensiones producidas por la colaboración se reconozcan y se conviertan en espacio de reflexión que contribuya a crear las nuevas relaciones y un conocimiento más complejo y útil para las partes involucradas y para la sociedad en general. Investigación de este tipo obliga a cambios radicales en las prácticas de los académicos y de sus contrapartes y, conduce

de los desafíos enfrentados por comunidades, organizaciones y movimientos indígenas cuando se convirtieron en gobierno local o co-gobierno nacional. Como proyecto de co-labor participaron conjuntamente académicos no-indígenas, académicos indígenas e intelectuales indígenas miembros de comunidades y organizaciones independientes de cinco países de América Latina (Chile, Ecuador, Nicaragua, Guatemala y México).

¹⁹⁴ Bastos, Santiago y Aura Cumes (coords.), *Mayanización y Vida Cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Vol. I, II, III, FLACSO/CIRMA/Cholsamaj, Guatemala, 2007. Se trata de un solo libro pero dividido en tres volúmenes: Vol. I: introducción y análisis generales realizados por los coordinadores; Vol.II: recoge los dieciocho estudios de caso realizados para la investigación; Vol. III: análisis específico de ocho expertos a partir de los datos de los estudios de caso. Es una parte de los resultados de la investigación basada en saber cómo diversos sectores de la sociedad guatemalteca estaban recibiendo, viviendo, dando sentido y recreando el discurso y la ideología multiculturales y cómo se reflejaba en su identidad, relaciones y formas de entender la diferencia. Participaron en ella diversidad de actores e instituciones, se realizaron ocho etnografías y los avances se discutían a través de talleres participativos.

inevitablemente, a pensar y avanzar en cambios estructurales y sistémicos en las instituciones académicas y en las sociedades que nos albergan¹⁹⁵

Este tipo de investigaciones se enmarcan en el esfuerzo de personas investigadoras-académicas dispuestas a caminar hacia un cambio de las relaciones entre la investigación social-académica-científica y la acción política, que Xóchitl prefiere denominar “en búsqueda de la descolonización”, de forma más humilde y realista. Y dan continuidad a las “Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada”¹⁹⁶ lanzadas por el antropólogo Charles Hale. En dicho texto, Hale advierte que la investigación descolonizada parte de reconocer en primer lugar que “el investigador es un actor social posicionado. Tiene género, cultura y perspectiva política propia, ocupa una posición determinada en las jerarquías raciales nacionales y transnacionales.”¹⁹⁷ No significa—aclara Hale— que la investigación y los actores políticos tengan una misma posición, por el contrario, matiza la necesidad de ocupar diferentes esferas y de no invisibilizar las tensiones inevitables y existentes. En este sentido, el/la investigador/a debe mantener su espacio propio, lo cual no debe impedir la existencia de diálogo y alianzas. Por el contrario, considera que dichas tensiones son fuentes de aprendizajes y conocimientos. Y enfatiza que “la investigación descolonizada se justifica por tener el potencial de rendir una mayor comprensión analítica y hasta novedosos acercamientos teóricos en relación al tema dado.”¹⁹⁸

Desde esta perspectiva, lo más relevante no es sólo el producto final de la investigación, sino el mismo proceso, como una forma de cambiar las relaciones entre los participantes de la misma. Según Hale, “la investigación descolonizada

¹⁹⁵ Leyva, Xóchitl, “Investigación social y pueblos indígenas: ¿en dónde estamos, de dónde venimos y hacia dónde parece que vamos?” en *op. cit.*, p. 198.

¹⁹⁶ Hale, Charles, “Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada” en *Anuario 2007 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, UNICACH/CESMECA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2008, pp. 299-316. Este texto fue, en origen, una ponencia presentada en la Reunión de Investigación Indígena organizada por CLACSO en la Paz, Bolivia, en 2004. Charles R. Hale es Catedrático de Antropología en la Universidad de Texas, Austin. Ha realizado investigaciones de campo en Bolivia, Nicaragua, Guatemala y Honduras sobre identidad, racismo, conflicto étnico y racial, y derechos de a la tierra.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 299.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 306.

es un proceso de formación de cuadros entre los investigadores y los sujetos, para una lucha que seguramente será de muy larga duración.”¹⁹⁹

La academia debería contribuir a la emancipación de la sociedad, asumirse como un instrumento de emancipación. Debe existir, por tanto, un compromiso vital para poder ‘acompañar’ un proceso y para que la investigación revierta en ambas partes, dejando atrás las investigaciones extractivas. Así, la “pregunta epistémica, ética y política” que deberíamos de hacernos al realizar una investigación –enuncia Xóchitl–debería ser “¿investigar para qué, para quién y cómo?”²⁰⁰

Estos cuestionamientos no son nuevos. En la *Primera Declaración de Barbados: “Por la Liberación de los Indígenas”*, redactada en 1971 (nos referiremos también a ella en el próximo capítulo), entre indígenas y antropólogos, se reflexiona críticamente sobre el papel de la antropología y sus vínculos con el poder colonial:

Desde su origen la antropología ha sido instrumento de la dominación colonial, ha racionalizado y justificado en términos académicos, abierta o subrepticamente, la situación de dominio de unos pueblos sobre otros y ha aportado conocimientos y técnicas de acción que sirven para mantener, reforzar o disfrazar la relación colonial.²⁰¹

Barbados supuso un primer grito de los pueblos indígenas del continente, para dejar de ser “objetos de estudio” y ser respetados como “sujetos de estudio”, y opino que esta reflexión puede aplicarse al resto de ciencias sociales.

A lo largo de la historia, han existido diferentes experiencias encaminadas a descolonizar las investigaciones, y por tanto, las ciencias sociales, como es el caso de la propuesta, todavía viva, de la *Investigación Acción Participativa* de Fals Borda en Colombia, a través de la que se persigue crear “praxis transformadoras” desde el diálogo entre los académicos y activistas con los movimientos sociales, entre el pensamiento eurocéntrico y el

¹⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 311-312.

²⁰⁰ Leyva, Xóchitl, “Investigación Social y Pueblos Indígenas: ¿en dónde estamos, de dónde venimos, y hacia dónde parece que vamos?” en *op. cit.*, p. 205.

²⁰¹ Se puede consultar el contenido íntegro de esta Declaración en http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf [consultado: 15 mayo de 2013]

“telúrico”, es decir, el inmediato y cotidiano. Desde su experiencia de décadas, reflexionaba, en una de sus últimas ponencias, “que el espíritu científico puede florecer en las circunstancias más modestas y primitivas, que un trabajo importante no es necesariamente costoso ni complicado, ni debe constituirse en monopolio de clase o de la academia.”²⁰²

Hay que recordar también las enseñanzas de Paulo Freire y su pedagogía de la autonomía, a Frantz Fanon y sus llamados a una educación anticolonial, así como la importante reivindicación de las feministas críticas con la “objetividad científica”, a través de los “conocimientos situados” de Donna Haraway y el “*feminista standpoint theory*”²⁰³. La antropóloga mexicana Aída Hernández, desde la propuesta de la *investigación crítica dialógica*, advierte que

la construcción de una investigación socialmente comprometida no puede ser reducida a tomar partido con el pueblo y los marginados, en contra de los explotados, más bien el reto que tenemos-dice- es cómo construir una agenda común de intereses que surja de una relación dialógica y crítica con los sujetos que colaboramos yendo más allá de las representaciones homogeneizadoras y armónicas de los subalternos²⁰⁴

Retomamos esta necesidad de romper con el monopolio académico y tomamos como guía “*el ¿para qué? y el ¿para quién?*” de la investigación. Hablando de interculturalidad nos topamos permanentemente con la reproducción de los paradigmas y conceptos eurocéntricos, y es una lucha constante intentar que la interculturalidad no se quede solo en una palabra más, vacía de contenido al ponerse de moda, y al ser también promovida por las grandes financiadoras académicas como la nueva forma de penetrar en los campos de estudio. Me sumergí en conocer las experiencias históricas y también

²⁰² Fals Borda, Orlando, “La investigación-acción en convergencias disciplinarias”, *LASA Forum* 2007, Volumen XXXVIII, n°4, p. 20. Disponible en: <https://lasa.international.pitt.edu/forum/files/vol38/LASAForum-Vol38-Issue4.pdf> [consultado: 3 de mayo de 2016]

²⁰³ Para profundizar en los antecedentes académicos de la investigación de co-labor, ver: Leyva, Xóchitl, y Shannon Speed, “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor” en Leyva, Xóchitl, Aracely Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad*, op. cit., pp. 65-107.

²⁰⁴ Leyva, Xóchitl, “Investigación Social y Pueblos Indígenas: ¿en dónde estamos, de dónde venimos, y hacia dónde parece que vamos?”, op. cit., p. 186.

en aprender de los proyectos de investigaciones de co-labor, antes mencionados. Ambos se basaron en procesos de largo aliento, con participación de personas académicas, activistas y líderes indígenas. En ellos, el diálogo entre los diferentes sujetos participantes se dio en todas las fases de la investigación, y en ambos, se sistematizaron las tensiones vividas, y entendidas como fuentes epistémicas, y por tanto, parte constituyente de la propia investigación²⁰⁵

Siendo conscientes de que nuestra propuesta de co-labor se veía limitada y condicionada por muchos de los factores académicos y personales que obstaculizaban la presencia permanente en la región tseltal, es cierto que no hemos podido cumplir con los requisitos de una investigación de co-labor, por lo que preferimos hablar de haber implementado algunas “estrategias colaborativas.”²⁰⁶

Considero que todas estas reflexiones que, principalmente, se realizan en el ámbito de la disciplina antropológica, complementan y concretizan los planteamientos filosóficos de Joaquín Herrera Flores, de enlazar la teoría y la práctica; así como las exigencias que la interdisciplinariedad e interculturalidad establecen desde la mirada de Fernet-Betancourt. Difícilmente podemos conocer otras voces no eurocéntricas si no es desde el acompañamiento y el conocimiento cercano de aquellos procesos y conocimientos marginados geopolíticamente. “Para compartir, en comunicación abierta, no basta leer un libro”, afirma el filósofo cubano. Y en este camino, la antropología lleva muchas veredas abiertas.

Desde este marco metodológico, como telón de fondo, redacté una propuesta con la que abrir un espacio de diálogo con el coordinador de la Misión de Bachajón, Pepe Avilés, y los miembros del CEDIAC, en particular con las personas encargadas de la capacitación de los y las jueces tseltales. Si bien la propuesta les pareció interesante, la agenda del Centro no les había permitido poder leer con profundidad la propuesta, pero veían como un obstáculo claro el poco tiempo que tenía para poder quedarme con ellos. El tiempo no es solo un

²⁰⁵ Leyva, Xóchitl, “Investigación social y Pueblos indígenas”, en *op. cit.*, p. 190 y de la misma autora, “Hacia la investigación descolonizada...” en *op. cit.*, p. 84.

²⁰⁶ Leyva, Xóchitl, y Shannon Speed, “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor” en *op. cit.*, p. 96.

aspecto más, sino un elemento crucial para poder realizar una investigación de co-labor. Analizando las experiencias de “Mayanización” y de “Gobernar (en) la diversidad”, así como la “etnografía colaborativa” de Joanne Rappaport en Colombia²⁰⁷, todos son procesos de largo aliento, en los que el conocimiento anterior de los investigadores por parte del pueblo indígena o movimiento que acompañan, permite esos espacios de diálogo desde la convivencia que, a su vez, posibilita hablar de relaciones horizontales, que tienen como punto de partida, la confianza mutua. La “técnica de la inmersión” como la denomina Fals Borda, necesita su tiempo, algo que no se puede ni debe acelerar por tiempos personales o académicos, reproduciendo los tiempos “coloniales”, y nuestro interés y necesidad por encima de la contraparte.

En mi primer encuentro con los miembros del CEDIAC percibí su hastío por las investigaciones extractivas. Pero al plantear la necesidad de poder hacer confluír mi interés y sus problemáticas, desde el CEDIAC me invitaron a conocer, como paso previo, el momento organizativo en el que se hallaban. Finalmente, pese a mi buena y crítica voluntad, mi proyecto no dejaba de ser un papel escrito desde mi escritorio, sí con una experiencia previa en la región, pero sin estar al día del proceso actual vivido por el CEDIAC. Me advirtieron, además, que no podían permitirse un trabajo “extra” en su agenda, cuestión comprensible desde la perspectiva de una investigación clásica, normalmente basada en entrevistas, que requiere del tiempo de los “investigados”. Era complicado, de pronto, hacer creer que mi interés no era “entrevistar” sino poder dialogar y convivir para conocer, desde su realidad, cómo trabajaban las comunidades la resignificación de los derechos humanos. A pesar de ello, la coordinadora del CEDIAC, reconoció que las propias dinámicas y sus agendas les impiden, en muchas ocasiones, invertir tiempo en sistematizar o en realizar trabajos de este tipo, que permitan un análisis “desde fuera”, ya que, a su parecer, podría darme cuenta de algunas cosas a las que ellos ni siquiera prestan atención.

²⁰⁷ Rappaport, Joanne, “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía de colaboración” en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre 2007, pp. 197-229.

Finalmente, desde el CEDIAC me propusieron conocer su proceso desde la cotidianidad, y me invitaron a estar con ellos durante el mes de marzo de 2009, salir a los trabajos en comunidades y aproximarme así a las actividades del área de promoción de derechos y organización social. Durante esta primera estancia, también me permitieron participar en un taller sobre la construcción de un mapa curricular encaminado a la creación de un Diplomado sobre el Sistema Jurídico Tsel'tal, actividad que, como veremos más adelante, se convertiría en un hecho crucial para nuestra investigación.

Este primer mes de convivencia se convirtió en una primera etapa en la que establecer confianza con el equipo del CEDIAC, requisito que considero previo, para poder dialogar e intercambiar pensamientos. Por supuesto, me facilitó entender el momento que estaban viviendo en la formación y capacitación de los *jmeltsa'anwanej* y de alguna forma, adecuar y corregir algunos de los primeros planteamientos de la tesis. Y sobre todo, intentar sumergirme en la lengua y cultura tsel'tales. En este primer contacto, lo que pude comprobar es la dificultad de cambiar la forma de mirar las investigaciones, no sólo desde los intelectuales sino también desde los propios procesos organizativos. A pesar de pretender una forma diferente de investigación, es cierto que la contra-parte no tiene por qué disponer de tiempo para crear un equipo de trabajo, tal y como se realizó en los proyectos de *Gobernar (en) la diversidad o Mayanización y Vida Cotidiana*, en los que, desde el primer momento, las diferentes partes convocadas aceptan y se comprometen a realizar un trabajo de co-labor. Es cierto que lo primero que pude tener claro al estar más cerca del CEDIAC es la frenética agenda de las personas que trabajan y participan en el mismo.

Este proceso de investigación de co-labor me deja grandes aprendizajes, sobretodo, que pese a que nuestro proyecto no cumplía con los “requisitos ideales” de una investigación de co-labor, lo cierto es que se puede buscar de qué manera encontrar los puntos de encuentro y a partir de ahí, poder llegar a establecer una agenda común, siempre que la contraparte esté interesada y pueda tener a una persona de enlace con la que poder seguir trabajando desde la distancia.

Para poder realizar una investigación de co-labor, como un intento de crear, epistémica y metodológicamente investigaciones que caminen hacia la

descolonización, deberíamos o bien de estar acompañando de forma permanente un proceso o bien, que hubiera de por sí un interés en el tema o una inquietud o necesidad de reflexionar y complejizar una realidad para su transformación desde el propio sujeto-actor de investigación. En este caso concreto, podemos decir que desde hace años ‘acompañamos’ de forma personal el proceso de autonomía zapatista, pero no concretamente el Centro de Derechos Indígenas de Chilón. En otro trabajo de referencia, *Justicias Indígenas y Estado*, sus autoras reivindican que sus investigaciones no son colaborativas en la forma más tradicional del término, pero que todas querían contribuir a los procesos de resistencia de los actores sociales²⁰⁸. De ahí que en la propuesta de trabajo terminemos por hablar de realizar la investigación a través de *estrategias colaborativas*, más que hablar de una investigación de co-labor o descolonizadora, puesto que nos parece excesivamente presuntuoso. Lo que sí está claro es la necesidad de que nuestro conocimiento sirviera para el proceso de fortalecimiento de la autonomía abonado por CEDIAC.

Tras mi primera estancia en el territorio de la Misión para conocer el trabajo de CEDIAC, consideré que un espacio y proceso en el que podían confluir nuestros intereses era el “Diplomado sobre el Sistema Jurídico Tseltal” (a partir de ahora, “el Diplomado SJT”), en aquellas fechas, en fase de construcción. Durante mis últimos días de esta primera visita, en marzo de 2009, me invitaron a participar en el diseño curricular del Diplomado. Se había constituido una comunidad de aprendizaje, a través de la cual, diseñar el contenido de los diferentes diplomados. Éstos se establecieron como una estrategia para fortalecer los diferentes procesos que acompaña el CEDIAC: los promotores de salud, los defensores del territorio, los arregladores de conflictos (los jueces tseltales), los cuidadores de la madre-tierra. La idea era organizar un diplomado por cada una de estas áreas mencionadas y que todos ellos incorporaran la perspectiva de género, en un impulso por animar el corazón de las mujeres tseltales y aumentar su participación en los servicios comunitarios. De esta manera, buscando el reconocimiento por parte de la Universidad

²⁰⁸ Sierra, M^a Teresa, Rosalva A. Hernández y Rachel Sieder (eds.), *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*, FLACSO/CIESAS, México, 2013, p. 17.

Iberoamericana, los diplomados se ven como una manera de seguir vinculando a los y las jóvenes a sus comunidades, evitando el desarraigo provocado por la emigración o los estudios cursados fuera de su comunidad, así como para fortalecer los conocimientos y las prácticas de los cargos más mayores. De esta forma, uniendo en los cursos a los más jóvenes con los más adultos y ancianos, se pretende también enriquecer los vínculos intergeneracionales, imprescindibles para que los procesos comunitarios se mantengan vivos y se amolden a las miradas de las y los más jóvenes. El contenido de los diplomados, perseguían responder a las necesidades comunitarias, desde las problemáticas más concretas, encaminados a buscar soluciones colectivas ante las necesidades sociales más apremiantes y asumiendo las capacidades de la organización comunitaria para poder resolver sus propios problemas.

Como he señalado anteriormente, se creó una comunidad de aprendizaje para construir el proyecto curricular del Diplomado sobre Sistema Jurídico Tseltal²⁰⁹, en la que se analizaba una propuesta realizada por algunos profesores universitarios. En ella, pude comprobar cómo se mantenía una visión positivista del derecho, frente a la defendida en esta investigación, más complejizada, en la que los derechos humanos se vincularan con sus propios procesos de lucha y emancipación. Los académicos proponían diferenciar entre derecho consuetudinario, derecho agrario y derecho sobre información y consulta. Partían, por tanto, desde las clasificaciones propias del derecho positivo del estado, y no tanto, desde la organización comunitaria y el propio sistema normativo indígena. Propuse entonces, ver el derecho como procesos de lucha por la dignidad, siguiendo con nuestra propuesta crítica, evitando así marcos conceptuales clásicos y eurocéntricos de los derechos basados en la primera, segunda y tercera generación. Y mantener como uno de los grandes retos: el diálogo entre el derecho indígena y las normas nacionales e internacionales.

²⁰⁹ Esta comunidad de aprendizaje entre personas acompañantes de las diferentes áreas de la autonomía tseltal: promotores de salud, defensores del territorio, cuidadores de la madre tierra y arregladores de conflictos, fue apoyado y acompañado por la Dra. Doris del Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER), una institución educativa y de promoción del desarrollo que inició su trabajo hace diecinueve años en una comunidad indígena de la Sierra Norte de Puebla.

Tras esta primera estancia envié un ensayo al CEDIAC, en el que les transmitía mis reflexiones, cómo había visto el proceso, y la propuesta de poder confluir en el Diplomado. Después de más de un año, tiempo en el que pensé en abandonar la investigación al no tener respuestas de la contraparte, recibí contestación, por parte de Marisela García Reyes²¹⁰, del equipo de coordinación de los y las jmeltsa'anwanej. Ella había recuperado el escrito enviado y me invitaba a colaborar en el contenido del Diplomado, y a impartir una de las sesiones dedicadas a la cuestión del "Pluralismo Jurídico". El Diplomado STJ se planteó con una duración de dos años, iniciándose en febrero de 2011 y finalizándose en octubre de 2012, con 6 concentraciones por año²¹¹. El objetivo del mismo, en palabras de Marisela sería:

fortalecer la autonomía comunitaria desde la cuestión del arreglo de los conflictos inter e intracomunitarios, así como tener herramientas en cuestión de la defensa de la interculturalidad de los derechos, utilizando las legislaciones internacionales para la defensa de la tierra y territorio, en concreto²¹²

Ante la invitación, mi respuesta insistía en la necesidad de buscar una agenda común:

Como les comenté cuando estuve por allí mi intención era poder hacer la tesis desde la co-laboración con ustedes. No me interesa hacer la tesis sólo desde libros o desde lo que son mis prioridades, y tampoco sin poder realizar algún trabajo de "devolución" con ustedes. Cuando regresé de Chiapas, después de visitarles, les envié un texto con las reflexiones que había realizado después de estar allí, para ver desde dónde podríamos

²¹⁰ Marisela ha sido una persona crucial, un puente entre el CEDIAC, los-las jueces tseltales y mi investigación, y además, es la persona del equipo de capacitación con quién más he podido reflexionar sobre mi trabajo y la experiencia del sistema jurídico tseltal.

²¹¹ Las reuniones del diplomado se celebraron en diferentes comunidades indígenas (localidades) del territorio de la Misión. En cada "concentración" con una duración de dos o tres días de curso intensivo, las mujeres y hombres de la comunidad receptora se encargaban de cocinar y adecuar el espacio para las personas provenientes otras comunidades. Es decir, cada juez o jueza se desplaza desde su comunidad hasta la comunidad donde se celebra el curso, en algunos casos, a horas de distancia, por carreteras enlodadas (según la época) y durmiendo en los lugares acomodados para la ocasión. Sin duda, es admirable la organización y la alegría con la que reciben a las personas de otras comunidades. Como si de una fiesta se tratase, para esos días se mata "wacax" (vaca en tseltal) para comer, y las comunidades más cercanas aportan maíz para las tortillas y verduras para acompañar la comida.

²¹² Marisela, comunicación personal, 4 de julio de 2010.

seguir trabajando, con mis limitaciones (no vivo allí, no conozco tseltal ni profundamente el proceso que ustedes y las comunidades han vivido.) Hasta recibir su correo pensé que hasta no poder volver a verles y saber si realmente nuestros intereses podían coincidir, no podía seguir con mi trabajo de investigación. Lo continúo en el sentido de seguir trabajando sobre el marco teórico, pero la parte importante, el trabajo de campo pues lo dejé aparcado de momento. Ahora, al recibir su correo veo que desde el Diplomado en Sistema Jurídico Tseltal podemos seguir y ojalá, establecer unos puntos de colaboración en común, para que así la tesis no sea solo un material que me ayude a mí o que sirva para difundir hacia fuera, sino también para la reflexión colectiva sobre su proceso. Sé que es un tanto ambicioso pero pienso que también debe de haber un cambio en las formas de hacer investigación. (Lola, e-mail...)

Se creó un equipo de asesores/as externas quienes participamos en la revisión del proyecto del diplomado y también en la revisión del borrador de un Manual sobre el sistema jurídico tseltal, que al final del diplomado, debía estar acabado, y cuyo objetivo, Marisela García, me comunicaba así,

(...) creemos que no se trata de decir cosas bien dichas para su publicación, sino un proceso de reflexión desde dentro, que fortalezca teórica y prácticamente el proceso comunitario del arraigo de los jueces tseltales, el sistema jurídico y la construcción de la armonía comunitaria y que al final del proceso quede un material que sea de utilidad para las comunidades.²¹³

Por tanto, la agenda común se hiló alrededor del Diplomado sobre SJT, realizado durante 2011 y 2012. Pude asistir a dos de las concentraciones, en febrero de 2011 y en febrero de 2012, así como a la sesión sobre “Pluralismo Jurídico”, celebrada en septiembre de 2012. La asistencia me permitió, en primer lugar, conocer a las y los jueces tseltales, escuchar sus miradas y pensamientos sobre las diferentes temáticas abordadas en cada una de las sesiones. Recibí, vía internet, las relatorías sobre las sesiones a las que no pude asistir, lo que me facilitó seguir conectada al proceso, conocer de cerca los temas tratados y las participaciones de los/las jueces/zas tseltales en las mismas. A lo largo de las diferentes sesiones del Diplomado se trabajaron diferentes temáticas para reforzar el trabajo de los y las jmeltsa’anwanej: “movimiento

²¹³ Marisela García Reyes, comunicación personal, 11 de julio de 2010.

indígena, historia, cosmovisión y reivindicaciones”, “el derecho indígena”, “derechos de los pueblos indígenas”, “organización comunitaria”, “sistema jurídico tseltal” y “pluralismo jurídico y sistema judicial mexicano”. En la práctica, se fueron concretizando estas grandes áreas, en función de los y las expertas invitadas a facilitar los talleres. Se intentó combinar el estudio sobre la cosmovisión tseltal, palabras filosóficas de los abuelos, la creencia y la espiritualidad, así como la investigación sobre las formas antiguas de resolver conflictos que tenían los antepasados tseltales o el sistema actual de reconciliación, facilitado por el propio equipo de coordinación; pero también temas encargados especialistas en Derecho Indígena como Magdalena Gómez o en el sistema jurídico mexicano, facilitado por integrantes del Centro de Derechos Humanos Agustín PRO Juárez de Ciudad de México; También formaron parte del Diplomado, otros temas referidos a la defensa de la tierra, desde la perspectiva agraria, impartida por Emma Concepción Villalba, o desde la amenaza que sufren los territorios tseltales ante los mega-proyectos neoliberales (cultivos extensivos, ciudades rurales sustentables, cambio climático..etc), a cargo de profesores e investigadores de la Universidad Autónoma de Chapingo- Chiapas.

Sin duda, ha sido un espacio idóneo para, por un lado, conocer el sistema jurídico tseltal y, por tanto, la cosmovisión tseltal desde la que brota; los retos, limitaciones y problemáticas a las que se enfrentan los cargos reconciliadores así como un lugar privilegiado desde el que analizar la formación de estos cargos, y por tanto, de qué forma se relacionan los derechos humanos, a nivel nacional e internacional y la cosmovisión tseltal. Sin duda, los aprendizajes iban revirtiendo en la investigación, y mis aportes teóricos pudieron aprovecharse a lo largo del proceso de colaboración y, más concretamente, en la sesión dedicada a debatir sobre qué es el pluralismo jurídico y cómo se vive desde el sistema normativo propio tseltal. Estar cerca de este proceso, permitió a su vez participar en la corrección del “Manual sobre Sistema Jurídico Tseltal”, una primera sistematización sobre el mismo, escrito a varias manos, y en el que ya se recogían algunos de los temas tratados en el Diplomado. El contenido de esta tesis, por tanto, está basado profundamente en lo compartido en estas sesiones, y en lo reflexionado alrededor de las mismas. Como señala, Charles Hale en sus “reflexiones sobre una práctica de investigación descolonizada” podemos decir,

que el proceso ha sido de gran importancia, por lo que no podemos considerar como único resultado la tesis que ahora están leyendo, sino cada uno de los pasos y las fases que han permitido las reflexiones que aquí plasmamos.

Colaborar e investigar en un “proceso vivo” conlleva por un lado, una gran satisfacción por las alianzas directas de tu trabajo con una práctica social emancipadora, pero por otro, y dada las distancias geográficas, también ha supuesto grandes retos en los tiempos y las necesidades de cada una de las partes. He de reconocer que el hecho de no estar trabajando en los espacios académicos universitarios, sí me favoreció al poder adecuar la investigación a los tiempos de las sesiones establecidas desde el CEDIAC. Por otro lado, mis primeras hipótesis fueron transformándose a medida que profundizaba en el universo tselta y debí acomodar las mismas a algunos aspectos que no había tomado en cuenta, en un primer momento, y que, se han convertido en fundamentales, después.

Uno de los principales aportes y cambios generados en la investigación durante el transcurso del diplomado, se produjo durante el primer año del mismo. Hasta entonces la mayoría de los participantes eran hombres, jóvenes y adultos. Los cargos de reconciliadores, aunque tradicionalmente, recaen en el matrimonio, tradicionalmente son ejercidos exclusivamente por los hombres. Este aspecto lo veremos, con mayor detenimiento en el capítulo tercero, pero quisiera aquí avanzar este aspecto no contemplado en un primer momento. En el primer año del diplomado, durante el 2011, un grupo de mujeres tseltas de la comunidad de Ch'ich (municipio de Chilón), solicitaron incorporarse al servicio de arregladoras de conflictos, como mujeres, sin que su esposo ostente dicha responsabilidad (un hecho inusual hasta entonces). Ante esta realidad sobrevenida, tanto Marisela, el equipo coordinador, como yo, vimos la necesidad de centrarnos en este acontecimiento para poder reforzar el papel de las mujeres.

En una reunión, con el equipo de coordinación, el 7 de Febrero del 2012, les propuse, como parte de mi investigación, realizar una visita a diferentes comunidades para conocer mejor, el nivel de participación de las mujeres, cómo estaba influyendo el diplomado en ellas y conocer la historia de la comitiva de mujeres tseltas de la comunidad de Ch'ich. Todo ello, para analizar de qué forma las mujeres resignificaban los derechos humanos desde su propia

cosmovisión, ante la posición tan diferente que ellas ocupan dentro de sus comunidades. En el equipo de coordinación hubieron algunas reticencias por mi desconocimiento de la lengua tseltal, entendiendo que suponía un gran obstáculo para poder dialogar con las mujeres. He de aclarar que la mayor parte de las mujeres indígenas no hablan castellano, (sobre todo las mujeres adultas), a diferencia de los hombres, mayoritariamente bilingües. En esa misma reunión en la que hablamos sobre la incorporación de la mirada de las mujeres a mi trabajo, acordamos que este aspecto podía tener varios fines importantes para el equipo de acompañamiento a los/las jmeltsa'anwanej :

- Publicar textos sobre la experiencia de reconciliación tseltal, como una forma de dar cobertura al proceso mismo.

- Servir de complemento al trabajo de sistematización realizado por Carlos Cruz Cruz, joven tseltal, parte del equipo coordinador de los/las jmeltsa'anwanej.

- Fortalecer el trabajo de las mujeres jmeltsa'anwanej a partir de la proximidad con las jóvenes.

Es cierto que no hablar tseltal ha sido una gran dificultad para poder dialogar profundamente con las mujeres, ya que, como sucedió, los hombres debían, en la mayor parte de los casos, traducirme las palabras de sus mujeres, y esto restaba informalidad y espontaneidad a las conversaciones. También me generaron dudas el grado de influencia de la presencia del hombre durante las mismas y su intervención en la traducción. Aunque en un primer momento, las visitas a las comunidades las enfoqué en la participación de las mujeres-esposas y en las juezas tseltales de Ch'í'ch, en el fondo, me permitieron tener una visión más compleja de la realidad cotidiana de las comitivas de jmeltsa'anwanej, en su conjunto. Además, pude participar en un acto de reconciliación que, casualmente, tenía lugar en una de las comunidades, durante mi visita. No planteé entrevistas estructuradas, sino más bien, me inspiré en las “entrevistas-testimonio”: éstas consisten en la obtención de testimonios orales de los arregladores de conflictos, en las que, a partir de su propia historia de participación en el sistema jurídico tseltal y en los talleres de capacitación, se pueda extraer reflexiones sobre cómo entienden los derechos humanos, qué

impacto han tenido en su comunidad y en sus relaciones de género²¹⁴. Estos testimonios pueden ser una herramienta para conocer cómo desde sus propia cosmovisión tseltal se apropian del discurso de derechos humanos y el uso que hacen del mismo. Una vez en las comunidades, las conversaciones no las mantuve sólo con las mujeres-esposas de jmeltsa'anwanej, sino también a ellos mismos, porque su historia de vida está totalmente ligada y porque la convivencia conlleva derribar fronteras metodológicas férreas. En el caso de las mujeres juezas de Ch'i'ch, los testimonios finalmente fueron más limitados de lo que pensaba porque al ser un proceso tan incipiente, no habían tenido la posibilidad de enfrentarse todavía a la resolución de algún conflicto, pero aproveché para conocer su historia de vida.

Las visitas comunitarias debían contar con el aval de la asamblea de los y las juezas tseltales. Aproveché la concentración de una de las sesiones del Diplomado para pedir permiso a la asamblea de jmeltsa'anwanej y sólo visité aquellas comitivas de jueces tseltales que me invitaron previamente. Las cuestiones de género son delicadas por lo que no quería que vieran mi propuesta como una “injerencia” en sus vidas privadas, sino desde el respeto y la búsqueda de fortalecimiento de su propio proceso. Para ello, utilicé la explicación que la feminista comunitaria Julieta Paredes emplea a menudo en sus presentaciones, utilizando la metáfora de la comunidad, como un espacio en el que las mujeres son la mitad de la comunidad, y que ésta, como si de un cuerpo se tratase, no podría caminar si le faltase el otro ojo, el otro brazo y la otra pierna. De esta forma justifiqué la importancia de la participación de las mujeres, utilizando esta metáfora de la feminista aymara que se adecuaba epistemológicamente mejor a la cosmovisión tseltal.

²¹⁴ Revalorizamos la oralidad y el testimonio como una forma de visibilizar la pluralidad de voces, siguiendo la postura descolonizadora, defendida por Silvia Rivera Cusicanqui, desde su experiencia en el Taller de Historia Oral Andina (THOA) en la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz (Bolivia): “En la experiencia con testimonios, he tenido con frecuencia la sensación de moverme a través de estereotipos, que al tiempo de conversar comienzan a ser desmontados. Lentamente, el diálogo va tejiendo puentes sobre brechas de clase, de habitus cultural y de generación. Las percepciones de interrogadores e interrogados se transforman, en un proceso largo donde acaba por surgir un “nosotros” cognoscente e intersubjetivo. Pero, ¿qué papel juega en ello nuestra voz? ¿Qué efectos provoca nuestra escucha? ¿Cuánto puede alterar, desde su localización distinta, a la voz que está escuchando? Y ¿cuánto ese sujeto no invade a su vez a la persona que escucha?”, en Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Otramérica, Santander, 2012, p. 264.

Y así, del 11 al 20 de febrero de 2012, recorrí diferentes comunidades pertenecientes a al territorio tseltal donde realizan su labor los y las reconciliadoras tseltales:

11-12 de febrero de 2012: San Jerónimo Tulijá (donde trabaja una de las comitivas con mayor experiencia),

14-15 de febrero de 2012: Ch'í'ch (la primera comitiva de juezas tseltales). A esta comunidad me acompañó como traductora, una joven tseltal, quien también prestaba el servicio de reconciliación.

19 de febrero de 2012: Wolonchan (donde residía el secretario de los coordinadores de los jueces y su hija, quien estaba aprendiendo el servicio de jueza)

20 de febrero de 2012: Peña Limonar (la comitiva se encontraba durante mi visita resolviendo un grave conflicto en el que estaban implicados personas pertenecientes a otra organización)

21 de febrero de 2012: Pamal Navil (donde se celebró un acto de reconciliación entre dos familias enfrentadas)

Por último, los días 13, 14 y 15 de septiembre de 2012, impartí junto con el profesor mexicano Oscar de la Torre Rangel²¹⁵, el módulo del Diplomado sobre SJT, dedicado al “Pluralismo Jurídico y el Sistema Jurídico Tzeltal” (ver Foto 1). En él, intercambiamos nuestras explicaciones con la participación de los y las jmeltsa'anwanej, a través de mapas, preguntas y trabajos en grupo. Attendimos varias cuestiones relacionadas con el sistema jurídico tseltal y su convivencia con otros sistemas jurídicos, el estatal, y también, el propio de la autonomía zapatista, representada por las autoridades autónomas reunidas en las Juntas de Buen Gobierno. Además de explicar los conceptos de competencia material, personal o jurisdiccional, abordamos las preguntas sobre el debate de los derechos humanos como límites a los sistemas normativos indígenas,

²¹⁵ El profesor Óscar A. de la Torre Rangel, es Doctor en “Derechos Humanos y Desarrollo” por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, y profesor en la Universidad de Aguascalientes, México. Ambos trabajamos cerca del profesor Joaquín Herrera Flores, y hemos reflexionado conjuntamente sobre los retos que los movimientos campesinos e indígenas lanzan a los debates sobre derechos humanos y la interculturalidad. Esta cercanía y conexión en la reflexión, me llevó a invitarle a compartir las sesiones del taller en el Diplomado sobre SJT.

mostrándoles el video-documental “Vergüenza” ²¹⁶ ; Reflexionamos, conjuntamente, sobre otras experiencias autónomas indígenas, como la Policía Comunitaria de Guerrero o la defensa del territorio a través de las elecciones de autoridades autónomas en Cherán, Michoacán. Con anterioridad a la celebración del taller, enviamos un texto sobre la temática, para que fuese traducido al tseltal, lo cual no estaba exento de grandes dificultades.²¹⁷ El joven tseltal, encargado de traducir los textos, Carlos Cruz Cruz cómo se encuentran los modos apropiados para traducir culturalmente conceptos del castellano al tseltal y viceversa:

Un concepto es una palabra o una terminología que puede darle un significado a lo que queremos dar a conocer, desde el modo tseltal, no existe tal cual el concepto, ya que en la traducción, un concepto en castellano no puede ser traducido en una sola palabra en tseltal, se necesita su explicación y ejemplificarlo de manera que se entienda, ya que una palabra en castellano dice muchas cosas en lengua maya tseltal, del mismo modo en lengua tseltal hay palabras que no tienen traducción. Además una palabra no dice nada, si no se explica, se identifica a los indígenas tseltales por ser tan amplios en su explicación, dándose a entender de manera explicativa lo que le comunica el uno y el otro. De esta manera el receptor sabe de lo que le están hablando.²¹⁸

²¹⁶ *K'ixba'l* (Vergüenza) es un documental realizado por Rachel Sieder y Carlos Yuri Flores (profesores e investigadores) a partir de la recuperación de imágenes grabadas por miembros de comunidades de Santa Cruz del Quiché (Guatemala) sobre conflictos resueltos según el derecho maya. En él se explica cómo se resuelve el caso de tres jóvenes locales acusados de robar el pickup (furgoneta) de un vecino. Este documento audiovisual permite debatir sobre la práctica de los *p'ixab'*, azotes con ramas, realizados de forma pública y que van acompañados de amonestaciones y consejos de las personas mayores. No es el momento de discernir aquí de forma compleja el significado cosmogónico de la práctica del *p'ixab'* que no debe equipararse a los linchamientos (en ocasiones siempre equiparados de forma errónea con el derecho maya). Lo que me gustaría destacar es cómo a partir de este documental pudimos trasladar el debate existente sobre derecho indígena y los derechos humanos al contexto del sistema jurídico tseltal. Y ayudar a que las reflexiones se realizaran desde otra realidad indígena desde dónde también se recupera el derecho maya frente a la violencia reinante en tierras guatemaltecas en el periodo postconflicto. El documental viene acompañado de varios textos de sus autores en Sieder, Rachel y Carlos Yuri Flores, *Autoridad, autonomía y derecho indígena en la Guatemala de posguerra*, F&G Editores/Casa Comal/Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Guatemala, 2011.

²¹⁷ Se elabora así, por parte de la Misión y CEDIAC, un pequeño librito sobre cada una de las temáticas trabajadas en el Diplomado, de modo que cada cargo reconciliador, puede releerlo tranquilamente en su casa, y consultarlo. De esta forma, van conformando una pequeña colección de “Manuales”, convertidos en su “machete”, como “camino del trabajo”, cada uno de ellos escritos por las personas encargadas de impartir cada módulo, y traducidos por el equipo coordinador tseltal.

²¹⁸ Cruz Cruz, Carlos, “Sistematización del impacto en el diplomado de Sistema Jurídico Indígena de Reconciliación sobre los y las *jmeltsa'anwanej*, sus familias y comunidades, en las 5

1.4.4.- Aprender a escuchar, aprender del sur del Sur.

Escuchar lo que el otro habla, y sobre todo, lo que calla, es sólo posible entre quienes comparten el camino y, a veces, la carga.

Subcomandante Marcos ²¹⁹

Participar en el Diplomado SJT me permitió compartir reflexiones e intercambiar saberes, y establecer como prioridades de la investigación de co-labor, el fortalecimiento del proceso de los/las jmeltsa'anwanej. Para ello, desde el primer día y aconsejada por Xóchitl Leyva, me dediqué a escuchar y observar, pacientemente, para conocer "desde adentro". Han sido guías claves para entender mejor la cosmovisión indígena tseltal, Marisela García Reyes, por las conversaciones compartidas donde las preguntas iban y venían, así como por el contacto mantenido con el océano de por medio a través de internet. También fueron fundamentales las miradas cruzadas con los otros miembros del equipo de coordinación, Manuel Cruz²²⁰, tseltal y con una amplia experiencia de trabajo junto a la Misión y el CEDIAC, y Carlos Cruz Cruz²²¹, joven tseltal, para quien el acompañamiento a los cargos comunitarios, formaba parte de su trabajo y su formación²²². Es cierto, que el propio equipo de coordinación sufrió algunos cambios durante este proceso, que evidentemente también afectaron al propio Diplomado y a la posibilidad de contar de forma más integrada en la investigación, con la participación voluntariosa de los tres.

regiones Étnicas que atiende la Misión de Bachajón, en la Selva Norte de Chiapas", trabajo para la Licenciatura en Planeación del Desarrollo Rural en la Escuela de Técnicos y Profesionistas Campesinos del CESDER, curso 2011-2012, p. 7. Texto facilitado por el autor.

²¹⁹ Subcomandante Marcos, "Leer un video. Tercera Parte: tres hombros", agosto de 2004; comunicado completo en: <http://palabra.ezln.org.mx/> [consultado: 13 de marzo de 2015]

²²⁰ Manuel Cruz, tseltal, con una gran experiencia en el proceso de recuperación de tierras y de formación de los jmeltsa'anwanejetik, decidió en el año 2012 abandonar su trabajo en CEDIAC.

²²¹ Estos cambios, inevitables en cualquier proceso y organización, sin duda afectan de lleno puesto que no es fácil sustituir a personas que son resultado de largos procesos de activismo y formación, y son un riesgo para el ánimo de las y los participantes, sobretudo en este caso, en que Manuel Cruz tenía grandes dotes de liderazgo comunitario.

²²² En el tiempo del Diplomado, Carlos Cruz cursaba la licenciatura en CESDER, y aunque ya me he referido antes a ella, y lo haré más adelante, elaboró una interesante sistematización sobre el Diplomado, incorporándose él mismo como parte de los aprendizajes.

Además de mi estrecha relación con las personas encargadas de acompañar y asesorar a los/las *jmeltsa'anwanej*, debo también destacar algo no menos relevante. Durante mis visitas a CEDIAC, vivía en el convento de los padres jesuitas de Bachajón. En aquellos momentos, residían varios “*jtatik*”²²³, tanto los más jóvenes, como los más ancianos, aquellos que decidieron “casarse” con las comunidades, y quienes representan baúles que atesoran la memoria más antigua de la Misión. La convivencia y las conversaciones mantenidas con ellos me permitieron también conocer de otra manera: la cultura y la cosmovisión *tseltal*, la organización de la misión jesuita, el trabajo del CEDIAC y sus retos más actuales o la situación socio-política al interior de las comunidades *tseltales*.

En particular, con el antropólogo y jesuita, Eugenio Maurer, las largas conversaciones sobre la lengua y la cultura *tseltal*, me ayudaron a introducirme en este contexto apasionante. Desconocer la lengua *tseltal* supone fuertes limitaciones para el trabajo, como ya he apuntado antes, a pesar de la traducción recibida en todos los talleres, impartidos en lengua *tseltal*. El equipo de coordinación de los/las *jmeltsa'anwanej*, formado por personas *tseltales*, hablantes de castellano, y por personas mestizas, hablantes de lengua *tseltal*, me han servido de puente intercultural, para la traducción cultural de términos, conceptos, símbolos o modos. Con las/las *jmeltsa'anwanej*, a pesar de no conocer la lengua *tseltal*, el hecho de “saber hacer pan”, (una cuestión que pareciera insignificante para la tesis) generaba una pronta simpatía y afecto que nos acercaban en el corazón. En este sentido, la profesora Leyva, antes de iniciar el trabajo me advirtió: “Lo informal y cotidiano se vuelve fuente de intercambios que buscan las relaciones horizontales en las que se hable como iguales en el plano humano”²²⁴

Es cierto que los primeros planteamientos de mi proyecto de investigación fueron modificándose conforme mi participación y colaboración con el proyecto de CEDIAC iba profundizándose. Sin duda, cada quien inicia

²²³ *JTatik* es una palabra *tseltal* que se traduce como “nuestro padre”, y es señal de respeto. De esta forma se dirigen los indígenas a los sacerdotes jesuitas y del mismo modo, los agentes de pastoral se dirigen a los y las personas de las comunidades de mayor edad o con autoridad. En femenino: *Nantik* (nuestra madre).

²²⁴ Leyva, Xóchitl, comunicación personal.

una investigación, no sólo con una posición, sino también con ciertas ideas que van transformándose a medida que van confrontándose con la realidad, es decir, la teoría va “enlodándose”, escuchando los gritos de la realidad en la que se participa y de esta forma, va modificándose intentando responder a las preguntas y problemas que van surgiendo. Lo que puedo aportar a las investigaciones de co-labor o investigaciones activistas es la necesidad de un compromiso conjunto. La implicación de ambas partes de la investigación en todos las etapas de la misma, es requisito indispensable para el fortalecimiento de los procesos acompañados. No ha sido fácil porque los ritmos, las agendas, el ingente trabajo organizativo del CEDIAC y la Misión, mis tiempos en otra geografía y los múltiples problemas del contexto de guerra en el que se trabaja, han representado grandes retos para esta investigación.

Conocer el sistema jurídico tseltal y el proceso de los/las jmeltsa’anwanej ha sido la forma idónea para, por un lado, conocer los caminos de liberación del pueblo tseltal, en su caminar junto a la Misión Jesuita, que desarrollaremos más adelante. Y por otro lado, ha sido una relación privilegiada desde la que reflexionar sobre cómo se reapropian la gramática moral de los derechos humanos, desde sus propias formas culturales de defensa de la dignidad humana, y de su propia forma de entender la vida buena. Este último aspecto, aparece como imprescindible para poder hablar y entablar un diálogo intercultural. Visibilizamos, a través de esta investigación, una realidad que pese a los siglos de opresión no deja de resistir de forma dinámica a la crisis civilizatoria que afronta la humanidad entera. Y nos acercamos a aprender de ella porque “con el fin de construir nuevas constelaciones emancipadoras en un periodo de transición paradigmática, es imperativo aprender de las tradiciones suprimidas, marginadas, que en la mayoría de los casos son las tradiciones de los pueblos suprimidos o marginados.(...) Debemos aprender del Sur. ¿Qué podemos aprender de los pueblos indígenas que, en cierto sentido, son el sur del Sur?”.²²⁵

Sin duda, resultan incomparables los aprendizajes recibidos, tanto por las personas de CEDIAC como por los/las jmeltsa’anwanej, frente a los que yo haya

²²⁵ Santos, Boaventura de Sousa, *Sociología Jurídica Crítica*, op. cit., p. 406.

podido devolver. El intento, que esta investigación ejemplifica, de establecer otro tipo de relaciones que acaben con la jerarquía sujeto-investigador/objeto-investigado, puede contribuir a germinar otros proyectos que abonen el intercambio de saberes intersubjetivos y contribuyan a fortalecer las luchas por la autonomía indígena, entendidas como parte de los movimientos contrahegemónicos. También, y desde sus procesos, nutrirnos con otras miradas que puedan complementarnos cultural-política y éticamente. Queda mucho camino por recorrer para lograr un hermanamiento de las luchas y los saberes académicos y populares. Existe mucho conocimiento desperdiciado, tanto en la realidad como en la academia: intelectuales que no salen de sus rutinas acomodadas, desde sus tronos de conocimiento, y que deberían dejarse contaminar por la realidad. Joaquín Herrera siempre defendía una teoría que *irrumpliera intempestivamente en la realidad*. Propongo darle la vuelta: *la realidad debe “enlodar” las teorías* y nuestros conocimientos. No cabe más que el reconocimiento de su necesidad recíproca. En la celebración del 21º aniversario del levantamiento zapatista, el subcomandante Insurgente Moisés se despedía con estas palabras

El pensamiento crítico es necesario para la lucha. Teoría le dicen al pensamiento crítico. No el pensamiento haragán, que se conforma con lo que hay. No el pensamiento dogmático, que se hace Mandón e impone. No el pensamiento tramposo, que argumenta mentiras. Sí el pensamiento que pregunta, que cuestiona, que duda. Ni en las condiciones más difíciles se deben abandonar el estudio y el análisis de la realidad. El estudio y el análisis son también armas para la lucha. Pero ni sola la práctica, ni sola la teoría. El pensamiento que no lucha, nada hace más que ruido. La lucha que no piensa, se repite en los errores y no se levanta después de caer. Y lucha y pensamiento se juntan en las guerreras y guerreros, en la rebeldía y resistencia que hoy sacude al mundo aunque sea silencio su sonido.²²⁶

²²⁶ Subcomandante Moisés, “Palabras del EZLN en el 21 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido”, 1 de enero de 2015. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/01/01/palabras-del-ezln-en-el-21-aniversario-del-inicio-de-la-guerra-contra-el-olvido/> [consultado: 2 de enero de 2015]

CAPÍTULO 2. LA MISIÓN TSELTAL DE CHIAPAS: el sueño de la Iglesia Autóctona y la defensa de los derechos indígenas (1958-2015)

“La hermandad de los esclavos de la tierra desaparecerá de estos lugares. Va a ser envuelta en redes la hermandad de los esclavos de la tierra, y los hijos de sus hijos, muchachos impúberes, árboles de la tierra del mañana.”

Libro del ChilamBalam²²⁷

Vamos a dedicar este segundo capítulo a contextualizar desde qué proceso (s) se da la revitalización del sistema jurídico tseltal. La complejidad de la tarea radica en entender dicho proceso como resultado del largo caminar conjunto de la Misión Jesuita de Bachajón y las comunidades indígenas que acompañan, mayoritariamente tseltales.²²⁸ Ponemos, por tanto, el acento en este diálogo que, durante décadas, entendemos que ha ido transformando recíprocamente a los diferentes actores, a la misión, por un lado, y a las comunidades indígenas, por otro. Esta contextualización histórica y socio-política si bien se refiere a una región muy determinada de Chiapas, no podemos entender el devenir de la misma, sin conocer algunos aspectos cruciales de los procesos de lucha de los pueblos indígenas de Chiapas, y la influencia sobre los mismos, de la Diócesis de San Cristóbal, capitaneada durante 40 años por la figura mítica del Obispo Samuel Ruiz. De ahí, que dediquemos parte de este capítulo a explicar cómo la apuesta de Samuel por la

²²⁷ Se conocen con este nombre una serie de códices mayas, pertenecientes a distintos estilos y épocas descubiertos en el pueblos de Chumayel a mediados del siglo XIX. Estos manuscritos son, en su mayoría, de índole místico-religiosa, narran relaciones de hechos, cronologías y también recogen profecías de diferentes sacerdotes, entre ellos de *Chilam Balam* (de ahí su nombre). Este fragmento pertenece a la “Serie de los Katunes” (parte de los textos cronológicos) en el que se habla del Diez Katún (el Katún de la Flor) correspondiente al año 1692. En el tiempo maya, un katún equivalía a un periodo de 20 años de 360 días. Véase: *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, UNAM, México, 1999, p. 87.

²²⁸ Es pertinente aclarar que la Misión Jesuita también contempla la realidad pluricultural y multi-identitaria de la región, donde también habitan mestizos (sobre todo en las cabeceras municipales). Pero entendemos que la relevancia de su trabajo ha sido, precisamente, su posicionamiento al lado de las y los más excluidas y excluidos, que coinciden, estructuralmente, con la población autoidentificada como indígena, mayoritaria en la región sobre la que trabajan. Como veremos más adelante, este posicionamiento, no ha estado exento de problemas y ataques contra su labor pastoral y social.

teología de la liberación y la teología india, su propia transformación vital hacia el reconocimiento de la diversidad negada de Chiapas, es fundamental, junto con otros factores y acontecimientos que confluirán en las décadas de los '70s y '80s, para entender por qué Chiapas se presenta al mundo como semillero de organizaciones indígenas antisistémicas y lugar privilegiado para conocer cómo tejer interculturalidad desde la práctica cotidiana por una vida mejor.

El territorio donde se desarrolla el trabajo pastoral y organizativo de la Misión Jesuita pertenece a Chiapas, el estado más meridional de México.²²⁹ (ver Mapa 1) Según el censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de 2010, Chiapas cuenta con 4.796.580 habitantes, ocupando el séptimo lugar de las entidades estatales más pobladas del país. En 2010, la mitad de la población tenía menos de 22 años. Chiapas, como otros estados del sureste mexicano, tiene una composición pluriétnica y pluricultural. Según el INEGI 2010, en Chiapas, 1.141.499 personas mayores de 5 años hablan alguna lengua indígena, lo que representa un 27,2% de la población de la entidad.²³⁰ De los 62 pueblos originarios reconocidos oficialmente en México, 12 de ellos se encuentran en Chiapas. La población de más de 5 años que habla una lengua indígena se divide principalmente en 5 grupos: *Tzeltal* (37.9%), *Tsotsil* (34.5%), *Ch'ol* (16.0%), *Zoque* (4.5%), *Tojolabal* (4.5%). Los grupos *Mame*, *Chuj*, *Kanjobal*, *Jacalteco*, *Lacandón*, *Kakchikel*, *Mochó* (Motozintleco), *Quiché* e *Xil* representan el 2,6 % de la población indígena del estado.²³¹ (ver Mapa 2²³²) La diversidad étnica en Chiapas pertenece a dos tradiciones, según su origen, la del grupo mixe-zoque-popolucas, de la que descienden los actuales zoques, y el

²²⁹ Chiapas colinda al oeste con los estados de Oaxaca y Veracruz, al sudoeste con el Océano Pacífico, al norte con el estado de Tabasco y al este con Guatemala. Formó parte de la Capitanía General de Guatemala, hasta el referéndum celebrado en 1824, a través del que la élite ciudadana aceptó pertenecer a los Estados Unidos Mexicanos. Chiapas tiene una extensión de 73.311 km² y representa el 3.7% de la superficie total del país (décimo lugar a nivel nacional).

²³⁰ Es necesario puntualizar que los porcentajes que definen el número de indígenas en una entidad pueden variar según los criterios utilizados en las encuestas, ya que en ocasiones para reconocer la identidad indígena se utilizan sólo criterios visibles como hablar una lengua indígena o mantener el traje tradicional, y en otras, prevalece el criterio de la auto identificación como indígena.

²³¹ Datos extraídos del INEGI, 2010 y CONAPO, 2010, ver Servicio Internacional para la Paz (SIPAZ):<http://www.sipaz.org/pueblos-indigenas/> [consultado: 16 de febrero de 2016]

²³² He de aclarar que este mapa es aproximativo porque como se ve no refleja las lenguas minoritarias. Además hay que tener en cuenta que las migraciones a la Selva convirtieron a esta región en territorio multilingüe donde conviven tzeltales, ch'oles, tsotsiles, lacandonos y otros grupos lingüísticos procedentes del exilio guatemalteco de los años '80.

resto, perteneciente a la gran familia maya. Como vemos, los tseltales son el pueblo indígena más numeroso en Chiapas, y también del país. Su lengua y sus variantes dialectales presentan gran parecido con el tsotsil. Este pueblo originario habita las zonas montañosas y también una parte de la Selva colonizada. Según Jan de Vos, una minoría de ellos vive concentrada en los poblados que descienden directamente de los antiguos “pueblos de indios” fundados por los misioneros españoles en la segunda mitad del siglo XVI: Tenejapa, Cancuc, Oxhuc, Tenango, Sibacá, Guaquitepec, Sitalá, Ocosingo, Bachajón, Chilón, Yajalón y Petalcingo. La mayoría, en cambio, habitan en los múltiples parajes y rancherías que rodean dichos poblados y en las colonias fundadas en la Selva Lacandona durante el último medio siglo.²³³

Consideramos necesaria realizar dos puntualizaciones sobre el concepto de “pueblos indígenas”: Si bien los pueblos indígenas son identificados desde el mundo *kaxlan*²³⁴ en función de diversos criterios (biológico, lingüístico, cultural et...), tal y como hemos visto, al interior de los mismos se reconocen como *bats’il winik (en tseltal)*, que significa hombre verdadero. De igual manera, no identifican su lengua como “indígena” sino como “palabra verdadera”: *bats’il k’op (en tseltal)*.

Por ello, autores como Bonfil Batalla, consideran que es sumamente difícil caracterizar qué es “indio” por cuanto es

una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial.²³⁵

La pluralidad de sociedades existentes en el momento de la Conquista fueron eliminadas de la modernidad por el “hecho colonial”, y como nos

²³³ De Vos, Jan, “Vino nuevo en cueros viejos” en *Camino del Mayab. Cinco incursiones en el pasado de Chiapas*, CIESAS, México, 2010, p. 260.

²³⁴ Así se refieren los pueblos indígenas a las personas no indígenas o ladinas.

²³⁵ Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” en *Anales de Antropología*, vol. IV, n°3, México, 1971. Disponible en: www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/bonfil_indio.pdf [consultado: 7 de octubre de 2014]

muestra uno de los grandes representantes de la filosofía de la liberación, Enrique Dussel, el error de Colón al pensar que había llegado a las Indias conllevó la desaparición de la Otredad, es decir: “ el ‘indio’, no fue descubierto como Otro, sino como ‘lo Mismo’ ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): en-cubierto”.²³⁶

Desde esta misma perspectiva, Carlos Montemayor afirma que “los indios de México nunca han sido los indios de México. (...) El concepto indio sigue ocultando a esos pueblos, sigue siendo una señal que recuerda la negación primera de esos pueblos”.²³⁷

Sin duda, es necesario realizar el reconocimiento de la “carga colonial” y la homogeneización que conlleva seguir utilizando el concepto de pueblos indígenas. Numerosas autoras y autores, indígenas y ladinos, empiezan a sustituir el concepto de “pueblos indígenas” por el de “pueblos originarios”. En este trabajo utilizaremos indistintamente ambos, porque consideramos que también el concepto de “pueblos indígenas” ha sido reapropiado por el movimiento indígena mexicano como un instrumento de reafirmación de su identidad, sin caer necesariamente en esencialismos étnicos, pero sí, como una forma de reivindicar la igualdad desde el derecho a la diferencia. Ahora, quisiéramos partir de entender la enorme diversidad cultural, económica y socio-política existente entre los diferentes pueblos originarios, incluso al interior de quienes comparten una misma lengua originaria.

Realizadas estas aclaraciones, es necesario referirnos a las divisiones regionales existentes al interior de Chiapas y que han sufrido distintos cambios a lo largo de la historia. Sobre esta cuestión no existe acuerdo entre investigadores, geógrafos y entidades gubernamentales dada la enorme diversidad geográfica, económica, social y cultural del territorio, tal y como

²³⁶ Dussel, Enrique, 1942: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Plural eds./UMSA, Bolivia, 1994, p. 31. Esta idea ya fue puesta de manifiesto en 1958 por Edmundo O’Gorman al señalar que “la idea de indio americano es una invención europea correlativa y necesaria de la previa invención de América” en su obra *La invención de América*, ver: Montemayor, Carlos, “¿Realmente había indios en América?” en *Los pueblos indios de México hoy*, Ed. Planeta, México, 1ª reimp. 2001.

²³⁷ Montemayor, Carlos, “¿Realmente había indios en América?”, en *op. cit.*, pp. 26 y 27.

expone el historiador Juan Pedro Viqueira.²³⁸ Por ello, al referirnos a la zona sobre la que se extiende el trabajo de la Misión de Bachajón podemos encontrar que algunos se refieren a ella como “Zona Norte”, otros como “zona Selva-Norte”, “tseltal de tierras bajas” o “Los Altos”. A esta confusión, se suma la división gubernamental, realizada en 2011, estableciendo 15 regiones económicas: Metropolitana, Valles Zoque, Mezcalapa, De los Llanos, Altos Tsotsil-Tseltal, Frailesca, De los Bosques, Norte, Istmo-Costa, Soconusco, Sierra Mariscal, Selva Lacandona, Maya, Tulijá Tseltal Chol, Meseta Comiteca Tojolabal.²³⁹ Según esta última, la labor de la Misión Jesuita se extendería por la zona “Tulijá Tseltal Chol” y parte de la “Maya”.

El territorio chiapaneco es codiciado por albergar recursos naturales, una gran biodiversidad y contar con enormes reservas de agua (30% del agua superficial del país) ya que los dos ríos más caudalosos del país transcurren por tierras chiapanecas: el Usumacinta y el Grijalba. De ahí que existan cuatro centrales hidroeléctricas: Belisario Domínguez (La Angostura), Netzahualcóyotl (Malpaso), Manuel Moreno Torres (Chicoasén, la más grande en todo el país) y Peñitas. Gracias a ellas, Chiapas produce el 7,5% de la energía eléctrica del país, y el 44,5 % de la energía hidroeléctrica (primer lugar a nivel nacional).²⁴⁰ En cuanto a su riqueza de flora y fauna, México está dentro de los diez países que guardan entre el 50% y el 80% de toda la biodiversidad del planeta. Y Chiapas contribuye con la tercera parte de la flora mexicana (cerca de 8000 especies de plantas diferentes) y un 80% de las especies de árboles tropicales del país. De hecho, la Selva Lacandona constituye una de las últimas selvas tropicales en el hemisferio norte. En la actualidad, se extraen de las tierras chiapanecas: minerales (entre 2000 y 2009 se han otorgado 97 concesiones mineras sobre el 15.21% del territorio estatal), petróleo (116 pozos, en 2010 se extrajo el 1.8% de la producción nacional), gas natural (en 2010, el 3.1% de la producción nacional), recursos forestales (25.6% de la producción nacional) y

²³⁸ Viqueira, Juan Pedro, “Chiapas y sus regiones” en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM/CIESAS/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara, México, p. 239.

²³⁹ Ver SIPAZ: <http://www.sipaz.org/regiones-y-municipios-3/> [consultado: 16 de febrero de 2016]

²⁴⁰ INEGI, 2010.

biocombustibles como la palma africana (78.1% a nivel nacional). La mayor parte de la población (42.67%) realiza actividades en el sector primario.²⁴¹

Frente a estos datos, contrasta la enorme marginación en la que viven la inmensa mayoría de sus pueblos originarios, campesinos y clases populares. Junto con Oaxaca y Guerrero, Chiapas refleja las grandes contradicciones del sistema-mundo capitalista, y las grandes desigualdades que éste produce. No es casual que en estos tres estados, habite la mayor diversidad étnica del país, y que en ellos, hayan germinado importantes movimientos campesinos, indígenas y guerrillas político-militares (pasadas y presentes) y donde, en la actualidad, las garras de la *hidra capitalista* desgajan el tejido comunitario y territorial con mayor virulencia. Según datos oficiales, Chiapas ocupa el segundo lugar en grado de marginación a nivel nacional, precedido por Guerrero y seguido por Oaxaca. Tiene 48 municipios con comunidades en la categoría de muy alta marginación y 39, en situación de alta marginación, los cuales se ubican principalmente en Los Altos y la Selva. Un 55.05% de la población chiapaneca vive en municipios con estas características y nada más dos municipios son de muy baja o baja marginación. El municipio Sitalá (dentro del territorio de la Misión), ubicado en la zona Norte-Selva ocupa el primer lugar dentro de los municipios más marginados a nivel estatal y el sexto a nivel nacional.²⁴²

²⁴¹ Vid. SIPAZ: <http://www.sipaz.org/ds-6-recursos-naturales-un-estado-rico-con-una-poblacion-mayoritariamente-pobre/> [consultado: 16 de febrero de 2016]

²⁴² <http://www.sipaz.org/desigualdades-sociales-ds/> [consultado: 16 de febrero de 2016] Es usual encontrar en las investigaciones, al abordar datos oficiales sobre marginación, hacer referencia a Chiapas como un estado rico y una población pobre. Considero que el término “pobreza”, como tantos otros empleados dentro del discurso del “desarrollo”, perpetua la cuantificación y la monetarización, por encima de la riqueza de los saberes propios, la diversidad de lenguas y culturas que los pueblos atesoran. Para ahondar en reflexiones críticas sobre el concepto de “pobreza”: Rahmena, Majid, “Pobreza” en Sachs, Wolfgang, *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Galileo Ediciones-Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 2001, pp. 279-305.

2.1.- La historia de una misión inculturada en el pueblo tseltal

El vínculo con el otro es el dato fundante de la experiencia del propio yo. El hecho fundamental de la existencia humana es la alteridad que lleva a la comunidad; el yo que se abre al tú y el tú que se abre al nosotros.

Emilia Bea Pérez²⁴³

La Misión de Bachajón, obra inserta en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, confiada a la Compañía de Jesús, está integrada por un equipo plural diverso, e inculturado de hombres y mujeres con distintas opciones de vida que junto con los cargos comunitarios, busca acompañar e impulsar integralmente procesos pastorales, sociales y organizativos a través de la reflexión, formación y capacitación conjunta. Con el fin de fortalecer a los pueblos indígenas y mestizos, desde la organicidad de los *sTs'umbaliletik* (tradiciones), en sus derechos, sistemas propios de vida y procesos de justicia y armonía.²⁴⁴ (ver Mapa 3 y Mapa 4)

Esta labor pastoral y organizativa se extiende sobre los municipios de Chilón, Sitalá, parte de Yajalón, Pantelhó y Ocosingo. Abarca aproximadamente 200.000 habitantes repartidos en 532 comunidades (católicos el 70%), cada una con su “ermita”. Repartidas en 56 “zonas”, que pertenecen a 24 “interzonas”, a su vez agrupadas en 8 “regiones”. Dentro de las zonas pastorales de la Diócesis de SCLC ocupa la región CHAB (Chilón-Arena-Bachajón). (ver Mapa 5) El territorio abarca una superficie de 800 km². La población está compuesta mayoritariamente por indígenas tseltales, y en menor número, tsotsiles y ch'oles, ladinos, diferentes órdenes religiosas, católicos y protestantes así como una pluralidad de partidos y organizaciones.

Este territorio está dividido étnicamente en cinco grandes regiones o *sTs'umbaliletik*, que proviene de *Ts'umbal* en lengua tseltal significa “raíz” o “procede de” (representan las cinco variedades culturales tseltales existentes en

²⁴³ Bea Pérez, Emilia, “Derechos y deberes. El horizonte de la responsabilidad” en *Derechos y Libertades*, n.º 29, época II, junio 2013, pp. 78-79.

²⁴⁴ Página web de la Misión: www.mb.org.mx

la región): Sitalá, Guaquitepec, Chilón, San Jerónimo Bachajón y San Sebastián Bachajón. Esta delimitación del territorio corresponde a la visión de las comunidades. Es una división del espacio geográfico utilizada por los católicos, que se superpone a la división constitucional municipal y que convive con la reorganización del movimiento indígena autónomo zapatista: los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (que abarcan varias comunidades) y los Caracoles (compuestos por varios municipios autónomos) (ver Mapa 7).²⁴⁵

Para poder entender el proceso particular de defensa de los derechos indígenas y revitalización de la justicia tseltal, en el que se sitúa el trabajo de los jmeltsa'anwanej, parte central de esta tesis, es necesario conocer dónde se sitúa la Misión Jesuita de Bachajón (municipio de Chilón) en el mosaico complejo y plural que se ha vivido en las últimas décadas en el estado de Chiapas, no sólo a nivel geográfico sino también dentro de los diversos procesos pastorales y político-sociales-culturales que en ella han confluído. Veremos cómo la filosofía y el pensamiento que orienta el cargo de los arregladores de conflictos está íntimamente enlazado por el trabajo pastoral y social de esta Misión. Por ello, dedicamos este capítulo a conocer el proceso de largo aliento iniciado en 1958 y cómo se llega al momento actual, a la búsqueda del sueño de *autonomía integral* del pueblo tseltal. Los padres jesuitas, desde su llegada y a través de su relación con el pueblo tseltal generan un proceso de transformación de ida y vuelta, en el que ellos también son parte de la transformación identitaria y vital que sufrirá no sólo la región sino también la propia Diócesis de San Cristóbal a la que pertenecen. La obra diocesana quedó marcada por la mirada misional del Obispo de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz y su defensa de la teología de la liberación e impulsando progresivamente, la teología india. Es, por tanto, una historia con múltiples caminos que confluyen en un tiempo y espacio histórico, político, cultural y socio-geográfico determinado: la historia del pueblo tseltal, la historia regional chiapaneca, la historia de la Diócesis con el sello de Samuel Ruiz y el bagaje propio de los jesuitas que los diferencia de otras

²⁴⁵ Las JBG se encuentran ubicadas en los Caracoles, centros político-culturales de la organización autónoma zapatista, donde se reúnen las autoridades autónomas de los diferentes municipios que conforman cada Caracol para ver los asuntos que conciernen a todos (proyectos educativos, de salud, de comunicación, agroecológicos), así como para resolver los conflictos existentes dentro de su territorio y que no han podido tener una solución a nivel comunitario.

misiones existentes en la misma circunscripción de la Diócesis, como la Misión Dominica de Ocosingo, con la que tendrán sus colaboraciones, encuentros y desencuentros.

Pero la historia de la Misión nace unos años antes de la llegada de Samuel Ruíz a tierras chiapanecas, es en 1958 cuando el obispo Lucio Torreblanca invita a la Compañía de Jesús a crear una misión en Bachajón. Por otro lado, es importante señalar que el trabajo pastoral y social como misión jesuita mantiene algunas de las directrices básicas por las que se ha caracterizado el misionar jesuita históricamente desde que fue fundada por San Ignacio de Loyola y aprobada como orden en 1540: conocer la lengua indígena como base para el diálogo; intentar conocer, comprender y aprender del otro; conservar prácticas y tradiciones de otras culturas; proteger a las poblaciones y mejorar sus condiciones de vida; utilizar el arte como parte de la evangelización y como espacio de encuentro entre europeos e indígenas; conocer y comprender nuevas realidades naturales, geográficas y sociales; así como, elaborar análisis, reflexiones y conclusiones, como una forma de “ completar la realidad del mundo y contribuir a la conciencia de la alteridad.”²⁴⁶

2.2.- La llegada de los primeros jesuitas al territorio tseltal: el asistencialismo integrador (1958-1965)

En estos primeros años los jesuitas cambian la sede de la parroquia de Chilón (pueblo fundado como Villa por los españoles) a Bachajón²⁴⁷. En este primer periodo se dan a la tarea de reconocer el territorio sobre el que van a realizar su trabajo misionero (municipios de Chilón, Sitalá y una parte de Yajalón). Los ladinos se encuentran ubicados en Sitalá y Guatepepec, donde se ubicaban las fincas, el monopolio y control de las tierras, y por tanto, espacios donde las relaciones de dominación respecto a la población indígenas, generan

²⁴⁶ Dorantes Espinosa, Álvaro, “La Misión de Bachajón, 50 años de encuentro y relaciones entre jesuitas y tseltales”, Tesis de Maestría en Filosofía Social, ITESO, Jalisco, México, 2008, pp. 56 y ss.

²⁴⁷ Bachajón es una localidad mayoritariamente indígena perteneciente al municipio de Chilón.

una realidad difícil de eludir. En Bachajón, en cambio, algunos comerciantes ladinos fueron expulsados en los años 70. Esta localidad nació a partir de la reagrupación de comunidades aisladas, realizada por misioneros españoles con el objetivo de facilitar una evangelización más rápida y eficaz. Fue fundada por el dominico Fray Pedro Lorenzo de la Nada durante la segunda mitad del siglo XVI y ha mantenido su organización prehispánica de barrios. Así, se encuentran divididos por una carretera, por un lado San Jerónimo, donde se encuentra la misión jesuita, y por otro, San Sebastián.²⁴⁸ Durante años, la división antagónica entre estos barrios era tal que se prohibía la transacción de tierras y hombres entre ellos. A diferencia de otros municipios, aquí, la llegada masiva de ladinos para la ocupación de tierras comunales no se dio hasta el siglo XIX por lo que en Bachajón se preservó el territorio comunal, aunque progresivamente se vieron “cercados” por un cinturón de fincas y ranchos dedicados a la cría de ganado y al cultivo del café.²⁴⁹

Durante este periodo al que nos referimos se fundan las primeras “ermitas”, la base de la actual organización estructural de la Misión, con el fin de romper el centralismo existente hasta entonces. De este modo, se empiezan a formar también a los primeros catequistas indígenas.

Estos primeros jesuitas estaban preocupados por la “civilización de las comunidades”, es decir, el desarrollo de las mismas con el objetivo de insertarlas en el modelo nacional. Coincide con el sentir de las políticas indigenistas del país, que partían de entender que la única forma de “desarrollar” y sacar de la pobreza a las comunidades indígenas sería a través de su “integración” en la nación, esto es, su mexicanización.²⁵⁰ Para ello, abrieron

²⁴⁸ Para ahondar sobre los dos barrios de Bachajón, *vid.*: Breton, Alain, *Bachajón. Organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*, INI, México, 1984, p.68.

²⁴⁹ Ídem, p. 85.

²⁵⁰ El “mestizaje indigenista” en palabras de Luis Villoro reconoce al indígena como un problema social. Se plantea la “integración” del indio a la nación mexicana desde dos enfoques, el culturalista y el clasista. El primero de ellos veía necesaria la “aculturación”, a través de la educación, para poder crear la cultura mestiza. El segundo, proponía la necesaria “proletarización del indígena” para que desde la “lucha clasista” alcanzara la liberación. Ver Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México/El Colegio Nacional/FCE, México, 1996. El principal instrumento oficial para implementar la política indigenista fue el Instituto Nacional Indigenista, fundado en 1948, a partir de las resoluciones adoptadas en el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro (Michoacán) en 1940. Bonfil Batalla considera que el indigenismo concebía la

tres escuelas en las poblaciones de Bachajón, Chilón y Jethá partiendo de los programas de educación nacional, cuyo fin sería esa “integración” de los indígenas. Esta visión “aculturadora”, posteriormente fue cuestionada al ver que conducía al etnocidio cultural, por cuanto, la integración representaba desconocer las culturas originarias. A pesar de ello, desde el gobierno provincial de los jesuitas se veía claro que habría que seguir las líneas misionales jesuitas: aprender la lengua para dialogar y conocer a los tseltales. Para conseguir estos objetivos, el trabajo pastoral se centrará en el aprendizaje de la lengua, en las visitas periódicas para conocer las comunidades tseltales que componen el territorio, preparar a los catequistas a través de cursos impartidos en San Cristóbal de Las Casas e intentar “civilizar” a las comunidades desde su concepción occidental. Una de las medidas de mayor impacto en la región, adoptada por los “jtatik” fue la lucha contra el alcoholismo que, para algunos también comportó la eliminación de tradiciones.

En la Diócesis de San Cristóbal será nombrado como Obispo en 1960, Samuel Ruiz, hecho histórico que desarrollaremos en el siguiente apartado, por los propios cambios que generará su obispado tras el contacto con la realidad chiapaneca y que influenciará en el caminar de la misión y del pueblo tseltal.

pluralidad cultural como un impedimento para la unidad nacional, sin ver que el verdadero obstáculo para la integración nacional radica en el tipo de relaciones existentes entre los grupos sociales y la situación colonial que subyace a ellas. Vid.: Bonfil Batalla, Guillermo, *op.cit.*
Para profundizar sobre este tema: Cubells Aguilar, Dolores, “La construcción de un estado multicultural en México a partir del levantamiento zapatista de 1994”, Tesis para obtener el Grado de Diploma en Estudios Avanzados en “Derechos Humanos: Problemas Actuales”, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Universitat de València, 2002, pp. 46-58.

2.3.- El caminante del Mayab²⁵¹ y su diócesis indómita

El inicio de esta investigación, en febrero de 2009, coincidió con el fallecimiento de Samuel Ruiz, el 25 de enero de ese mismo año. Los trabajos en un encuentro interregional²⁵² organizado por la Misión Jesuita donde se reunían a todos los cargos religiosos y civiles de los diferentes *sTs'umbaliletik*, se iniciaron con oraciones en torno a un gran altar maya, en cuyo centro se encontraba la foto de Samuel Ruiz (ver Foto 2). Algunos de los participantes en las sesiones de trabajo decían que estaban tristes pero también contentos de saber que en ellos seguía vivo el caminar del *jTatik*. Este obispo tan controvertido, adorado por muchos y vapuleado por otros, sin duda, sigue presente en los corazones de los pueblos indígenas de Chiapas que le vieron recorrer sus comunidades a pie y a caballo. Su capilla ardiente, instalada en la imponente Catedral de San Cristóbal de Las Casas, recibió durante días la visita de miles y miles de indígenas, jóvenes, ancianos, mujeres y hombres, niños y niñas que llegaban con velas y flores para agradecerle su compañía. Es difícil entender este fenómeno, alejado de la simple idolatría, si no se conoce la historia de este hombre que vivió una conversión propia, supo crear un equipo de agentes de pastoral comprometidos en la lucha por mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas, y más allá, para que ellas mismas recobraran la conciencia de dignidad que, siglos de opresión y colonialismo, les habían robado.

Samuel Ruiz fue ordenado obispo en 1960 y el primero en ser consagrado en la catedral de San Cristóbal de Las Casas desde el nacimiento de la Diócesis en 1539. Carlos Fazio en el libro biográfico “Samuel Ruiz. El Caminante” recuerda cómo el nuevo obispo llegó a la ciudad colonial con toda la pompa que requerían, en aquellos tiempos, los rituales jerárquicos católicos:

²⁵¹ “El Caminante del Mayab” es el seudónimo que Samuel Ruiz utilizaba cuando empezó a usar la radio de banda civil. En una entrevista, explicó que utilizaba tal sobre nombre “porque me toca caminar mucho por la diócesis y porque así llamaban los mayas al sol, el astro que peregrina por toda la tierra maya”. En Vera, Rodrigo, “El que se va: Caminante del Mayab”, *Revista Proceso*, especial, n°4, México, 27 de octubre de 1999, p.50.

²⁵² Los llamados encuentros interregionales aglutinan a todos los cargos eclesiásticos y civiles. Son espacios donde se realizan talleres de formación así como asambleas generales informativas o encaminadas a tomas de decisión que afectan a la totalidad de la misión.

En el obispado de San Cristóbal hay una fotografía que registra su entrada a la diócesis, cuando asumió su nuevo cargo: lleva una cauda morada como de cinco metros. Entonces, aquello no era extraño. Era natural. Y ese es el rasgo que caracterizó su transición. Pasó de aquel estilo principesco a convertirse luego, con el Concilio, en uno de los obispos más sencillos. Aprendió a ser pastor.²⁵³

Antes de su “conversión”, era conocido por su talante “anticomunista” y “antigubernamental”, en parte por su formación, y por haber nacido en el seno de una familia que había sufrido la *guerra cristera*²⁵⁴ y la persecución religiosa vivida durante la época postrevolucionaria en México. Fernando Benítez, autor de una conocida colección titulada “Los pueblos indios de México” visitó el estado de Chiapas en los años 60 y escribió “La última trinchera”.²⁵⁵ En su recorrido pudo entrevistar al joven prelado calificado por él como “un fanático”. Una entrevista tensa que denota la imagen conservadora y anticomunista de Samuel, contrario a las escuelas indigenistas a las que tachaba de “comunistas”. Pero el “*JTatic*” vivió una época de cambios trascendentales para Latinoamérica y el mundo.

La transformación del pensamiento de Ruiz, puede apreciarse leyendo estas dos opiniones que muestran cómo su mirada sobre los indígenas, fue cambiando a medida que fue dejándose permear por el sufrimiento y las injusticias que poblaban el territorio de su diócesis. Si en 1961 afirmaba: “la vida deplorable de los indígenas está caracterizada por una innecesaria pobreza,

²⁵³ Fazio, Carlos, *Samuel Ruiz. El Caminante*, Espasa Calpe, México, 1994, 1ª ed., p. 46.

²⁵⁴ La guerra cristera o la Cristiada hace referencia al conflicto armado que vivió México entre 1926 y 1929 entre el gobierno y milicias populares que defendía la libertad religiosa frente a las prohibiciones que el presidente Plutarco Elías Calles había establecido para dar cumplimiento a lo establecido en la Constitución de 1917 respecto a las iglesias: prohibición de personalidad jurídica, imposibilidad de poseer bienes raíces, impedimento de realizar cultos fuera del templo. Frente a estas políticas públicas surge un movimiento radicalizado en pro de la libertad de culto que optará por las armas. Uno de los especialistas en este episodio histórico es Jean Meyer. Entre otros libros destacamos: *La cristiada: la guerra de los cristeros*, SigloXXI, México, 1997.

²⁵⁵ “La última trinchera” fue publicada en 1963, pero después pasó a formar parte de la colección de libros *Los indios de México* editados por ERA desde 1960 a 1980. La entrevista a la que hago referencia se puede leer en “El Tatic, un retrato de Fernando Benítez”, *Revista Proceso*, 4 de febrero de 2011. Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/262254> [consultado: 9 de abril de 2014]. En 1994, la Revista Proceso entrevistó a Fernando Benítez y éste negó que el entrevistado fuera Samuel Ruiz. A pesar de ello, los datos descritos en el texto y el tiempo en que fue publicada, confirman que el interlocutor sí fue el obispo.

por una religiosidad y moralidad imperfectas y por una falta total de cultura y educación”. Cuarenta años después, explicaba: “lo que caracteriza al indígena no es su pobreza sino su conciencia, su organización, su fuerza, su lengua, su historia, sus intereses, su tradición.”²⁵⁶

Sin duda, el Concilio Ecuménico Vaticano II y las posteriores reuniones latinoamericanas que buscaban aplicar los nuevos planteamientos teológicos al contexto latinoamericano, influyeron en este cambio de actitud así como en la forma de entender la evangelización y la línea pastoral de la Diócesis de San Cristóbal. El Concilio Vaticano II se realizó entre 1962 y 1965, convocado por el Papa Juan XXIII y en su mensaje del 21 de octubre de 1962, los padres del Concilio anunciaban:

Reunidos de todas las naciones que alumbran el sol, llevamos en nuestros corazones las ansias de todos los pueblos confiados a nosotros, las angustias del cuerpo y del alma, los sufrimientos, los deseos, las esperanzas. Ponemos insistentemente nuestra atención sobre todas las angustias que hoy afligen a los hombres. Ante todo debe volar nuestra alma hacia los más humildes, lo más pobres, los más débiles, e imitando a Cristo, hemos de compadecernos de las turbas oprimidas por el hambre, por la miseria, por la ignorancia, poniendo constantemente ante nuestros ojos a quienes, por falta de los medios necesarios, no han alcanzado todavía una condición de vida digna del hombre.²⁵⁷

Los aires renovadores vividos en las diferentes sesiones del Concilio Vaticano II calaron hondo en *Jatik* y le hicieron cuestionar su labor indigenista-asistencial, es decir, entender que su primer plan pastoral basado en enseñar “castilla” (así es como los indígenas se refieren a la lengua castellana), dar zapatos a los indígenas y mejorar su dieta, no bastaban para acabar con la opresión sufrida por los pueblos indígenas de Chiapas. De ahí que Fazio afirme que el Concilio “fue su primer lavado de cerebro y corazón.”²⁵⁸ No era de extrañar puesto que el impacto del Concilio Vaticano II fue de alcance

²⁵⁶ Ríos Figueroa, *Siglo XX: Muerte y Resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas: dos estudios históricos*, UNAM-PROIMMSE, México, 2002, p. 18.

²⁵⁷ Documentos del Concilio Vaticano II en Morales Bermúdez, Jesús, *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1950-1995*, Casa Juan Pablos/UNICACH/Universidad Intercultural de Chiapas/COCYTECH, México, 2005, pp. 130-131.

²⁵⁸ Fazio, Carlos, *op. cit.*, p. 74.

continental y global, tal y como Samuel Ruiz le explicó a Jorge Santiago en 1996: “El Concilio marca una etapa de madurez dentro de la Iglesia y una transición muy clara, de: una Iglesia que anuncia la palabra como un mensaje que le es dado para aplicarlo a la historia, a: desde la historia, ver la iluminación que del mensaje aparece en ella.”²⁵⁹

Entre los documentos aprobados durante el Concilio Vaticano II fue trascendental el decreto conciliar *Ad Gentes Divinitus* (“para las gentes”, en latín) sobre la actividad misionera de la Iglesia, que repercutió fuertemente en la pastoral indígena, al intentar responder a las críticas que sociólogos y antropólogos realizaban sobre el carácter colonial de la evangelización.

En el tiempo pos-conciliar se realizaron varias reuniones, como la celebrada en abril de 1968 en Melgar (Colombia), preparatoria de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a celebrar en ese mismo año en Medellín. En Melgar, Samuel quedó impactado por la conferencia del antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, quien demostraba que la evangelización, tal y como se estaba realizando en latinoamérica, era una acción dominadora que conllevaba la destrucción de las culturas. Este antropólogo expresó que las culturas representaban el caminar milenario de pueblos para llegar a configurar una forma de pensar, de ser, de articularse dentro de la sociedad, y que la repercusión de un cambio, de una modificación hecha desde el exterior traía una reacción en cadena, destructiva.²⁶⁰ El obispo confesó a Fazio que quedó preocupado y narra de esta forma su confusión:

Me paré²⁶¹ y le pregunté al antropólogo: 'En las culturas indígenas que usted conoce, hay cosas secundarias y elementos primarios. ¿La religión es algo secundario o algo fundamental? Dolmatoff me respondió: 'En todas las culturas indígenas que yo conozco la religión es un elemento definitivamente aglutinante de todos los factores culturales'. Me senté lleno de desesperación y con una cantidad de interrogantes en la cabeza. Me quedaba una incógnita terrible: 'Entonces, ¿qué cosa era evangelizar? ¿Era destruir culturas? ¿Debía yo sentarme a contemplar las culturas o hacer que revivieran en su

²⁵⁹ Santiago, Jorge, *La búsqueda de la libertad*, Entrevista realizada a Mons. Samuel Ruiz, Ed. Fray Bartolomé de Las Casas, Chiapas, 1999, p. 6.

²⁶⁰ Fazio, Carlos, *op. cit.*, p. 86 y Morales Bermúdez, Jesús, *op. cit.*, pp. 195-197.

²⁶¹ “Pararse” en mexicano significa “levantarse”.

esplendor precolombino? ¿Por qué permitió Dios la existencia de tantas culturas? ¿O ha dejado que existan para que sean destruidas?.²⁶²

En opinión de Jesús Morales, los interrogantes causados por la charla con Dolmatoff harán que prime la sociología y la antropología por encima de la teología en su acción pastoral.²⁶³ Personalmente, no considero que deba hablarse de una “primacía”, sino que las corrientes críticas florecientes en dichas disciplinas sociales, influirán notablemente en cuestionar la propia forma de concebir la teología y la evangelización. Es lo que derivará con el tiempo en la denominada teología india.²⁶⁴ La respuesta a dichos interrogantes vendría del concepto de “Semillas del Verbo”, esto es, reconocer que Dios ha existido en todas las culturas con anterioridad a la existencia de evangelizadores: “Cristóbal Colón no trajo a Dios en sus tres carabelas, sino que Dios ya estaba presente en las comunidades indígenas.”²⁶⁵

Lo explica muy bien el historiador belga Jan de Vos, aclarando que, realmente, no se trata de nada nuevo, sino de algo familiar para quienes estaban acostumbrados a estudiar la Biblia y conocían la corriente profética, ya que representaba regresar a elementos de una teología muy antigua:

Dios no se revela únicamente en la Sagrada Escritura, ni únicamente en lo que llamamos la Tradición de la Iglesia, sino también en la historia de cada pueblo. De esta manera se retomó algo del Antiguo Testamento en donde la revelación de Dios se lleva a cabo a través de la historia de un pueblo, del pueblo judío, y también se retomó algo muy antiguo, de los primeros Padres de la Iglesia, lo que se llama “las Semillas del

²⁶² Fazio, Carlos, *op. cit.*, pp. 88-87.

²⁶³ Morales Bermúdez, Jesús, *op. cit.*, p. 196.

²⁶⁴ “La teología india tiene quinientos años, y más, pero su estudio sistemático en la diócesis sólo tiene quince años. Se trata de recuperar el camino de Dios en el pueblo, el camino de Dios en los símbolos, los ritos, los mitos, que son las palabras antiguas de los indígenas, para descubrir así la cara y el corazón de Dios para los indígenas [...] El indígena es, de entrada, muy religioso. No hay para él división entre la vida y la religión. Todo es una unidad. El trabajo diocesano de la teología india ha consistido en recuperar los ritos, profundizar los símbolos, reencontrar las antiguas palabras sagradas: *l'Ojovoxtotil*, el *Manujel*, *l'Homshuk*. Son las historias de su cultura. *l'Ojovoxtotil* i el *Manujel* son la misma historia, la primera en tzotzil, la segunda en tseltal. Se trata de una encarnación de Dios que camina, que se preocupa por su pueblo en todo momento. Es la historia de un pobre *Manujel*, un pobre hombre, fastidiado, vejado, que siempre camina, que vela para que el pueblo tenga vida y una vida en abundancia”. Palabras de Alicia Gómez en Ruiz, Samuel i Carles Torner, *Els indis em van convertir*, Ed. Proa, Barcelona, 2003, pp. 85-86.

²⁶⁵ Marcos, Sylvia, “Las Semillas del Verbo en la sabiduría indígena”. Entrevista con don Samuel Ruiz, *Revista Ixtus. Espíritu y Cultura*, n° 26, año VII, 1999, p.29.

Verbo” que se encuentran esparcidas en las historias de todos los pueblos. (...) Renació el afán de volver a buscar lo que llaman 'la Antigua Palabra' y surgió lo que en Chiapas y en otros lugares se llama “la Teología India”.²⁶⁶

Los cambios iniciados en el Concilio Vaticano II, fueron patentes en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Conferencia de Medellín) celebrada el 26 de agosto de 1968, donde Samuel fue invitado como ponente sobre el tema “Evangelización y catequesis en América Latina” y que lo situó dentro de las corrientes renovadoras que había impulsado el Concilio Vaticano II:

Debemos poner fin al mito repetido con frecuencia de que América Latina es un continente católico. Si la Iglesia es una comunidad de fe, de esperanza, de amor, este concepto no se ha realizado en América Latina. Es superfluo aducir los incontables contratestimonios que constituyen en la Iglesia obstáculos insuperables para la evangelización. Los pobres no pueden ser evangelizados si nosotros somos propietarios de latifundios; los débiles y los oprimidos se alejan de Cristo si nosotros aparecemos como aliados de los poderosos; los analfabetas no podrán ser evangelizados si nuestras instituciones religiosas siguen buscando el paraíso de las grandes ciudades, y no los suburbios y las aldeas desheredadas.²⁶⁷

Claramente, aquí vemos en palabras de Samuel Ruiz una de las principales características de la teología de la liberación, la consideración del “pecado estructural de la sociedad capitalista” y la consecuente “opción por los pobres”. La Conferencia de Medellín se dio en el contexto de otra crisis cíclica del capitalismo: un año antes de su celebración, en 1967, en EEUU se desataba el movimiento contra la guerra en Vietnam. El mayo francés del '68 se contagiaba hacia jóvenes de numerosos países. En Jordania nacía el Movimiento de Liberación de Palestina. En América Latina, en 1966 se celebró la Conferencia Tricontinental de La Habana y en Colombia moría el sacerdote guerrillero Camilo Torres. En México, el 2 de octubre de 1968 casi medio millar de estudiantes mexicanos fueron masacrados en la plaza de Tlatelolco. Era, por

²⁶⁶ “Chiapas, el camino de un pueblo”. Entrevista con Jan de Vos, *Revista Ixtus. Espíritu y Cultura*, n° 26, año VII, 1999, p. 19.

²⁶⁷ Fazio, Carlos, *op. cit.*, p. 93.

tanto, difícil que los obispos reunidos pudieran pasar por encima de la situación de violencia sufrida en Latinoamérica. Así, analizaron sus causas y sistematizaron las distintas formas de violencia:

Primero la violencia institucionalizada, de un sistema que genera muerte. Después la violencia de la represión al caminar organizado de las comunidades indígenas o marginadas, obreras o campesinas. Y por último, cuando ya no hay puerta de salida para sobrevivir, viene la contraviolencia. La violencia tercera, después de la violencia del sistema y la violencia represiva. Hasta lo último viene la violencia de los que están abajo en el piso social y que toman las armas porque llegan a una situación insufrible.²⁶⁸

La Iglesia Latinoamericana se reconocía como parte de la estructura de dominación y explotación bajo la que vivían sometidos los pueblos de América Latina. El *JTatik* explicó que Medellín les permitió descubrir de mano de la sociología que “los marginados no están así porque quieran serlo, sino que es el sistema el que los margina.”²⁶⁹ Estas reuniones generaron el nacimiento de la llamada Teología de la Liberación, en la que a través del trabajo pastoral se buscaba la liberación integral de los oprimidos, en este caso, de los pueblos indígenas. Para ello, era necesario el conocimiento de su realidad social y política, y el respeto a su identidad cultural. De ahí la importancia de asirse de herramientas antropológicas y sociológicas.

La necesidad de *encarnar el Evangelio* en las culturas con las que se trabajaba y la responsabilidad de responder a las necesidades de los pueblos indígenas fueron llevando a la Diócesis de San Cristóbal a entender la necesidad de conocer primero las culturas indígenas, y su realidad histórica. Para ello, además de las reuniones conciliares y las conferencias del episcopado latinoamericano, también influyeron las reuniones con antropólogos críticos en el Simposio sobre “Fricciones interétnicas en América del Sur”, más conocida como la *Reunión de Barbados* (1971), en cuya declaración se cuestionaron las responsabilidades de los gobiernos, de las Iglesias y de los antropólogos ante la realidad de los pueblos indígenas, caracterizada por el colonialismo externo e

²⁶⁸ Fazio, Carlos, *op. cit.*, p. 95.

²⁶⁹ Ídem.

interno y la falta de poder para decidir su propio destino.²⁷⁰ Esta corriente de la antropología crítica exigía la creación de estados multiétnicos en los que se reconociera el derecho de “autogestión” y la libre elección de alternativas. En concreto, refiriéndose a las misiones religiosas, denunciaban sus patrones coloniales y su contenido etnocéntrico por lo que solicitaban el fin de la acción misionera, a pesar de reconocer que existían “posiciones de autocritica radical a la actividad evangelizadora”. Exigían cumplir una serie de requisitos para favorecer la liberación de los pueblos indígenas, entre ellos, el respeto a las culturas indígenas eliminando el carácter aculturador de la catequesis.²⁷¹

En México, también destacó el Encuentro de Indígenas y el Primer Encuentro Nacional de Pastoral Indigenista en Xicotepec de Juárez (Estado de Puebla), en los días 25 y 26 de enero de 1970, motivado como decía Samuel, por la necesidad de conocer el punto de vista de los antropólogos—algunos de ellos incluso se negaron a acudir— para saber cómo encarnar el Evangelio en las culturas indígenas.²⁷² En la memoria de ese encuentro ya se insinuará la necesidad de una Iglesia Autóctona: “(...) si la Iglesia en las áreas indígenas no cuenta con la participación indígena y no tiene una fisonomía propia, adaptada a esa cultura, será siempre una Iglesia superficial, impuesta y extranjera; no una Iglesia arraigada y encarnada.”²⁷³

Para Jan de Vos²⁷⁴, las características que diferencian la Teología de la Liberación de otras teologías son:

1. Un punto de partida diferente: un mundo injusto
2. Un interlocutor diferente: el pobre o marginado
3. Unas herramientas diferentes: las ciencias sociales
4. Un análisis diferente: una sociedad en conflicto

²⁷⁰ En el último capítulo retomaremos los contenidos de los resolutivos de estas reuniones, por considerarse pioneras en la demanda de autonomía indígena y en la denuncia del colonialismo interno y externo.

²⁷¹ “Declaración de Barbados I”, 25 al 30 enero 1971. Disponible en: http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf [consultado: 17 de noviembre de 2015]

²⁷² Santiago, Jorgen, *En búsqueda de la Libertad*, *op. cit.*, p. 12.

²⁷³ Morales Bermúdez, Jesús, *op. cit.*, p. 214.

²⁷⁴ De Vos, Jan, “El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la liberación”, p. 4. Disponible en: http://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/El%20encuentro%20de%20los%20mayas.pdf [consultado: 12 de junio de 2013]

5. Una manera diferente de comprometerse: la alternancia dialéctica entre teoría y praxis.
6. Un centro teológico diferente: el amor preferencial de Dios por los pobres.

De Vos afirma que esta corriente teológica progresista encontró en la Diócesis de San Cristóbal un “suelo particularmente apto para su fructificación”, debido a: la existencia de un obispo motivado por la nueva visión del Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín; la influencia de los movimientos de reivindicación indígena en Latinoamérica (Barbados, Encuentro de Melgar); el reforzamiento de los equipos de pastoral con nuevo personal dispuesto y capaz de introducir una evangelización encarnada y la existencia de una infraestructura de catequistas indígenas con casi 20 años de experiencia.²⁷⁵

Simplificaríamos demasiado la compleja historia de Chiapas y de sus pueblos indígenas si centráramos toda la responsabilidad de los cambios experimentados en la Teología de la Liberación y en Samuel Ruiz. El historiador Jan de Vos coincide en la necesidad de “(...) no cargarle toda la responsabilidad a la llamada teología de la liberación, sino también darle una gran parte de responsabilidad al encuentro con una realidad lacerante que hizo que los catequistas, que habían sido formados en la primera fase de reevangelización, empezaran a cuestionar a los agentes de pastoral”.

A lo largo de este capítulo comprobaremos cómo una evangelización “conservadora”, en la que a pesar de traducir algunos textos o cantos a la lengua indígena, seguían prevaleciendo las formas occidentales, con el tiempo se irá avanzando hacia lo que se conoce como “teología india” o como prefería Samuel Ruiz, “sabiduría indígena”, esto es, la reflexión teológica sobre la fe, tanto la heredada de sus ancestros como la cristiana recibida de occidente y el diálogo entre ambas.²⁷⁶

²⁷⁵ Ídem.

²⁷⁶ Marcos, Sylvia, “Las Semillas del Verbo en la sabiduría india”, cit., pp. 28-29

Queda claro que Samuel Ruiz en su caminar liberacionista no anduvo solo, por el contrario, coincidió con numerosas personas religiosas y laicas, convertidas en agentes de pastoral que, junto con él, lucharon por subvertir las relaciones de poder y explotación que seguían manteniendo a los pueblos indígenas de Chiapas en un sistema quasi-feudal en pleno siglo XX. Entre otros, destacan los padres jesuitas de la Misión de Bachajón, quienes asumirán las nuevas directrices del Concilio Vaticano II y la adecuación de las mismas al contexto chiapaneco.

2.4.- De la indignación ética al Éxodo a la Libertad (1968-1974)

La diosa tierra recoge en sus brazos a los cansados y a los rotos, que de ella han brotado, y se abre para darles refugio al fin del viaje.

Eduardo Galeano²⁷⁷

En 1968, coincidiendo con el contexto de las reuniones y conferencias episcopales, se celebró la evaluación de los primeros diez años de la misión jesuita de Bachajón. Experimentan, en palabras de Mardonio Morales, la “indignación ética”, ya que “la conciencia refleja que era inadmisibles la situación de esclavitud y miseria en que se encontraban los tseltales en la región”.²⁷⁸ Según el jesuita Ignacio Morales (hermano de Mardonio), quién también realizó su trabajo pastoral en la misión Bachajón, durante los años 60 y 70 los indígenas vivían “acasillados”, es decir, habitaban dentro de las fincas del patrón, eran indígenas sin tierras que trabajaban como jornaleros en la hacienda, se les pagaba todavía con “vales” para las tiendas de raya (tiendas existentes al interior de la finca) o con alcohol y además, recibían castigos físicos que podían llegar a la mutilación.²⁷⁹ Los jesuitas, ante dicha situación, adoptaron una “actitud de rechazo a la opresión inmisericorde a la que estaban sujetos los “acasillados” y a la explotación sin fronteras, de autoridades, de

²⁷⁷ “Pachamama” en Galeano, Eduardo, *Memoria del fuego (II). Las caras y las máscaras*, Siglo XXI, México, 2005, 11ª ed., p. 17.

²⁷⁸ Dorantes Espinosa, Álvaro, op. cit., p. 106.

²⁷⁹ Sobre la importancia de la finca en el mundo rural chiapaneco, ver Aubry, Andrés, *Chiapas a contrapelo*, op. cit., pp. 161-164.

comerciantes, de aquellos que se consideraba así misma como “gente de razón.”²⁸⁰

En este mismo año se unirán al trabajo pastoral de la Misión, las Hermanas del Divino Pastor, cuyo acompañamiento junto a las mujeres indígenas será importantísimo para la transformación de las relación de género desde los espacios de la vida cotidiana hasta los roles de participación en los cargos comunitarios.

En los cursos catequísticos se introdujeron métodos más participativos como representaciones o “señas” y se fue profundizando en la inculturación del Evangelio. Pero la llegada de una pedagoga crítica desde Brasil, les propondrá un cambio metodológico más participativo, transformando al catequista-profesor en catequista-animador.²⁸¹ Nació así el método *jT’ijwanej* (el facilitador) para conseguir la participación de la gente en la liturgia, en la reflexión de su fe y en la toma de decisiones al modo tseltal. Según Xóchitl Leyva, por medio del *jT’ijwanej*, “el catequista recoge esa palabra, la retoma en su corazón y la devuelve a la asamblea para que enriquezca y alimente el pensamiento de la comunidad.”²⁸²

Este método facilitó no solo la inculturación del evangelio sino que fortaleció una participación más activa de las comunidades y una manera de transformar la

²⁸⁰ Esparza, Manuel (comp.), *Un legendario activista de Chiapas: Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*, INAH-Oaxaca, Oaxaca, 2013, p. 100.

²⁸¹ *Ibidem*, pp. 331-332.

²⁸² Leyva, Xóchitl, “Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas” en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *op. cit.*, pp. 394-395. Esta investigadora añade que este método no sólo se usó para enseñar la Palabra de Dios, sino también en la vida cotidiana y en las asambleas comunitarias. Como informa Jan de Vos, este método consta de ocho pasos:

- 1.- *Yochibal k’op*—primera palabra: el facilitador explica el tema de la reunión y plantea varias preguntas para motivar a la gente
 - 2.- *Scholel k’op*—anunciar la palabra: antes de leer el texto (pasaje bíblico, propuesta comunitaria, etc...) el facilitador traduce el contenido al modo tseltal.
 - 3.- *Yilel Hun*—ver el libro: el facilitador lee en voz alta el material escrito
 - 4.- *Stijel k’op*—animar la palabra: el facilitador resuelve las dudas surgidas sobre la temática, intentando referirse a cuestiones de la vida cotidiana y convenciendo a la gente de su capacidad para entender y resolver cualquier problema.
 - 5.- *Snopel k’op*—conocer la palabra: Los participantes se dividen en pequeños grupos para que todos den su palabra. Discuten y comparten ideas, para llevar a determinadas conclusiones. Nombran un representante para comunicarlas en la Asamblea General.
 - 6.- *Stzobel k’op*—juntar la palabra: el facilitador va grupo por grupo animando a través de palabras claves.
 - 7.- *Sutil k’op*—regresar la palabra: tras reunir las opiniones y conclusiones de los grupos, el facilitador retoma lo que ha oído, usando sus palabras y trata de llevar la reflexión a una conclusión general.
 8. *Te nopbil k’op*—aprehender la palabra: un secretario se encarga de apuntar las conclusiones y las lee ante todos en voz alta, para confirmar que hay consenso.
- Ver también: De Vos, Jan, “Vino nuevo en cueros viejos” en *op. cit.*, pp. 276-277.

forma de entender la producción y aprehensión del conocimiento. Todos y todas pueden participar en y de él.

2.4.1.- Éxodo a la Selva: *buscando la libertad*

He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado a librarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel (...).

Éxodo 3,7-8.

La falta de tierras como consecuencia de la presión demográfica aunada al sistema de esclavitud de las *fincas* expulsó a las comunidades hacia la Selva Lacandona, generando un intenso proceso de colonización, único en el país. La primera migración masiva procedía de las comunidades tseltales de Ocosingo, Bachajón, Sitalá, Guaquitepec, Chilón, Yajalón, Pantelhó y Simojovel: la conocida como “franja finquera” que separaba Los Altos de la Selva Lacandona (ver Mapa 6). Desde Bachajón se formaron las primeras colonias en la zona noreste de La Lacandona a partir de 1954.²⁸³ Y con el tiempo los colonos irían penetrando hacia el corazón del Desierto de la Soledad.²⁸⁴

Ante el incremento de las demandas de tierra, y como una manera de no afectar los latifundios, desde el gobierno se fomentará la migración hacia estas “tierras nacionales”. Este proceso de colonización de la Selva fue acompañado por diferentes agentes externos, entre ellos la Diócesis de San Cristóbal, y en cada zona se generaron procesos diferenciados, tal y como explicaré a continuación.²⁸⁵

²⁸³ De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la selva lacandona. 1950-2000*, CIESAS-FCE, México, 2002, p. 30. Según el trabajo de Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio en la zona de Las Cañadas la colonización desde fincas cercanas a Ocosingo, Altamirano, Comitán y Las Margaritas tendrían origen desde finales de los años 30. Ver Leyva, Xóchitl y Gabriel Ascencio, *Lacandonia al filo del agua*, op. cit. y Leyva, Xóchitl, “Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas”, op. cit., p. 376.

²⁸⁴ “Desierto del Lacandón” o “Desierto de la Soledad” eran formas de nombrar la Selva Lacandona en el siglo XIX.

²⁸⁵ Aunque no me refiero a ellos en el texto es necesario reconocer que junto a jesuitas y dominicos, también fue muy importante el acompañamiento realizado por los maristas en las

Las nuevas comunidades creadas en la Selva fueron vistas también como la oportunidad para “recrearse”, dejar atrás no solo la opresión de las fincas sino también viejas tradiciones de las comunidades de origen. No hay que olvidar que quienes migraban eran usualmente las personas más jóvenes de las comunidades, ya que se requería mucho esfuerzo para caminar, desmontar, y establecer un primer asentamiento.²⁸⁶ Este fue un contexto especial y aprovechado para la “siembra de sueños” de liberación. La transformación y la pluralidad de procesos o “sueños” como denomina el historiador Jan de Vos, y que confluyen en este contexto geográfico conocido como la Lacandona, harán de él un laboratorio sociopolítico. En la Misión de Ocosingo se creó en 1972 el “catecismo del Éxodo”, realizando un paralelismo entre el pasaje bíblico y el proceso de colonización hacia la Selva, convertida en *la Tierra Prometida*. En palabras de Jan de Vos,

Para los colonos de La Lacandona, el acompañamiento religioso de los jesuitas de la Misión de Bachajón y los dominicos de la Misión de Ocosingo, se convirtió en una excelente escuela en donde aprendieron no sólo a “escuchar la Palabra de Dios” sino también a “leer los signos de los tiempos”, es decir, analizar su propia realidad de campesinos indígenas marginados, en el ámbito local, estatal y nacional.²⁸⁷

Así, los agentes de pastoral acompañaron el proceso de petición de regularización de las tierras y también el conflicto desatado tras el decreto de 1972 emitido por el presidente de México, Luis Echeverría por el que se dotaba a

Cañadas de la Selva, tal y como refiere Xóchitl Leyva en “Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas”, op. cit, p. 388.

²⁸⁶ El historiador Andrés Aubry narra cómo fue esa migración: “Se vivió de manera patética. Hasta 1980, no había carreteras en la selva, el viaje tenía que hacerse a pie con todo y carga (de víveres -un costal de tostadas, aperos de labranza y semillas), en una región sin servicios, un problema de salud podía ser fatal. Un grupito se aventuraba a la migración o era enviado para hacer un reconocimiento del terreno. Después de bajar del camión (...) era caminar ‘a pura nariz’, preguntar de paso: ‘¿dónde están las (tierras) nacionales?’, pedir hospedaje y meterse a la obra, tumar árboles con hacha y desmontar con machete una parcela, sembrarla y regresar a casa, todo ese tiempo alimentándose con puras tostadas, a veces mejoradas con pájaros o aves cazados con resortera, y agua del río. Pasados unos cuantos meses, el mismo grupo salía de nueva cuenta a ver cómo resultaba la cosecha. Por lo general decía: ‘la selva recompensa’ y regresaba una vez más a su pueblo con muestras de elotes, para convencer a los indecisos. En el tercer viaje, el grupo, ahora con nuevos integrantes para probar las bondades de la selva, volvía a caminar y a levantar casas. Había nacido un grupo de pioneros.” *Chiapas a contrapelo*, op. cit., p. 183.

²⁸⁷ De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños*, op. cit., p. 39.

la comunidad lacandona de más de 600.000 hectáreas, dejando fuera de la regularización y la dotación a casi 40 colonias *tseltales* y *ch'oles* que habitaban desde años atrás, en esas mismas tierras y que se convertían en “colonos invasores”. Este decreto tenía intereses económicos ocultos: la explotación de las maderas preciosas a través de una empresa paraestatal, la Compañía Forestal de La Lacandona, S.A. (COFOLASA). El gobierno indujo a los lacandones a firmar una concesión de explotación a esta empresa, lo que, con el tiempo, provocó que esta etnia quedara “cooptada” por el gobierno y mantuviera fuertes enfrentamientos con el resto de pueblos originarios.²⁸⁸ Este proceso que dejaba fuera a numerosas colonias generó un fuerte conflicto conocido como “La Brecha” que, paradójicamente, unió a numerosas comunidades que sufrían esta injusticia: “Decidieron oponerse a la apertura de ‘la brecha’, a veces llegando a formar barreras humanas que por su sola presencia impidieron las mediciones. Estos irreductibles, en buena parte ex peones de las fincas no quisieron volver a la condición de acasillados, ahora en un latifundio gubernamental.”²⁸⁹ Estas colonias se organizarán a través de la indignación y de la unión de su fuerza.

2.4.2.- Cartas de indignación: la denuncia tselta

La explotación de los indígenas en las fincas, la falta de tierras, las condiciones extremas en las que se inició la migración a la Selva, y los posteriores conflictos derivados de la sobrepoblación de los terrenos nacionales, componen parte de la realidad “doliente” que llevó a los jesuitas a alzar la voz frente a las autoridades políticas y agrarias. De esta forma, la Misión inicia la lucha agraria y laboral que va vinculada a la colonización de la Selva. Una de las principales consecuencias del posicionamiento de los jesuitas a favor de los desposeídos, será el estallido de roces y desencuentros con los mestizos de la región. La conocida como “Denuncia Tselta” de 1972, realizada por el padre

²⁸⁸ Es la única etnia indígena que no participó en el levantamiento armado y que no ha formado parte activa del movimiento indígena independiente.

²⁸⁹ De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños*, cit., p. 34.

Mardonio Morales, son dos cartas, la primera de ellas fechada el 10 de noviembre de 1971 y dirigida al entonces gobernador de Chiapas, Velasco Suárez. La segunda, que daba continuidad a la anterior, tenía como receptora a la Procuraduría de Asuntos Agrarios del Estado de Chiapas y data del 8 de julio de 1972²⁹⁰. El análisis de ambas cartas permite conocer, con mayor detalle, el despojo del territorio al que estaban sometidos los campesinos indígenas tseltales de la zona en la que trabajaba la misión jesuita, en particular, en Chilón y Sitalá;

La primera carta dirigida al Gobernador Velasco Suárez estaba motivada por la creciente colonización de los territorios en la Selva, sus causas y sus consecuencias. El padre Mardonio tenía buena relación con este gobernador y por ello decide escribirle, como él dice, porque “confía en que su voz no se pierda en el vacío”:

Y mi denuncia va en esta línea: en mi parroquia se ha despojado a los indígenas de sus tierras comunales, por lo que han caído en la miseria más espantosa. Esta explotación va desde la tenencia de la tierra hasta el despojo de sus derechos más elementales. Pienso que antes de organizar la dotación de nuevas tierras se asegure la posesión de sus propias tierras desde tiempo inmemorial.²⁹¹

En ella, describe la difícil situación por la que están pasando quienes, ante la falta de tierras, huían a la Selva en busca de un futuro:

Las nuevas colonias que forman en la selva, son a mi juicio un polvorín, pues al repartir la tierra no se ha tenido un juicio antropológico adecuado, de suerte que en un principio los une el hambre que traen de las fincas cafetaleras, pero que una vez satisfecha esa hambre empiezan las dificultades por desorganización social. Son grupos heterogéneos, de diversas razas, de diversas regiones, de diversas costumbres. Y esto lo he vivido en estos últimos tres años en que he recorrido la parte que me corresponde a la Selva (...) Y

²⁹⁰ La primera parte fue publicada originariamente en *Estudios Indígenas* (CENAMI, vol. I–III, 1971, pp. 65–79). Y más recientemente ambas cartas aparecen en la compilación de los textos escritos por Mardonio Morales (1929–2011), realizada por Manuel Esparza, *ob. cit.*, en homenaje póstumo, y con una completa y documentada *Introducción* que contextualiza, de forma brillante, el conjunto de escritos sociológicos, documentos pastorales y cartas, tal y como queda dividido el contenido del libro. Esta edición es la que he utilizado para documentar su contenido.

²⁹¹ Esparza, Manuel (comp.), *op. cit.*, p.66.

ya en este último año hemos tenido que lamentar varias muertes violentas entre ellos por dificultades internas.²⁹²

Como bien apunta Morales, esta realidad la conocían de primera mano porque habían recorrido y reconocido, palmo a palmo, el territorio y las comunidades que recibían no sólo su asistencia pastoral sino asesoría legal y acompañamiento. A través de casos concretos muestra cómo los ínfimos salarios en las fincas y la vida en semi-esclavitud expulsaban a los tseltales hacia la Selva.²⁹³

El padre jesuita advertía que quienes sí tenían tierras, poco a poco las iban perdiendo a través de préstamos o por causa del alcoholismo. Y explicaba cómo a través del “*agiotismo*”, “en su forma de préstamo directo de dinero, de adelanto de mercancía o de compra adelantada del café”²⁹⁴, se había engañado y prestado de forma abusiva a los indígenas tseltales.

La segunda carta titulada “La denuncia Tseltal II. Exposición para la Procuraduría de Asuntos Agrarios” logró que el gobernador realizara una audiencia el 12 de abril de 1972 en la que recibió a grupos de campesinos de Chilón y Sitalá, para que éstos le contaran la situación laboral y agraria en la que

²⁹² Ídem.

²⁹³ En esta carta esquematiza los salarios pagados en cada una de las fincas, inferiores a los recibidos en Chilón. Esto permite entender por qué es uno de los lugares donde más tseltales se han ido a Nacionales. Reproduce una parte que muestra el sufrimiento que impulsaba la búsqueda de otras tierras: “Muchos salieron a Nacionales al convertir en potreros las tierras laborales. Personalmente tuve una experiencia que me dejó muy impresionado. Hace cerca de 4 años me llamaron para asistir a un moribundo (a la finca *Suyiltic*). Fue un accidente de trabajo. Domingo Gómez con su esposa Juana Hernández, sus 3 hijos pequeños, su tía Eugenia Guzmán, su hermano Manuel y sus sobrinos Juan y Pedro iban a salir a las tierras Nacionales. Tenían ya recogidas sus pocas pertenencias. Era el último día de trabajo en la finca. Tenían que cortar unos árboles que estaban al borde del sembrado de maíz que estaban preparando. Serían las 9 de la mañana. Cortaron el tronco. Esperaron a que cayera del todo, pero no advirtieron que una rama desgajada se había quedado colgada de otro árbol más alto. En el momento de acercarse, cae la rama y le da de lleno en la nuca a Domingo. Queda inconsciente. Lo llevan a la choza ya totalmente vacía, y lo tienden en el suelo. Hacia la una de la tarde me llega el aviso. (...) una hora después llego y me encuentro con el cuadro más triste y deprimente que he visto en mi vida. Pregunto por don Ranulfo y me dicen que está en la casa de la finca a escasos 200 metros. Lo único que había hecho fue regañarlos por imprudentes. Estaba Domingo allí tirado como un perro, con ese sopor inconsciente del que ya no volvió. Hice venir a don Ranulfo y le hice ver el crimen que estaba cometiendo. ¿Atención médica? ¿Ayuda para que tuviera al menos un catre donde reposar? ¿Interés por buscar alguna solución? ¿Indemnización por accidente de trabajo? Nada. En cuanto hecharon a su muerto, se fueron a Nacionales. Un penoso camino de 4 ó 5 días para las mujeres. Ahora están en la Colonia Cristóbal Colón, municipio de Ocosingo. Los vi varias veces en San José Patwits, en mis visitas a la selva.”

²⁹⁴ Esparza, Manuel (comp.), *op. cit.*, p. 72.

se encontraban. A partir de este encuentro personal, se realizaron inspecciones laborales en varias fincas (26 de abril de 1972) en Sitalá y parte de Chilón. Y se convocaron reuniones con los finqueros para explicarles las responsabilidades que la leyes laborales les compelián a tener con sus peones. En esta segunda carta, el padre jesuita hace hincapié en los calvarios sufridos por los campesinos y la eterna dilación de los trámites agrarios viciados por la corrupción administrativa, bañada de sobornos de los finqueros para retrasar investigaciones y resoluciones. En fin, con estas palabras claras y llenas de indignación, denuncia, una vez más, estos procesos ejemplificadores de las dificultades para poder recuperar las tierras originarias y el racismo del que eran víctimas los campesinos indígenas tseltales por parte de las autoridades estatales y federales:

Las consecuencias de este proceso tan largo como infructuoso (1956–1972) no pueden ser más ominosas. Después de un inicio normal y tranquilo, empieza la batalla del dinero (claro soborno) y de la pobreza e impotencia. El papeleo es infinito. Los que nacieron en estas tierras están condenados o a llevar una vida de miseria y esclavitud, o bien a optar por emigrar. Es inútil, en la práctica, acudir a las autoridades agrarias; parece una burla el pedir justicia a los más altos niveles.²⁹⁵

Morales impulsó la búsqueda de documentos antiguos en los que se establecieran los límites originarios de las tierras comunales para así poder realizar una “restitución de tierras” que evitara buscar nuevas parcelas en Territorios Nacionales (en la Selva). Empeñado en convencer a las autoridades sobre las ventajas de restituir, en lugar de realizar nuevas dotaciones:

El procedimiento de buscar tierras nacionales o afectables, además de muy laborioso y costoso, es de difícil solución, pues está muy enredada la posesión de tierras en estos municipios de Sitalá y Chilón. En cambio, sí consta de la existencia de antiguas tierras comunales, cuyo derecho no prescribe, es factible reorganizarlas en forma de ejidos bien constituidos.²⁹⁶

²⁹⁵ *Ibidem.*, p. 87.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 82.

El acompañamiento pastoral no sólo se dedicó a presionar a las autoridades, sino que emprendió la traducción de la ley agraria al tseltal.

Durante estos años (1968-1974) donde se agudizan los conflictos agrarios y por tanto, el acompañamiento de la misión en el proceso de restitución y/o colonización de las tierras, también se enfatizará el proceso inculturación. Por ello, los jesuitas afirman que se fueron abriendo “a una nueva manera de ver la vida, y paulatinamente fuimos corrigiendo nuestra percepción de pertenecer nosotros a una cultura superior”.²⁹⁷

Los jesuitas de Bachajón azuzados por ese magma de injusticia y marginación que impregnaba las tierras tseltales se adelantaron al posicionamiento liberador que unos años más tardes la propia Orden adoptaría. El Padre Pedro Arrupe (General de la Orden entre 1965 y 1968) como influencia del Concilio Vaticano II convocó la Congregación General 32 de la Orden en 1974. En ella compelió a luchar por la justicia en todos los órdenes y a volcarse con los pobres: “Es absolutamente impensable que la Compañía pueda promover eficazmente en todas partes la justicia y la dignidad humana, si la mejor parte de su apostolado se identifica con los ricos y poderosos o se funda en la seguridad de la propiedad, de la ciencia o del poder.”²⁹⁸

En la lucha por la defensa de los derechos indígenas y la organización de los pueblos en sus demandas se producirá un evento importantísimo, cuyos antecedentes podemos encontrar en las denuncias tseltales:

2.4.3.- Congreso Indígena de 1974: *Caminemos en un solo corazón*

En 1974 se cumplían 500 años del nacimiento de Fray Bartolomé de Las Casas, quien quedó en el imaginario colectivo como el defensor de los indios durante la Colonia. Existía en Chiapas el “Comité Académico Fray Bartolomé de Las Casas”, presidido por Gertudris DUBY²⁹⁹, desde donde se pretendía realizar

²⁹⁷ Dorantes, Álvaro, *op. cit.*, p.107.

²⁹⁸ Esparza, Manuel, *op. cit.*, nota 1, p. 11.

²⁹⁹ Gertrude DUBY Blom (1901-1993), fotógrafa y periodista nacida en Suiza, se convirtió junto al arqueólogo danés Frans Blom, en los defensores de la etnia *lacandona* y de la Selva amenazada por la deforestación. Para conocer más sobre su historia, ver Jan de Vos, “El sueño de Trudi DUBY” en De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños, op. cit.*, pp. 95-134. En este texto

un evento académico para recordar la figura de Las Casas. La mayor parte de los estudios que se refieren al Congreso Indígena de 1974 señalan que la iniciativa surgió del gobernador de turno, Manuel Velasco Suárez³⁰⁰. Vamos a matizar esta creencia a partir del escrito de Mardonio Morales. Su versión es fidedigna porque formó parte del grupo de asesores que acompañaron el proceso y además, fue responsable de la relatoría del evento en la que nos basamos para reflexionar sobre el contenido de lo que allí se trabajó y reflexionó.³⁰¹

La Diócesis de San Cristóbal, al conocer la intención por parte del Comité, envió un comunicado interno en el que realizaban la siguiente objeción y propuesta, a mediados de junio de 1973:

Qué bueno que se trata de valorar la figura de Fray Bartolomé a tan alto nivel, pero, ¿por qué no mejor preguntamos si los ideales por los que luchó Fray Bartolomé llegaron a realizarse? O sea, ¿los indígenas ahora viven con la dignidad y respeto que propugnaba Fray Bartolomé? ¿No sería más congruente atender a la situación presente puesta en evidencia por la denuncia del 71?.³⁰²

El Gobernador, presidente honorífico de dicho Comité, decidió proponerle al Obispo, considerándolo, digno sucesor de Las Casas, que se encargara de realizar un acto indígena como mejor le pareciera. El jesuita Morales cuenta que el Obispo les consultó cómo veían participar en dicho acto, y después de sopesar los pros y los contras, “se llegó a la conclusión de aceptar con la condición de que no fuera un acto folklórico, sino que se creara un proceso de reflexión. El Gobernador respondió que lo hiciera como mejor le

explica que el “sueño” de Trudi DUBY por proteger a la etnia lacandona de la colonización de la Selva frente a madereros y campesinos indígenas, coincidió con la llegada al gobierno de Chiapas de su amigo Manuel Velasco, a su vez amigo del Presidente Luis Echeverría. Su cabildeo a favor de los lacandones propició —según el historiador— la resolución presidencial de 1972 con la que se dotaba de derechos agrarios a los lacandones sobre 614.321 hectáreas de selva tropical.

³⁰⁰ Manuel Velasco Suárez, médico neurocirujano, fue Gobernador del Estado de Chiapas en el sexenio 1970-1976, por el Partido Revolucionario Institucional. Es abuelo del actual gobernador del Estado Chiapas, Manuel Velasco Coello, por el Partido Verde Ecologista-PRI-Nueva Alianza para el periodo 2012-2018.

³⁰¹ Esta narración coincide también con lo manifestado por Samuel Ruiz en la entrevista realizada por Jorge Santiago en 1996: *La Búsqueda de la Libertad*, cit., p. 7.

³⁰² Esparza, Manuel, *op. cit.*, p. 101.

pareciera; el Gobierno a través del comité, daba todo su apoyo. Aunque no en lo económico.”³⁰³ Estaba claro que el gobierno sabía que sólo a través de la Diócesis podía asegurarse la presencia indígena en el evento. La diócesis tenía capacidad suficiente para organizar delegaciones de las diferentes regiones indígenas porque ya contaba, entonces, con más de 1000 catequistas y un nuevo método de reflexión que permitía conocer las condiciones sociales.³⁰⁴ La diócesis también pidió ayuda a maestros, estudiantes y abogados para dirigir cursos sobre ley agraria, historia y economía con miras al Congreso.

Pero, además de este motivo, ¿por qué el Gobernador Manuel Velasco estuvo abierto a celebrar un Congreso de estas características? Eran los tiempos de la presidencia de Echeverría quien apostó por hacer renacer un populismo agrario, restaurando un compromiso “revolucionario” del gobierno con los obreros y campesinos. Por ello, Velasco Suárez, permitió invasiones de tierras y reformó la Ley Agraria para fomentar que se unieran ejidos y formaran unidades productivas, conocidas como uniones de ejidos (UE), y recibir así mayor apoyo del gobierno (insumos subsidiados y tasas preferenciales de crédito). Era necesario recuperar el apoyo popular destruido por el anterior gobierno tras la masacre estudiantil de 1968 ³⁰⁵. Según Neil Harvey, el gobernador de Chiapas, Velasco Suárez, siguiendo esta línea populista, aceptó la propuesta de Samuel Ruiz.³⁰⁶ A esta explicación, Carmen Legorreta añade el deseo de ampliar el desarrollo capitalista a una región como la de Chiapas en la que las atávicas formas de control político y económico impedían a los campesinos e indígenas escapar de la opresión y pobreza en la que se

³⁰³ Ídem.

³⁰⁴ Harvey, Neil, *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, ERA, México, 2001, 1ª reimp., p. 96.

³⁰⁵ Las manifestaciones estudiantiles del '68 en México fueron reprimidas brutalmente por el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz del PRI (presidente durante el sexenio 1964-1970). El 2 de octubre de 1968, diez días antes de la inauguración de los Juegos Olímpicos en el país, se produjo una masacre en la Plaza de Tlatelolco, donde fueron asesinados cientos de estudiantes por orden del gobierno, cuyo Secretario de Gobernación era Luis Echeverría, quien asumiría la Presidencia en el siguiente sexenio 1970-1976. Para conocer este episodio impune de la masacre de Tlatelolco, a través de los testimonios de testigos y familiares, consulten el libro de la escritora Elena Poniatowska: *La noche de Tlatelolco. Testimonios de historia oral*, ERA, México, 1999, 2ª reimp. Este suceso se enmarca en la denominada *Guerra Sucia*, la historia de represión contra los movimientos sociales que ha dejado en el olvido a miles de desaparecidos, torturados y asesinados durante los años '60 y '70 en México.

³⁰⁶ Harvey, Neil, *op. cit.*, pp. 94-95.

encontraban. Objetivo que tendría, a su vez, otro menos confesable: de frenar la avanzada de grupos guerrilleros que se habían multiplicado en México a partir del '68. Aumentando la presencia institucional y la inyección de recursos económicos pensaban poder frenar la cooptación de masas.³⁰⁷ La realidad dejaría la voluntad gubernamental en simple espejismo.

Para la realización del evento, a celebrarse en octubre de 1974, se llevaron a cabo reuniones previas durante todo el año anterior, los llamados “pre-congresos”. Era necesario, primero, convocar a los pueblos indígenas, por región, para explicarles la propuesta y explicarles quién era Fray Bartolomé de Las Casas. Para ello, se elaboró una minibiografía de Las Casas traducida a algunas de las lenguas indígenas, y la primera reunión se realizó en septiembre de 1973 en Ocosingo, donde acudieron tseltales de las misiones de Ocosingo y Bachajón, y donde se implementó la dinámica a seguir: primero, los asesores exponían el tema; después, por grupos, asimilaban lo presentado; y por último, realizaban una plenaria para la exposición de acuerdos. Los representantes indígenas regresaban a sus comunidades, reflexionaban con ella, contaban los acuerdos tomados en la reunión y a su vez, tomaban sus propios consensos que llevaban a la siguiente reunión. Cuenta Mardonio que “los tres primeros meses fue un conocer la historia, un perfilar la figura de Fray Bartolomé y un ir cayendo en la cuenta de su propia realidad. Al cuarto mes nos dijeron: ya entendimos de qué se trata, nosotros tomamos el proceso en nuestras manos y ustedes nos ayudan con la asesoría.”³⁰⁸ En sesión plenaria decidieron cuál iba a ser el tema: “Si Bartolomé luchó por un cambio estructural ante la realidad de la conquista, a nosotros nos toca “luchar por un cambio que nos libere.”³⁰⁹ Pero necesitaban conocer la realidad, y buscaron reflexionar en torno a cuatro temas: la tierra, el comercio, la salud y la educación. Decidieron que los resultados debían de llegar a oídos del gobierno y empezaron a preparar la reunión de octubre. Se nombró a un orador por cada grupo étnico y también a los correspondientes traductores. Mardonio Morales describió así este proceso:

³⁰⁷ Legorreta Díaz, M^a del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, Cal y Arena, México, 1998, pp. 56 y 58.

³⁰⁸ Esparza, Manuel, *op. cit.*, p. 102.

³⁰⁹ Ídem.

fue una admirable escuela de organización, de coordinación, de inventiva, de cómo descubrir los mecanismos autóctonos de movilización y de orden. Estos meses tuvieron la virtud de unificar la etnia y de hacer conscientes a todos que por igual estaban bajo la mano férrea del opresor. No eran casos individuales o aislados, sino que era una opresión estructural. De junio a octubre se vino sobre los asesores un intenso trabajo para poder acompañar no solo cada reunión mensual, sino también a los diversos grupos que se habían formado de oradores, traductores y coordinadores.³¹⁰

Del 12 al 14 de octubre se celebró el I Congreso Indígena en San Cristóbal de Las Casas. La ciudad colonial fue “ocupada” por las palabras de 250 mil indios de 327 comunidades (de un total de medio millón que habitaban el estado en esos días) con 230 delegados: 587 *tseftales*, 330 *tsotsiles*, 152 *tojolabales* y 161 *ch'oles*.³¹¹ El Gobernador Velasco Suárez emitió un discurso en el acto inaugural, que seguramente representó las pocas palabras en castellano que se oírían en esos días. En él, invitaba a los indígenas a hablar y decidir con libertad:

Ojalá que podamos ofrecerles, por lo menos esto: que ustedes sean los que escojan lo que quieren ser; que no aparezca un congreso manipulado por nosotros; que de ninguna manera se sientan coartados en su libertad, que expresen su verdad como la viven. Nosotros esperamos de aquí una lección que, si es difícil de aprender, habremos de llamarlos con toda humildad para saber cómo podemos realizar este camino que ustedes escojan.³¹²

Su intervención estuvo inundada de buenas intenciones, a consonante con la ideología indigenista del momento, basada en la necesidad de integrar al indígena a la nación, a través de su progreso y desarrollo económico:

¿Por dónde quieren caminar para alcanzar el progreso al que tienen derecho? ¿Quieren mantener sus culturas, fortalecerlas e incrementarlas, seguir siendo lo que son, con la seguridad y el apoyo de los que debemos dárselo? Si lo que quieren es incorporarse al desarrollo económico del país, que esta incorporación sea como ustedes quieren; no

³¹⁰ *Ibíd.*, p. 103.

³¹¹ 400.000 personas que representaban a 1000 comunidades.

³¹² Esparza, Manuel, *op. cit.*, p. 111.

impuesta, no debajo de las circunstancias que aparentemente pudieran atraerlos por las apariencias, pues no es propiamente nuestra cultura, que hoy llamamos occidental, la mejor.³¹³

Quizás el gobernador jamás imaginó el alcance del Congreso. La participación indígena se inició con un discurso inaugural sobre “Bartolomé de Las Casas, ayer y hoy”, y el ponente indígena, después de resumir la vida del fraile dominico, concluyó:

Bueno, compañeros, ahora Fray Bartolomé de las Casas ya no vive. Sólo en su nombre hacemos este congreso. Él ya murió y ya no esperamos otro. ¿Quién nos va a defender sobre las injusticias y para que tengamos libertad? Los ladinos, yo creo que no nos van a defender. El gobierno, tal vez sí o tal vez no. Entonces, ¿quién nos va a defender? Yo pienso que organizándonos todos nosotros indígenas podemos tener libertad y trabajar mejor. Nosotros tenemos que ser todo el Bartolomé. Entonces nosotros mismos nos vamos a defender por la organización de todos, porque la unión hace la fuerza.³¹⁴

El Congreso se convirtió en un verdadero encuentro multi e interétnico y no fue fácil conseguir una metodología en la que se pudiera trabajar en diferentes lenguas pero que todos pudieran seguir y entender lo expresado por los oradores. Para ello, fue fundamental el papel de los traductores, indígenas que manejaban varias lenguas y podían tender un puente entre la diversidad allí presente. El padre Mardonio dejó descrita cómo fue la metodología de trabajo:

por la mañana, cada orador de cada etnia exponía el tema dando cuenta de la reflexión hecha por las comunidades durante los meses precedentes. Cada orador, por supuesto hablaba en su propia lengua, se tenía preparado por escrito en castellano todo este material, que se repartía entre los de habla castellana que asistían al evento.[...]Por la tarde, afuera del auditorio se preparaban cuatro grandes reuniones. Una para cada etnia. Allá se reunían los representantes para oír de boca de los traductores lo que se había expuesto en las otras lenguas. Así todos se enteraban de la reflexión de todas las comunidades. Al terminar de exponer los traductores, se iniciaba en cada etnia la búsqueda de acuerdos. Así los ch'oles, tsotsiles, tseltales y tojolabales tuvieron la primera oportunidad en 500 años de conocer y reflexionar su realidad común. Durante

³¹³ Ídem.

³¹⁴ *Ibidem*, pp. 114-115.

el año, cada etnia había ido concientizándose de su propia tragedia, ahora veían con toda claridad la situación del grupo indígena, la situación de las cuatro etnias. Fue un impacto impresionante.³¹⁵

Vamos a conocer el contenido, basándonos en la relatoría del evento, y dividida en los cuatro temas abordados para reflexionar sobre la realidad : tierra, comercio, salud y educación. Existía un quinto tema —tal y como revela García de León— eliminado por los organizadores ladinos del evento: “la política” aunque como veremos “fue el tema que bañaba todos los colores a lo largo del Congreso”.³¹⁶

1.- La Tierra

Los cuatro grupos étnicos coincidían en la falta de tierras debido al acaparamiento por parte de finqueros y terratenientes. La escasez de tierras estaba ocasionando, sobretudo en la zona tseltal, la huida a “Tierras Nacionales”, es decir, a la Selva, con las complicaciones que ello llevaba también para la regularización de las nuevas tierras ocupadas. Demandas de restitución de las tierras comunales despojadas, nuevas dotaciones o ampliaciones eran solicitadas en cada una de las intervenciones. Los ch'oles de la Zona Norte, ante la pérdida de sus tierras comunales, señalaban que no sabían explicar cómo y por qué se les había despojados de sus tierras originarias. Nos vamos a detener en la ponencia Tseltal, por ser la que más nos interesa, y que corresponde al trabajo de la Misión Jesuita —aunque en aquel entonces el *Equipo Tseltal* aún sumaba las zonas de la misión jesuita y de la misión de Ocosingo—. En esta ponencia se hace referencia a documentos escritos, quizás por el trabajo iniciado años atrás y visibilizado con la conocida “Denuncia tseltal”, a la que nos hemos referido en el párrafo anterior . Los cambios en la posesión de la tierra les lleva a describir su situación como “marginación inhumana”.³¹⁷ En su exposición, diferenciaban la diversidad de problemas derivados de la posesión de la tierra

³¹⁵ *Ibíd.*, pp. 103-104.

³¹⁶ García de León, Antonio, “La vuelta del Katún. (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena), en *Revista Chiapas* 1, ERA/IIEc-UNAM, México, 1995. Disponible en: <http://www.revistachiapas.org/No1/ch1leon.html> [consultado: 3 de mayo de 2014]

³¹⁷ Esparza, Manuel, *op. cit.*, p. 122.

que les lleva a diferenciar tres grandes problemáticas: (1). Tierras comunales en proceso de regularización (2). Tierras comunales totalmente perdidas (3) Tierras nuevas en los terrenos llamados “Nacionales” en la selva de Palenque, Chilón y Ocosingo.

Respecto al primer tema, las “tierras comunales que están en proceso de regularización” las quejas se basaban por un lado, en las demoras en la resolución de sus peticiones de regularización de tierras y por otro, en la corrupción tanto de los funcionarios de gobierno como de los propios compañeros que aprendían castellano y extorsionaban a sus vecinos. Por ello, reconocían su propia desorganización, la falta de conocimiento de la legislación vigente y la necesidad de asesoría en el cuidado de los bosques. Asumían también como elementos de dominación el aguardiente y la cerveza, métodos comunes para el despojo de las tierras. Todas estas problemáticas llevaban a un callejón sin salida, tal y como exponen:

Las tierras se empobrecen, los bosques se destruyen, los productos agrícolas no se aprovechan debidamente. Se necesita promoción agrícola, enseñanza en nuestra lengua. Exigimos que el criterio no sea el acumular riqueza unos cuantos, sino el bien de las comunidades, la conservación del suelo, la explotación racional de nuestras riquezas.³¹⁸

En segundo lugar, se referían a “las tierras perdidas totalmente para la comunidad”. Las comunidades de Yajalón y Chilón habían perdido totalmente sus tierras, y las comunidades de Sitalá, Guaquitepec, Ocosingo y Petalcingo habían sido despojadas de sus mejores tierras. Invasiones directas, alcoholismo, engaños, deudas, son algunos de los agravios que en esta ponencia los tseltales enumeraron para explicar cómo fueron arrebatadas sus tierras y quedaron así como peones “acasillados”. Esta condición implicaba sueldos de miseria, trabajo gratuito los domingos, explotación de mujeres y niños, tienda de raya y alcoholismo. Afirmaban que “en estas regiones totalmente aisladas, sin vías de comunicación hasta hace cuatro años, la ley del más fuerte, del más rico, fue la

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 124.

que imperó e hizo posible el despojo total o casi total.”³¹⁹ De este modo explicaban cómo el éxodo a la Selva se convirtió en la única manera de supervivencia, no exenta de problemáticas, tal y como seguían denunciando.

Por último, sobre las “tierras nuevas en las nacionales”, los colonos selváticos también denunciaban cómo padecían la corrupción y despotismo de las autoridades agrarias, con la única diferencia que la tenencia real de la tierra sí les permitía pagar lo que se les pedía. En sus intervenciones anunciaron un problema que, con el paso de los años, se verificaría: la “saturación” de los asentamientos que iban a generar fuertes conflictos entre los grupos de emigrantes, condenados a peregrinar para encontrar asiento definitivo. Otra de las problemáticas de estos grupos radicaba en la desorganización social por la pluralidad de orígenes de los migrantes y el peligro de generar nuevos caciquismos.³²⁰ Además, advertían que las *fincas* en la Selva podían reproducir los círculos de explotación ya vividos en las fincas de origen.

2.- El comercio

Todas las ponencias acerca de las problemáticas de las comunidades indígenas a la hora de comercializar sus productos coincidían en el elevado pago de impuestos para la venta de los mismos que, además, nunca revertían en beneficio de sus comunidades. También es común, en todas las ponencias, la denuncia sobre las desventajas en la compra-venta de sus productos: “nos compran barato y nos venden muy caro”.³²¹ Los tseltales añadían que no sólo compraban caro, sino también malo y los tsotsiles denunciaban a las tiendas oficiales del gobierno porque en lugar de venderles productos necesarios, les ofrecían lo que sobraba en la ciudad.³²² Como en el rubro de las tierras, reconocían la instrumentalización del alcohol para engañarles en las ventas de productos importantes para su economía como el café, el maíz o los puercos. Los tseltales concluyeron con una advertencia: “Nos encontramos desunidos” y una autocrítica:

³¹⁹ Ídem.

³²⁰ Ídem, pp. 125-126.

³²¹ Esparza, Manuel, *op.cit.*, ver: ponencia tojolabal, p. 131 y ponencia ch'ol, p. 132.

³²² *Ibíd.*, p. 135.

Queremos también decirles que nosotros indígenas fallamos cuando no cuidamos nuestros productos. Cuando tratamos de engañar mezclando lo bueno y lo malo. Otra falla importante es que nos dejamos dividir entre nosotros y no nos unimos para vender nuestros productos. Cada uno vende sus 4 o 5 bultos de café en vez de unirnos en la venta. Nuestras autoridades internas no usan su autoridad en bien del ejidatario, y muchas veces los ejidatarios no ayudan a sus autoridades.³²³

3.- La educación

La situación de la educación, allí donde habían escuelas, era precaria, los profesores mestizos desconocían las costumbres, la cultura y la lengua de las comunidades, y además, los contenidos que daban no se adecuaban a las necesidades de las comunidades, de ahí que los niños no aprendían porque las clases se impartían en “castilla”.³²⁴ Existían también maestros y promotores del INI que, a pesar de ser indígenas, se burlaban de las costumbres de las comunidades porque se avergonzaban de ser indígenas, convirtiéndose en caciques comunitarios al poseer tienditas y cantinas.³²⁵ En el caso tseltal, se agudizaba la problemática para las comunidades porque debían costear el avión que transportaba al maestro.³²⁶ Los tojolabales manifestaron una duda que, quizás, también era común al resto de pueblos y que denotaba el racismo imperante en la sociedad: “¿por qué sólo los mestizos tienen la oportunidad de hacer una carrera y el indígena ni siquiera puede terminar la primaria?”³²⁷ Muchas zonas no contaban con escuelas, por ejemplo las rancherías apartadas de la zona tseltal, por lo que garantizar la escuela a sus niños generaba muchas dificultades y quienes decidían enviar fuera a sus hijos para la formación, cuando éstos regresaban existían conflictos porque se habían “ladinizado” y ya no sabían trabajar la tierra. Como posibles soluciones acordaron que: la conducta de los profesores debía ser vigilada por las instituciones educativas (ponencia tsotsil); los profesores debían ser indígenas y respetuosos con la comunidad (ponencias tsotsil, tojolabal, ch’ol); la educación debería servir para

³²³ *Ibíd.*, p. 136.

³²⁴ Esparza, Manuel, *op. cit.*, ponencia tojolabal, p. 136; ponencia ch’ol, p. 138 y ponencia tseltal, p. 139.

³²⁵ *Ibíd.*, ponencia ch’ol, p. 137; ponencia tsotsil, p. 138

³²⁶ *Ibíd.*, ponencia tseltal, p. 139.

³²⁷ *Ibíd.*, p. 136.

conocer nuestros derechos, defender la comunidad y luchar contra de la explotación, con conocimiento sobre ley agraria (ponencias tsotsil, ch'ol); así como Conocimientos prácticos de agricultura, medicina (tsotsil).³²⁸ (p. 142)

4.- La Salud

Las ponencias sobre salud dejaban de manifiesto la falta de acceso a la sanidad por parte de las comunidades, bien porque no existían hospitales (como en el caso de la zona ch'ol) o bien porque las comunidades estaban muy alejadas de los centros de salud. La ponencia tsotsil resumía muy bien las circunstancias que impedían a las cuatro etnias tener garantizada una sanidad de calidad:

Los médicos están concentrados en las ciudades y nunca salen al campo. Ignoran la lengua tsotsil, no conocen nuestras costumbres y sienten un gran desprecio por el indígena. En los centros de salud nos tratan mal, no hay comunicación posible con el doctor; y así aunque sea muy buen médico no nos puede curar. Por eso no les tenemos confianza. Así mismo, las enfermeras nos tratan como si fuéramos cosas. (...) Los programas de salud no son realistas, pues no conocen nuestra costumbre y nunca tienen en cuenta la medicina de yerbas. (...) Si nos enfermamos somos de segunda categoría. Además la medicina es muy cara. Es un negocio. (...) Se nos vende medicina mala o ya pasada que es ineficaz. Por eso nosotros no confiamos en la medicina de los doctores.³²⁹

Por todo ello proponían:

Que haya orientación sobre higiene y medicina en general (todos); Que haya comités de salud preparados en cada lugar; que se les dé orientación y se les vigile (tsotsil). Organización de las comunidades para solicitar pasantes de enfermería y medicina en las universidades del país; Las medicinas de patente han salido de plantas y animales. Hacer un inventario de yerbas y medicinas tradicional, y darlo a conocer a las comunidades. Cultivarlas (tsotsil, tojolabal, tseltal). Centro de salud con médico y enfermeros indígenas, que conozcan las yerbas también (tojolabal).³³⁰

Si bien los testimonios hablaban diferentes lenguas, los agravios se nombraban con las mismas palabras. Como podemos analizar, a través de los resúmenes y extractos de las ponencias, el racismo, la discriminación, la

³²⁸ *Ibíd.*, p. 142.

³²⁹ *Ibíd.*, pp. 144-145.

³³⁰ *Ibíd.*, p. 146.

explotación, el despojo, la humillación, el engaño, la corrupción sembraban las regiones indígenas de relaciones que podríamos denominar coloniales³³¹, pese a estar refiriéndonos a la realidad chiapaneca del siglo XX. Tras poner en común las radiografías de sus vidas, en el Congreso se establecieron acuerdos referidos a cada una de las cuatro áreas temáticas. Recordando las palabras del Gobernador en la inauguración del evento, el orador indígena, encargado de leer los acuerdos finales, reconoció: “estamos de acuerdo en lo que dijo: que estamos libres para buscar nuestro camino que más nos convenga.”³³²

1. La Tierra es de quien la trabaja.

Las ponencias dejaron claro que una demanda básica de las comunidades era la tierra, ya fuera a través de restitución, dotación o ampliación. Era la primera vez que los diferentes pueblos indígenas podían escuchar y sentir que tenían los mismos problemas. Y que éstos procedían de las mismas raíces estructurales. Esto les hizo coincidir en la necesidad de tener una organización interna, y por ello, el primer acuerdo final fue “que siga la organización después del Congreso”.³³³ En este primer acuerdo final ya se hablaba de “movimiento indígena”:

Todos queremos solucionar los problemas de tierras, pero estamos divididos, cada uno busca por su lado; por eso sentimos que no tenemos fuerzas. Buscamos la organización de cada grupo para tener fuerza, porque la unión hace la fuerza. Vamos a comunicar a nuestros compañeros, que todavía no conocen cómo va este movimiento indígena, lo que hemos hablado en este Congreso.

2. Igualdad y justicia en los precios.

Para las problemáticas comerciales, propusieron la creación de un mercado indígena, “*es decir, que nosotros mismos seamos los que compremos y vendamos, que se organice en cada municipio – desde rancherías, colonias parajes– concentrando los productos en bodegas nuestras, para que entre*

³³¹ En el capítulo IV nos referiremos con detenimiento al concepto de “colonialismo interno” que nos permite entender el tipo de relaciones de dominación que se mantuvieron en el país mexicano a pesar de la configuración como estado-nación a finales del siglo XIX.

³³² Esparza, Manuel, *op. cit.*, p. 148.

³³³ Ídem.

*nosotros –tseltales, tsotsiles, tojolabales y ch’oles– podamos vendernos nuestros productos.”*³³⁴ Para ello, sería necesario la creación de cooperativas de venta y comercialización. Reconocían así, la importancia de poner fin a los abusos de los intermediarios y estudiar cómo el “trago” (el alcohol) se había convertido en símbolo e instrumento de explotación.

3. Renovar la educación de nuestros hijos

Conseguir maestros que respeten la cultura y una educación que responda a las necesidades comunitarias fueron los principales objetivos en la plenaria sobre educación. Exigieron “*que nuestras comunidades se organicen mejor, que haya un comité independiente a los maestros, elegidos por la comunidad, para que vigile el trabajo del maestro*”.³³⁵ Además, solicitaron “*Que haya un periódico indígena en nuestras cuatro lenguas. Que el periódico sea de los indígenas y que sirva para nuestra propia comunicación.*”³³⁶

4. La salud es vida.

Junto a la necesidad de tener centros de salud, se unió la demanda de conservar y recuperar la “medicina antigua”. Para aquellos lugares lejanos donde no existían centros de salud, se proponía la formación de “enfermeros indígenas” que conocieran ambas medicinas: la de “pastillas” y la de “plantas”. Enfatizaron la importancia de educar preventivamente para promover la higiene y evitar enfermedades. La salud comunitaria, frente al abandono gubernamental, empezó a destellar en este momento: “Necesitamos organizar nuestra comunidad para que podamos cuidar la salud.”³³⁷

Este “despertar étnico”—en palabras del jesuita Mardonio Morales—representó una “lucha cruel e inútil en cuanto a lograr un cambio estructural en

³³⁴ *Ibidem*, p. 149.

³³⁵ *Ídem*.

³³⁶ *Ibidem*, p. 150.

³³⁷ *Ídem*. Vemos así que, en este tiempo, lo que en los años '90 irrumpirá bajo el concepto de autonomía empieza ya a perfilarse en estos primeros acuerdos. La necesidad de garantizar a través de la autoorganización indígena la salud, la educación o la comercialización siguen siendo los principales retos de los diferentes procesos indígenas en el siglo XXI.

los opresores. Lucha fecunda en la formación de la conciencia de los oprimidos”.³³⁸

Los ensayos e investigaciones más relevantes, dedicadas a analizar los procesos que confluyeron en el origen y causas del movimiento zapatista de 1994, se refieren a este Congreso Indígena de 1974 como el momento fundacional de la historia del movimiento indígena independiente de Chiapas y determinante, para la posición y la línea pastoral de la Diócesis de San Cristóbal. La mayoría de las autoras y autores que analizan la importancia de este Congreso coinciden en caracterizarlo como un “proceso” y no sólo como un acto o celebración. En este sentido, Fazio afirma que “nació allí una nueva fuerza social indígena que marcaría las experiencias futuras. Fue aquella una mojonera histórica; el inicio de un proceso de organización concertado y consensual de miles de indios, de distintas etnias, convencidos de que *Quiptic ta Lecubtesel* (‘nuestra fuerza para mejorar’, en tseltal)”³³⁹; García de León lo describe como un “desbordamiento” que “desató las fuerzas ocultas de la realidad chiapaneca” y cuyas discusiones y acuerdos serían reveladores del futuro inmediato y lejano.³⁴⁰ En este sentido, Jesús Morales Bermúdez reconoce su carácter procesual y no eventual, caracterizándolo como una organización más que un foro³⁴¹, y destaca como principales impactos,

la emergencia de un movimiento campesino independiente, abigarrado, diverso, de larga trayectoria y con la adición del componente étnico; la emergencia paritaria de un movimiento campesino, preferentemente indígena, bajo la tutela oficial pero a la larga advenido en contestatario (...); la emergencia de corporativismos oficiales, independientes, de partidos políticos y de Iglesias con sus cargas consecuentes de inclusión y exclusión; la delimitación, finalmente, de la Iglesia católica local como actor

³³⁸ Correa, Guillermo, “Zedillo no puede generar justicia y paz en Chiapas porque es de la misma camarilla que nos arrojó a la tempestad: Mardonio Morales” en *Revista Proceso*, n° 945, 12 de diciembre de 1994, p. 26.

³³⁹ Fazio, Carlos, Samuel Ruiz, *op. cit.*, p. 105. Este autor se refiere a la posible relación entre los acuerdos finales del Congreso y la Primera Declaración de la Selva Lacandona del EZLN, a través de la siguiente reflexión: “¿Fue aquello el germen del documento de diez puntos, que en 1994 lanzaría desde la selva Lacandona el Ejército Zapatista de Liberación Nacional? Es posible”

³⁴⁰ García de León, Antonio, “La vuelta del Katún”...*op. cit.*

³⁴¹ Ver en Villafuerte Solís, Daniel et al., *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, PyV, México, 1999, p. 46.

político regional con peso específico en la vida de las organizaciones políticas independientes y entre los gobiernos estatales (...).³⁴²

Este carácter procesual también es confirmado por Xóchitl Leyva, quien afirma que el Congreso se refiere a un “proceso” iniciado en 1973 y finalizado, formalmente, en 1977, ya que después de la celebración del mismo se siguieron realizando actividades derivadas de los acuerdos, hablando de una “vida poscongreso”.³⁴³

2.5.- Entre el diaconado indígena y las derivas de la organización política (1975-1980)

Es obvio que el Congreso de 1974 supondrá, para los pueblos indígenas, un antes y un después, en su organización política y religiosa. Para la Diócesis de San Cristóbal y para la Misión Jesuita, en particular, conllevará la necesidad de concretar su línea pastoral y el reto de encontrar los caminos adecuados para acompañar al pueblo tseltal en su proceso de liberación. El propósito organizativo alcanzado como acuerdo final en el Congreso generará conflictos y divergencias al interior de los equipos pastorales, en concreto, entre la Misión de Ocosingo, más vinculada a las colonias de Las Cañadas de la Selva y entre la Misión Jesuita, basadas fundamentalmente en cómo considerar la relación entre el trabajo pastoral y organizativo-político. Estas cuestiones vendrán de la mano de los retos que los propios pueblos lanzarán a la Diócesis, y de cómo se plantearán sus procesos pastorales y teológicos.

Samuel Ruiz —entrevistado por Jorge Santiago— decía que, tras el Congreso, comenzaron a revisar el plan pastoral y se dieron cuenta que “estaba en las nubes, no aterrizaba y no era la respuesta a los principales problemas

³⁴² Morales Bermúdez, *Entre ásperos caminos llanos*, *op. cit.*, p. 159. Este autor en su texto “El Congreso Indígena. Un testimonio” incluso señala la perspectiva “revolucionaria” que el Congreso se planteó y la escisión que esa perspectiva provocó, por no corresponderse con los procesos de cada región, *vid.:Ibídem*, p. 164.

³⁴³ Leyva, Xóchitl y Gabriel Ascencio, *Lacandonia al filo del agua*, *op. cit.*, p. 152. *Cfr.* Morales Bermúdez, *op. cit.*, pp. 165 y ss. En este último texto se habla incluso de un II Congreso a finales de los años 70 por parte del Equipo Tzeltal para discutir sobre sus definiciones políticas.

sentidos por el indígena”. De ahí, surgió la necesidad de trabajar por el surgimiento de las Iglesias Autóctonas en la diócesis, a través del diaconado indígena, y de analizar las propias formas de opresión de la Iglesia. Estos cuestionamientos conllevarán la proclamación de la “opción preferencial por los pobres”, en la Asamblea Diocesana de 1975.³⁴⁴

Para todo ello, el Obispo pensó que si bien los indígenas habían denunciado las diversas opresiones sufridas por el sistema económico, político y social en el que vivían, también era el momento de conocer qué pensaban sobre las acciones y actitudes de la evangelización llevada a cabo por la Diócesis.³⁴⁵ Para ello, se realizó una investigación durante los primeros meses de 1975 y después, se celebró una reunión de representantes de las zonas catequistas y presidentes de ermitas. En dicha reunión, los padres jesuitas les hicieron reflexionar sobre qué pasaría si el personal no autóctono abandonara la región. La respuesta en palabras del *principal*³⁴⁶, Domingo Gómez, fue clara y rotunda:

Es una gran pena que ustedes, después de 15 años de trabajo entre nosotros, sean aún indispensables, de suerte que, si se van, todo se viene abajo. Quiere decir que no están trabajando bien, que algo muy importante está fallando. Yo sé que Jesucristo trabajó sólo tres años, murió, resucitó, acompañó a sus discípulos durante 40 años y se fue con su Padre. Pero su obra ha perdurado durante 20 siglos y seguirá hasta el fin de los tiempos. ¿Qué hizo Jesucristo que no están haciendo ustedes? Lo que hizo Jesucristo fue dejar al Espíritu Santo. Él es el que continúa y fortalece la obra de Jesús. Pero ustedes nos niegan al Espíritu Santo. Ciertamente, lo recibimos en el bautismo y en los demás sacramentos. Pero el Espíritu Santo que cuida a la comunidad, ustedes lo tienen

³⁴⁴ Morales Bermúdez, *Entre ásperos caminos llanos*, op. cit., p. 171. Samuel Ruiz aclara: “en ese instante, sin habérselo propuesto, en la práctica todos y cada uno de los planes de trabajo estaban dirigidos hacia el pobre, que es mayoritario en nuestra diócesis, y desde luego, hacia el indígena, que también representa un porcentaje más elevado que los mestizos. Esto no indica, evidentemente, ninguna discriminación, sino la lectura de dónde hay una mayor necesidad, una mayor urgencia, y quizás también el atractivo de una mayor respuesta que en otras zonas (...) todos estábamos de acuerdo en que era el pobre el preferido de nuestra acción pastoral. Estábamos trabajando por ellos, nuestra opción era: o trabajamos con ellos o no tenemos nada que hacer”, en *La búsqueda de la libertad*, op. cit. p. 10.

³⁴⁵ De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños*, cit., p. 230.

³⁴⁶ Así se denomina al cargo o servidor que durante su vida ha ostentado los diferentes cargos jerárquicos existentes en la comunidad, y entendidos desde la cosmovisión tseltal como “servicios a la comunidad”. Ser *Trensipal* (en tseltal es como se refieren al Principal) dota de gran prestigio comunitario a quien ostenta dicho cargo. Tradicionalmente, solían ser las personas más avanzadas en edad, y por tanto, también a quienes se debía respeto.

acaparado. Mientras no nos dejen al Espíritu Santo no habrá Iglesia. Déjenos al Espíritu Santo, y ustedes ya no nos harán falta.³⁴⁷

Esta respuesta hacía evidente que la naciente Iglesia Autóctona basada en los catequistas, presidentes de ermitas y los principales de las comunidades no era suficiente. Don Samuel respondió a Domingo Gómez, reconociendo:

Ciertamente los tenemos estructuralmente y culturalmente dependientes. Les negamos la posibilidad de caminar como Iglesia. Por lo pronto hay un camino que de antemano y por autoridad propia nos posibilita entregarles el Espíritu Santo que cuida a la comunidad. Es el diaconado permanente, reinstaurado por el Concilio Vaticano II. Pero necesitamos un diaconado que responda a las exigencias de su cultura. Ninguno de nosotros sabe cómo poder realizarlo. Vamos a lanzarnos a buscar caminos. Que las comunidades que quieran tener un diácono que sea el ministro solemne de bautismo, que asista a los matrimonios, que distribuya la eucaristía, que visite a los enfermos y que esté al cuidado de la comunidad, elijan a su candidato y me lo presenten. Yo les autorizaré para que empiecen a realizar su ministerio de una manera tentativa. En unos tres o cinco años veremos el resultado de la experiencia. Si es positiva, yo les doy la sagrada ordenación de los diáconos”³⁴⁸

El diaconado indígena permitía reparar el error de los formadores de catequistas que no habían pensado que las comunidades dieran un paso más allá. Se empieza así, a buscar la manera de formar un diaconado indígena con las características culturales propias, sin desarraigarlos de las comunidades en su formación, no impuestos 'desde arriba', sostenidos a través de su trabajo, y que representaran la propia forma de entender, desde la cosmovisión indígena, el cargo como un servicio a la comunidad. El “sueño de Domingo Gómez”, en palabras de Jan de Vos, representaba la persecución de una iglesia compuesta enteramente por indígenas y dirigida por ellos³⁴⁹ y generó, según el historiador, un proceso eclesial “único, ahora en la historia reciente de la Iglesia católica mexicana”.³⁵⁰

³⁴⁷ Esparza, Manuel, op. cit., p. 317.

³⁴⁸ De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños*, cit., p. 231.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 216.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 231.

En 1975 las comunidades presentaron al Sr. Obispo a sus candidatos a pre-diaconos para que en el plazo de algunos años se viera la aptitud del candidato y también se fuera explorando la forma de ir concretando el servicio diaconal desde la experiencia concreta. Se trató, según Mardonio Morales, de un proceso comunitario vivido desde aquellas comunidades que se sentían “unidas”, otras en cambio, no se sentían todavía con fuerza o preparadas para presentar a un candidato y esperaron algún tiempo más.³⁵¹ Las comunidades entraron en un profundo proceso interno en el que experimentaban poner en práctica el servicio diaconal. El historiador De Vos, afirma que poco a poco las comunidades fueron añadiendo elementos que hicieron el nuevo cargo cada vez más “indígena”. Este proceso de recreación las condujo al re-descubrimiento de su pasado prehispánico, “cuando teníamos nuestros jefes, nuestros sacerdotes, nuestra religión”. Pero asimismo las llevó a revalorizar las costumbres que durante los siglos posteriores habían constituido su universo cultural, tanto en las haciendas como en los pueblos.³⁵²

Entre los equipos pastorales del *Equipo Tseltal* se profundizó la reflexión sobre el movimiento de prediaconos. La forma de entender el diaconado permanente provocó un fuerte debate entre los dominicos y los jesuitas por la diferente visión que sobre el mismo tenían entre las diferentes misiones, incluso al interior del equipo de jesuita. Una parte de la misión de Bachajón estaba a favor del diaconado permanente, tal y como lo había sido propuesto el obispo, en base a los documentos del Concilio Vaticano II. De esta manera, pensaban que se podía generar una estructura y jerarquía de Iglesia Auctóctona, “para que los religiosos no indígenas entregaran poder a las comunidades.”³⁵³ Por otro lado, algunos jesuitas y la misión dominica de Ocosingo defendían un “diaconado horizontal”, rotativo y por tanto temporal, temiendo que el carácter permanente pudiera generar un nuevo tipo de cacicazgo indígena eclesial. Esta postura que defendía el diaconado al estilo de los cargos tradicionales indígenas, es decir, rotativos y temporales, coincidía más con los nuevos cargos y responsabilidades creadas en las nuevas colonias de la Selva. Consideraban que el diaconado permanente no conducía a una Iglesia Autóctona, sino que se trataba de

³⁵¹ Esparza, Manuel, *op. cit.*, p. 317.

³⁵² De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños, cit.*, p. 232.

³⁵³ Dorantes, Álvaro, *op. cit.*, p. 109.

“una modalidad actualizada de la colonización, por proyectar a la Iglesia jerárquica y sus expresiones de poder.”³⁵⁴

Y como veremos, más adelante, al analizar las diferentes vías que adoptó la asesoría política y organizativa en las comunidades a partir del Congreso, todo hace pensar que esta opción mantenida por los dominicos y parte del equipo jesuita, estaría influenciada por la mirada de los activistas de izquierda ya presentes en la región, desde el Congreso Indígena de 1974, donde habrían trabajado como asesores. Estos activistas de izquierda eran parte de la organización “Unión del Pueblo”, en su mayoría ingenieros agrónomos egresados de la Universidad de Chapingo, quienes querían organizar en las Cañadas un movimiento popular cuya inspiración provenía —siguiendo a Jan de Vos— “de los movimientos insurgentes protagonizados por Villa y Zapata en México, Mao en China, Castro en Cuba y Túpac Amaru en Uruguay”.³⁵⁵ Y cuyo objetivo era “preparar a la gente para una resistencia popular prolongada, ininterrumpida y adecuada a las condiciones del país”.³⁵⁶

Estas opiniones contradictorias, según Jesús Morales Bermúdez, reflejaban las divergencias vividas entre una postura indigenista-culturalista (entre los defensores del diaconado permanente) y otra, campesinista orientada a la lucha de clases (entre quienes optaban por la temporalidad del movimiento diaconal).³⁵⁷ La ruptura de la movilidad de los cargos que podía provocar la “permanencia” de los diáconos, también inquietó sobre la situación en la que quedarían los jóvenes creyentes al ver imposibilitada su opción a los cargos y el subsecuente prestigio social que los mismos conllevan.³⁵⁸

Para entender cómo se estructuraban los “cargos comunitarios”, base de sus fiestas y rituales, es necesario aclarar cuáles eran sus características principales:

³⁵⁴ Morales Bermúdez, Jesús, *op. cit.*, p. 240.

³⁵⁵ De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños*, *op. cit.*, pp. 233 y 255. Aunque hay diferentes versiones sobre la existencia de asesoría por parte de activistas de izquierda en el Congreso Indígena de 1974, coinciden en este punto, además de Jan de Vos: Neil Harvey en *La Rebelión de Chiapas*, *op. cit.*, p. 98 y M^a del Carmen Legorreta en *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, *op. cit.*, p. 58.

³⁵⁶ Legorreta, Carmen, *op. cit.*, pp. 55-57.

³⁵⁷ Morales Bermúdez, Jesús, *op. cit.*, pp. 239-242.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 243.

- 1) Los oficios se turnaban sólo entre los miembros casados de la comunidad.
- 2) Los oficios eran temporales y organizados jerárquicamente: sólo se podía asumir un cargo si antes ya se había ejercido otro menor en la escala fijada por la comunidad.
- 3) Los oficios implicaban un gran esfuerzo en cuanto a tiempo y costo económico, ya que se trataba de un servicio gratuito. Esta característica está enlazada directamente con las siguientes:
- 4) Los oficios conferían al sujeto un gran prestigio dentro de la comunidad.
- 5) Después de escalar toda la jerarquía de oficios, el carguero pasaba a formar parte del grupo selecto de “Principales” de la comunidad.³⁵⁹

La elección de los prediáconos se realizaba siempre al interior de la comunidad después de una consulta colectiva y su aprobación siempre dependía del visto bueno de los *Principales*. Esto ejemplifica por qué un cargo permanente rompía con la “tradicición”. Pero al mismo tiempo, el hecho de que se requiriera el permiso desde la estructura tradicional de cargos, esto es, los *Principales*, fue la estrategia que los jesuitas encontraron para que la comunidad se apropiara del cargo de diáconos.³⁶⁰ Las discusiones al interior de la Diócesis sobre el movimiento diaconal retardaron la evaluación y el nombramiento de los primeros diáconos hasta 1981.

Por otro lado, a nivel organizativo y político, tras el Congreso Indígena de 1974, Chiapas se convierte en un hervidero activista, se multiplican las invasiones de tierras por doquier, y la respuesta del gobierno estatal será la represión brutal contra el campesinado indígena. A pesar de las promesas agraristas del gobernador Luís Echeverría (1970-1976), no dejó de apoyar a la burguesía agraria, y ello conllevó acabar con cualquier atisbo de organización

³⁵⁹ De Vos, Jan, “Vino nuevo en cueros viejos” en *op. cit.*, pp. 264-265. He de apuntar que los procesos de resistencia y la adaptabilidad de las culturas provocan que, algunas de estas características principales, van transformándose con el paso del tiempo.

³⁶⁰ El historiador belga narra el conflicto que se dió en Guaquitepec cuando los misioneros jesuitas pretendieron imponer a un “prediácono” no elegido por los Principales, *vid.* en “Vino nuevo en cueros viejos” en *op. cit.*, p. 265.

campesina e indígena. La principal demanda del movimiento era *tierra para trabajar* y el gobierno lo que ofreció fue la militarización del campo, y lo que Fazio llama “nuevas técnicas capitalistas de represión política”: congelamiento de expedientes en la Secretaría de Reforma Agraria o el bloqueo de créditos.³⁶¹ A ello se sumó, la cooptación de líderes a través de organizaciones afines, provocando el enfrentamiento y división interna de las organizaciones, utilizando las estrategias más violentas y burdas: la compra de líderes, las amenazas, desalojos, encarcelamientos, torturas, secuestros, u órdenes de aprehensión. Nacen en este tiempo las conocidas “guardias blancas”, personas armadas contratadas por los finqueros y ganaderos, que han sido reconocidos más tarde como el antecedente de los grupos paramilitares. En los 70’s, Chiapas apareció como reserva energética del país, con nuevos yacimientos petroleros y la construcción de varias represas, dada su riqueza hidrográfica. Circunstancias que agudizaron la problemática de la tierra por los desplazamientos generados por las nuevas fuentes de explotación. Por ello, “la respuesta indígena fue la del éxodo: los doce años de petróleo y de las presas (1972-1980) son los de mayor colonización de la Selva”.³⁶²

Quedó claro en los acuerdos finales del Congreso que los pueblos indígenas querían organizarse pero no sabían bien ni cómo debía ser esa organización ni como hacerlo. Tampoco la Diócesis tenía la formación política adecuada. Neil Harvey afirma que el Gobernador de Chiapas pretendía, a través del Congreso, cooptar a los líderes indígenas pero en cambio, surgieron numerosas organizaciones cuya característica principal era la independencia del PRI y del gobierno, tal y como ahora analizaremos.³⁶³ Así, en la zona de las Cañadas de la Selva (región de la Misión dominica de Ocosingo) llegaron organizaciones maoístas como la “Unión del Pueblo” que, a través de talleres organizados conjuntamente con la misión de Ocosingo, dieron como fruto la primera Unión de Ejidos la *Quiptic ta Lecubtesel* (“Unidos para Nuestro Progreso”), creada el 14 de diciembre de 1975, y formada por 18 ejidos de las Cañadas de Patiwitz y San Quintín.

³⁶¹ Fazio, Carlos, *op. cit.*, pp. 144-145.

³⁶² Aubry, Andrés, *Chiapas a contrapelo*, *op. cit.*, pp. 170-172.

³⁶³ Harvey, Neil, *La rebelión en Chiapas*, *op. cit.*, p. 109.

En 1977 Samuel Ruiz contacta con el conocido como “Grupo Torreón”, una organización también de tendencia maoísta llamada “Política Popular”, y les abrirá las puertas para poder trabajar en la región de los dominicos de Ocosingo. El compromiso entre los llamados “Pepes” (de Política Popular) y la Misión, consistiría en que los padres se dedicarían al trabajo pastoral, pero aprovechando la confianza y solidez de su trabajo con las comunidades, ellos se dedicarían al trabajo organizativo, en este caso, orientado a la lucha de clases y basado en la línea de masas, el poder para y desde las masas. Jesús Morales informa que fue en la Asamblea Diocesana de 1977 donde se planteó la presencia de los llamados “norteños.”³⁶⁴ Según su versión, la oportunidad de contar con el apoyo de esta organización que trabajaba en coordinación con la Diócesis de Saltillo durante varios años y con probados logros, era visto por la Diócesis como una oportunidad de acelerar los procesos organizativos del pueblo.³⁶⁵ Mardonio Morales narró de esta forma la propuesta que les hizo el líder más representativo de Política Popular, Adolfo Orive: “Son unos magos de la pastoral. Pero sin ofender a nadie, no tienen ninguna preparación para la organización estrictamente política. Yo vengo a hacerles un ofrecimiento: Ustedes encárguense de la pastoral, y nosotros de la organización política. Tienen las comunidades en sus manos; podemos de esta manera completar nuestro trabajo”.³⁶⁶ Esta alianza que permitía a la Diócesis apoyar al trabajo organizativo sin actuar ellos directamente, entró en conflicto en 1979, cuando los equipos de pastoral se dieron cuenta que el trabajo de los “Pepes” estaban generando conflictos con el trabajo pastoral.³⁶⁷

³⁶⁴ Morales Bermúdez, Jesús, op. cit., p. 173.

³⁶⁵ *Ibíd.*, p. 174.

³⁶⁶ Ver Correa, Guillermo, “Hay guerrilleros en Chiapas desde hace ocho años; grupos radicales infiltraron a la Iglesia y a las comunidades”, Entrevista a Mardonio Morales, *Revista Proceso*, n° 880, 13 de septiembre de 1993, p. 12. Cfr. Morales Bermúdez, *Entre ásperos caminos llanos*, op. cit., p. 174 y Tello Díaz, Carlos, *La rebelión de las Cañadas*, op. cit., p.74. Mientras que la mayoría de los autores parecen confirmar que la entrada de “Política Popular” se dio con el permiso de la Diócesis, Mardonio Morales cuenta en esta entrevista, realizada unos meses antes del levantamiento zapatista, que la Diócesis se negó a la entrada de los “Pepes”, porque: “nos pareció deshonesto entregar las comunidades a personas que, aunque parecían bien intencionadas, eran ajenas. Era una especie de arreglo entre cúpulas.” Según el jesuita un miembro de la Misión de Ocosingo estableció relación directa con el grupo Torreón. Parece que esta “versión” intentaba deslindar a la Diócesis y a Samuel del linchamiento público al que se verían sometidos tras el estallido del levantamiento armado de 1994.

³⁶⁷ De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños*, op. cit., pp. 257 y ss.

El jesuita Mardonio Morales, resumía en dos tendencias, los procesos organizativos desatados después del Congreso de 1974: La primera de ellas, pretendía seguir la propia dinámica del Congreso en reuniones regionales, buscando una organización que, en la lucha civil y legal, lograra una mayor conciencia de las comunidades y una efectiva solución a la problemática. Este proceso generaría organizaciones como el Comité en Defensa de la Libertad Indígena (CDLI), UCISECH, Tsoblej Yu'un Jwoliciltic y CEDIAC, coordinados todos ellos en Xi'nich. Dentro de esta corriente se ubica el pueblo tseltal acompañado por la misión jesuita. La segunda, que tuvo influencia en Las Cañadas de la Selva y trabajaba en coordinación con los agentes pastorales de la Misión de Ocosingo, aprovecharía la asesoría del grupo norteño de Línea de Masas (“Política Popular”), de donde surgirían las Uniones Ejidales, y que según Mardonio, no se trataba sólo de una lucha económica, sino que contaba con toda la ideología organizativa y política maoísta, que fue desembocando en un movimiento con fuertes tendencias a la guerrilla.³⁶⁸

Estas dos vías son paralelas, como ya habíamos señalado, a las divergencias en torno a la configuración de la figura del diaconado, corazón de la Iglesia Autóctona. También nos permiten entender por qué en la zona tseltal, bajo influencia de la Misión Jesuita de Bachajón, no llegaron a entrar estas corrientes maoístas, y por ello, se mantuvo un mayor control organizativo bajo el radio de la Misión. En cambio, allí sí tuvo gran influencia el Partido Social de los Trabajadores (PST), que promovía las invasiones de tierras en esta zona. Para ejemplificar, entre mayo y junio de 1980, más de 68 predios privados fueron tomados por siete mil campesinos afiliados al PST en los municipios de Sitalá, Tila, Tumbalá, Yajalón, Bachajón y Chilón.³⁶⁹ El conflicto entre el PST y la Misión se dio a raíz de la masacre de Wolonchán (“nudo de serpientes” en *tselta*), una finca del municipio de Sitalá. Los conflictos sobre estas tierras ya aparecían en la Denuncia Tseltal y posteriormente, en el Congreso Indígena. Los trabajadores de la finca habían solicitado una dotación, pero posteriormente, otro grupo de campesinos originarios del ejido de San Sebastián de Bachajón

³⁶⁸ Correa, Guillermo, “Zedillo no puede generar justicia y paz en Chiapas porque es de la misma camarilla que nos arrojó a la tempestad: Mardonio Morales”, cit., pp. 27-28.

³⁶⁹ Fazio, Carlos, *op. cit.*, pp. 145-146.

también exigían derechos sobre esas tierras, contra el propietario y también contra los campesinos que habitaban en esa finca. Morales Bermúdez también coincide con el análisis del obispo en la utilización que el gobierno federal hizo de los campesinos indígenas a través del PST, convirtiendo a los indígenas en guardianes armados de sus poblados.³⁷⁰ La escalada de violencia entre finqueros y campesinos, unos afiliados al PRI y otros al PST, desembocó el 15 de junio de 1980 en una masacre operada por militares federales y finqueros, vestidos de soldados, con el saldo de 15 campesinos y 6 soldados muertos y 22 heridos, casas incendiadas, y desplazamiento forzado de los supervivientes. Estos asesinatos quedaron en la impunidad, y el gobierno destinó recursos a los pobladores de Wolonchán y compró una finca donde crear un centro de población para los afectados. Prometió realizar una investigación e implementar un programa de desarrollo con caminos, hospitales, escuelas y la redistribución de la tierra. El costo mayor de este acontecimiento sangriento fue la desconfianza que se generó entre campesinos y no campesinos, entre la Iglesia y el Estado, entre ciudadanos e Iglesia y entre ciudadanos y autoridades.³⁷¹

Para Samuel Ruiz estaba claro que el PST formaba parte del control político que el gobierno realizaba a través de organizaciones campesinas o partidos que parecían apoyar la lucha agraria de los pueblos pero que, realmente, formaban parte de la estrategia gubernamental de cooptación y desestructuración de los movimientos independientes surgidos a partir del Congreso:

El PST estaba en convivencia subterránea con las autoridades. Fue esa agrupación la que instigó a muchas de las invasiones de tierras en aquel periodo. El gobierno afirmaba: “Ya no más invasiones” y al día siguiente ocurría otra. Las invasiones estaban calendarizadas. Había una especie de “lánzate por ahí”, mediante el cual el gobierno utilizaba al PST para evitar enfrentarse directamente a los latifundistas y finqueros.³⁷²

³⁷⁰ Morales Bermúdez, Jesús, *op. cit.*, pp. 300-301. Este autor explica que existía una división entre los campesinos solicitantes de tierras en Wolonchán: de los primeros noventa solicitantes, sesenta eran del PRI y los treinta restantes del PST. Desde 1974, sólo treinta fueron reconocidos, y el resto se aliaron con los finqueros y policías.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 305.

³⁷² Fazio, Carlos, *op. cit.*, p. 149.

La masacre dejó profunda huella en la memoria colectiva de las tierras tseltales e hizo decidir a la Misión deslindarse definitivamente del PST.

Durante finales de los años 70, la Diócesis vivirá un profundo debate interno sobre su posición política y la mirada de los propios agentes pastorales sobre la realidad en la que viven y la actitud que debe tomar el trabajo pastoral frente a la misma. Debemos destacar la Asamblea Diocesana de 1978 en la que se propusieron definir las posiciones de los agentes de pastoral. Para ello se aplicó una encuesta a todos los participantes encaminadas a definir las posiciones “funcionalistas o estructuralistas” de los mismos. Tomamos uno de los ejemplos elegidos por Bermúdez que nos parecen sumamente clarificadores:

39. Según lo que tú observas, la Iglesia autóctona, hasta hoy:

Ha sido una alternativa a la liberación.

Ha sido el cimiento para una verdadera Iglesia popular

Ha reproducido la estructura jerárquica en otras culturas

Ha sido un movimiento de las bases marginadas³⁷³

Este formato “amañado”, en palabras de Bermúdez, generó malestar entre los agentes de pastoral por lo que en la Asamblea Diocesana de 1979, a partir de varios textos sobre la realidad de Chiapas, dentro del marco nacional y latinoamericano, se propuso la “evaluación, revisión y crítica de la organización diocesana y del ser mismo y del sentido de la diócesis”. Jan de Vos sitúa que en este año la Palabra de Dios y la Organización (refiriéndose a las organizaciones maoistas) “tomaron caminos diferentes: los agentes deciden que no le corresponde a la Iglesia encabezar directa y abiertamente un movimiento popular” y optaron entonces por “trasmitir al pueblo su propia responsabilidad, dejando que él mismo buscara la solución a sus problemas”.³⁷⁴

³⁷³ Morales Bermúdez, Jesús, *op. cit.*, p. 176.

³⁷⁴ De Vos, Jan, “El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la liberación”, *op. cit.*, p. 10.

2.6.- Nombramiento de los primeros diáconos y ruptura del *Equipo Tseltal* (1980-1988)

A finales de los años 70 un nuevo fenómeno condicionará el trabajo de la Diócesis y reorientará su trabajo pastoral y social: la masiva llegada de refugiados guatemaltecos a Chiapas (aproximadamente un millón), huyendo del conflicto bélico en su país y de la política de “tierra arrasada,”³⁷⁵ implementada durante los años 80 por el gobierno guatemalteco. La Diócesis instituyó la “Pastoral de Refugio” y creó el Comité Cristiano de Solidaridad, a través del que asistió a los miles de refugiados que buscaban sobrevivir al genocidio guatemalteco. Este hecho propició la entrada de organizaciones no gubernamentales y como algunos autores señalan, daría inicio al nacimiento de políticas de derechos humanos, la irrupción de esta gramática moral, hasta entonces inexistente en la lucha de los pueblos, y que adquiriría un gran auge a partir de la rebelión zapatista de 1994.³⁷⁶

El papel de la Diócesis lanzando la “Pastoral de Refugio” desató un nuevo punto de fricción en la relación Iglesia-Estado, como confirma Morales Bermúdez³⁷⁷, en tanto en cuanto el gobierno mexicano se doblegó a la petición del guatemalteco que exigía la reubicación de los refugiados en otros lugares de México, alejados de la frontera. El motivo no era otro que la sospecha de la existencia de guerrilleros en los campamentos de refugiados. La política mexicana pasó de dar asilo, a convertirse en el brazo cómplice de la estrategia contrainsurgente guatemalteca, llegando a secuestrar a mujeres que prestaban

³⁷⁵ La estrategia de “tierra arrasada” implementada por el presidente guatemalteco Ríos Montt, significaba “arrasar”, literalmente, por la vía militar comunidades indígenas enteras con la “excusa” de acabar con los grupos guerrilleros que operaban en la región. Esta política contrainsurgente, genocida y cruel, implementada por los “kaibiles”, escuadrones militares entrenados en la Escuela de las Américas, asesinaron a 10566 campesinos mayas.

³⁷⁶ Vid.: Speed, Shannon y Xóchitl Leyva, “Introduction” en Pitarch, Speed and Leyva (coords.), *Human Rights in the Maya Region: Global Politics, Moral Engagements and Cultural Contentions*, Duke University Press, 2008, y De la Fuente, Rosa, *La autonomía indígena en Chiapas. Un nuevo imaginario socio-espacial*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociológicas/UCM, Editorial Catarata, 2008, pp.42-45.

³⁷⁷ Morales Bermúdez, Jesús, *op. cit.*, p. 180

ayuda humanitaria a los refugiados³⁷⁸ e incluso forzando la reubicación, valiéndose de toda clase de violaciones a los derechos humanos: presiones, quema de campamentos, golpes, tortura, cerco de hambre, amenazas o campañas desinformativas.³⁷⁹ El Obispo se convirtió en voz de denuncia y, por tanto, en un testigo molesto. Desplegó también su capacidad de diálogo con el gobierno, a pesar de la confrontación existente, y se convirtió en una figura de enlace e intermediación que, más tarde, durante el conflicto armado chiapaneco, sería mucho más visible y determinante. Ya entonces, anunciaba sus habilidades diplomáticas que reconocía a través de esta interesante metáfora:

Tuvimos que aprender lo que dice el Señor: actuar no solamente con la sencillez de la paloma, sino también con la astucia de la serpiente, evitando el extremo de convertirnos en serpientes viperinas, olvidando la sencillez evangélica de la paloma³⁸⁰

Pero también, esta experiencia de solidaridad hacia los campesinos mayas que habían sufrido una violencia tan desgarradora y brutal, fue trascendental en la maduración de la pastoral indígena y en subrayar, de nuevo, el carácter profético del Obispo. Manifestaba su sorpresa al sentir que esas almas desheredadas, no habían perdido la fe sino que, por el contrario, se abrazaban a ella con mayor fuerza. Compartiendo la realidad de las masacres, recordaba así la impotencia vivida:

Nosotros queríamos ser evangelizadores de estos hermanos nuestros y consolarlos en su tristeza, pero, ¿qué palabra podíamos decir a una madre que, corriendo con su hijito en la espalda, había rodado entre las piedras y matado a su criaturita? ¿Qué palabra de consuelo dar a una madre así de desolada? ¿O la que había ahogado involuntariamente a su hija tratando de evitar que llorara, porque los soldados venían detrás y los iban a descubrir? ¿Qué palabra de consuelo podíamos dar a esas personas?³⁸¹

³⁷⁸ Varias mujeres, entre ellas, dos religiosas fueron detenidas ilegalmente y torturadas por agentes gubernamentales con interrogatorios sobre la existencia de guerrillas en los campamentos y el papel de la diócesis durante estos años, para conocer más detalles ver Fazio, Carlos, *op. cit.*, pp. 160 y ss.

³⁷⁹ Fazio, Carlos, *op. cit.*, p. 163.

³⁸⁰ *Ibíd.*, p. 165.

³⁸¹ *Ibíd.*, p. 164.

De nuevo, su posicionamiento ante las injusticias y su determinación al denunciar las constantes violaciones de derechos humanos, de un lado y otro de la frontera, le valieron las acusaciones por parte de terratenientes, caciques y autoridades de estar ligado a la guerrilla. La “leyenda negra” sobre Samuel se había acentuado a partir de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla (México) en enero de 1979. Allí, la corriente conservadora de la Iglesia había solicitado al Papa Juan Pablo II que realizara una “*limpia* de obispos marxistas y guerrilleros”. A esta petición, se unían desplegados en prensa, realizados por agrupaciones políticas anticomunistas, desde donde alertaban al Papa y a los gobiernos de esos “falsos profetas” al servicio de Moscú y de La Habana, “acusándoles de proveer de armas y dinero a las guerrillas mientras falsificaban la Palabra de Dios con su Biblia Latinoamericana, herética y de cuño marxista y su Teología de la Liberación clasista.”³⁸² Estas acusaciones fueron utilizadas por los “auténticos coletos”³⁸³, que con el tiempo radicalizarían sus posiciones y sus acciones. En esta encrucijada histórica y con este papel de “ser voz de los que no tienen voz”³⁸⁴, Samuel Ruiz celebró, el 25 de enero de 1985, sus 25 años de obispado.

La difícil situación en la frontera, unida al creciente interés por los recursos petroleros en la entidad chiapaneca provocó el aumento de la militarización del territorio, ya existente desde finales de los años 70, tal y como apunta el historiador Andrés Aubry.³⁸⁵ Con la Presidencia de Miguel de la Madrid (1982-1988) se inicia la aplicación de las políticas neoliberales en México, que forzarán la migración rural hacia las urbes. Se mostró así, un gran

³⁸² Fazio, Carlos, *op. cit.*, p. 150.

³⁸³ Son las personas no indígenas, originarios de San Cristóbal de Las Casas, autodenominados así porque se sienten descendientes de los españoles, y por tanto, diferenciándose de forma “racista” de las personas pertenecientes a culturas indígenas. En la actualidad, son quienes mantienen la propiedad privada de casas y negocios en la ciudad colonial y quienes, con el tiempo, se convirtieron en los principales enemigos de la Diócesis y del obispo.

³⁸⁴ Con estas palabras le definió el arzobispo de Oaxaca, monseñor Bartolomé Carrasco, en la celebración de sus bodas de plata episcopales, convertida en una fiesta popular a la que acudieron indígenas de todas partes de Chiapas. Ver Fazio, Carlos, *op. cit.*, p. 166

³⁸⁵ Aubry, Andrés, *Chiapas a contrapelo*, *op. cit.*, p. 185. Este autor señala que en estos años’80, el desplazamiento por la construcción de las represas, la transformación de las fincas agrícolas en ganaderas, la construcción de infraestructuras que exigirán mano de obra, así como el terremoto en la Ciudad de México en 1985, son factores que generarán una migración masiva de personas de las comunidades rurales hacia las ciudades, apareciendo así en Chiapas los niños de la calle, hasta entonces inexistentes.

interés por parte del gobierno federal de “rescatar” a Chiapas del abandono, y para ello implementó el “Plan Chiapas”, destinando una gran cantidad de dinero, con la justificación de coordinar a las administraciones federal y estatal para avanzar en el “desarrollo” de la región a través de garantizar servicios públicos, educación, salud y viviendas. La realidad es que gran parte de la derrama económica se destinó a la construcción de carreteras, a beneficio de los intereses militares, por el temor a la influencia guerrillera guatemalteca.³⁸⁶ Absalón Castellanos³⁸⁷, militar vinculado a la burguesía agraria chiapaneca se convirtió en el “elegido” como gobernador estatal para ejecutar este “plan” de objetivos velados. Durante su mandato se contabilizaron 153 asesinatos políticos, 692 encarcelamientos y 503 secuestros y torturas.³⁸⁸

No hay que olvidar que los campamentos de refugiados se convirtieron en semillas de la autoorganización, protagonizada por aquellos que resistieron el traslado forzado y decidieron resistir, esperando un retorno próximo. Destacó la conformación de organizaciones de mujeres como la llamada “Mama Maquín”, encargada de enseñar a las mujeres a tejer, y desde donde se impulsó el trabajo por la equidad de género donde destacó el aprendizaje de los derechos de las mujeres. Para Jan de Vos, quien recopiló el testimonio de Roselia García, refugiada y coordinadora de “Mama Maquín”, el proceso de lucha ensayado por los mayas guatemaltecos representó para los indígenas chiapanecos un ejemplo de organización comunitaria y de toma de conciencia colectiva.³⁸⁹

³⁸⁶ Neil Harvey explica que, por este motivo, los círculos conservadores de Estados Unidos y México empezaron a poner atención en la frontera sur. Señala que en febrero de 1982 Alexander Haig, secretario de Estado estadounidense, afirmó: “las armas destinadas a la guerrilla guatemalteca provienen de una gran variedad de fuentes y parte del tráfico pasa a través del sur de México”, en *La Rebelión de Chiapas*, op. cit., p.162.

³⁸⁷ Absalón Castellanos fue el Gobernador de Chiapas entre 1982 y 1988. Durante el levantamiento armado zapatista del 1 de enero de 1994 fue detenido como prisionero de guerra por el EZLN, al ser ocupada su finca en el municipio de Las Margaritas. Tras un juicio “popular” por militares zapatistas fue liberado y condenado “a vivir hasta el último de sus días con la pena y la vergüenza de haber recibido el perdón y la bondad de aquellos a quienes tanto tiempo humilló, secuestró, despojó, robó y asesinó”, ver *Comunicado del EZLN*, 20 de enero de 1994. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_01_20_e.htm [consultado: 16 de febrero de 2016]

³⁸⁸ González Esponda, Juan y Pólito Barrios, Elisabeth, “Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista” en *Revista Chiapas* 1, ERA-IIEc, México, 1995. Disponible en: <http://www.revistachiapas.org/No1/chigonzalez-polito.html#23>. [consultado: 26 de marzo de 2014]

³⁸⁹ De Vos, Jan, “El Sueño de Roselia García” en *Una tierra para sembrar sueños*, op. cit., p. 321.

En la Misión Jesuita de Bachajón, durante este periodo, se desarrollaron proyectos de salud, comercio y educación con apoyo del gobierno. Para fortalecer el acompañamiento a los asentamientos en la Selva se fundó la misión de la Santísima Trinidad en el municipio de Palenque, más conocida como misión Arena³⁹⁰, por el nombre del ejido donde se fundó. Desde las pastorales jesuitas de la zona Chilón, Bachajón y Arena avanzaron en la construcción de la Iglesia Autóctona, con la ordenación de los primeros diáconos en marzo de 1981, así como en la “inculturación del Evangelio”, iniciando la traducción tseltal de la Biblia (los cuatro “Evangelios” y los “Hechos de los Apóstoles”). Las evaluaciones del trabajo de los prediáconos se retrasaron debido al debate interno sobre su permanencia o temporalidad, del que hemos hablado en el apartado anterior. Mientras los agentes de pastoral seguían enzarzados en sus controversias, el experimento en las comunidades avanzaba, y algunas de ellas solicitaron ser evaluadas y ser confirmadas en su cargo, es decir, recibir el nombramiento diaconal por parte del Obispo. Ante la incompreensión por no ser evaluados ni recibir respuesta de sus agentes de pastoral ni de su pastor, en una reunión en el ejido La Arena, un indígena mostró su malestar al Obispo: “Ya pasó la fecha convenida, *jtatic*. Queremos que las comunidades reciban al Espíritu Santo.”³⁹¹ Inmediatamente Samuel Ruiz ordenó como diáconos permanentes, de forma inmediata, a seis candidatos, de los diez presentados, después de una exhaustiva evaluación. La parte del *Equipo Tzeltal*, contrario a la figura del diaconado permanente, enfureció y decidió congelar la promoción del diaconado. Las ordenaciones siguieron solicitándose, sobre todo en la zona de la Selva, el área de la misión Arena. En una reunión celebrada en 1983 en la localidad Pamal Navil (municipio Chilón), representantes del *Equipo Tzeltal* de la misión de Ocosingo intentaron convencer a las comunidades de la importancia del trabajo político

³⁹⁰ En el año 2012, se otorgó a la Misión Arena el reconocimiento “jTatik Samuel jCanan Lum” (Nuestro Padre Samuel Cuidador de los Pueblos), por considerarla como un grupo de “mujeres y hombres (laicos y religiosos) que caminan desde adentro con las comunidades indígenas y campesinas de la Selva”. Consultar *blog SIPAZ*: “Chiapas: Primer aniversario luctuoso del Obispo Samuel Ruiz García; Tercer entrega del reconocimiento jTatik Samuel jCanan Lum (2012)”:<https://sipaz.wordpress.com/tag/mision-arena/> [consultado: 2 de enero de 2016]

³⁹¹ De Vos, Jan, “El Sueño de Domingo Gómez” en *Una tierra para sembrar sueños*, op. cit., p. 234.

en las comunidades y por tanto, abandonar el intento de movimiento diaconal, diciendo: “Conviene dinamizar a los catequistas actuales para llegar al pueblo campesino y desenajenarlo, ideológicamente y religiosamente.”³⁹² Pero uno de los servidores tseltales les cuestionó:

¿Dónde está nuestro delito? ¿Por qué ustedes nos cierran el camino? ¿Por qué no puede entrar a desempeñar su cargo el prediácono? Muchas veces les hemos preguntado, pero no reciben respuesta nuestras palabras. Es como si estuviéramos en la Reforma Agraria, en la que no se nos toma en cuenta. Es como si estuviéramos ante el Ministerio Público y le entregamos 5000 pesos de multa pero no nos sueltan a nuestro preso. En forma igual lo están haciendo ustedes. Si pedimos algo, el proceso se para y camina para atrás como el camarón. Cuando queremos cogerlo, no podemos porque huye el camarón. Es puro engañarnos. Ya se hastió nuestro corazón de estar pidiendo que nos den el cargo a nuestros prediáconos.³⁹³

Sin duda, el proceso abierto en las comunidades hacia su liberación también dentro de la estructura eclesial, a través de ministerios inculturados ya no tenía marcha atrás. Impedirlo suponía seguir poniendo trabas al reconocimiento de una iglesia encarnada que permitiera ir avanzando hacia una mayor autonomía de las comunidades también en la estructura eclesial diocesana. El apoyo del obispo al proceso en la zona de la misión Arena, supuso un triunfo para ellos e hizo que a nivel interno, los jesuitas optaran por seguir con un trabajo propio en esta línea. Pero no ocurrió lo mismo a nivel de todo el *Equipo Tselal*. En 1987, la distancia entre los procesos, también derivados de los diferentes caminos tomados por las comunidades en las Cañadas (más organizativos políticamente y acompañados por los dominicos de Ocosingo y los activistas de izquierda) y las tierras bajas tseltales (encaminados a la construcción de la Iglesia Autóctona bajo el acompañamiento jesuita) generaron la disolución definitiva del *Equipo Tselal*. Nació así la *Zona CHAB* (Chilón-Arena-Bachajón), correspondiente a la región de trabajo de la misión jesuita,

³⁹² *Ibíd.*, p. 237. Este hecho confirma las influencias que en la región de la Misión de Ocosingo tenían las organizaciones maoístas que estaban trabajando la organización política y como sus estrategias chocaban con la vertiente de la pastoral indígena encaminada a la creación de la Iglesia Autóctona.

³⁹³ *Ibíd.*, p. 238.

independizándose del *Equipo Tseltal*. Como apunta De Vos, “las divergencias no eran sólo eclesiológicas sino políticas, y fueron al final éstas las que causaron una ruptura profunda y duradera”³⁹⁴

A través de la puesta en práctica del servicio diaconal quedaron establecidas sus características, siguiendo el testimonio de Mardonio Morales, quien fue uno de sus máximos defensores:

1. El diácono para su formación no debe abandonar su comunidad. O sea que es necesario buscar, descubrir, crear un medio adecuado de formación espiritual, intelectual y humana dentro de su vida ordinaria, de suerte que no se aisle de su cultura, de su pueblo, de su grupo racial, a fin de que sea capaz de encarnar el mensaje cristiano según modelos propios y no importados.
2. El Diácono no es impuesto de arriba, es decir, que en la elección del diácono debe contar como condición esencial la participación activa de la comunidad. Volvemos así a ese espíritu de hermanos responsables que caracterizó a las primeras comunidades cristianas.
3. El diácono vive como sus hermanos, no es un privilegiado, un segregado, un ajeno a su comunidad. Lleva la misma vida de todos, y solamente se distingue por su servicio a los demás en momentos significativos. Según la costumbre de su pueblo, es un sencillo campesino que lleva una vida familiar normal, que en unión de su esposa y de sus hijos da testimonio de vida cristiana, siempre responsable de que la comunidad esté por su servicio en la posibilidad de acercarse a Dios por la oración, los sacramentos, y la reflexión de su palabra.
4. El diácono se sostiene del trabajo de sus manos. Con todas las limitaciones que esto implica para un ministerio más universal, pero también con la riqueza humana que da el trabajo en una comunidad determinada, y con la libertad que tiene al no depender económicamente de los fieles.
5. Tiene la inmensa posibilidad de vivir el carisma indígena de servir a la comunidad. Cuenta con el apoyo moral de los Principales, con la fuerza de la propia tradición heredada de los mayores, y con la posibilidad de encontrar canales inéditos de interpretación cristiana de la vida de su pueblo.³⁹⁵

³⁹⁴ Ídem.

³⁹⁵ Morales, Mardonio, “Diaconado permanente entre los tseltales de Chiapas” en Esparza, Manuel (comp.), *op. cit.*, pp. 320-321. En este artículo también se puede conocer de forma detallada el proceso vivido por las comunidades encaminado a la elección y evaluación de los prediáconos.

Se avanzó así en la construcción de la anhelada autoctonía eclesiástica que, con el tiempo, derivará en la petición, por parte de las comunidades tseltales, del sacerdocio uxorado (casado). Cuestión a la que me referiré más adelante.

A nivel social, y como respuesta a la escalada represiva del estado, se incrementaron de forma notable, los impulsos organizativos de las comunidades indígenas. A las demandas de lucha por la tierra se agregaron exigencias respecto a la productividad y distribución de productos. Surgieron otras, donde se sumaban la exigencia de libertades políticas y el respeto a la dignidad de las comunidades indígenas. De ahí que en Las Cañadas de la Selva, se creó la Unión de Uniones Ejidales. Estaba en consonancia con el giro político de la misión de Ocosingo, que podemos leer en un escrito de Pablo Iribaren, quien fuera párroco de esta misión:

Somos un Equipo nucleado para conseguir la construcción de una organización política en la zona, desde la doble plataforma de los trabajos pastoral y organizativo, coordinados por una única dirección [...] Conscientes de que el cambio social proviene fundamentalmente del trabajo político (no pastoral) en el seno de las masas, ponemos las fuerzas del Equipo al servicio de lo político [...] No se pretende un cambio ilusorio de la estructura eclesiástica romana para salvarla, sino más bien darle un uso político a favor de los oprimidos [...] El objetivo fundamental de la acción pastoral es: iniciar un proceso de concientización dirigida a los trabajadores del campo y de la ciudad, apoyándonos en el uso de los instrumentos de fe y educación existentes, para estar en condiciones de apoyar el surgimiento de la organización política campesina [...] ³⁹⁶

Dentro de la zona CHAB surgirán varias organizaciones ante el aumento de la violencia contra los ejidatarios. En 1986, un campesino *ch'ol* fue asesinado por policías municipales en Palenque. De la indignación de sus compañeros nacerá en 1985 el Comité de Defensa de la Libertad Indígena (CDLI), compuesto por comunidades *ch'oles*, *tseltales* y *zoques*, asentadas en la Selva y con problemas agrarios no resueltos. A la violación sistemática de derechos humanos, se sumaba la falta de servicios públicos: agua, electricidad, centros de

³⁹⁶ Iribaren, Pablo, “Evangelización y mediaciones políticas”, pp. 103-120 en De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños*, op. cit., cita 25, p. 236.

salud y escuelas. Otra de las organizaciones nacidas en este periodo fue *Tsoblej yu'un jWolcoltic* (Asamblea para resolver nuestros problemas). Por otra parte, los colonos ch'oles que se negaron en los años 70 a ser reubicados en las comunidades creadas por el gobierno fuera del territorio considerado a partir del decreto presidencial de 1972 como "Comunidad Lacandona", decidieron agruparse en la "Unión de comunidades indígenas de la Selva de Chiapas" (UCISECH), en la zona de la Misión Arena. Sufrieron más de tres desalojos promovidos por agentes gubernamentales y apoyados por indígenas con títulos legítimos dentro de los límites de la "Comunidad Lacandona". Desalojos en los que vieron quemar sus casas, perder todos sus enseres, y en los que un padre jesuita, Paco Ornelas fue encarcelado. En 1984, llegaron al acuerdo de ser realojadas en la zona llamada "El Desempeño".

En esta coyuntura de alta represión gubernamental y creciente organización campesina e indígena se instalará en la Selva Lacandona el primer campamento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el 17 de noviembre de 1983.³⁹⁷ En este momento ya han tejido relaciones con comunidades indígenas concientizadas y politizadas y empezará un proceso de reclutamiento "en silencio".

2.7.- Celebrando los 500 años de resistencia indígena: nace CEDIAC (1988-1993)

Analizando los acontecimientos de esta época es fácil entender cómo parte de las comunidades indígenas, después de sus intensas experiencias

³⁹⁷ Si bien el EZLN toma como momento fundacional la fecha del 17 de noviembre de 1983, su origen se retrotrae a la historia de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) fundadas tras la masacre de Tlatelolco, en Monterrey. Crearán su primer campamento en Chiapas en 1972, precisamente en la cañada de El Ocotal, instituyendo el Nucleo Guerrillero Emiliano Zapata (NGEZ) en el ejido El Chilar. En 1974 se realiza un operativo contra la casa de seguridad de las FLN en Nepantla (Estado de México) que truncó este primer campamento militar de las FLN. Este hecho no impidió que el grupo mantuviese operaciones y relaciones con los movimientos de Chiapas entre 1974 y 1983, y ya desde 1980 aparecen las siglas FLN-EZLN en algunos documentos. Este núcleo guerrillero entrará en contacto con comunidades indígenas sembrando la semilla del EZLN en 1983. De ahí que esta guerrilla "muy otra" que representa el EZLN tenga como una de sus raíces la lucha de liberación nacional que sufrió la mal llamada "guerra sucia" del estado mexicano contra las organizaciones socialistas. Sobre los orígenes del FLN, ver: Cedillo, Adela, *El fuego y el silencio. Historia de las FPL*, op. cit., pp. 231-270 y Subcomandante Marcos, "Palabras en la Casa Museo del Doctor Margil A.C." en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, n°20, México, mayo-agosto 2003, pp. 43-48

organizativas y pastorales, y ante el cierre de las opciones legales, pacíficas o económicas, verán como única salida la vía armada. Las características y procesos caminados en cada zona mostrarán la complejidad y heterogeneidad de las luchas por los derechos humanos dentro de las tierras chiapanecas. Vamos a presentar en este apartado el contexto vivido en la antesala del estallido armado de 1994.

En México, la maquinaria del PRI se resistía a abandonar el poder. A través de un fraude en las elecciones de 1988, Carlos Salinas de Gortari se declaró el vencedor tras una “avería” en el sistema informático de recuento de votos. Este hecho creó una gran inconformidad en gran parte de la población del país, para quienes el candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD), Cuauhtémoc Cárdenas, significaba la apertura a un verdadero sistema de partidos y la única opción de la izquierda no clandestina. Para muchos, este hecho representó la cancelación de toda posibilidad de una transición política pacífica. Se iniciarían así, repetidos fraudes electorales y también una lucha abierta de la llamada “izquierda institucional”, representada por el PRD, por lograr la caída del PRI. No cabía duda, México sufría una “partidocracia”, maquillada de elecciones simuladas que impedían la apertura democrática.

En Chiapas, la sistemática violación de derechos humanos y la impunidad reinante, animarán a la Diócesis a crear el emblemático Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas³⁹⁸ en marzo de 1989. Su objetivo será la promoción y defensa de los derechos humanos mediante la atención de demandas y la correspondiente exigencia a las autoridades de sus deberes de respeto a la dignidad e integridad de los pueblos, la emisión de informes y la realización de talleres y cursos para facilitar la comprensión de los derechos humanos así como mecanismos para la autodefensa y autopromoción.³⁹⁹ El

³⁹⁸ Para conocer más sobre este centro de derechos humanos y acceder a sus informes y denuncias, se puede consultar su web: <http://www.frayba.org.mx>

³⁹⁹ Jesús Morales Bermúdez resalta el alcance del Frayba, a pesar de reconocer ciertas limitaciones: “(...) cuenta con una trayectoria de peso e influencia en la sociedad chiapaneca y nacional. Vocero de cualquier asunto que dirimiera algún sesgo de injusticia, aupó el florecimiento de nuevos organismos regionales y locales de derechos humanos, ha formado a gente en la materia, y si bien no ha estructurado una visión peculiar de los derechos humanos, sí incide en el horizonte político de las diferenciaciones, impregnado como se encuentra de los discursos diocesanos y sus horizontes utópicos”, en *Entre ásperos caminos llanos*, op. cit., p. 180.

trabajo de protección con los más débiles y marginados ya se venía realizando pero la institucionalización de esta defensa pretendía ampliar su efectividad y ser altavoz de aquellas injusticias y atropellos de los que, durante décadas, los agentes de pastoral eran testigos impotentes. Su sede se estableció en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, y en un primer momento, en la misma casa del obispo, la curia diocesana. La presidencia recayó en Samuel Ruiz y se vinculó con otros centros de derechos humanos nacionales e internacionales con el fin de tener una mayor cobertura y resonancia. Los “informes anuales” del Centro reflejaron una exhaustiva sistematización de las violaciones de derechos humanos. Las primeras palabras del “Frayba” son rescatadas, 25 años después de su nacimiento, por el periodista y escritor Herman Bellinghausen: “Confrontamos una realidad injusta y deshumanizante que provoca en nosotros una indignación y una rebeldía que nos hace decir: ¡Esto no puede, no debe ser así!”⁴⁰⁰

Esta nueva línea del trabajo diocesano en defensa de los pueblos indígenas, coincidió con la llegada al gobierno estatal del *priista* Patrocinio González Garrido,⁴⁰¹ procedente de una familia dedicada a la política, se ganó la fama de ser el gobernador más represor de todos los que había padecido Chiapas. Pronto se convirtió en uno de los principales enemigos de Samuel Ruiz y su Centro de Derechos Humanos, junto a los poderes económicos del estado: los ganaderos y los terratenientes.⁴⁰² Las intimidaciones y ataques contra la Diócesis y sus agentes de pastoral no tardaron en hacerse efectivos. En 1990 se detuvo y expulsó del país al padre Marcelo Rotsaert, de nacionalidad belga y párroco de Soyatitlán (municipio Venustiano Carranza). Fue acusado de ser el autor intelectual de las tomas de tierras y de incitar a los refugiados guatemaltecos de adherirse a la guerrilla. Pero el suceso de mayor consternación fue la detención del padre Joel Padrón, párroco de Simojovel (municipio de Los

⁴⁰⁰ Bellinghausen, Herman, “Con las palabras ¡Esto no debe ser así! el Frayba rompió a hablar hace 25 años” en *La Jornada*, 29 de marzo de 2014, p. 13. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/03/29/con-las-palabras-esto-no-debe-ser-asi-el-frayba-rompio-a-hablar-hace-25-anos-7623.html> [consultado: 16 de febrero de 2016]

⁴⁰¹ González Garrido ocupó el Gobierno del Estado de Chiapas entre 1988 y 1993. Fue nombrado inmediatamente después Secretario de Gobernación con el Presidente Salinas de Gortari, pero la insurrección zapatista del 1 de enero de 1994 provocó su destitución una semana después.

⁴⁰² Fazio, Carlos, op. cit., pp. 169-170.

Altos), el 18 de septiembre de 1991. En este caso, se le imputaron delitos de despojo, daños, robo, amenazas, provocación, apología del delito, asociación para delinquir, pandillerismo, conspiración y portación de armas de fuego. Se le “fabricaron” los delitos y se presentaron falsos testigos. Joel Padrón estuvo preso 50 días en la cárcel Cerro Hueco (en Tuxtla Gutiérrez, la capital chiapaneca), en un área de máxima seguridad. Para el Obispo estaba claro que se trataba de una venganza del gobierno de Patrocinio por las denuncias recientes hechas públicas en el último informe del Frayba⁴⁰³. Pero lejos de la resignación, el *jtatik* acudió a instancias federales para resolver la situación de atropello e injusticia, y organizaciones internacionales como Amnistía Internacional⁴⁰⁴, Human Rights Watch o la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos (OEA) rompieron el cerco local, traspasando las fronteras mexicanas. Cientos de muestras de solidaridad con la Diócesis y el padre Joel llegaron de parte de decenas de sacerdotes mexicanos y latinoamericanos. Años más tarde, Joel Padrón reconocería:

Con mi absurdo encarcelamiento, el gobierno intentó condicionar el trabajo de la Iglesia. A cambio de mi libertad, nos presentó cinco condiciones por escrito, entre ellas desautorizar la lucha agraria del pueblo indígena y el desalojo de algunos predios invadidos, como si uno pudiera ordenar a los indígenas que se salieran. Eso demostraba su ignorancia sobre un proceso histórico y la toma de conciencia del indígena.⁴⁰⁵

Y así fue, el gobierno y sus acólitos no podían imaginar que los pueblos indígenas, inmersos en un fuerte proceso organizativo liberador, se harían escuchar. La detención ilegal y posterior encarcelamiento del padre Joel generó peregrinaciones de protesta desde todos los rincones de la Diócesis. El pueblo campesino indígena de Simojovel inició una peregrinación a la capital del Estado, Tuxtla Gutiérrez, (a 123 kms de distancia); empezaron unos 500 y en el

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 171.

⁴⁰⁴ Ver Amnistía Internacional, “México: Detención del Padre Joel Padrón González”, octubre 1991, índice AI: AMR 41/14/91/s. Disponible en: <https://www.amnesty.org/es/library/asset/AMR41/014/1991/es/c37885cd-ee46-11dd-99b6> [consultado: 15 de noviembre de 2013]

⁴⁰⁵ Vera, Rodrigo, “Joel Padrón: el aprendizaje de la cárcel” en *Revista Proceso*, edición especial, n°4, 27 de octubre de 1999, p.24.

camino se fueron juntando miles y miles indígenas del resto de etnias, alcanzando la cifra de 18 mil.⁴⁰⁶La presión nacional e internacional lograron la libertad sin cargos del padre Joel Padrón.

2.7.1.- El Pueblo Creyente: fe y política

La movilización indígena, creada en torno a la liberación del párroco de Simojovel, impulsó la creación del “Pueblo Creyente”, que agrupa dentro de la Diócesis a los laicos organizados en estructuras parroquiales o de compromiso político no partidista. Es decir, aquellos que están en una dimensión política de su fe.⁴⁰⁷ Las reflexiones sobre cómo acompañar a quienes estaban involucrados en movimientos políticos, junto con las protestas frente al encarcelamiento del padre Joel desencadenaron rápidamente la conformación de esta organización al interior de la Diócesis.⁴⁰⁸ Para Morales Bermúdez, el “Pueblo Creyente” será como el organismo de los creyentes puesto al servicio del interés público, del hacer público que es el hacer político.⁴⁰⁹ Cuando Samuel Ruiz fue entrevistado por Jorge Santiago acerca de la relación entre la fe y la política, reflexionó:

Se puede decir que un ciudadano que es cristiano, no tiene conflicto entre su fe y su acción política, porque dentro del Concilio se reafirma que el seglar tiene que hacer que el Reino de Dios se haga concreto en la historia. Su acción política es eminentemente clara, y no sólo eso, sino que puede llegar a realizar acciones directamente transformadoras de la comunidad en un movimiento que tiene como finalidad el mejoramiento específico o el cambio de la estructura política.⁴¹⁰

Esta manera de entender la fe y la política no en cuanto dimensiones escindidas sino inherentes, marcará el proceso pastoral y organizativo de la Diócesis y permite entender la trascendencia que en las vidas cotidianas de las comunidades generaron y cómo de manera natural pudo surgir el Pueblo

⁴⁰⁶ Fazio, Carlos, *op. cit.*, p. 174.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 184.

⁴⁰⁸ Santiago, Jorge, *La búsqueda de la libertad*, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁰⁹ Morales Bermúdez, Jesús, *op. cit.*, p. 183.

⁴¹⁰ Santiago, Jorge, *La búsqueda de la libertad*, *op. cit.*, pp. 45-46.

Creyente.⁴¹¹ Este movimiento “politizado” al interior de la Diócesis tuvo y tiene la virtualidad de congregar a miles y miles de indígenas ante cualquier causa digna de lucha. Cristalizó en ellos el concepto de fe, entendida como *la lectura de los signos de los tiempos*, esto es, “mirar los acontecimientos y descubrir ahí lo que Dios nos está diciendo para poder seguir hacia delante.”⁴¹² El Pueblo Creyente sigue, en la actualidad, asesorado por personas cercanas a la Diócesis a través de talleres sobre el “análisis de la realidad” local, nacional e internacional. En función de esa sabiduría para “leer los signos de los tiempos” se organizan y luchan por transformar la realidad en la que viven. En cada zona pastoral (también en la perteneciente a la Misión de Bachajón) existen las comisiones del Pueblo Creyente donde se unen para llevar a cabo una reflexión local apuntando a analizar la realidad, a la luz de la *Palabra de Dios*. Después, se celebran al año cuatro asambleas en San Cristóbal de Las Casas con representantes de todas las regiones. En cada Asamblea se organizan en comisiones: de análisis, para la elaboración de un boletín titulado “*La Verdad nos hará libres*”, la liturgia, la logística, etc. Lo allí tratado es reproducido en las asambleas de zona o se comparte en las reuniones con los equipos pastorales, de ahí va bajando a las comunidades: “La fuerza del proceso tiene que ver con este ir y venir de la información, un modelo participativo y una ‘experiencia colectiva’ que permite decisiones respaldadas cuando se trate de convertir la

⁴¹¹ En los últimos años la actividad del Pueblo Creyente ha sido destacada en su labor por la liberación de presos políticos, entre ellos, de Alberto Patishtán, tsotsil del municipio de El Bosque (Los Altos de Chiapas) injustamente preso durante más de 13 años y liberado el 31 de octubre de 2013. Ver: “Palabra del Pueblo Creyente en la peregrinación por la libertad de Patishtán”, 19 de abril de 2013. Disponible en: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2013/04/19/palabra-de-pueblo-creyente-en-la-peregrinacion-por-la-libertad-de-patishstan/> [consultado: 23 de marzo de 2015]. Quisiera transcribir aquí cómo se presentan: “Somos mexicanos y mexicanas, somos humanos y humanas, somos hijos e hijas de Dios, desde la llegada de los españoles somos esclavizados, y en pleno siglo XXI ya no solamente esclavizados sino que los gobiernos federal y estatal obedeciendo a los más ricos de México y del mundo que desean apropiarse de nuestra Madre Tierra desean que no existamos como pueblos originarios, porque decimos la verdad de las injusticias que vivimos a diario, porque somos los guardianes de la vida que Dios nos ha dado, somos los defensores de la libertad ante tantas injusticias que vivimos en este país mexicano, somos los que luchamos por la liberación de nuestro pueblo, somos el pueblo Moisés que se enfrentan hoy con los nuevos faraones, somos hombres y mujeres que siguiendo la vida, las enseñanzas de Jesucristo enfrentamos los nuevos Herodes y Pilatos. Somos los que queremos vivir las Bienaventuranzas que desde la montaña de Tiberiades proclamó el Humilde Carpintero: “Felices los que tienen hambre y sed de Justicia, porque serán saciados... Felices los que trabajan por la paz, porque serán reconocidos como hijos de Dios” (Mt. 5, 1-12)

⁴¹² Santiago, Jorge, *La búsqueda de la libertad*, ob. cit., p. 28.

reflexión en acción.”⁴¹³ En la biografía trazada por Carlos Fazio, equipara la importancia del surgimiento del Pueblo Creyente al Congreso Indígena del '74, por cuanto su nacimiento representó un paso concreto y cualitativo orientado hacia la democratización de la Diócesis.⁴¹⁴

2.7.2.- La Marcha *Xi'nich* y el CEDIAC

Otra de las fuertes movilizaciones que dejarán huella en el imaginario del proceso de liberación indígena en Chiapas y la configuración del movimiento indígena independiente, será la conocida como *Marcha de Xi'nich* (hormiga, en lengua *ch'ol*)⁴¹⁵. Esta acción será impulsada por el Comité de Defensa de la Libertad Indígena (CDLI) de Palenque frente a la brutal represión que sufrían por parte del gobernador. La insoportable represión física y material que padecían les llevó a caminar hasta el Distrito Federal durante 52 días, en marzo de 1992. La conocida como “Marcha por la Paz y los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas *Xi'nich*”, se unieron otras organizaciones de la región selva y norte como UCISECH, *Tsoblej yu'un jwocoltic* (Asamblea para resolver nuestros problemas) de Palenque y *Abu'xu* (Hormiga Nocturna) de Tila. La Marcha *Xi'nich* representó el conocimiento público, a nivel nacional, de la situación dramática sufrida en Chiapas por miles de campesinos indígenas y motivó la solicitud de cambios en el código penal, en base a su inconstitucionalidad. El movimiento *Xi'nich* se convirtió en un referente para muchas organizaciones indígenas de Chiapas. Al celebrar su décimo aniversario en 2002, recordaban:

En un día como hoy, pero diez años atrás, cuando el mundo moderno celebraba con grandes borracheras los 500 años de haber colonizado a nuestros pueblos, nuestros pasos resistentes y dignos pisaban ya la entrada de la Capital de la República Mexicana.

⁴¹³ SIPAZ, “El Caminar del Pueblo Creyente, reflexión y acción sobre los signos de los tiempos” en *Informe SIPAZ*, vol. XIV, n°2, agosto de 2009. Disponible en: <http://www.sipaz.org/es/informes/85-informe-sipaz-vol-xiv-no-2--agosto-de-2009/255-enfoque-el-caminar-del-pueblo-creyente-reflexion-y-accion-sobre-los-signos-de-los-tiempos.html> [consultado: 15 de marzo de 2013]

⁴¹⁴ Fazio, Carlos, *op. cit.*, pp. 184-185.

⁴¹⁵ Cuenta el historiador Jan de Vos que Patrocinio González llegó a prometer “aplastarlos como hormigas molestas”. De ahí que, el CDLI se apropiara de la calificación despectiva para llamarse desde entonces CDLI-*Xi'nich*. *Vid.*: De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños*, *op. cit.*, p. 282.

Habíamos caminado 1,100 kilómetros a pie, en 52 días, en busca de la paz y los derechos humanos de nuestros pueblos indígenas. Los gobernantes de entonces quisieron tapar nuestro camino; quisieron ocultar nuestra presencia ante la mirada curiosa de la sociedad que apenas conocía de la existencia de los indios; quisieron, como siempre, llenarnos de mentiras y falsas promesas. Sin embargo, gracias a que nuestro corazón hablaba verdad, gracias a muchos hermanos y hermanas de la sociedad civil que nos apoyaron y acompañaron, pero sobre todo, gracias al Dios de nuestros antiguos, el Corazón del cielo, el Corazón de la Tierra, el que vivía desde antes que todos nosotros y que con paciencia y ternura condujo nuestros pasos por los valles y montañas, pudimos llegar sanos y salvos a nuestro destino y pudimos hacer que se escuchara nuestra palabra que, aunque todavía era pequeña, ya era digna.⁴¹⁶

La Marcha *Xi'nich* —parafraseando a Morales Bermúdez— “fue como la experiencia de la gran marcha campesina de Chiapas a México, con promoción de la conciencia popular hacia la injusticia institucionalizada y de solidaridad hacia *los más pobres entre los pobres*”. Representará, sin duda, la última llamada de atención pacífica antes del levantamiento armado del EZLN.⁴¹⁷

Las comunidades tseltales de la zona CHAB participaron activamente en la Marcha *Xi'nich* y su experiencia les impulsará a crear la organización tseltal, *Yomlej* y el Centro de Derechos Indígenas, A.C. (CEDIAC). Manuel Cruz, tseltal, quien trabajó en la Misión desde 1982, dedicado al proceso organizativo tseltal, y posteriormente, asesor de los *jMeltsa'anwanej*-arregladores tseltales, fue vocero y representante tseltal ante el Presidente Salinas de Gortari. En un trabajo de sistematización del proceso de construcción de *Yomlej*, uno de los fundadores señalaba:

“El motivo por la cual surgió la organización fue precisamente porque nuestros hermanos indígenas eran explotados, asesinados, humillados... Llegaban los de la seguridad pública a matar

⁴¹⁶ Xi'nich, “Pronunciamento de Xi'nich, en su décimo aniversario” en Velasco, David (comp.), *La guerra contra el olvido*, 2002, libro sin publicar, pp. 226-227. Disponible en: <http://davidvelasco.files.wordpress.com/2007/11/pronunciamento-de-xi-nich.pdf> [consultado: 3 de diciembre de 2013]

⁴¹⁷ Bellinghausen, Hermann y Muñoz, Gloria, “El EZLN, inspiración de los guardianes de México”, *Desinformémonos*, 18 de noviembre de 2012. Disponible en: <http://desinformemonos.org/2012/11/el-ezln-inspiracion-de-los-guardianes-indigenas-de-mexico/> [consultado: 3 de diciembre de 2013]

gente, nos trataban como animales, no teníamos derechos... entraban los finqueros nos despojaban nuestros terrenos etc.”⁴¹⁸

En este contexto, estructuralmente represivo, la Misión Jesuita creó su área de derechos humanos, dando lugar al nacimiento del Centro de Derechos Indígenas, A.C., (CEDIAC) en el mismo año de 1992. Como veremos en el epígrafe siguiente será a partir del levantamiento zapatista cuando su labor se intensificará, sobre todo enfocada en la regularización de tierras, en el proceso organizativo tseltal, a través de *Yomlej* y la recuperación de cargos civiles para revitalizar las formas tradicionales de resolver los conflictos. El CEDIAC surge en el contexto social y político del pueblo tseltal, desde su caminar junto al proceso misional jesuita y por tanto, atravesada por todos los procesos pastorales y sociales impulsados desde años atrás. Estas particularidades geopolíticas le darán también una vertiente diferenciada del *Frayba*, más centrado en la defensa de los derechos humanos “clásica”, a través de la defensa jurídica en manos de letrados —aunque con los años y de la mano de la realidad de las problemáticas y conflictos también irá recomponiéndose y adecuándose a nuevas necesidades—. En cambio, podemos decir, que CEDIAC desde su nacimiento, está “inculturado” en la realidad de las injusticias denunciadas desde décadas atrás por los padres jesuitas: la marginación, el racismo, el abuso de poder por parte de las autoridades *caxlanas*, la falta de tierras, y la represión sufrida con intensidad a partir de los años 80.

Hemos de puntualizar que la misión de Bachajón y Arena trabajarán conjuntamente las cuestiones pastorales pero no en lo organizativo y lo social. Las realidades entre las comunidades de Chilón y las nuevas colonias en la Selva eran diferenciadas, y ello comportará distancias en las estrategias de acompañamiento y organizativas, también al interior de la zona CHAB. Por poner un ejemplo, respecto a las problemática agraria, en Arena se acompañaba la creación de nuevos ejidos en la Selva, mientras que en el área de Bachajón el objetivo fue recuperar las tierras acaparadas por los finqueros.

⁴¹⁸ Misión de Bachajón, *Huellas de un caminar*, Universidad Iberoamericana, México, 2010, p. 288.

La firma por parte de México del Convenio n° 169 de la OIT sobre derechos de los pueblos indígenas y tribales forzó a los poderes ejecutivo y legislativo a realizar algunas reformas constitucionales. De este modo, el artículo 4° constitucional se modificó para reconocer la composición multicultural del país. Pero al mismo tiempo, el gobierno de Salinas, preparando el terreno para la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) atacará el corazón de la cultura comunitaria indígena y campesina. A través de la reforma del artículo 27 de la Constitución Mexicana se puso fin a la enajenabilidad de las tierras ejidales y comunales, uno de los grandes logros de la revolución zapatista protagonizada por Villa y Zapata. Se terminaba así el reparto agrario, abriendo la puerta a la liberalización de la tierra, como una mercancía más.

El reconocimiento multicultural de la nación quedó como papel mojado, una concesión formal al hilo de la corriente multicultural de los estados-latinoamericanos, “maquillando” el etnocidio y el despojo, haciendo creer que, por fin, los pueblos indígenas formarían parte de la nación. Nada más lejos de la realidad, el viraje neoliberal demostrará que México no sólo soñaba con formar parte del “primer mundo” firmando el TLCAN, sino que iniciaría una guerra de exterminio de los pueblos indígenas mediante políticas de neocolonización.

La reforma constitucional del artículo 27 será la chispa que hará explotar la paciencia indígena. La Marcha para conmemorar los *Quinientos años de Resistencia Indígena, Campesina y Popular*, el 12 de octubre de 1992, llenó las calles de San Cristóbal de Las Casas (símbolo del poder ladino) de miles de indígenas llegados de diferentes latitudes, militantes, muchos de ellos, de la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANCIEZ). Esta organización surgida en 1989 y con presencia en Altamirano, Ocosingo, San Cristóbal, Sabanilla, Salto de Agua, El Bosque, Larraínzar, Chenalhó, Chanal, Huixtán, Oxxuc, Tila y Tumbalá era la cara visible del EZLN. Después, se conocería que, esta manifestación masiva, en la que acabaron tumbando la escultura de bronce del conquistador Diego de Mazariegos, supuso para ellos el

ensayo de la “toma” de la ciudad el 1 de enero de 1994, tal y como reconoció el Subcomandante Marcos.⁴¹⁹

Para Rosa de la Fuente, en estos años '90, se produce el “giro indianista” en las organizaciones indígenas chiapanecas, en cuanto “se estaba gestando un mapa de movilización socio-política y la articulación de demandas pro-derechos-indígenas que ya se diferenciaban de otras movilizaciones”⁴²⁰. Sin abandonar demandas básicas como la agraria, las organizaciones indígenas chiapanecas se unen a la ola reivindicativa continental en el marco de la *Campaña de los Quinientos Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*.

Morales Bermúdez afirma que los casos del padre Joel Padrón y la Marcha Xi'nich “marcan momentos exponenciales del ascenso político diocesano”⁴²¹. Pero esta visibilización política de la Diócesis recibirá también los embates más duros por parte del gobierno, y de las élites económicas y conservadoras del estado y del país.

2.7.3.- En esta hora de gracia: voz profética

La difícil relación Iglesia-Estado en México también sufrió profundos cambios en 1992. Junto a las políticas neoliberales impulsadas por Salinas de Gortari, con las que se aliaba a la élite bancaria del país, promovió la regularización de las relaciones institucionales con la Iglesia, que desde la Constitución de 1917, no contaba con personalidad jurídica. Para esta tarea contó con el protagonismo del Nuncio Apostólico, Girolamo Prigione, quien, como se revelaría más tarde, también tenía sus propios intereses políticos concretos. Ya desde los años '80 se venía reclamando un cambio institucional de la Iglesia Católica, y en opinión de Fazio, el gobierno salinista necesitaba un “nuevo sistema de alianzas entre las élites del país” (la tecnocracia salinista, la jerarquía de la Iglesia Católica y los neobanqueros). Era una forma de

⁴¹⁹ Según el Subcomandante Marcos, en esta marcha de aproximadamente 10 a 15.000 manifestantes, unos 5.000 pertenecían al EZLN. En esos momentos, en las comunidades se estaba realizando la primera consulta sobre el inicio o no de la guerra. En Le Bot, Yvon, *El Sueño Zapatista*, Anagrama, Barcelona, 1997, pp. 166-167.

⁴²⁰ De la Fuente, Rosa, *La autonomía indígena en Chiapas. Un nuevo imaginario socio-espacial*, cit., p. 45.

⁴²¹ Morales Bermúdez, Jesús, *op. cit.*, p. 181.

“neutralizar a sus enemigos”, después del fraude electoral que le había llevado a la presidencia. De esta manera, el 9 de julio de 1992 se aprobó la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público y el 20 de septiembre del mismo año se reanudaron las relaciones diplomáticas con el Vaticano.⁴²² El Nuncio Prigione representaba a la corriente de obispos mexicanos que perseguían el reconocimiento legal de la Iglesia y proclives a ser sujetos de privilegios en función de su jerarquía. También como fue evidente más tarde, buscaban con la renovada relación con el Estado, neutralizar a los obispos defensores de la “opción preferencial de los pobres”. En cambio para los “liberacionistas”, entre ellos Samuel Ruiz, la regularización de la situación de la iglesia en México no era trascendental para su labor pastoral, no reclamaban legalidad ni privilegios, ya que como decía el jtatik, “el profetismo se da bajo realidades, no bajo leyes.”⁴²³

En el marco de las relaciones recién estrenadas entre el gobierno mexicano y el Vaticano, el Papa Juan Pablo II visitó el país en agosto de 1993. El Obispo acudió a Yucatán a entrevistarse con el pontífice y le entregó la carta pastoral “En esta hora de gracia”⁴²⁴, convertida con el tiempo en voz profética de lo que iba a acontecer en el territorio chiapaneco. En ella realizaba una evaluación del trabajo de la Diócesis de SCLC en los últimos 30 años, destacando las líneas estratégicas e ideológicas del proceso pastoral diocesano. Vamos a detenernos un momento en su contenido para explicar el por qué de su mirada profética y cómo anunciaba el posible estallido que generaría la situación de exclusión y marginación sufrida por los pueblos indígenas en Chiapas. En primer lugar ratificaba la línea diocesana de la “opción preferencial por los pobres” diciendo:

Si sabemos que Dios nos habla apremiantemente desde los clamores y hasta desde el Silencio doloroso de los que todavía no tienen voz y viven a veces en la desesperación, hemos de saber discernir los "signos de los tiempos" atendiendo con diligencia al clamor de los pobres, de los oprimidos, de los marginados y torturados y de todos

⁴²² Fazio, Carlos, *op. cit.*, pp. 193-195.

⁴²³ *Ibíd.*, p. 200.

⁴²⁴ Ruiz, Samuel, Carta Pastoral “En esta hora de gracia”, Ediciones Mujeres y Hombres de Buena Palabra, México, 2011.

Disponible en: http://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/En_esta_hora_de_gracia.pdf [consultado: 13 de diciembre de 2014]

aquellos que por motivo de raza y religión, o por su denuncia contra la injusticia, sufren persecución.⁴²⁵

Dedicó parte del texto a relatar exhaustivamente la situación económica, política, social e ideológica que padecía la entidad, a través de la palabra del pueblo recogida a través de la Asamblea del Pueblo Creyente de 1993 donde se denunciaban las violaciones de derechos humanos a las que se veían sometidos, y cuya raíz última era la existencia de un sistema económico injusto, donde el TLCAN suponía el nuevo rostro del capitalismo contra l@s exclud@s:

Estamos en una situación, en un tiempo muy difícil, tanto en lo político y económico, como en lo social e ideológico. Tenemos que hablar del sistema económico actual, porque estamos viviendo en una forma de vivir y de producir que nos oprime. Vemos que en este nuevo tiempo los que acumulan riqueza necesitan de dos cosas principalmente para seguir caminando y encontrar su ganancia: las privatizaciones y el Tratado de Libre Comercio. Estas dos cosas necesita el capitalismo para seguir avanzando en beneficio de los más fuertes, de los más poderosos, tanto nacionales como extranjeros. A esto los empuja el avance de la técnica en beneficio de ellos mismos. Esta nueva manera de trabajar, abandona a su suerte a miles de campesinos y obreros.⁴²⁶

La carta pastoral radiografiaba de forma sublime las raíces históricas de la realidad sufrida por los pueblos indígenas en Chiapas, desde la conquista hasta las políticas neoliberales de los noventa para concluir que “la desigualdad atraviesa todas las relaciones humanas y sociales, tiñéndolas de una carga de opresión y dominación, que forma parte de la conciencia colectiva”.⁴²⁷ A su juicio esta desigualdad estructural le llevó a afirmar que: “el indio es un extranjero en su propia tierra”.⁴²⁸ Subrayó los principales problemas de Chiapas: el alto índice de conflictividad, las riadas de refugiados guatemaltecos, las crecientes expulsiones de católicos y evangélicos, la discriminación y

⁴²⁵ *Ibíd.*, p. 1.

⁴²⁶ *Ibíd.*, p. 2. La misma crítica al sistema de producción y consumo del sistema, así como el cuestionamiento al paradigma tecnocrático y antropocéntrico lo encontramos en la *Encíclica Laudatio Sí* del Papa Francisco sobre el cuidado de la casa común, 24 de mayo de 2015, ver pp. 20 y ss., 80 y ss. Disponible en:

http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [consultado: 17 de enero de 2016]

⁴²⁷ Ruíz, Samuel, *En esta hora de gracia*, op. cit., p. 8.

⁴²⁸ *Ídem.*

desigualdad, la deficiente administración de justicia y las innumerables violaciones de derechos humanos. Sin olvidarse de criticar el papel cómplice de la Iglesia, la conversión propia experimentada y la construcción de la Iglesia Autóctona. En la misiva anunciaba el temor a enfrentamientos fuera de los cauces institucionales, preguntando “¿por qué no iniciar un camino diferente, sin esperar a que las estructuras sociales tenga que cambiar por la desesperación de los que han sido ancestralmente aplastados?”.⁴²⁹

Esta “hora de gracia”, en opinión del historiador Andrés Aubry. “es el *kairos* (de San Pablo, de Paul Tillich y de Immanuel Wallerstein), la hora de la elección para encaminar la ‘bifurcación’ hacia otra sociedad”.⁴³⁰

Las consecuencias del “memorial de agravios” pronto se hizo notar. En los últimos meses de 1993 se inició una cruzada encaminada a conseguir remover al Obispo. Anunciada por el Nuncio Apostólico con tácticas veladas y sugiriendo ser una decisión llegada de Roma, argüía que Samuel Ruiz había incurrido en “graves errores doctrinales, pastorales y de gobierno”⁴³¹. Las críticas contra las políticas gubernamentales vertidas en la carta pastoral, en particular contra el TLCAN, no gustaron nada a la cúpula política. Y como muchos hacían prever, la regularización de la Iglesia Católica pretendía no tanto avanzar en las libertades religiosas, como poder controlar de una forma más directa los nombramientos y cambios de Obispos. Este hecho se convirtió en las postrimerías del ’93 en el centro de atención mediático a nivel nacional e internacional. Se abrió así una brecha entre quienes, pedían la cabeza del obispo para terminar así con —la que consideraban— una pastoral selectiva y excluyente, y entre quienes se posicionaban del lado de la opción liberacionista y defensora de los indígenas, asumida por la diócesis sancristobalense. Mientras la Conferencia Episcopal Mexicana se mantenía dividida en estas dos posturas, llegaron muestras de solidaridad desde más de doscientas ONG’s nacionales e internacionales, y desde los mismos campesinos e indígenas chiapanecos, quienes en peregrinación el 24 de noviembre de 1993, arribaron a SCLC

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 27.

⁴³⁰ Aubry, Andrés, *Chiapas a contrapelo*, cit., nota 180, p. 175.

⁴³¹ Fazio, Carlos, *op. cit.*, p. 236.

coreando: “¡Caminante, la diócesis saldrá adelante!”.⁴³² La orden jesuita en México hizo público un comunicado en el que avisaban del detrimento que la labor misionera cobraría con la eventual remoción de Samuel Ruiz. Él recordaba, años después, que la solidaridad nacional e internacional recibida fue sorprendente:

Una solidaridad fuerte, nacida de los obispos y de toda clase de personas, incluso los no católicos, que veían a la diócesis como un símbolo del camino postconciliar. El cardenal Evaristo Arns, de Sao Paulo, me decía en una carta: ‘No renuncie. Porque en el continente todos nos quedaríamos debilitados’. Y también me decía con audacia: ‘Quem toca em você, toca em nós’, Quien toca a usted, nos toca a todos nosotros.”⁴³³

JTatik aceptaba el cambio si era una decisión de Roma, pero dispuesto a utilizar los recursos legales eclesiásticos si llegara el momento. Asumía, como en tantos otros momentos de su vida, la posición que había decidido adoptar: “La Iglesia y los obispos hemos dejado de ser intocables, porque ahora los procesos están a flor de piel y se ventilan en un clima de verdad, sin sentirnos agredidos. Porque así es la Iglesia: ni totalmente limpia, ni totalmente impía. Es una Iglesia peregrina.”⁴³⁴

2.8.- Los tiempos del fuego y la palabra (1994-2000)

El estallido social que vaticinaban los antecedentes a los que nos hemos referido anteriormente se materializó el 1 de enero de 1994. Como explicaba Carlos Montemayor las organizaciones guerrilleras siempre deben entenderse en relación con sus contextos sociales. El autor de “Chiapas: la rebelión indígena

⁴³² *Ibidem*, p. 253.

⁴³³ Ruiz, Samuel i Torner, Carlos, *Els indis em van convertir*, op. cit., p. 115. Curiosamente “*Quien toca a uno, nos toca a todos*” se ha convertido en uno de los lemas más importantes del movimiento neozapatista frente a las represiones más recientes contra ellos y grupos afines. Se hizo popular a partir del ataque contra el Frente en Defensa de los Pueblos de Atenco en mayo de 2006, después del paso de la caravana zapatista de *La Otra Campaña*. Esta propuesta fue impulsada desde *la Sexta* (2005) para agrupar a organizaciones plurales de todo México con el fin de construir un programa nacional de lucha ‘abajo y a la izquierda.’

⁴³⁴ Fazio, Carlos, op. cit., p. 251.

de México”⁴³⁵ explica que, si bien desde la perspectiva oficial se cae en un reduccionismo que elimina las características sociales indispensables para entender políticamente los movimientos armados y para plantear su solución de fondo, desde una perspectiva crítica, debemos “entenderlos como un proceso de transformación vital y no sólo como incidente fugaz de inconformidad social”.⁴³⁶

2.8.1.- La Diócesis y la guerrilla

En la madrugada del 1 de enero de 1994 el EZLN se hizo visible a través de la “toma” de varias cabeceras municipales de Chiapas: San Cristóbal de Las Casas, Altamirano, Las Margaritas y Ocosingo. Este levantamiento armado hizo público la gestación clandestina en la Selva Lacandona del EZLN desde 1983. Las colonias de la Selva fueron el espacio idóneo para la gestación de esta guerrilla campesina-indígena “muy otra”, que se extendió poco a poco a otras regiones chiapanecas. Rescatando la memoria histórica de la resistencia indígena, se presentaron al mundo a través de su Primera Declaración de la Selva Lacandona:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de la independencia contra España encabezada por los insurgentes, después para evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar el imperio francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades,

⁴³⁵ Montemayor, Carlos, *Chiapas: la rebelión indígena de México*, Joaquín Mortiz, México, 1997. Escritor y traductor, conocido por su activismo social en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas; Uno de sus libros más famosos es *Guerra en el Paraíso*, donde aborda el contexto de formación de la guerrilla rural en el Estado de Guerrero, y la guerra sucia desatada por el Gobierno. En sus últimos años se dedicó a visibilizar el florecimiento de la literatura en lenguas indígenas en México.

⁴³⁶ Montemayor, Carlos, “La guerrilla recurrente” en Aguirre Rojas, Carlos et al., *Chiapas en perspectiva histórica*, El Viejo Topo, España, 2001, p. 70 y ss.

sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos (...) Estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz*.⁴³⁷

Los intensos procesos pastorales y organizativos en las comunidades “recreadas” de la Selva Lacandona que “se convierte en ensayo experimental de una sociedad campesina alternativa, sin caciquismo y con una democracia comunitaria”⁴³⁸, explican, en parte, cómo se pudo gestar este movimiento guerrillero indígena en las Cañadas de la Selva.

Este hecho intensificó los ataques y las críticas contra el trabajo de la Diócesis de San Cristóbal y su ‘opción preferencial por los pobres’.⁴³⁹ Se responsabilizó a la Diócesis y a nivel personal, a Samuel Ruiz, de ser responsables de la rebelión indígena. Acusaban al obispo de atesorar un arsenal de armamento dentro de la Catedral y que él mismo había instigado a los indígenas para que tomaran las armas. De hecho, se referían a él como el “Comandante Sam”, como si fuera parte de la comandancia del EZLN. Esta manipulación informativa que incriminaba gravemente al obispo con la guerrilla fue tramada y fomentada por intelectuales, políticos, medios de comunicación nacionales y locales, así como por otros sacerdotes contrarios a la opción liberacionista del “Caminante.”⁴⁴⁰

⁴³⁷ Se puede leer la “Primera Declaración de la Selva Lacandona” en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/> [consultado: 19 de abril de 2015]

⁴³⁸ Aubry, Andrés, *Chiapas a contrapelo*, op. cit., p. 184.

⁴³⁹ Algunas de las tesis mantenidas contra Samuel Ruiz se pueden leer en Meyer, Jean, “Siete tesis erróneas sobre Don Samuel” en *Letras Libres*, diciembre 1999, pp. 110-112.

⁴⁴⁰ Dos sacerdotes removidos de su cargo por el propio Samuel se convirtieron en sus detractores: el estadounidense Diego Andrés Lockett, quien había sido párroco de San Andrés Larráinzar durante 29 años y Luis Beltrán Mijangos Molina, originario de San Cristóbal. Lockett negaba que Samuel fuera comandante del EZLN pero sí consideraba al zapatismo como producto de más de 20 años de trabajo “liberacionista” de la Diócesis: “La raíz del zapatismo viene de la diócesis; don Samuel es muy amigo de los zapatistas. ¿Por qué enseñaron la lucha de clases marxista si se sabe que lleva a la violencia?” Afirmaba que en la parroquia de San Andrés la feligresía estaba dividida entre “universales” y “liberacionistas”, éstos últimos encabezados por Diego Ruiz Númez, seminarista que, según Lockett, sería el comandante David del EZLN. En cambio, Luis Mijangos, sí responsabilizó a Don Samuel como verdadero comandante del EZLN, incluso realizó gestiones ante el Vaticano para que removieran al obispo.

La guerra contra la Diócesis también se declaró por parte de la élite ultraconservadora de San Cristóbal de Las Casas, los autodenominados “auténticos coletos”, aunados en el “Frente Cívico San Cristobalense”, para quienes sus principales enemigos eran, además del obispo tachado de “anticristo” o “cura del diablo”, los extranjeros solidarios (‘hippies piojosos’) y los zapatistas. El ataque fue demoledor y violento no sólo hacia el propio obispo sino también hacia los agentes de pastoral y los catequistas de base, entre quienes se incluía la misión jesuita. La principal acusación era responsabilizar a la diócesis y su acción pastoral liberacionista no solo como la causa primera y directa de la organización de la guerrilla, sino también como parte de la estructura de la misma. Era una manera de soslayar las verdaderas causas estructurales que habían abocado a las comunidades indígenas a la opción armada.

Para gran parte de la ciudadanía mexicana la rebelión armada fue una sorpresa, pero es difícil creer que ni el gobierno ni las personas más cercanas a las comunidades desconocieran la gestación del grupo armado. Por un lado, el EZLN llevaban insertos en la Selva más de una década, tiempo en el que su supervivencia y desarrollo dependía del apoyo de las comunidades. Y por otro, el 22 de mayo de 1993 se había producido un enfrentamiento del ejército mexicano con la guerrilla en la comunidad Pataté Viejo (municipio de Ocosingo), donde se desmanteló un campamento de adiestramiento. Allí se detuvieron a ocho indígenas tseltales de Ocosingo, y el Frayba era consciente que la detención se debía a que el gobierno ya sabía que algo se tramaba en las comunidades. Es ingenuo pensar que pese a la permeabilidad de la diócesis en tantas comunidades no supiesen que ellas estaban a punto de tomar una decisión heroica, para muchos y suicida, para tantos otros. De hecho, el jesuita Mardonio Morales concedió en septiembre de 1993 una entrevista a la *Revista Proceso* en la que afirmó: “Hay guerrilleros en Chiapas desde hace ocho años; grupos radicales infiltraron a la Iglesia y a las comunidades”.⁴⁴¹ Sus declaraciones cayeron como una bomba en la diócesis, sobretodo por el contexto

⁴⁴¹ Mardonio Morales en “Hay guerrilleros en Chiapas desde hace ocho años; grupos radicales infiltraron a la Iglesia y a las comunidades”, cit., pp. 12 y 13.

de acoso y derribo que Samuel y su acción pastoral estaban sufriendo en esos momentos. Quizás el objetivo del padre Mardonio era intentar proteger así la labor diocesana, temiendo que la represión que se avecinaba acabara con el trabajo de tantos años.

En cambio, como ya hemos comentado anteriormente, la mayoría de los estudios documentados sobre los orígenes del EZLN que abordan a los grupos maoístas antecesores, coinciden en que la diócesis les abrió las puertas de las comunidades con el afán de apoyar el proceso organizativo de las mismas, hasta que se dio cuenta de los derroteros por dónde iban caminando. Nos parece más sensata la opinión de Andrés Aubry sobre esta cuestión:

Lo que pasa es que muchas organizaciones necesitan el pasaporte de la diócesis para entrar a Chiapas. Pero después se les advierte: “hagan su trabajo como crean conveniente, pero ya no cuenten con nosotros”. Eso pasó cuando llegó a Chiapas el famoso grupo de Torreón, del que se dice surgiría más tarde el movimiento zapatista. Obviamente que el grupo se acercó a la Iglesia, porque la política de la diócesis es de acercamiento con quien quiera, en la medida que haya motivos sociales. Pero no fue ninguna luna de miel la relación con el grupo Torreón, a los pocos meses tronó.⁴⁴²

Es más importante entender que cuando el núcleo guerrillero del EZLN se instala en la Selva Lacandona, según Jan de Vos, “cayó la semilla en un campo abonado desde hacía años por tres incentivos: una novedosa religiosidad liberadora, una larga experiencia organizativa y una creciente toma de conciencia de la propia dignidad pisoteada durante tanto tiempo.”⁴⁴³

Una voz más crítica con el papel “dominante” de la diócesis sobre las comunidades, la encontramos de la mano de Jesús Morales Bermúdez, quien llega a sostener que el EZLN es una “prolongación o consumación de la iglesia

⁴⁴² “tronar” se utiliza en México como sinónimo de “romper”, Vera, Rodrigo, en “La Iglesia, más fuerte que el Estado” en *Revista Proceso*, edición especial, n°4, 27 de octubre de 1999, p. 8. Se refiere a la “expulsión” de los brigadistas de Línea Proletaria por parte de Samuel. Cfr. Montemayor, Carlos, “La guerrilla recurrente” en op. cit., p. 91. Este autor señala: “Empleo la palabra *expulsión* porque es la que más se aviene con el recuerdo que varios brigadistas tienen de esa ruptura y de su salida de Chiapas. No todos lo vieron como una discrepancia entre la línea pastoral y la organización política, pues a menudo los cuadros preparados por la línea pastoral eran los mismos que encabezaban las organizaciones agrarias en la demanda de tierras y en la regularización de su tenencia.”

⁴⁴³ De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños*, op. cit., p. 16.

autéctona”, denominando al movimiento neozapatista como “iglesia ezeleanita.”⁴⁴⁴ El autor de *Entre ásperos caminos llanos* afirma que “las discusiones sobre lo político y el papel político que competía jugar a la iglesia eran cosa del pasado y su solución se había alcanzado en la organización neozapatista, en la que se integraban católicos en general y catequistas y hasta diáconos en lo particular, sobre todo en las bases de apoyo zapatistas”⁴⁴⁵

Esta posición, mantenida por intelectuales y otros que siguen sin pensar en los pueblos indígenas como sujetos activos de su historia de resistencia son los mismos que después condenaron la supuesta manipulación de los indígenas en manos de “Marcos”. Pese a todos los esfuerzos por hacerse entender como puente entre la cultura indígena y la sociedad civil, en los primeros días del alzamiento armado, incluso intelectuales de la altura de Octavio Paz, quien en sus libros vaticinaba que el futuro vendría de las raíces indígenas de la nación, condenaba al líder mestizo de abocar a los indígenas al suicidio.⁴⁴⁶

Samuel Ruiz respondía así a las múltiples acusaciones:

Lo que yo he hecho es llevar una luz, la luz de la fe a los indígenas de la diócesis y se lo voy a explicar de forma gráfica: si en este cuarto no hubiera luz, nos tropezaríamos y nos golpearíamos en nuestro caminar a oscuras. Pero si alguien nos alumbrara (...) podemos ver los obstáculos y caminos alternativos para no tropezarnos. Lo que yo he hecho es alumbrar con la luz de la fe. Los caminos que recorran quienes ahora tienen nueva luz no son marcados por mí sino escogidos por mis fieles de acuerdo con sus propias y anteriores experiencias. Me consta que intentaron antes de rebelarse resolver sus problemas por caminos pacíficos. Pero nadie escuchó ni les hicieron caso. Si después de tratar de crear conciencia durante más de 30 años mis catequistas no buscaran caminos

⁴⁴⁴ Morales Bermúdez, Jesús, *op. cit.*, pp. 260-261.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 310.

⁴⁴⁶ Octavio Paz, en un artículo publicado el 5 de enero de 1994, opinaba que el movimiento carecía de fundamentos ideológicos y de pensamiento estratégico en materia militar. Advertía que las comunidades indígenas habían sido engañadas por un grupo de irresponsables demagogos y afirmaba “la sublevación es irreal y está condenada a fracasar. No corresponde a la situación de nuestro país ni a sus necesidades y aspiraciones actuales”, *vid.*: Paz, Octavio, “El nudo de Chiapas” en La Jornada, *Chiapas. El alzamiento*, La Jornada ediciones, México, 1996, 1ª reimp., p. 108. En el mismo sentido se puede leer: De la Grange, Bertrand, “El subcomandante Marcos y los orígenes de la rebelión en Chiapas”. Disponible en: http://estepais.com/inicio/historicos/100/6_ensayo_subcoman.pdf [consultado: 28 de febrero de 2013]

de recuperación de su dignidad, ancestralmente ultrajada, me sentiría el obispo más frustrado de mis pastoral.⁴⁴⁷

Y el propio Subcomandante, durante la ocupación militar de SCLC, negó su relación con la teología de la liberación, respondiendo irónicamente: “No, nosotros nos liberamos pero sin teología. Tenemos entre nuestra gente tanto evangélicos como católicos, ateos, brujos, etcétera”.⁴⁴⁸

Entiendo que un proceso de esta complejidad y originalidad se da al confluir múltiples sujetos, factores, procesos y contextos, de los que hemos intentando realizar un esbozo a lo largo de todo el capítulo. El profesor Pablo González Casanova en su texto “Causas de la rebelión indígena en Chiapas”⁴⁴⁹, nos aporta una mirada histórica de largo aliento, que permite entender las raíces profundas y diversas que abonan el movimiento armado en tierras chiapanecas: 1) la herencia rebelde de los mayas, no sometidos hasta 1703, y protagonistas de una de las principales sublevaciones indígenas durante la colonia: la rebelión tseltal de 1712; 2) la crisis de la hacienda tradicional, que expulsaría a los peones acasillados a la colonización de la Selva Lacandona; 3) la acción pastoral de la diócesis de San Cristóbal, basada en la teología de la liberación; 4) el movimiento estudiantil de 1968, quienes apostarían por avanzar en la lucha por la democracia junto al pueblo campesino y explotado, conformando grupos como la Unión del Pueblo, Línea Proletaria o las Fuerzas de Liberación Nacional, antecedente del EZLN. Las diferencias entre la lucha de clases, enfatizada por los dos primeros, y la lucha por la democracia y contra la explotación por el EZLN, también generaron conflictos al interior de las comunidades. Pero sin duda, la formación a través de las primeras organizaciones maoístas les permitieron ser parte del movimiento zapatista, ya no como “masas” sino como sujetos de la rebelión, conformando una guerrilla con imaginarios interculturales: la herencia rebelde indígena, la lucha marxista-

⁴⁴⁷ Petrich, Blanche, “¿A quién defendiste?, es la pregunta al final de la vida”, en *La Jornada*, 25 de enero de 2011, p. 4.
Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2011/01/25/politica/004n1pol> [consultado: 21 de enero de 2016]

⁴⁴⁸ Gutiérrez, Roger, “Ser pueblo y conocer la sierra son nuestras armas: *Comandante Marcos*” en *La Jornada*, *Chiapas. El alzamiento*, cit., p. 75.

⁴⁴⁹ González Casanova, Pablo, “Causas de la rebelión en Chiapas”, cit.

socialista-maoísta, y la cosmovisión indígena renovada en las colonias de la selva; 5) la lucha por la tierra, que recibía un golpe de muerte con la citada reforma del artículo 27 constitucional; 6) la politización de los pueblos indígenas a partir del Congreso Indígena de 1974; 7) la violencia institucional convertida en ley: “de 1974 a 1987 se cuentan 982 líderes asesinados tan sólo en una parte de la región indígena de Chiapas; mil 84 campesinos detenidos sin bases legales; 379 heridos de gravedad; 505 secuestrados o torturados; 334 desaparecidos; 38 mujeres violadas; miles de expulsados de sus casas y sus tierras; 89 poblados que sufrieron quemaduras de viviendas y destrucción de cultivos”. Esta represión hizo que muchos contingentes se pasaran al EZLN en una actitud originalmente defensiva; 8) la violencia negociada, es decir, la otra técnica de los poderosos para dividir a las organizaciones indígenas, ya que a través de la supuesta negociación, cooptaban a parte de los líderes.

Jan de Vos para explicar los diferentes procesos vividos en la Selva, relataba que un anciano le dijo un día que las comunidades indígenas llevaban años transitando por cuatro caminos: a partir de los años '60, la *Palabra de Dios* (*sK'op te Dios*) como esfuerzo común para liberarse de cualquier forma de explotación; la *Organización*, por la estructuración socio-política de la Diócesis y la llegada de los movimientos izquierdistas a partir de los '70; el EZLN y la vía de las armas, a partir de los '80; *Nuestra Raíz* (*Slop*), la resistencia indígena.

Siguiendo este análisis, podemos entender que en la zona de la misión jesuita, las comunidades transitaron el primer y cuarto camino, mientras que quedaron un tanto alejadas de la influencia de las organizaciones maoístas y después, del EZLN. Esto nos permite caracterizar esta zona de “influencia jesuita” dentro de la lógica de la creación de la iglesia autóctona y la defensa de los derechos indígenas desde la Palabra de Dios liberacionista y la encarnación en su cultura. De este modo, la región de Chilón, se encontraba en una circunstancia única por su ubicación geográfica —según explica Brian Palmer—

“en un sitio medio entre los municipios corporativistas de la tierra alta (Los Altos) y las comunidades de indígenas autónomas de la Selva”.⁴⁵⁰

2.8.2.- La mediación para una paz con justicia y dignidad

Tras los primeros doce días de guerra entre el EZLN y el ejército mexicano, muchas fueron las muertes en ambos bandos, jamás cuantificadas verazmente. El gobierno mexicano ordenó el cese unilateral del fuego debido a la enorme presión realizada por la sociedad civil nacional e internacional: el día 8 de enero en la Ciudad de México, 10 mil integrantes del Movimiento Proletario Independiente se manifestaron solicitando el alto de los bombardeos en Chiapas.⁴⁵¹ Días más tarde, el 13 de enero, en el Zócalo de la Ciudad de México, una gran marcha integrada por intelectuales, activistas, sindicatos, políticos, universidades, organizaciones indígenas y campesinas, asociaciones de mujeres y de barrios, repudiaban la respuesta militar del gobierno, al tiempo que condenaban la política neoliberal. A nivel internacional, la ciudadanía también se movilizó y el día 14 de enero, acontecieron sendos mítines de solidaridad con los indígenas de Chiapas en Madrid y en París.

Este hecho demostró que no sólo en las comunidades de la Selva se habían producido transformaciones. En el ámbito urbano mexicano, la autoorganización social generada por el terremoto que asoló la capital en 1985, se aunó a la movilización social desarrollada alrededor de la candidatura de Cuathemoc Cárdenas (del PRD) en las elecciones de 1988. La rebelión indígena abrió un nuevo cauce para aunar las diferentes demandas de apertura

⁴⁵⁰ Palmer-Rubin, Brian, “La participación política dual: movimientos indígenas y el Estado en América Latina”, Tesis de Maestría para Programa en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1 de julio de 2009, pp. 77. En esta tesis se diferencian tres tipos de comunidades, en los tiempos de crisis de la hegemonía del PRI: 1.- Las comunidades integradas al sistema corporativista del PRI, como ejemplo, en Los Altos de Chiapas, el municipio de Chamula; 2.- Las integradas a medias, resistiendo el monopolio priista bien por la dispersión de la población bien por la migración a la Selva, como el caso de Chilón; 3.- Las nuevas comunidades que emergieron en la Selva por la diversidad étnica y la reconstrucción de la autonomía indígena frente al Estado, como sucedió en Las Cañadas. Este autor confirma una de las ideas que venimos justificando a lo largo de este capítulo y es que “estos tres tipos de comunidades tomaron papeles distintos en la emergencia de movimientos indígenas al nivel regional en los años setenta, ochenta y noventa”, ver Palmer-Rubin, Brian, op. cit., pp. 71 y 72.

⁴⁵¹ Gil Olmos, J., “Manifestación de diez mil personas en el Zócalo” en La Jornada, *Chiapas: el alzamiento*, op. cit., p. 205.

democrática, maduras en gran parte de la sociedad civil mexicana, pero frenadas, sexenio tras sexenio, por los fraudes electorales y la represión. Y esto es porque lejos de ser un movimiento etnicista, al haber puesto como principal demanda la democratización del país, el EZLN se convirtió en un espejo para muchas personas mexicanas. Movilizó, en palabras de Gustavo Esteva, a las “coaliciones de descontentos”, es decir, a todos los “excluidos” resultantes de las políticas neoliberales de los sucesivos gobierno mexicanos. Quienes se sentían excluidos y excluidas empezaron a movilizarse a través de nuevas formas de participación política no partidista.⁴⁵²

Se abrió así la posibilidad de reescribir la historia de México, ahora sí, haciendo posible que los pueblos indígenas formaran parte, por primera vez, de la construcción de ese proyecto político llamado estado-nación, junto con la participación de las otras “coaliciones de descontentos”

La petición de diálogo por la sociedad civil dejó “desarmado” al EZLN. Siempre han reconocido que se prepararon para la guerra, pero no para el segundo día. Para el establecimiento del diálogo, el gobierno federal necesitaba una persona o varias que pudieran fungir como mediadores con la guerrilla, y se propusieron tres nombres: Samuel Ruiz, Julio Scherer (entonces director del semanario político y crítico, *Proceso*) y Rigoberta Menchú (líder indígena guatemalteca, Premio Nobel de la Paz en 1992). Estos dos últimos lo descartaron, por lo que el obispo, pasó a convertirse en la única persona que aceptaban las dos partes en conflicto, el gobierno mexicano y el EZLN. Paradójicamente, una de las personas más odiadas por el gobierno mexicano y sus acólitos, se convertía en figura clave para entablar los Diálogos de Paz.

Del 11 al 13 de marzo de 1994 se celebraron en San Cristóbal de Las Casas los *Diálogos de la Catedral “Por la Paz y la reconciliación”*. Este primer contacto entre el estado y la guerrilla buscaba establecer las bases para el diálogo.⁴⁵³ Tras la consulta realizada por el EZLN en sus comunidades de apoyo,

⁴⁵² Esteva, Gustavo, *Crónica del fin de una era: El secreto del EZLN*, Ed. Posada, México, 1994, p. 79.

⁴⁵³ Las condiciones para el diálogo fueron establecidas en el comunicado del CCIR-CG del EZLN, del 6 de enero de 1994: a) el reconocimiento del EZLN como fuerza beligerante, b) cese al fuego de ambas partes en todo el territorio, c) retiro de las tropas federales de todas las comunidades con pleno respeto a los derechos humanos de la población rural. Regreso de las tropas federales

decidieron rechazar las propuestas gubernamentales, argumentando que el gobierno pretendía reducir las demandas al ámbito local chiapaneco, sin atender que la lucha por la democracia, la justicia y la libertad requerían un alcance nacional. Difícil fue establecer, tan siquiera, las bases para un diálogo entre las partes y el formato que adoptarían. Entre medio, en agosto de 1994 se celebraron elecciones presidenciales y municipales salpicadas de fraudes que generaron una enorme movilización social. Como un intento de lograr avanzar en el diálogo, Samuel Ruiz decidió conformar la Comisión Nacional para la Intermediación (CONAI), el 13 de octubre de 1994.⁴⁵⁴ En diciembre de 1994, el EZLN rompió el cerco militar y el cese al fuego, creando los llamados Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (los MAREZ). Esta acción representó visibilizar sus bases de apoyo civiles, es decir, que tras la estructura militar existía una organización civil y autónoma.

Mientras no cesaban los intentos para que el gobierno reconociera a la CONAI y se establecieran las bases para el diálogo, los zapatistas sufrieron un fuerte embate por el gobierno mexicano en febrero de 1995. El gobierno lanzó una fuerte ofensiva contra el EZLN, a partir de revelar la verdadera identidad del Subcomandante Marcos y del movimiento de liberación al que pertenecía, acusándole de terrorismo. La presidencia de la República fundamentó en estos datos que la dirigencia y propósitos del EZLN no eran ni populares, ni indígenas ni chiapanecos. De esta forma, reforzaban la “teoría de la manipulación” explotada por la mayor parte de los contrarios al alzamiento y las causas zapatistas. Se produjeron múltiples cateos y detenciones de “presuntos miembros” de la guerrilla, entre ellos Jorge Santiago, persona muy cercana a

a sus respectivos cuarteles en los distintos puntos del país, d) cese al bombardeo indiscriminado a poblaciones rurales, e) formación de una comisión nacional de intermediación.

⁴⁵⁴ La CONAI estuvo conformada por Concepción Calvillo Vda. de Nava: luchadora por la Democracia, junto con su esposo, en San Luis Potosí; Juana María de García Robles: esposa del Premio Nobel de la Paz; Juan Bañuelos: poeta chiapaneco, ganador del Premio Chiapas y maestro de la UNAM; Óscar Oliva: poeta chiapaneco, maestro de la Universidad de Tlaxcala; Pablo González Casanova: exrector de la UNAM y Director del Centro de Investigación en Humanidades de la misma universidad; Alberto Szekeley: licenciado en Derechos Internacional que ha participado en procesos de Mediación en países como África; Raymundo Sánchez Barraza: Dr. en Ciencias Sociales y asesor de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y director de un centro de producción alternativa en Chiapas y; Eraclio Zepeda Ramos: escritor, quien a los pocos días de haber ratificado a todos los miembros de la CONAI, en diciembre de 1994, renunció a la Comisión. Fue presidida por el propio Samuel Ruiz. Ver: <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=699>

Samuel Ruiz y Javier Elorriaga. Con estas acciones, el gobierno mexicano implementó una verdadera política de contrainsurgencia. Frente a esta ofensiva militar, el EZLN se replegó y la sociedad civil protagonizó numerosas manifestaciones demandando el fin de los operativos militares, con el lema: *¡Todos somos Marcos!*

Finalmente, el 9 de abril de 1995 en el ejido San Miguel (municipio de Ocosingo, zona Selva de Chiapas), las partes (delegaciones del Gobierno federal y EZLN, con la presencia de la CONAI y la COCOPA⁴⁵⁵) llegaron al acuerdo sobre los principios básicos para el diálogo y la negociación plasmados en la denominada *Declaración conjunta de San Miguel*, estableciéndose como sede permanente para el diálogo el municipio tsotsil San Andrés Larráinzar⁴⁵⁶. Los Diálogos de Paz, conocidos popularmente como *Diálogos de San Andrés* se iniciaron el 22 de abril de 1995. El 16 de febrero de 1996 se firmaron los *Acuerdos de San Andrés*⁴⁵⁷ (ASA) sobre Derechos y Cultura Indígena. La falta de voluntad por parte del gobierno para seguir con el resto de mesas temáticas, y la implementación de estrategias contrainsurgentes conllevó el abandono del diálogo por parte del EZLN. Como veremos más adelante, habrán varios intentos por retomar “San Andrés”, pero los diálogos y el proceso constituyente quedaron estancados desde entonces y hasta el momento. La Guerra de Baja Intensidad continuó en los años siguientes con gran virulencia contra el territorio zapatista autónomo pero también contra organizaciones afines y miembros de la diócesis.

⁴⁵⁵ La COCOPA es la Comisión de Concordia y Pacificación establecida por la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas emitida por el Congreso Federal y publicada en el Diario Oficial de la Federación el sábado 11 de marzo de 1995. La COCOPA estuvo integrada por miembros de la Comisión Legislativa del Congreso de la Unión, por un representante del poder ejecutivo y otro del poder legislativo del Estado de Chiapas. Sus funciones consistían en “coadyuvar, facilitar y promover el acuerdo”.

⁴⁵⁶ San Andrés Larráinzar fue rebautizado por el movimiento zapatista como *Sakamch'en de los Pobres*, rememorando el antiguo pueblo indígena, anterior a la creación de la reducción colonial. Y Andrés Aubry nos explica el significado de *Sakamch'en*: “Del sustantivo *tzotzil ch'en*, cueva y del adjetivo *sak*, blanco, modificado en *sakam* por un sufijo arcaico (...), para formar un nuevo nombre compuesto (en *tzotzil* actual, se diría *sakilch'en*): La Cueva Blanca.” En 1974, se produjo una revuelta indígena que expulsó a los ladinos del lugar; *Vid.*: Aubry, Andrés, “La bien nombrada « Sakamch'en de los pobres »” en *Journal de la Socié te des Ame ricanistes*, Tomo 82, 1996, pp. 331-339.

Disponible en: http://www.persee.fr/docAsPDF/jsa_0037-9174_1996_num_82_1_1643.pdf [consultado: 14 de mayo de 2015]

⁴⁵⁷ En el capítulo 4, al referirnos a la “autonomía indígena”, abordaremos con profundidad los Acuerdos de San Andrés.

Ante la parálisis del diálogo y como denuncia de la situación, el 7 de junio de 1998, Samuel Ruiz decidió renunciar a ser mediador y disolver la CONAI. El resto de integrantes de la CONAI hicieron público un documento titulado “Por la Paz: una mayor participación de la sociedad” en la que afirmaban que el gobierno había desmantelado las condiciones necesarias para poder mantener el diálogo y la negociación, debido a: la creciente militarización de las comunidades indígenas; la multiplicación de los grupos paramilitares; el incumplimiento de los procedimientos y contenidos convenidos en los distintos acuerdos de San Andrés; la escalada en el uso de medidas de fuerza en los municipios autónomos, operadas por el gobierno del estado y agravadas por la reciente propuesta unilateral de “remunicipalización”⁴⁵⁸; la dolorosa e irresuelta realidad de los desplazados y de los simpatizantes zapatistas injustamente encarcelados; las campañas de desprestigio y las crecientes agresiones deliberadas y dolosas en contra de la CONAI y de su presidente (Samuel Ruiz).⁴⁵⁹ Aunado a todo ello, fue detonante, para la toma de esta decisión, la Masacre de Acteal. A toda esta situación, se sumó la contraofensiva militar encaminada al desmantelamiento de los municipios autónomos zapatistas durante el primer semestre de 1998. El 11 de abril fue atacado uno de los municipios autónomos más emblemáticos en la Selva Lacandona, “Ricardo Flores Magón”, donde se destruyó el famoso Mural de Taniperlas⁴⁶⁰ que

⁴⁵⁸ La “remunicipalización” en Chiapas se refiere a la creación de nuevos municipios para contrarrestar la influencia de los municipios autónomos rebeldes zapatistas. Esta política de remunicipalización fue impulsada por el gobernador Roberto Albores Guillén en mayo de 1998, creándose en 1999 siete nuevos municipios: Aldama, Benemérito de las Américas, Marqués de Comillas, Montecristo de Guerrero, Maravilla Tenejapa, San Andrés Duraznal y Santiago El Pinar. Sobre este tema: Leyva, Xóchitl y Araceli Burguete, *La remunicipalización de Chiapas: lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*, Cámara Diputados LX Legislatura/CIESAS/M.A. Porrúa, México, 2007. Como señalan estas autoras la iniciativa de remunicipalización se da justo unos meses después de la masacre de Acteal, y cuando se producen varios desmantelamientos de municipios zapatistas, es decir, en el momento más álgido de la contrainsurgencia y constituyéndose como parte clave de la misma.

⁴⁵⁹ “Se disuelve CONAI ante la estrategia oficial de guerra” en *La Jornada*, 8 de junio de 1998: <http://www.jornada.unam.mx/1998/06/08/conai.html> [consultado: 22 de mayo de 2015]

En 1997, durante una gira pastoral donde estaban presentes Samuel Ruiz y su obispo coadjutor, Raúl Vera, fue atacada su caravana con disparos de metralletas. Los obispos salieron ilesos pero varios catequistas quedaron heridos. Este atentado tuvo resonancia internacional. Ver en *El País* (España): http://elpais.com/diario/1997/11/06/internacional/878770813_850215.html y en *Clarín* (Argentina): <http://edant.clarin.com/diario/1997/11/06/i-03401d.htm>

⁴⁶⁰ Sobre la historia del Mural de Taniperlas, titulado “Vida y sueños” *vid.*: De Vos, Jan, “Sueña la montaña, sueña la cañada” en *Una tierra para sembrar sueños*, op. cit, pp. 376-396. Este mural fue pintado por hombres y mujeres de 12 comunidades de la Cañada de Taniperla, en la

mostraba la historia del ejido, destacado por ser uno de los primeros que se formaron en la colonización de la Selva, y muy cercanos a la Reserva de la Biosfera de Montes Azules.

2.8.3.- La misión tseltal en contexto de guerra

Las comunidades tseltales pertenecientes a la Misión decidieron declarar su región como “zona neutral” tras el levantamiento armado. Esto significó que ni los zapatistas ni la policía estatal podrían establecer sus posiciones armadas.⁴⁶¹ Como hemos visto, los bastiones zapatistas más fuertes se encontraban en la zona de Los Altos y la Selva, y ya hemos explicado los diferentes procesos seguidos y que difieren de la región tseltal que analizamos. Jan de Vos señala que en la zona CHAB, los misioneros “[...] tejieron una sólida red social que el EZLN no fue capaz de romper cuando intentó extender su influencia a la zona. En cambio, en la parroquia de Ocosingo, muchos catequistas y varios diáconos entraron a formar los cuadros del movimiento armado”.⁴⁶² En muchas otras regiones, como en Chilón, los indígenas sintieron afinidad con las demandas del movimiento armado pero no compartían la vía de las armas. Esta es la mirada de un *jmeltsa’anwanej*-arreglador de conflictos) sobre los zapatistas:

Los zapatistas son indígenas, ellos están luchando por una igualdad, por hacer respetar sus derechos, que por años les han estado pisoteando...Nosotros no somos zapatistas pero estamos de acuerdo, no rechazamos sus propuestas o lo que ellos hagan porque ellos hacen las cosas con todos los sentidos, sus propuestas nosotros estamos de acuerdo en esto. La diferencia no es mucha al trabajo que hacemos nosotros, ellos están peleando por lo mismo que nosotros, les estamos siguiendo el paso, ellos quisieron levantarse en armas para hacerse escuchar porque sin derramamiento de sangre no existiría tanta bulla en el Congreso, ahora si se habla de los indígenas, la ley quizá lo dice pero jamás lo pone en práctica (el gobierno), con el movimiento de los zapatistas las

primavera de 1998, en la fachada del edificio destinado a ser la casa del municipio rebelde de Flores Magón. El 11 de abril, día de su inauguración, fue destruido por fuerzas de Seguridad Pública del Estado de Chiapas, acompañadas de grupos paramilitares.

⁴⁶¹ Palmer-Rubin, Brian, “La participación política dual: movimientos indígenas y el Estado en América Latina”, op. cit., p. 122.

⁴⁶² De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños*, op. cit., p. 260.

cosas no están tan igual como antes. De ahí (de los zapatistas) hemos sacado algunos puntos, hemos hablado bastante sobre el tema de los zapatistas, los Acuerdos (de San Andrés), de lo que pelean con el gobierno, pero nosotros queremos seguir siendo sociedad civil, nosotros no tenemos armas, es la diferencia entre sociedad civil y zapatistas, aunque muchos nos confunden con zapatistas.⁴⁶³

El fenómeno que vivió la región a partir de la rebelión armada, también experimentada en otras zonas de Chiapas, fue la multiplicación de invasiones de tierras de manera dislocada. Es decir, aprovechando la desestabilización que provocó el EZLN, ya que su alzamiento representó la “recuperación” de tierras, antes en manos de latifundistas finqueros; los campesinos indígenas de otras organizaciones, como sucedió en Chilón, tomaron tierras, aprovechando también el temor generado por la rebelión. Desde el CEDIAC se decidió administrar un fideicomiso para la compra de tierras, y centrarse en la regularización de las mismas. Según la investigación realizada por Adelina Gozález y Michael Chamberlin, el fideicomiso jugó un importante papel en contener la explosividad social propiciada por la carencia de tierra: “Hablando del número de personas que han sido beneficiadas por el fideicomiso podemos decir que 1032 familias han recibido de 2 a 5 has., estamos hablando de más de 6 mil personas que durante las tres etapas del fideicomiso (1994-1995-1996) recibieron tierra”⁴⁶⁴

A pesar de que Chilón y Bachajón no eran considerados zona de influencia del EZLN, ello no les eximió de sufrir la militarización y la guerra contrainsurgente. Los padres jesuitas como miembros de la diócesis liberacionista fueron también acusados de ser “ezetaelenitas”. Los jesuitas Jerónimo Hernández y Eugenio Maurer fueron identificados como el Subcomandante Marcos por un medio de comunicación.⁴⁶⁵ En esta zona también operó un grupo paramilitar *Los Chinchulines*. Por todo ello, la apuesta

⁴⁶³ Testimonio recogido en 1998 en González Marín, Adelina y Chamberlin Ruiz, Michael, “Procuración de la armonía. Justicia y Derechos Humanos en Chilón”, cit., p. 106.

⁴⁶⁴ *Ibíd.*, p. 111.

⁴⁶⁵ El periódico *Summa* publicó hasta el nombre de cuatro sacerdotes, acusándoles de ser la verdadera identidad del Subcomandante Marcos. *Vid.*: Human Rights Watch, “Ataques contra la comunidad religiosa en Chiapas” en HRW, *Deberes incumplidos: responsabilidad oficial por la violencia rural en Chiapas*, HRW, New York, 1997. Disponible en: <https://www.hrw.org/legacy/spanish/informes/1997/deberes8.html#ataques> [consultado: 13 de febrero de 2015]

de CEDIAC para recuperar cargos tradicionales encargados de la defensa de los derechos humanos (*jcoltaywanej*) y de la resolución de conflictos (*jmeltsa'anwanej*) cobraron más relevancia, si cabe, en este contexto de guerra:

Chilón ha sido considerada una zona pacífica, aunque se han dado brotes de violencia, pero se ha hecho un esfuerzo muy grande entre las organizaciones del municipio para tratar de no derramar sangre. Ahorita con el gobernador Albores, se empezaron a dar algunos brotes de violencia por el apoyo de su gobierno a los pequeños propietarios ya que no los obligaban a vender, pretextando al Estado de derecho. Empezó a haber tensión porque los trámites dentro del fideicomiso ya iban avanzados, sin embargo los rancheros se vieron fortalecidos con este gobernador, algunos se estaban retractando de la compra-venta e incluso subieron el precio de sus tierras. Lo que procedía en esos casos era entonces el desalojo de los que ya habían recuperado. Entonces cobró importancia la mediación y negociación en la zona. Se han resuelto los problemas por medio del diálogo entre las partes.⁴⁶⁶

Cabe destacar que algunas organizaciones indígenas se unieron a la lucha zapatista. Por su parte, la Organización Social *Yomlej*, participó en la convocatoria del EZLN sobre la consulta nacional y el reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés, donde asumió el papel de organizador de los eventos que se realizaron en las distintas regiones y municipios. Ahora, la Misión de Bachajón, como tal, no fue invitada a los ASA, mientras que el equipo de Arena, sí.⁴⁶⁷ Éstos últimos, asentados en la Selva, decidieron correr la suerte de los zapatistas, y al igual que ellos, romper todo contacto y diálogo con el gobierno mientras no se cumplieran los ASA. Estas divergencias conducirían a un mayor alejamiento entre Chilón-Bachajón y Arena.

Otro de los principales objetivos de CEDIAC, como comentamos anteriormente, era el impulso y asesoría de la organización tseltal, *Yomlej*. En este contexto, se plantearon como parte de las metas de la organización conseguir tener un presidente municipal tseltal. La falta de representación política era una de las principales demandas de las comunidades: “No se tenía presidente municipal tseltal, eso nada no teníamos, puros mestizos,

⁴⁶⁶ Idem, p. 113.

⁴⁶⁷ Dorantes, Álvaro, op. cit.

rancheros.”⁴⁶⁸ Decidieron que el proceso debía venir desde las comunidades, eligiendo al candidato a la presidencia desde un proceso de consenso y diálogo con las bases: “Empezamos a soñar para que se busque un Presidente Municipal y que nazca en las comunidades, que sea electo y que no sea ya un mestizo.”⁴⁶⁹ En las elecciones municipales de 1995, bajo registro del PRD, se presentaron y ganaron la presidencia municipal de Chilón para el periodo de 1996 a 1998.

En aquellos momentos, incluso los zapatistas veían como una puerta de cambio la opción electoral y mantenían relaciones cercanas con el candidato del PRD, Cuauhtémoc Cárdenas. Esto propició que muchas organizaciones civiles se aliaran con este partido para presentarse a las elecciones. En el caso de *Yomlej*, “los primeros dirigentes (...) no se sentían militantes partidarios, sino luchadores sociales, que utilizaban la política partidaria como una estrategia para obtener sus objetivos políticos”.⁴⁷⁰ Y es que casi todos los dirigentes de esta organización tseltal empezaron con cargos religiosos en la Misión: “la transición entre cargos eclesiales a cargos sociales o políticos siempre fue descrita como un cambio natural”.⁴⁷¹

Pero, con el tiempo, los logros alcanzados por la organización en cuanto a lograr representación política institucional, se fueron pervirtiendo porque fueron atrapados por la lógica del partido. Esta fagotización llevó a que algunos de los líderes fueran cooptados por la estructura partidista y reprodujeran las formas clásicas del poder, contra las que se suponía, querían luchar. Así *Yomlej* se fue debilitando poco a poco, convirtiéndose en una organización política partidaria alejada de sus bases comunitarias, cuestión que años más tarde forzaría a su ruptura con la Misión y el CEDIAC.⁴⁷² Ello derivó, años más tarde, en la creación de una nueva organización *Yip jLumaltic* (“La fuerza del pueblo” en tseltal) ya no con el objetivo de luchar desde la vía electoral, sino

⁴⁶⁸ “YOMLEJ, construcción y experiencia desde las bases” en Misión Jesuita de Bachajón, *Huellas de un caminar*, op.cit., p. 285.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 288.

⁴⁷⁰ Palmer-Rubin, Brian, op. cit., p. 124.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 120.

⁴⁷² Otras causas que generaron la debilidad de *Yomlej* fueron: por un lado que el Gobierno Estatal bloqueó los recursos presupuestarios correspondientes al municipio de Chilón durante la primera presidencia del PRD y por otro lado, que el PRD no adoptó la causa de la autonomía indígena, sino que toleró a *Yomlej* como una manera de fortalecer al partido en el municipio de Chilón.

acompañando y formando a dirigentes que respondieran a las necesidades más apremiantes de las comunidades. En la sistematización realizada en 2010 sobre el proceso de *Yomlej* se concluía:

Con la experiencia de *Yomlej* se ha aprendido que se necesita un equipo consolidado con experiencia política que tenga una visión integral de la región, así como el manejo de la problemática específica de los *Ts'umbaliletik* (linajes) con perspectiva de sustentabilidad endógena. Sobre todo, se necesita la vinculación directa con las comunidades y el manejo de metodologías participativas adecuadas a la cultura tseltal, que fortalezcan la organización de base y la movilización social, además del aporte a la construcción colectiva de una relación justa y digna entre sociedad y pueblos indígenas.⁴⁷³

La victoria de *Yomlej* en las elecciones municipales Chilón y la pérdida de hegemonía del PRI agudizaron la escalada de violencia paramilitar en Bachajón. El 5 de mayo de 1996, miembros del grupo paramilitar “Los Chinchulines”⁴⁷⁴, ligados al PRI, prendieron fuego al Centro de Derechos Indígenas A.C. (CEDIAC), la casa de la misión, las puertas de la iglesia, dos vehículos propiedad de los jesuitas, algunas casas de la comunidad, la escuela primaria y un centro de salud. Tanto el presidente municipal, perteneciente a *Yomlej*, como los padres jesuitas fueron amenazados de muerte.⁴⁷⁵ Este hecho fue denunciado por Amnistía Internacional.⁴⁷⁶

⁴⁷³ Misión Jesuita de Bachajón, *Huellas de un caminar*, op.cit., p. 299.

⁴⁷⁴ “Los Chinchulines” habían surgido en el ejido San Jerónimo Bachajón, años atrás, como un grupo juvenil, con el objetivo de combatir la corrupción y el autoritarismo del comisariado ejidal. Por ello, al principio, existía cierta simpatía hacia ellos. Se fortalecieron durante el gobierno de Patrocinio González (1988-1993) y tras el asesinato en 1991 de la hija de uno de los integrantes, se radicalizaron. Numerosas demandas penales y órdenes de aprehensión recaían sobre ellos, por robos, lesiones, amenazas, secuestros, pero seguían actuando con total impunidad. Tras el levantamiento armado de 1994, se declararon *prístas* y condenaron la lucha del EZLN. Al perder las elecciones municipales de Chilón, llegaron a ocupar el edificio, negándose a que el candidato de *Yomlej* pudiera ejercer sus funciones. Mantenían el terror en todo el ejido, hasta que el 4 de mayo fueron ajusticiados varios miembros de “Los Chinchulines”. La respuesta del grupo paramilitar consistió en incendiar casas y asesinar a varias personas de otras organizaciones, en total 23 casas quemadas y seis vehículos destrozados.

⁴⁷⁵ Ortiz, Francisco, “Las atrocidades y la impunidad del grupo *prísta* armado Los Chinchulines aterrorizan a las comunidades y desencadenan la venganza” en *Revista Proceso*, n° 1019, 13 de mayo de 1996.

⁴⁷⁶ Ver Acción Urgente de Amnistía Internacional de 7 de mayo de 1996: <https://www.amnesty.org/fr/library/asset/AMR41/021/1996/en/faa450fa-f88e-11dd-b378-7142bfb6e1838/amr410211996es.pdf> [consultado: 7 de mayo de 2013]

En el trabajo de sistematización interna “Huellas de un caminar” afirman que el fortalecimiento de *Yomlej* — pese a todos sus desaciertos— restó fuerza al grupo paramilitar.

2.8.4.- La Palabra de Dios con ojos, mente y corazón de mujer

Para recuperar nuestra dignidad, para reconocer nuestra realidad, para participar en nuestra historia, para reconocer nuestro ser de mujer, para decidir nuestras vidas.

CODIMUJ⁴⁷⁷

Quiero que todas las mujeres despierten y que siembren en sus corazones la necesidad de organizarnos.

Comandanta Ramona⁴⁷⁸

La participación de las mujeres en las organizaciones indígenas y campesinas siempre ha representado uno de los grandes retos pendientes en la transformación hacia dentro y fuera de las comunidades indígenas. Existen revoluciones visibles, y otras que sin ser tan explícitas marcan profundas huellas en el caminar de las comunidades y su lucha por la emancipación. En 1992 se creó el Área de Mujeres al interior de la Diócesis, como una manera de reconocer el trabajo iniciado desde los años 60 a favor de la promoción de la participación de las mujeres indígenas. La necesidad de coordinar a las representantes de los grupos de mujeres creados, a lo largo de las siete zonas pastorales de la Diócesis, hizo que en 1994 naciera la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ).

El trabajo del área de mujeres ha ido fortaleciéndose con el esfuerzo de las mujeres indígenas, desde lo más profundo de su vida cotidiana, y con el apoyo de las llamadas “asesoras”, en su mayoría religiosas que fueron solicitando ser destinadas a la Diócesis de SCLC, por su lineamiento conciliar. Si la línea de acción se basaba en una “opción preferencial por los pobres”, dentro de los “pobres” se incluían las mujeres y si la “Iglesia es el pueblo”, llegar a dar

⁴⁷⁷ CODIMUJ, *Con mirada, mente y corazón de mujer*, Chiapas, CODIMUJ/Mujeres para el Diálogo/Project Counselling Service, 1999, p. 6.

⁴⁷⁸ Marcos, Sylvia, *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*, Ediciones EÓN, México, 2011, p. 88.

cumplimiento a los postulados liberacionistas implicaba que el trabajo pastoral debía alcanzar a las mujeres que sufrían discriminación y opresión no sólo desde las estructuras políticas y sociales externas, sino también al interior de sus comunidades, organizaciones y de la propia Iglesia.

La labor de “memoria” realizada por la CODIMUJ sobre su camino recorrido nos ayuda a visibilizar la realidad doliente de mujeres sometidas a sus padres, primero, y después a sus maridos; mujeres que no tenían derecho a opinar sobre su matrimonio, ni a participar en las asambleas comunitarias, ni siquiera a salir de casa. Pero también refleja cómo, poco a poco, a través del encuentro con otras mujeres en asambleas y talleres, empezaron a leer la *Palabra de Dios* buscando un mensaje liberador frente a la desigualdad de género. Se trató de buscar nuevas formas de aproximarse al Evangelio desde la perspectiva feminista. De esta manera, la CODIMUJ se ha convertido en la organización de mujeres más numerosa de Chiapas y una de las más grandes de México.

Cuentan que los agentes de pastoral cuando empezaron a recorrer las comunidades veían muy difícil acercar su trabajo a las mujeres porque éstas no sabían nada de *castilla* y tampoco sabían leer ni escribir. La llegada de religiosas a la Diócesis generó un impulso del trabajo con mujeres. La primera acción (1960-1968) consistió en abrir un internado para mujeres, como una especie de escuela donde residían durante dos años, en la que las mujeres aprendían castellano, profundizaban en la reflexión bíblica y en el aprendizaje de labores (cultivar, cocinar o bordar...). Más tarde, se asumió que esta estrategia seguía siendo excesivamente asistencialista y que si bien, podía beneficiar a las mujeres a nivel individual, no generaría un cambio a favor de su participación en el ámbito comunitario. Sin embargo, el internado permitió un primer acercamiento entre las mujeres indígenas y las religiosas, lo que permitió que estas últimas profundizaran en la grave problemática de las mujeres.⁴⁷⁹

Más tarde, empezaron a crear los “grupos de mujeres” a nivel comunitario, unidas a través de la *Palabra de Dios*. Las metas que se perseguían en esos grupos eran: valorizarse como mujeres indígenas, conocer a otras

⁴⁷⁹ CODIMUJ, *Con mirada, mente y corazón de mujer*, op. cit., p. 39.

mujeres, compartir problemas e inquietudes, sentir la capacidad de aprender, ejercer su libertad personal y el derecho de participación en las comunidades, en la sociedad y en la Iglesia. Las dificultades para conseguir que las mujeres pudieran participar en dichos grupos eran tremendas, como reconoce una de ellas:

Era muy difícil, todo un reto. En estos tiempos no se había visto nunca que las mujeres nos reuniéramos. La mayoría de las mujeres íbamos por primera vez en grupo. ¡Y además un grupo al que solamente íbamos mujeres! era una experiencia bien diferente a lo que estábamos acostumbradas nosotras y también los hombres. ¡Empezábamos a romper las cadenas sin saberlo!⁴⁸⁰

El encuentro con otras mujeres que vivían y sufrían la misma exclusión permitió tejer la complicidad necesaria y previa a la organización. La continua participación en los grupos, propició que algunas de ellas aceptaran difundir, enseñar y reflexionar sobre *la Palabra de Dios*. A partir del Congreso Indígena de 1974, donde también estuvieron presentes aunque su participación no tuvo voz, las mujeres empezaron a hablar sobre los problemas de las comunidades y se sumaron a la lucha agraria en las organizaciones campesinas independientes que surgieron. Las mujeres idearon actividades para apoyarse económicamente y surgieron así los “trabajos colectivos”. Chilón fue el primer municipio donde se empezaron a iniciar los proyectos cooperativos. No es casual porque desde 1968 las “Hermanas del Divino Pastor” trabajaban directamente con las mujeres de la zona. Por ello, en esta región el grupo de mujeres fue pionero en la actividad productiva y en la creación en 1970 de la primera cooperativa de mujeres tejedoras de toda la Diócesis.⁴⁸¹

El entusiasmo de las mujeres generó la formación de nuevos grupos, ya sin presencia de las asesoras. El intercambio entre mujeres de diferentes

⁴⁸⁰ *Ibíd.*, p. 48.

⁴⁸¹ La cooperativa adoptó el nombre de *jLuchiyej Nichimetic* (Bordadoras de Flores) para registrarse en la Secretaría de Hacienda, ya que en los últimos años se han abierto a nuevos mercados. Existe un trabajo de investigación sobre el significado de los bordados, donde se encuentra la historia y organización de esta cooperativa: Martínez Loera, Ruth Verónica, “Mayas Tseltales, una identidad tejida en la vida”, Tesis de Doctorado en Estudios Científicos Sociales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Jalisco, junio 2011, pp. 181 y ss.

regiones fortalecieron su identidad múltiple (de género, clasista, religiosa y étnica), tal y como reconocen:

Y cada vez agarrábamos más fuerza para participar en las organizaciones campesinas a las que iban los hombres. Para pelear por lo que nos pertenece, para defender nuestra voz como mujeres que se guían por la Palabra de Dios. Nos hemos ido dando cuenta de que siempre hemos estado excluidas como mujeres, como pobres y como indígenas, que no se nos ha tomado en cuenta para las decisiones, ni por el Gobierno y los partidos políticos, ni por la Iglesia, ni por los hombres de la familia ni por las organizaciones del pueblo lideradas por hombres⁴⁸²

Para llegar a esta claridad de conciencia y organización se utilizaron metodologías participativas, asumiendo que “todas aprendemos de todas” y enlazando tres dimensiones:

1.- La dimensión de fe: la Palabra de Dios leída “con ojos, mente y corazón de mujer”. Para ello, se buscaban textos bíblicos y preguntas adecuadas para “buscar a la mujer en la Palabra de Dios y fortalecernos así a través de ella”.⁴⁸³

2.- La dimensión de género: análisis de la vida diaria como mujeres, a través de la Palabra de Dios. Esta dimensión incluida a partir de 1988, permitió sumar talleres sobre derechos de mujeres o sexualidad y otros que permitieran analizar los obstáculos que como mujeres encontraban en las diferentes áreas de su vida.

3.- La dimensión cultural: respeto, reconocimiento, actitud crítica y rescate de las culturas indígenas: sabiduría popular, historia y tradiciones.

La interrelación de estas tres dimensiones permitió un análisis crítico de aquellas “costumbres” culturales que las mujeres decidieron cambiar, en particular todas aquellas que sometían su voluntad al sistema patriarcal. Y estos cambios repercutieron directamente en la educación diferente que hijos e hijas empezaron a recibir:

⁴⁸² CODIMUJ, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 117.

Hemos aprendido a ser críticas ante nuestra realidad, porque así como queremos que no se pierda la tradición de tejer, hay otras cosas que es importante cambiar aunque tenga cientos de años haciéndose, como es el caso de las relaciones entre hombres y mujeres y la falta de valoración de la mujer.⁴⁸⁴

Pero sus reflexiones no se quedan en el nivel organizativo o comunitario. Los talleres sobre “análisis de la realidad” han favorecido que sus miradas se hayan ampliado hacia la situación política regional, nacional e internacional. A través de ellos han podido tener información y reflexionar críticamente sobre la guerra y los proyectos neoliberales que afectan sus vidas cotidianas. Las mujeres que participan en la CODIMUJ pueden pertenecer, a su vez, a otras organizaciones o partidos, ya que su unión deriva de “ser mujeres, hallar respuestas en la Palabra de Dios y querer cambiar”.⁴⁸⁵ Su participación como invitadas en los ASA atestiguó la relevancia del trabajo del Área de Mujeres en la Diócesis.

La aparición pública del EZLN en 1994 mostró bajo los pasamontañas a cientos de mujeres milicianas. Durante los Diálogos de San Andrés la participación de la comandancia clandestina ejercida por hombres y mujeres, entre ellas, la Comandanta Ramona, demostró que la guerrilla chiapaneca también se diferenciaba de otras, por cuanto la dimensión de género aparecía como una demanda central.⁴⁸⁶ Durante los primeros años, después del alzamiento, se celebraron numerosos encuentros y foros para abordar los derechos de las mujeres indígenas. Estos espacios permitieron traslucir las divergencias existentes entre las feministas liberales académicas-urbanas y un feminismo *otro*, que sin utilizar este concepto, representaba la lucha de las mujeres indígenas contra las opresiones múltiples, también frente a la

⁴⁸⁴ Ídem, p. 113.

⁴⁸⁵ Ídem, p. 153.

⁴⁸⁶ Sobre la diferencia con otras guerrillas latinoamericanas respecto a la cuestión de género, se puede consultar: Hernández, Rosalva A., “Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia” en Hernández, Rosalva Aida (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, CIESAS/UNAM-PUEG, México, 2008, pp. 60-71.

imposición de categorías de género y discursos ajenos a su forma de sentir y pensar.⁴⁸⁷

El Subcomandante Marcos recordó cómo el primer “levantamiento” del EZLN fue precisamente la aprobación de la Ley Revolucionaria de Mujeres en 1993.⁴⁸⁸ En ella, las comandantas del EZLN habían recogido las palabras de las compañeras de las comunidades y decidieron convertir en ley los siguientes derechos: participar en la lucha revolucionaria; trabajar y recibir un salario justo; decidir el número de hijos; derecho a participar en las comunidades y tener cargo; derecho a atención primaria en salud y alimentación; educación; elegir libremente pareja y no ser obligadas a contraer matrimonio por la fuerza; no ser maltratadas físicamente; ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.⁴⁸⁹

Como bien señala la antropóloga mexicana Rosalva A. Hernández, la participación de las mujeres indígenas zapatistas no se puede entender sin estos silenciosos procesos de reflexión crítica a la luz del evangelio. Y en particular, el trabajo de “hormiga” de las religiosas y su teología feminista:

Los espacios de reflexión y los procesos organizativos, promovidos primero por la Teología de la Liberación y posteriormente por la Teología India, han sido fundamentales para el surgimiento de movimientos sociales y políticos mediante los cuales hombres y mujeres, indígenas y mestizos, en distintos países latinoamericanos, han cuestionado las estructuras de desigualdad que los excluyen y oprimen.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ Rosalva A. Hernández informa que la tensión entre un “feminismo, fundamentalmente urbano, teorizado desde la academia y construido desde el centro del país, ha sido hegemónico, no en el sentido de legitimar su visión del mundo en una sociedad más amplia, pero sí frente a otros feminismos populares y rurales cuyas voces han sido poco escuchadas en los grandes encuentros feministas internacionales, cuyas prácticas políticas se han desarrollado al margen de las agencias de financiamiento internacional y cuya historia aún está por escribirse”, en Hernández, Rosalva A. “Diálogos e identidades políticas...” en *op. cit.*, pp. 99 y 100.

⁴⁸⁸ Vid.: Rovira, Guiomar, *Mujeres de Maíz*, ERA, México, 1997, pp. 113-114.

⁴⁸⁹ EZLN, “Ley Revolucionaria de las Mujeres”. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.htm [consultado: 16 de febrero de 2016] Esta ley fue difundida a través de “El Despertador Mexicano”, órgano informativo del EZLN.

⁴⁹⁰ Hernández, Rosalva Aída, “Diálogos e identidades políticas...”, *op. cit.*, pp. 71 y 83. Esta autora diferencia cómo la Teología India, desde la recuperación de la espiritualidad propia indígena, reivindica la complementariedad y la importancia ritual de la mujer, mientras que desde la CODIMUJ se reflexiona sobre las desigualdades entre hombres y mujeres y sobre la forma específica de vivir la espiritualidad. Ver *idem*, pp. 80-81. Algunas autoras, como Sylvia Marcos, explican el protagonismo de mujeres en el EZLN por su cosmovisión indígena y por la

A pesar de las dificultades, la búsqueda de la equidad de género y el trabajo por animar la participación de las mujeres aparecen en la construcción de la Iglesia Autóctona de la Misión de Bachajón y se irradian al resto de cargos eclesiales y civiles. Prueba de ello es el “Directorio de Pastoral Indígena para la Iglesia Autóctona en la Misión de Bachajón” que dedica el Capítulo Sexto a “la promoción de la mujer indígena”, reconociéndola “corresponsable en la construcción de la Iglesia Autóctona” así como afirmando sus derechos a la participación activa en las celebraciones litúrgicas, a tener voz en las decisiones sobre presentación y ordenación de los ministros de la palabra, así como su participación en acciones sociales en pro de los derechos fundamentales de la persona.⁴⁹¹

En el próximo capítulo analizaremos los retos que las mujeres tseltales siguen enfrentando para ver reconocida su “mirada, mente y corazón”.

2.8.5.- El sínodo Diocesano y el sacerdocio indígena

Preparando la salida de Don Samuel, al cumplir 75 años, el 4 de octubre de 1995 se nombró, desde el Vaticano, al obispo coadjutor, D. Raúl Vera, originario de Guanajuato, quién ya conocía la realidad de Chiapas por haber participado en la Comisión Episcopal por la Paz. En un primer momento, todo apuntaba, siguiendo la normativa canónica que el obispo Vera sería el sucesor de Samuel, cuestión que tranquilizaba a los agentes de pastoral ya que aseguraba la continuidad, sin fisuras, de la postura comprometida de la Diócesis. Pero para evitar cualquier contratiempo, el III Sínodo Diocesano —

introducción de principios feministas por parte del zapatismo, desconociendo el papel del área de mujeres de la Diócesis. Es interesante la investigación realizada por Mariana Mora sobre la justicia zapatista en el Consejo Autónomo 17 de Noviembre. Como destaca la investigadora, las mujeres indígenas encargadas de resolver conflictos aluden a lo aprendido en los espacios de la Palabra de Dios (CODIMUJ) para poder mediar, sin referirse a la Ley Revolucionaria de Mujeres como origen de sus transformaciones. *Vid.*: Mora, Mariana, “La politización de la justicia zapatista frente a la guerra de baja intensidad en Chiapas” en Sierra, M^a Teresa, Rosalva A. Hernández y Rachel Sieder (eds.), *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*, op. cit., pp. 222-223.

⁴⁹¹ Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, *Directorio de Pastoral Indígena para la Iglesia Autóctona en la Misión de Bachajón*, Chiapas, 3 de diciembre de 1993. Ver también el Capítulo Dieciocho donde se regula la “Comunidad Indígena de mujeres consagradas”.

celebrado entre 1995-1999— pretendía afianzar, por consenso, el trabajo pastoral y social de la Diócesis. Los temas tratados durante el Sínodo fueron: Iglesia autóctona, teología india, acompañamiento al pueblo y estructuras diocesanas. Finalmente, D. Raúl Vera fue movido a la Diócesis de Saltillo y fue nombrado Obispo de la Diócesis, D. Felipe Arizmendi.

El escepticismo sobre el futuro de una diócesis sin Samuel, desconocía que los verdaderos sujetos del proceso eran los pueblos indígenas que habían emprendido transformaciones, décadas antes. Así respondió Samuel ante quien preguntaba sobre la posibilidad de dismantelar la línea pastoral implementada por él:

¡Yo no implanté nada! —exclamó enfático—. Están mal quienes ven las cosas desde un ángulo personal, como si yo hubiera sido quien generó el proceso. ¡No! Fue el proceso el que me generó a mí. Yo soy el resultado de una situación. Yo no evangelicé a los indígenas, ellos me evangelizaron a mí. Y conmigo o sin mí, esta diócesis seguirá su camino.⁴⁹²

Como una manera de avanzar en la construcción de la Iglesia Autóctona se dieron dos hechos muy importantes: por un lado, durante el Sínodo Diocesano, se promulgó el Decreto del Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente, el 6 de enero de 1999.⁴⁹³ En él se formularon las directivas para la adecuada formación de los diáconos, respaldadas a su vez por argumentos teológicos. Y por otro, la evolución del diaconado indígena conllevó en 1997 a la petición formal al Papa del sacerdocio uxorado (casado), a través de una carta fechada en Bachajón ,el 11 de noviembre de 1997, y que nunca recibió respuesta:

Somos de la etnia tzeltal-maya de estas tierras bajas del Estado de Chiapas y hemos hecho un esfuerzo en nuestra mente, en nuestro corazón y en nuestra vida por mantener a Dios de acuerdo a nuestra cultura. A través de este caminar hemos visto la necesidad de padres

⁴⁹² Corro, Salvador, “El que se va: *El Caminante del Mayab*” en *Revista Proceso, edición especial*, cit., p. 55.

⁴⁹³ Diócesis de SCLC, *Decreto del Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente*, el 6 de enero de 1999. Disponible en: <http://cenami.org/wp-content/uploads/2012/08/Directorio-Diocesano-para-el-Diaconado-Ind%C3%ADgena-Permanente-1999.pdf> [consultado: 19 de febrero de 2016]

tseltales casados para la administración de sacramentos que solamente los sacerdotes ordenados lo pueden dar, ya que nuestro corazón nos dice que sería uno de los caminos para el fortalecimiento de nuestra Iglesia Autóctona. El 3 de diciembre de 1998, cumple 40 años la llegada de la misión en este pueblo tseltal-maya de Bachajón, perteneciente al Estado de Chiapas; y durante estos años se han logrado frutos gracias a la iluminación del Espíritu Santo y al esfuerzo unánime de los sacerdotes y el pueblo en general, por lo que hemos pensado que para culminar esos 40 años qué bueno sería que fuera con el nombramiento de sacerdotes indígenas casados que ahora son diáconos y que hace tiempo se han venido preparando. Al mencionarle esto, es porque queremos pedir tu palabra para que como máxima autoridad de nuestra Iglesia nos des un camino para ver la posibilidad de este nombramiento, ya que nuestra cultura es que la pareja fortalece la palabra dentro de la comunidad tanto religiosa como civil. Esto es, la palabra de la comunidad y el corazón de ellos iluminados por el Espíritu Santo para seguir construyendo nuestra Iglesia Autóctona, nacida desde nuestra cultura netamente heredada de nuestros antepasados. Santo Padre, esperamos comprenda nuestro corazón, la necesidad que tuvimos en solicitarle esta gracia, ya que hemos sentido y hemos visto que la palabra de Dios dador de la vida está y camina en nuestra cultura.⁴⁹⁴

Esta carta se escribió cuando la Misión ya contaba con más de 200 diáconos permanentes, todos ellos hombres casados. El sueño de estas parejas de indígenas, canalizado a través de sus palabras, suponía para ellos el último paso para tener una verdadera Iglesia Autóctona y poder realizar aquellos sacramentos resguardados sólo a los sacerdotes: celebrar misa, oír confesiones y dar los santos óleos a los enfermos. Según Jan de Vos, quizás esta petición era imposible a nivel canónico, pero no a nivel humano⁴⁹⁵. Para ellos y ellas, era la única forma de culminar el proceso de la Iglesia Autóctona, y quizás también, de iglesia autónoma, como un proceso de descolonización frente a la misión jesuita. En opinión del historiador Jan de Vos, el establecimiento de un ministerio sacerdotal indígena no formaba parte del plan operativo de los agentes de pastoral mestizos, pero el rescate de su cultura indígena y el

⁴⁹⁴ De Vos, Jan, “Vino nuevo en cueros viejos” en *op. cit.*, pp. 258-259. Esta carta finalizaba con la firma de los peticionarios: “Respetuosamente, la comisión: Anselmo Hernández Miranda, Petrona Gómez López, Jerónimo Guzmán Méndez, Juanita Gómez Moreno, Abelino Guzmán Jiménez, Francisca Silvano Luna.”

⁴⁹⁵ De Vos, Jan, “Vino nuevo en cueros viejos” en *op. cit.*, p. 267.

redescubrimiento de su pasado prehispánico les llevó a recordar “cuando teníamos jefes, nuestros sacerdotes, nuestra religión...”.⁴⁹⁶

Uno de los aspectos más relevantes en este proceso de sacerdocio uxorado fue la formación teológica vivida por los 24 diáconos candidatos. Dicha formación constaba de de 36 materias que abarcaban todas las áreas de la teología, así como algunas materias sobre cultura e historia maya. Tal y como explica la profesora Christa P. Godínez, la formación se dio a lo largo de nueve cursos, con una duración de cuatro semanas cada uno de ellos, a lo largo de diez años, en las propias comunidades tseltales y en su propia lengua.⁴⁹⁷ Y los cursos fueron impartidos por profesoras y profesores del Centro de Estudios Teológicos de la Compañía de Jesús, del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, y de la Misión Jesuita de Bachajón. Christa P. Godínez afirma que el empleo del método participativo *jT'ijwanej*, “procuraba durante los cursos un diálogo intercultural, entre estudiantes y profesores, dentro de una dinámica de proceso de inculturación de los contenidos.”⁴⁹⁸ Este hecho representaba la primera vez que se entregaba un diploma de bachillerato teológico por una universidad a 43 indígenas, hombres y mujeres, casados. Como dijeron al recibir sus diplomas: *Tse'el co'tantic*-Nuestro corazón está contento de que se reconozca nuestro trabajo.⁴⁹⁹

Como he señalado anteriormente, la carta nunca tuvo respuesta. Y el “sueño” del sacerdocio uxorado quedó en suspenso. La construcción de una

⁴⁹⁶ De Vos, Jan, “El encuentro de los mayas con la teología de la liberación”, *op. cit.*, p. 9; ver también del mismo autor, “Vino nuevo en cueros viejos” en *op. cit.*, p. 268. El historiador belga explica que la rebelión tseltal de 1712, contra el gobierno colonial, había tenido como uno de sus objetivos la eliminación de los párrocos españoles y su reemplazo por un clero autóctono. Los rebeldes sublevados llegaron a establecer una Iglesia alternativa, provista de sacerdotes indígenas, ordenados por un obispo indígena, consagrado por un autonombrado papa, que decía haber subido al cielo y recibido el poder del mismo San Pedro. Para conocer más sobre este tema: Moscoso Pastrana, Prudencio, *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*, UNAM, México, 1992, pp. 1-73.

⁴⁹⁷ Godínez, Christa P., “*Tse'el co'tantic*. Nuestro corazón está contento” en *Revista Iberoamericana de Teología*, Universidad Iberoamericana, México, núm. 1, julio-diciembre, 2005, pp.135-142 y De Vos, Jan, “Vino nuevo en cueros viejos” en *op. cit.*, pp. 281-286. En estas páginas puede encontrarse información completa sobre la formación teológica recibida por los diáconos, aspirantes a sacerdotes casados. El 18 de febrero de 2005 en la comunidad de *Jet Ha'* (Chilón), se entregaron 43 diplomas de bachillerato Teológico a 21 alumnos diáconos, 21 alumnas ministras extraordinarias de eucaristía y una alumna religiosa, todas ellas pertenecientes a comunidades indígenas tseltales.

⁴⁹⁸ Godínez, Christa P., *op. cit.*, p. 138.

⁴⁹⁹ Ídem, p. 142.

Iglesia Autóctona obstaculizada por la imposición de un modelo hegemónico de Iglesia universal, que desconoce una experiencia eclesiológica mucho más comunitaria, participativa e intercultural como la iglesia tseltal.

La despedida de Samuel Ruiz de la Diócesis coincidió a nivel nacional con las elecciones presidenciales del 2 de julio de 2000 que pusieron fin a la dictadura priista, siendo presidente electo, Vicente Fox, del ultraderechista Partido de Acción Nacional (PAN), quien pasará a la historia por afirmar que resolvería el conflicto chiapaneco en quince minutos.⁵⁰⁰

2.9.- Hacia la autonomía eclesiástica e integral (2001-2015)

Estamos en una insurrección. Lo que pasa es que las viejas revoluciones ya no tienen ninguna posibilidad de éxito y estamos en una nueva revolución, tan nueva, que no podemos verla. Las grandes revoluciones no son la toma de la Bastilla o el Palacio de Invierno, sino aquellas en que la gente hace las cosas de otra manera.

Gustavo Esteva⁵⁰¹

Durante esta última década a la que vamos a referirnos varios acontecimientos generarán un cambio en la Misión Jesuita que se visualizarán en la reestructuración realizada al cumplir 50 años, en el 2008. Tal y como hemos podido mostrar a lo largo de estas páginas es necesaria la vinculación entre lo local, regional y nacional.

Aunque la partidocracia dejó paso a la alternancia política, este aparente cambio no transformó la situación de opresión de las clases campesinas, populares y pueblos indígenas, sino que se fueron profundizando las políticas de despojo, incrementando la militarización con la justificación de una “supuesta” guerra contra el narcotráfico y generando nuevas políticas indigenistas veladas de “desarrollo y lucha contra la pobreza”.

⁵⁰⁰ Aznarez, Juan J., “Quince minutos para pacificar Chiapas” en *El País*, 15 de julio de 2000. Disponible en: http://elpais.com/diario/2000/07/15/internacional/963612013_850215.html [consultado: 16 de febrero de 2016]

⁵⁰¹ Cúneo, Martín y Emma Gascó, *Crónicas del estallido. Viaje a los movimientos sociales que cambiaron América Latina*, Icaria, Barcelona, 2013, p. 393.

La Marcha del Color de la Tierra impulsada por el EZLN en 2001 como nueva estrategia para hacer cumplir los ASA, generó un *partaguas* para el movimiento indígena, a nivel nacional. Aunque nos detendremos mejor en ello, al analizar el proceso de reivindicación de la autonomía indígena en el último capítulo, cabe apuntar que a partir del 2001 se dará un giro en las demandas de los pueblos indígenas que dejarán de ver al Estado como interlocutor de sus reivindicaciones. Esta estrategia se intensificará desde el 2003 en adelante, por muchos procesos como el tseltal, avanzando hacia la búsqueda de la autonomía integral en sus diferentes áreas de vida.

La puesta en marcha, durante los primeros años del siglo XXI, de megaproyectos neoliberales como el Plan Puebla-Panamá (después denominado “Proyecto Mesoamérica”⁵⁰²) generó una ola de encuentros, foros y talleres no solo a nivel nacional, sino también mesoamericano, para construir alianzas entre los sectores campesinos, populares e indígenas, ante lo que se considera un nuevo embate neocolonial. Las represas, mineras, monoplantaciones, transgénicos, militarización, programas de desarrollo contrainsurgente son algunos de los rostros del despojo del territorio como parte de la guerra del capital.

Por ello, junto a la autoctonía eclesial, pensamos que en este tiempo y al calor de lo que sucede a nivel regional y nacional, también desde la Misión Tseltal se asume la necesidad de profundizar y avanzar en sus procesos de autonomía, a pesar de que la diversidad real de opciones políticas al interior del pueblo que acompañan, dificulta y/o limita establecer una opción antisistémica al modo zapatista. Pero sin duda, otros proyectos del mismo alcance que van surgiendo en otras latitudes mexicanas, generan una ola de cambios en la construcción de alternativas de vida “desde abajo”. Es lo que persigue *La Sexta* esto es, generar una red de movimientos “pluri-identitarios” que se reconozcan

⁵⁰² El Proyecto Mesoamérica, iniciado en 2008, es la continuidad del Plan Puebla-Panamá y representa un proyecto de reordenación del territorio para facilitar la implementación de megaproyectos de infraestructura, comunicación, turismo, agroindustria y vivienda desde Puebla hasta Panamá. El objetivo último es la reordenación del territorio para permitir la entrada de empresas transnacionales interesadas en los bienes comunes del país. Para ello se hacen valer de los proyectos de seguridad nacional como la Iniciativa Mérida que permite militarizar los territorios y desestabilizar a la población, para eliminar a todos aquellos que supongan un estorbo para la materialización de estos proyectos de extracción y despojo.

anticapitalistas, y con quienes construir un programa nacional de lucha “desde abajo y a la izquierda”, tras asumir que no existen opciones partidarias, y que los cambios “desde arriba”, desde el Estado, no generarán una transformación de las condiciones estructurales de opresión y dominación. A través de La Otra Campaña —en contraposición a la campaña electoral para las presidenciales de 2006— el EZLN recorrió el país para encontrarse con personas, colectivos, barrios, asociaciones, movimientos, sindicatos y pueblos indígenas de todo el país. Antes de iniciar la marcha por el territorio mexicano, tuvieron lugar en territorio zapatista las llamadas “reuniones preparatorias de La Otra Campaña”. La dinámica consistía en invitar a territorio zapatista a todas aquellas personas que quisieran adherirse a la Sexta y formar parte de La Otra Campaña. A diferencia de otras convocatorias lanzadas por el EZLN, en esta ocasión, la comandancia presente sólo escuchó la historias, sentimientos y propuestas de las personas y colectivos que acudieron a su llamada. Porque parte de la metodología de La Otra se basaba en escuchar las palabras de “l@s otr@s.” En la sesión dedicada a “Organizaciones indígenas y pueblos indios”, en la comunidad zapatista Carmen Pataté, los días 12, 13 y 14 de agosto de 2005, participó un representante de los *jmeltsa’anwanejetik*.

El proceso de La Otra fue truncado, en mayo del 2006, por la represión brutal sufrida por el Frente de los Pueblos en Defensa de la Tierra de Atenco⁵⁰³ —pertenecientes a La Otra Campaña— ya que, golpeando a los

⁵⁰³ El Frente de los Pueblos en Defensa de la Tierra (Estado de México) está conformado por campesinos que decidieron organizarse para paralizar el proyecto de construcción del nuevo aeropuerto de la Ciudad de México que conllevaba la expropiación de 5.474 hectáreas de sus territorios, parte de municipios de Atenco, Chimalhuacán y Texcoco. El precio a pagar a cada ejidatario era de 7,20 pesos (0,43 euros) por metro cuadrado. La lucha de estos campesinos y campesinas logró frenar el proyecto en 2003. El coraje y resistencia del FPDT, simbolizados con su herramienta de trabajo “el machete”, consiguieron que se enlazaran con otros movimientos sociales como los zapatistas. En la actualidad, están siendo de nuevo hostigados porque se ha reactivado el megaproyecto de construcción del aeropuerto. La represión sufrida por el FDPT de Atenco los días 3 y 4 de mayo de 2006, por parte de fuerzas de seguridad del Estado, se produjo un día después de que la caravana de La Otra hubiera pasado por su territorio, y mientras era gobernador del estado de México, Enrique Peña Nieto (el actual Presidente de México, 2012-1018). Como consecuencia del operativo policial murió el joven Alexis Benhumea, y fueron detenidas 217 personas. Los líderes del FPDT fueron condenados a penas inhumanas de 67 y 112 años, confinados en cárceles de máxima seguridad, hasta que fueron liberados en 2010. Las mujeres detenidas, aproximadamente 50, sufrieron torturas sexuales: en el interior de los vehículos oficiales en los que las trasladaron a centros de detención fueron desnudadas, manoseadas, obligadas a practicar sexo oral y violadas por policías mexiquenses, algunas en presencia de sus propios maridos. Entre ellas, hubieron cinco mujeres extranjeras —dos de ellas

campesinos de Atenco, se paralizó la gira de La Otra, y la solidaridad se centró en la liberación de los presos y presas políticas que el operativo policial conllevó.

En este mismo año, y coincidiendo con el final del sexenio de Vicente Fox, estalló en el Estado de Oaxaca una rebelión popular caracterizada como “movimiento de movimientos”. A partir de protestas y *plantones*⁵⁰⁴ de los profesores oaxaqueños, se desató una amplia movilización contra el gobierno de Ulises Ruiz. El movimiento popular donde se integraron diversidad de personas, pueblos indígenas, sindicatos y colectivos se organizó, recuperando las formas políticas comunales, a través de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), defendiendo el territorio urbano a través de “barricadas” que no sólo se convirtieron en una herramienta defensiva frente a grupos parapolicíacos, sino también como creación de espacios autónomos de solidaridad y autoorganización.⁵⁰⁵

Tras un nuevo fraude electoral, en 2006 ocupó el gobierno del país otro candidato “panista”, Felipe Calderón. La presidencia de Calderón inauguró la conocida como “guerra contra el narco” que supuso la remilitarización del territorio mexicano. Durante este tiempo, las violaciones sistemáticas de derechos humanos se intensificaron, con gran número de asesinados tanto por las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado como por el crimen organizado.⁵⁰⁶ Los estragos de la mal llamada “guerra contra el narco” se han intensificado con la vuelta al poder del PRI, a través de su candidato en las elecciones presidenciales de 2012, Enrique Peña Nieto. En este tiempo se ha visibilizado la injusticia sistémica y la impunidad que reina en el país, con miles y miles de desaparecidos, asesinados y torturados. No existen cifras oficiales fidedignas

de nacionalidad española— quienes fueron expulsadas ilegalmente de México. Estos delitos fueron denunciados por 26 mujeres ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Ningún miembro de las fuerzas de seguridad fue juzgado y condenado por estos hechos. *Vid.*: Cúneo, Martín y Emma Gascó, *op. cit.*, pp. 388-393.

⁵⁰⁴ Se denomina *plantón* al establecimiento de tiendas de campaña en lugares visibles, por ejemplo la plaza central de la ciudad como protesta ante determinadas políticas.

⁵⁰⁵ Uno de los mejores libros para entender este complejo movimiento: De Castro, Sergio, *Oaxaca: más allá de la insurrección. Crónica de un movimiento de movimientos (2006-2007)*, Ediciones ¡Basta!, Oaxaca, 2009.

⁵⁰⁶ La incorporación del ejército en tareas de seguridad interna fue apoyada por el Congreso de los Estados Unidos. México entró a formar parte de los esquemas de seguridad norteamericanos a través de la Alianza para la Seguridad y Prosperidad de América del Norte (ASPAN) en 2005. La *Iniciativa Mérida* es como se conoce al acuerdo de cooperación en seguridad de Estados Unidos con México.

sobre el número de personas desaparecidas, según el Registro Nacional de Datos sobre Personas Extraviadas o Desaparecidas, se contabilizan aproximadamente 30.000⁵⁰⁷. Pero otras fuentes elevan ese número hasta 100.000.

Pero a pesar de la barbarie que vive el país, la creación de espacios de cuidado de la vida resisten. Y la Misión Tseltal es un ejemplo de ellos. El fortalecimiento de la Iglesia Autóctona se vio bloqueada por la prohibición de ordenación de diáconos indígenas permanentes por el Papa Benedicto XVI en octubre de 2005. Mediante un documento de la “Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos” se explicaban los motivos de la cancelación: rechazan que el nombramiento de los diáconos permanentes se realice por las comunidades y no por una “llamada oficial de la Iglesia”. Reconocen la existencia de un “problema ideológico de fondo” y la necesidad de resolverlo antes de continuar con las ordenaciones. Este hecho mostraba las reticencias al proyecto diocesano en Chiapas, impulsado por Samuel y sus agentes de pastoral en su relación con el caminar de los pueblos indígenas y los sectores populares. Y sobretodo, negaban la posibilidad última planteada por la petición de sacerdocio uxorado al que conllevaba el diaconado permanente, al señalar: “no alimentar en los fieles expectativas contrarias al Magisterio y a la Tradición, como en el caso de un diaconado permanente orientado hacia el sacerdocio uxorado (casado)”⁵⁰⁸

Esta prohibición de Roma venía a desconocer y —como critica Jan de Vos— a “descalificar” el proyecto de la Iglesia Autóctona en la Diócesis, así como la formación teológica y el trabajo pastoral de la Misión Jesuita. Se exaltaba la centralidad de Roma y el eurocentrismo defendido al pensar que hombres no casados y preparados teológicamente por la Santa Sede son los únicos que pueden y deben ejercer el sacerdocio.

A pesar de ello, la Misión continuó con su labor, y en lo que tiene que ver con la inculturación de *la Palabra de Dios*, vio la luz la edición completa de la

⁵⁰⁷ Este registro sólo contempla aquellas personas cuya desaparición ha sido denunciada, por lo que las cifras son mucho más elevadas.

⁵⁰⁸ De Vos, Jan, “Vino nuevo en cueros viejos” en *op. cit.*, pp. 291 y 292.

Biblia traducida al tselal⁵⁰⁹, el 12 de julio de 2005. Una primera parte fue realizada por los hermanos jesuitas, Ignacio y Mardonio Morales. La traducción del Antiguo y Nuevo Testamento fue un trabajo colectivo, durante más de 15 años, por Abelino Guzmán, tselal de Bachajón, y el padre jesuita y antropólogo, Eugenio Maurer, acompañados por traductores tseltales. La tarea de traducción conllevó buscar palabras equivalentes entre la cosmovisión bíblica y la tselal, para no traicionar el sentido del texto, ni hacer imposible la traducción a los moldes tseltales. De esta manera se realizó —como cuenta Maurer— una “traducción dinámica”:

Nuestro aporte principal consistía en ir exponiendo a los tseltales, lo más minuciosamente posible, lo que entrañaba cada concepto de la cosmovisión occidental, para que ellos lo captaran en los moldes de su cosmovisión. Después analizábamos juntos cada término para ver si la traducción del concepto bíblico no traicionaba a ninguna de las dos cosmovisiones.⁵¹⁰

La labor de traducción se convirtió en otro espacio donde abonar el diálogo intercultural. Maurer afirma que los tseltales enriquecieron su cosmovisión con los conceptos de la cosmovisión bíblica y los jesuitas,

comprendimos mejor algunos conceptos bíblicos (...) fue aumentando nuestra comprensión de su cosmovisión y lengua (...). Además, la cosmovisión tselal iluminó con nueva luz nuestra propia cosmovisión occidental, aristotélica, sintética y pragmática y la enriqueció con sus elementos simbólicos y afectivos. Metió corazón en nuestra inteligencia, para que leyéramos el mensaje con los ojos del corazón.⁵¹¹

⁵⁰⁹ *Ts'ihbaybil sCh'ulc'op jTatic Dios ta tselal*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México, 1ª ed., diciembre 2004. El interior de la biblia tselal fue diseñado por Ruth Verónica Martínez Loera, utilizando símbolos tseltales para representar expresiones bíblicas.

⁵¹⁰ Maurer, Eugenio, “La traducción de la Biblia al tselal y la inculturación del mensaje evangélico”, Chilón, Chiapas, noviembre del 2008, p. 11, sin publicar. El autor explica que de esta manera si no existían palabras en tselal “o bien resucitamos algunos, o tomamos préstamos del lenguaje arcaico y de otras variedades o dialectos tseltales, o bien elaboramos neologismos basándonos en las raíces de la lengua. Así, por ejemplo: iglesia-*ch'ulnah* (casa santa); parábola-*slok'ombahil k'op* (palabra que da una imagen).

⁵¹¹ Ídem, p.12.

Fruto de esta tarea titánica se editó una gramática tseltal⁵¹² en la que se sistematizaron la sintaxis y las reglas de ortografía. Este es un ejemplo muy concreto de cómo se revaloriza la cultura tseltal a través de la inculturación del evangelio, y más allá, avanza en la incorporación de ritos mayas propios abonando la teología india.

En 2008, la Misión Jesuita de Bachajón celebró sus 50 años de presencia en Chiapas y de acompañar al pueblo tseltal. Aprovechando este motivo, desde 2007 realizó una consulta a las comunidades indígenas con las que trabaja para plantear los retos y la “planeación estratégica” para el periodo 2009-2015. Como resultado de este re-mirar sus pasos, priorizan el fortalecimiento de: la autonomía indígena, la autonomía eclesial, el desarrollo integral sustentable, el fortalecimiento de la cultura propia desde la interculturalidad y el fortalecimiento institucional”.⁵¹³ Así describen sus líneas estratégicas:

1. La autonomía indígena: incluye la libre determinación de los pueblos indígenas, el autogobierno en asuntos internos y locales, la disposición de medios para financiar sus funciones autónomas y la conservación de sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales. En esta área se pretende acompañar un proceso social, organizativo y político que asegure el control sobre la tierra y el territorio —a través de Reglamentos Internos Ejidales y Reservas indígenas—, así como frenar el sistema local de “coyotaje” y formar una nueva generación de dirigentes indígenas. Así mismo, apuestan por fortalecer las instituciones sociales y políticas locales junto con la recuperación de las formas tradicionales de organización y celebración donde la base sean los acuerdos comunitarios y territoriales dentro de cada *Ts’umbalil*.⁵¹⁴

2.- La autonomía eclesial: se refiere a “una iglesia enraizada en el sitio en el que se encuentra, que se realiza y desarrolla asumiendo la cultura local”.⁵¹⁵

⁵¹² Maurer, Eugenio y Abelino Guzmán, *Gramática Tseltal*, Centro de Estudios Educativos, México, 2000.

⁵¹³ Misión de Bachajón, *Planeación Estratégica 2009-2015*, Misión de Bachajón, Chiapas, octubre 2008, p. 12.

⁵¹⁴ Ídem, pp. 12 y 14.

⁵¹⁵ Ídem, p. 14.

Conlleva procesos de liturgia inculturada y teología india; promoción, acompañamiento y fortalecimiento de ministerios eclesiales (ordenación de diáconos) y trabajo pastoral inculturado e intergeneracional.

3.- El desarrollo integral sustentable: encaminado a la recuperación y conservación del territorio y sus recursos naturales, “manteniendo como punto de partida y llegada el desarrollo de las familias y comunidades”.⁵¹⁶ Implica: el cuidado y defensa de los recursos naturales y el territorio; procesos productivos desde prácticas agroecológicas; salud integral comunitaria; activación de sistemas productivos y económicos; conservación de semillas nativas; soberanía alimentaria. Plantean así una mirada holística e inculturada del desarrollo, vinculando la defensa del territorio, la salud comunitaria y la soberanía alimentaria.

4.- El fortalecimiento de la cultura propia desde la interculturalidad: “partiendo de la cultura indígena, que durante siglos ha resistido el embate de la cultura dominante, y asumiendo esto, la interculturalidad se presenta como una alternativa que busca aportar el enriquecimiento que se da cuando confluyen personas de distintas culturas con la disposición de aprovechar lo mejor de cada un@.”⁵¹⁷ En esta área se contempla la necesidad de crear un centro de formación que fortalezca la identidad, el diálogo intercultural y el desarrollo regional.

5.- El fortalecimiento institucional se refiere a “cimentar el trabajo de una manera más eficiente optimizando los recursos humanos, económicos y técnicos, para un mejor desempeño y un seguimiento más cercano hacia los que conformamos el equipo de la Misión.”⁵¹⁸ Esta área quiere asegurar un mayor control sobre la financiación necesaria y adecuada a la planeación estratégica, pero también incluir a determinados cargos comunitarios en la toma de decisiones. Apuntar esta última necesidad implica que las relaciones entre

⁵¹⁶ Ídem, p. 16.

⁵¹⁷ Ídem, p. 20.

⁵¹⁸ Ídem, p. 22.

jesuitas y tseltales no está exenta de desigualdades, pero existe la autocrítica requerida para avanzar hacia una estructura que avance hacia una organización más participativa e intercultural en todas sus áreas, coherente con los propósitos de construcción de una autonomía integral. Será crucial asumir profundamente las consecuencias que la asunción de la autonomía y los valores tseltales conllevan hacia lo que viene llamándose “optimización de los recursos humanos, económicos y técnicos”.

Esta planeación estratégica reconoce la equidad de género como una perspectiva central y prioritaria en el trabajo de las distintas áreas, así como la dimensión de las diferentes edades, con atención especial a los jóvenes y niños y niñas.⁵¹⁹

No queremos dejar de mencionar que si bien el fallecimiento de Samuel Ruiz (25 de enero de 2011) generó cierto sentimiento y preocupación por el futuro de la opción pastoral defendida y la amenaza de una posible división interna de la diócesis,⁵²⁰ la realidad ha mostrado la fortaleza de las semillas sembradas. Los procesos organizativos y pastorales apropiados por los pueblos tseltales, como verdaderos sujetos de su vida y de la historia reciente chiapaneca, dejan claro que no hay, ni cabe, marcha atrás.

El propio EZLN que no acostumbra a referirse al pasado catequístico de algunos de los más conocidos comandantes o sobre sus encuentros y desencuentros con la diócesis, emitió un comunicado manifestando su pesar por la muerte de Don Samuel Ruiz. Reconociendo la diversidad de creencias al interior de sus bases de apoyo, afirman que “la estatura humana de este hombre (...) llama a nuestra palabra”. Este comunicado, como bien recalcaron, no sólo era de homenaje a una persona sino a la corriente progresista de la Iglesia Católica, siendo la Diócesis de SCLC ejemplo insigne de ella. Sin ocultar sus diferencias, dijeron:

Don Samuel Ruiz García no sólo destacó en un catolicismo practicado en y con los desposeídos, con su equipo también formó toda una generación de cristianos comprometidos con esa práctica de la religión católica. No sólo se preocupó por la grave

⁵¹⁹ Ídem, p. 28.

⁵²⁰ Ver *Revista Proceso*, n° 1782, 26 de diciembre de 2010

situación de miseria y marginación de los pueblos originarios de Chiapas, también trabajó, junto con heroico equipo de pastoral, por mejorar esas indignas condiciones de vida y muerte.⁵²¹

Nadie mejor que el EZLN para recordar cómo ejército y gobiernos atentaron contra los agentes de pastoral y en particular, contra Samuel. Defendiendo que éstos no sólo habían y han luchado por una paz con justicia y dignidad, sino también “arriesgaron y arriesgan su vida, su libertad y sus bienes (...)”. Despiden el comunicado saludando a esa iglesia “de abajo” que cree “que la justicia debe reinar también en este mundo”:

En el EZLN, católicos y no católicos, creyentes y no creyentes, hoy no sólo honramos la memoria de Don Samuel Ruiz García. También, y sobre todo, saludamos el compromiso consecuente de l@s cristian@s y creyentes que en Chiapas, en México y en el Mundo, no guardan un silencio cómplice frente a la injusticia, ni permanecen inmóviles frente a la guerra. Se va Don Samuel, pero quedan muchas otras, muchos otros que, en y por la fe católica cristiana, luchan por un mundo terrenal más justo, más libre, más democrático, es decir, por un mundo mejor. Salud a ellas y ellos, porque de sus desvelos también se nacerá el mañana.⁵²²

El reconocimiento al proceso de la Diócesis y a la construcción de la Iglesia Autóctona se han visto respaldados en la visita (siempre controvertida) del Papa Francisco I al Vaticano. En 2014 se permitió, de nuevo, la ordenación de diáconos indígenas permanentes. La visita papal a México, realizada entre los días 12 y 17 de febrero de 2016, tuvo como uno de sus principales actos una misa multitudinaria en SCLC y una visita y oración ante la tumba de Samuel Ruiz, ubicada en la Catedral de la ciudad colonial. En la misa oficiada —gran parte de ella en lenguas indígenas— estaban presentes los cientos de diáconos tseltales ordenados por la misión de Bachajón, y en ella, la misión tseltal tuvo un papel destacado. Eugenio Maurer fue el encargado de entregar al Papa la edición tseltal de la Biblia.

⁵²¹ EZLN, “Comunicado del 26 de enero de 2011 sobre la muerte del obispo Samuel Ruiz”. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2011/01/26/26-enero-el-ccri-cg-del-ezln-manifiesta-pesar-por-don-samuel-ruiz-garcia/> [consultado: 21 de febrero de 2016]

⁵²² Ídem.

Tras conocer la lucha que ha requerido, al interior de la Conferencia Episcopal Mexicana y el Vaticano, defender la Teología de la Liberación y la Teología India, las pequeñas muestras de reconocimiento y aceptación realizadas por Francisco I, entre ellas, reconocer oficialmente las liturgias en lenguas indígenas, son consideradas un respaldo ferviente al trabajo de la Misión y de la Diócesis de SCLC.

Hemos perseguido, a lo largo del capítulo, contextualizar el caminar de la Misión Tseltal. Este recorrido de largo aliento permite visualizar la lucha por la justicia y los derechos indígenas desde un diálogo intercultural, y no sólo la profundidad de las transformaciones sino también los procesos locales, regionales y nacionales a través de los que se despliega esta experiencia vital comunitaria. Una de las características que han permitido la labor de la misión, como apunta Jan de Vos, es “la profunda simbiosis que allí se había originado entre sacerdotes mestizos y feligreses indígenas”. En este mismo sentido opina Álvaro Dorantes:

La Misión de Bachajón ha sido el intento de muchos, durante muchos años, de construir el sueño de Las Casas, del esfuerzo por encontrarse con una realidad, con una cultura y con los rostros concretos de los pueblos indígenas, de los tseltales, que llevó desde su origen a pelear por sus derechos, por su dignidad, por su libertad, y en los últimos años por sus tierras, con el esfuerzo de ir encontrándose y aprendiendo de ellos y con ellos.⁵²³

El historiador belga-mexicano añade que, por su sostenida labor, esta misión no tiene parangón ni en la diócesis de San Cristóbal ni tampoco en la Iglesia católica mexicana en su conjunto: “En varios aspectos recuerda a la experiencia jesuita en el Paraguay del siglo XVIII”.⁵²⁴

Sin ánimo de caer en idealizaciones, puesto que como hemos visto no han sido ni son pocos los retos, conflictos y divergencias existentes al interior de la misión tseltal, sí hemos considerado urgente mostrar este proceso de autonomía desde un espacio religioso, no siempre tenido en cuenta en los trabajos que

⁵²³ Dorantes Espinosa, Álvaro, “La Misión de Bachajón, 50 años de encuentros y relaciones entre jesuitas y tseltales”, op. cit., p. 81.

⁵²⁴ De Vos, Jan, “Vino nuevo en cueros viejos”, cit., p. 270.

abordan la temática. Considero que este proceso no ha sido suficientemente visibilizado en las investigaciones sobre la pluralidad de procesos organizativos y pastorales que tienen lugar en el territorio chiapaneco y al interior de la Diócesis. De este modo, con esta radiografía de defensa de los derechos indígenas en Chiapas desde la misión tseltal se refleja que las luchas por los derechos humanos no nacen a partir del alzamiento armado, ni siquiera cuando esta gramática moral empieza a utilizarse como herramienta de defensa y lucha contra los atropellos de los gobiernos y ejército mexicanos. Como hemos podido comprobar las luchas por una vida digna de ser vivida tienen como parte central la tierra y el territorio. Este argumento se ha podido verificar a través de algunos de los procesos destacados: la Demanda Tseltal de 1972, el éxodo hacia la Selva, el Congreso Indígena de 1974, las tomas de tierras de los años 80, la Marcha Xi'nich en 1992, la posterior creación de CEDIAC y Yomlej como espacios desde donde organizarse y defender los derechos indígenas (1992), el levantamiento armado de 1994, la creación de la CODIMUJ (1994) y los procesos de negociación y unión de luchas campesinas y étnicas, como los Acuerdos de San Andrés (1996). Estas fechas no son más que la “punta del iceberg” de procesos profundos de resistencia de quienes caminan a ras de tierra, y pretenden defender una vida más digna y justa a pesar de llevar siglos siendo extraños en su propia tierra.

Capítulo 3. EL SISTEMA JURÍDICO TSELTAL. *jMeltsa'anwanej ants winiketik*⁵²⁵: guardianes de la armonía

Desde siempre, inmemorablemente, nuestros padres han tenido su cultura, su modo de proceder, su modo de vivir, pero cuando invadieron los españoles inició la dominación hasta el día de hoy. Por eso, nosotros que estamos reflexionando sobre nuestros derechos, pareciera que no sabemos que tenemos derechos porque hemos vivido mucho tiempo con la dominación que nos dice que no tenemos derecho.

jMeltsa'anwanej K'op

3.1.- Mapeando el sistema jurídico tseltal

Los rebeldes caminan la noche de la historia, sí, pero para llegar al mañana. La sombras no los inhiben para hacer algo ahora y en el aquí de su geografía. Los rebeldes no tratan de enmendar la plana o reescribir la historia para que cambien las palabras y la repartición de la geografía, simplemente buscan un mapa nuevo donde haya espacio para todas las palabras.

Subcomandante Marcos⁵²⁶

En el proceso de la región tseltal que estamos compartiendo y que forma parte de los diferentes rostros que va tomando la autonomía eclesial e indígena de la Misión, se refieren a su capacidad de “decir el derecho”, esto es, a su forma de ejercer el derecho indígena como “Sistema Jurídico Tseltal”. Quisiera explicar que muchos conceptos fundamentales, en este capítulo, son traducidos al tseltal porque considero nos permite abrir ventanas a la filosofía tseltal, a su propia forma de conocer, nombrar, pensar, sentir y estar en el mundo, porque siguiendo al lingüista tojolabal, Carlos Lenkersdorf:

⁵²⁵ Para decir mujeres y hombres arregladores de conflictos, se añade al final “ants winiketik”, ants es mujer y hombre ‘winik’, en plural ‘winiketik’.

⁵²⁶ Subcomandante Marcos, “Otra Geografía. La Torre de Babel: entre el maquillaje y el clóset” en *La Jornada*, 3 de abril de 2003.
Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/04/03/026a1pol.php> [consultado: 3 de mayo de 2015]

las lenguas son manifestaciones de las culturas correspondientes (...) que nos ofrecen una llave que abre puertas para que entremos a casas hasta ahora cerradas, o simplemente ignoradas, por no decir despreciadas (...) Por ello, el estudio de las estructuras sintácticas y semánticas, y no sólo de las formas fonéticas y morfológicas, nos conduce a captar las filosofías desconocidas y escondidas de los pueblos.⁵²⁷

Queremos puntualizar que lejos de idealizar un sistema jurídico ancestral, pretendemos visibilizar un proceso que recupera y fortalece su derecho propio, a través de prácticas y saberes que vienen de lejos y se adecuan a las necesidades actuales, siendo expresión de un proceso de autonomía, y como parte de la cultura tseltal que las políticas del Estado han invisibilizado o cooptado, pretendiendo acabar con ellas, bajo el mito de la integración a la nación.

En la planeación estratégica de la Misión de Bachajón (2009-2015), desde su voluntad de “acompañar procesos que lleven a los pueblos indígenas y mestizos de la región a tener una vida plena”, se establece como una de las prioridades fortalecer el sistema jurídico y legislativo tseltal.⁵²⁸ Considerando que uno de los pilares de la autonomía indígena es la conservación de sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, se pone el acento en la “recuperación” de las formas tradicionales de organización y celebración (entre ellas el sistema jurídico tseltal), donde la base sean los acuerdos comunitarios y territoriales dentro de cada *Ts'umbalil*.⁵²⁹ Hablar de “recuperación” significa que, de algún modo, estas formas propias de resolver los problemas y conflictos comunitarios, corren el peligro de ser marginadas, en mayor medida, por las nuevas generaciones que reniegan de sus tradiciones, por el desgarramiento del tejido comunitario, o bien, quedan erosionadas por la supremacía de las instituciones de justicia del estado y la hegemonía del derecho positivo. Como veremos, más adelante, los graves atropellos de derechos humanos sufridos por las comunidades por operadores de la justicia oficial, y la situación de guerra vivida en la región, incrementan la necesidad de retomar prácticas existentes de justicia propia, subordinadas, pero todavía

⁵²⁷ Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Ed. Porrúa, México, 2002, p. 108.

⁵²⁸ Misión de Bachajón, “Planeación Estratégica 2009-2015”, cit., p. 10.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 14.

supervivientes al etnocidio jurídico⁵³⁰ y la violencia epistémica⁵³¹, padecidos por el pueblo tseltal.

El maestro Luis Arriaga constata, tras su experiencia de trabajo en la Misión, que “el ejercicio de procuración de justicia en el territorio tzeltal conforma un sistema jurídico propio”⁵³². Por los siguientes motivos:

- 1) Poseen criterios definidos que regulan el comportamiento social desde una cultura particular. Si los individuos rompen el orden comunitario, son sujetos a un proceso de reconciliación desde los cargos existentes, a través de encuentros directos con las partes, desde dónde se busca el reestablecimiento de la armonía.
- 2) La existencia de un sistema de cargos de orden civil, denominados *jmeltsa’anwanejetik*.
- 3) Una manera propia de impartir justicia, es decir, recomponer la armonía comunitaria. Los elementos fundamentales, según Arriaga son:
 - a) la aceptación de la responsabilidad.
 - b) el perdón
 - c) el consejo desde un ambiente de reconciliación. También, como veremos, se puede buscar la reparación del daño o el establecimiento de una sanción, según la tradición tseltal de cada *Ts’umbalil*.

Este capítulo está destinado a profundizar en estos aspectos que configuran el sistema jurídico tseltal.

⁵³⁰ Según el profesor Ordóñez Cifuentes, “practicamos etnocidio en contra del derecho indígena cuando todas las prácticas culturales siguen siendo subordinadas y no hace posible la práctica del pluralismo cultural y jurídico en la medida que se estima que la concepción jurídica occidental es superior a la indígena” ver Ordóñez Cifuentes, Jose E. R., “Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Originarios. Convenio 169 OIT. Administración de Justicia Indígena: perduración de la herencia colonial” en Ordóñez Cifuentes, Jose E. R. (coord.), *Padre/Madre: Nuestro Maíz, XVIII Jornadas Lascasianas*. IJ-UNAM, México, 2011, p. 81.

⁵³¹ Retomo el concepto de “violencia epistémica” del texto “Can the Subaltern speak?” de Gayatri Spivak, cuando se refiere a la constitución del sujeto colonial como Otro al que hay que representar, sin capacidad para pensar y narrar desde su propia episteme, y por tanto, invisibilizado. *Vid.*: Spivak, Gayatri, “¿Puede hablar el subalterno?” en *Memoria Académica*, año 3, n°6, 1998, pp. 175-235, trad.: José Amícola.

⁵³² Arriaga, Luis, “El Sistema Jurídico Tzeltal” en Velasco, David, *La guerra contra el olvido*, 2002, p. 252. (s/p). Disponible en: <https://davidvelasco.wordpress.com/2007/10/17/52/> [consultado: 21 de septiembre de 2015]

3.1.1.- De los cargos eclesiales a los cargos civiles: la justicia propia, resistencia y autonomía

Una de las personas que impulsó la recuperación de la justicia tseltal, el jesuita Pepe Avilés, nos cuenta cómo surgió esta iniciativa:

A finales de los años 80's, la Misión de Bachajón, junto con los cargos eclesiales tseltales, se dio a la tarea de recoger y sistematizar la manera como los ancianos y ancianas, las personas mayores y de respeto, muchos/as de ellos/as con el cargo de *Principales*⁵³³ de sus comunidades, arreglaban internamente los problemas entre las personas, familias y comunidades, devolviendo armonía a las partes y a su entorno. No fue sino en el año 1996, cuando las comunidades tomaron el acuerdo de retomar la manera de resolver los conflictos, según la costumbre de los antepasados, darle forma, fortalecer la autoridad moral y carácter, en un cargo que ejerciera esta función en las comunidades. Así surge el nombre de Arregladores/as *jMeltsa'anwanej* (Juez/a tseltal). Con este acto se legitima, fortalece, y socializa algo que estaba muy vivo en las familias y comunidades: la propia manera tseltal de hacer justicia y de ejercer el Derecho Propio.⁵³⁴

Como ya hemos señalado en otros momentos, los esfuerzos encaminados a revalorizar el sistema jurídico tseltal han transitado por varias etapas. Una primera, en la que la reconciliación estaba confiada a cargos eclesiales, una segunda en la que los *jMeltsa'anwanej*-arregladores, como cargos civiles, trabajaban conjuntamente con los *jColtaywanej* que hacían las funciones de promotores de derechos humanos y eran los encargados de visitar las comunidades. A esta época se refiere el trabajo realizado por Adelina González y Michael Chamberlin, en el año 2000, en su tesis de etnología titulado "Procuración de la Armonía. Justicia y Derechos Humanos en Chilón"⁵³⁵. La tercera etapa, considero que es la que abarcamos en el presente estudio,

⁵³⁴ Grillenzoni, Elena, Lola Cubells Aguilar, Marisela García Reyes dp. (coord.), *Manual de Derecho Indígena. Desde la experiencia de reconciliación y justicia tseltal*, CEDIAC-Misión de Bachajón, México, 2012, p. 4.

⁵³⁵ González, Adelina y Michael Chamberlin, op. cit.

comprendería el periodo de 2009-2015, en la que se decide la celebración del Diplomado SJT (2011-2012), como herramienta para una nueva etapa de adecuación del cargo de arregladores a las nuevas necesidades comunitarias y con el fin de amortiguar el impacto que la migración, la penetración de la cultura occidental en los y las jóvenes, y la guerra están teniendo en la organización comunitaria tseltal.

Es importante realizar algunas aclaraciones sobre los términos y conceptos utilizados para evitar equiparaciones entre la justicia indígena y la justicia del Estado que pueden generar confusión, dadas las diferentes cosmovisiones que sustentan a ambas. La primera aclaración radica en entender que cuando hablamos de “justicia tseltal” nos estamos refiriendo a procesos de “reconciliación” o “mediación”. Los “jueces tseltales” no dictan sentencias, aunque también sean conocidos con esta denominación, sino que son personas con autoridad otorgada por sus comunidades, y encargados de mediar en problemas o conflictos comunitarios con la finalidad de lograr el acuerdo y la armonía entre las partes enfrentadas. Por ello, la traducción correcta de la palabra tseltal *jMeltsa'anwanej* es “el que arregla problemas”, o “arreglador de problemas,” aunque a lo largo del texto nos referiremos a ellos también como jueces tseltales. En segundo lugar, es preciso aclarar que el sistema jurídico tseltal no solo se refiere a la resolución de conflictos, ya que, engloba también normas orales que ordenan la vida comunitaria, y de forma reciente, otras escritas que responden a necesidades nuevas o a la utilización alternativa del derecho positivo para defenderse de problemas que afectan a la organización comunitaria. Pero nuestro objetivo fundamental sí se refiere a la forma de resolver conflictos que representa su forma de entender la justicia. En tercer lugar, agrupadas bajo la categoría de “sistema jurídico tseltal”, y a pesar de las prácticas similares de reconciliación, es importante precisar que éstas varían dependiendo de la región étnica de pertenencia a los *Ts'umbaliletik*, así como de la penetración de la cultura occidental o del nivel de cohesión social y organizativo. Lo anterior impacta obviamente en el nivel de cumplimiento de sus normas y sanciones. Por último, es importante entender que el sistema de justicia tseltal no es estático, sino que se encuentra en constante cambio, por lo que nos estamos refiriendo al momento en el que realizamos la presente investigación (2009-2012). Esta etapa se caracteriza por experimentar un

intenso proceso de refundación, en el que se incorporan al cargo, los jóvenes y las mujeres, con el empeño de consolidar este servicio comunitario y fortalecer la justicia tseltal.

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

entre los tseltales de Bachajón (...) un esfuerzo comunitario procura aplicar el sistema jurídico (...) para la solución local de los conflictos y la procuración de justicia en las comunidades. Mediante negociaciones con las autoridades gubernamentales y judiciales a nivel municipal y estatal, con la ayuda de los “arregladores de problemas”, se ha logrado el respeto al funcionamiento de este sistema en diversos casos.⁵³⁶

En sus inicios, el proceso de reconciliación se puso en marcha para solucionar conflictos surgidos entre cargos eclesiales, aunque la situación de guerra en la región y el incremento de conflictos comunitarios propició su aplicación en los ámbitos civiles, familiares y agrarios. El proceso al que nos dedicamos es el relativo a los problemas que surgen en el ámbito civil, diferenciado por el perfil de los cargos y sus competencias, aunque, como ya hemos apuntado anteriormente, lo religioso y lo civil aparecen hermanados en las formas y sentires a la hora de resolver un problema.

El incremento de los problemas comunitarios, aunado a la petición del Obispo Samuel Ruiz de trabajar por la paz al interior de las comunidades, reforzó la creación de un sistema de cargos eclesiales destinado a la resolución de conflictos, el conocido como “ministerio de la reconciliación comunitaria”. Por ello, la Misión, en 1997, decide crear este cargo destinado a conocer los

⁵³⁶ Este informe se puede consultar en Stavenhagen, Rodolfo, “Derechos Humanos y cuestiones indígenas” en Ordóñez Cifuentes, Jose, E.R. e Ignacio Zaragoza (coords.), *Pueblos indígenas y tribales. Respeto, participación y consulta*, IIJ-UNAM/Univ.Quintana Roo/Plaza y Valdés, México, 2008, p. 193.

problemas existentes entre catequistas, diáconos y presidentes de ermitas, aunque la realidad desbordaría este primer objetivo:

Surge este nuevo cargo porque en las comunidades había muchos problemas, por ejemplo, los catequistas, principales, Diáconos, presidentes y también gente de las comunidades, a estas problemas la Misión lo resolvía, y también ayudó a las personas que tenían demandas al Ministerio Público. Por estas problemas la Misión formó a este nuevo cargo, quien se encargó de ayudar a las personas que tenían problemas. Pero al principio el tribunal sólo le resolvía los problemas de los catequista, presidentes etc., pero durante un año de su inicio se dieron cuenta que no sólo los catequistas, los presidentes, los Diáconos le pueden resolver sus problemas, sino que también de la sociedad.⁵³⁷

Por ello, en la sistematización sobre el proceso de reconciliación, realizada en octubre de 2008 con la ayuda de la Universidad Iberoamericana, se habla todavía de “proceso de reconciliación” (*chahpanwanej*)⁵³⁸ dentro de los cargos eclesiásticos. En este primer momento, los encargados de la reconciliación eran las figuras llamadas visitadores de zona (*j’ulataywanej*) y de interzonas (*jtikonel*), encargados de verificar el buen funcionamiento de las ermitas que en caso de detectar algún conflicto intervenían para su resolución. En un nivel jerárquico superior se encontraban los Tribunales Mayores de Reconciliación. Certeramente, Adelina y Michael apuntan que si bien en la región de la Misión, las comunidades no optaron por las armas, ello no impidió que los conflictos comunitarios se desataran por las tomas de tierras, así como por la guerra del gobierno contra los pueblos indígenas que convirtió en sistema las violaciones de derechos humanos: “casos de tortura; ejecución sumaria; la presencia cuando no ocupación militar de las comunidades; los retenes (militares); la negación de acceso de periodistas y observadores internacionales a la zona; la destrucción de alimentos y bienes por parte de agentes de la seguridad pública de policía judicial, de militares y de presuntos paramilitares;

⁵³⁷ Testimonio de Manuel Gutiérrez Gómez, ex miembro del tribunal eclesial mayor étnico de la misión, de la comunidad de Jet ha’, realizado por los sistematizadores Domingo Guzmán Pérez y Francisco Demeza Gutiérrez, el 6 de junio de 2007, en Misión de Bachajón, *Huellas de un caminar*, op. cit., p. 133.

⁵³⁸ Misión de Bachajón, *Huellas de un caminar*, op. cit., p. 129.

la violación sexual de tres mujeres tseltales por miembros del ejército federal en julio de 1994”.⁵³⁹ Como bien ha apuntado el EZLN, la guerra no sólo es contra ellos, sino contra todos los pueblos indígenas que habitan un territorio rico en recursos naturales, y codiciado por intereses de corporaciones internacionales que cuentan con la connivencia de los gobiernos de turno. La “guerra integral de desgaste”, a la que ya nos hemos referido en el primer capítulo, responde a la aplicación de las nuevas estrategias de guerra a nivel global, la “guerra total”— en palabras del Subcomandante Marcos:

En el caso de Chiapas, la pregunta era ¿por qué no se acabó la guerra cuando se debía de haber acabado? La respuesta es que el objetivo a destruir no era el EZLN. Ni siquiera llegamos a la categoría de enemigos. Nada más nosotros somos un estorbo, una molestia, un mosquito que está ahí nomás dando lata. Lo que se trata de destruir son los pueblos indios. (...) A éstos es a los que hay de quitar de aquí porque no conciben la tierra como la concibe el neoliberalismo. Para el neoliberalismo todo es una mercancía, se vende, se explota. Y estos indígenas vienen a decir que no, que la tierra es la madre, es la depositaria de la cultura, que ahí vive la historia y que ahí viven los muertos. Puras cosas absurdas que no entran en ninguna computadora y no se cotizan en una bolsa de valores. Y no hay manera de convencerlos de que se vuelvan buenos, que aprendan a pensar bien, nomás no quieren. Hasta se alzaron en armas.⁵⁴⁰

Ante esta situación, “los cargos de arregladores fueron un contrapeso de la guerra de baja intensidad promovida por el gobierno federal y estatal.”⁵⁴¹ Adelina y Michael recogen en su tesis, el testimonio de un *jcoltaywanej* que refleja nítidamente las consecuencias de las estrategias de contrainsurgencia del gobierno durante los años '90, pretendiendo la desintegración de las comunidades a través de la división interna y utilizando la cooptación y la instrumentalización de las instituciones del estado para tal fin:

⁵³⁹ González, Adelina y Michael Chamberlin, *op. cit.*, pp. 112 y 113.

⁵⁴⁰ Subcomandante Marcos, “¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?” en *La Jornada*, 1 de febrero de 2003. Disponible en: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2003/02/01/cuales-son-las-caracteristicas-fundamentales-de-la-iv-guerra-mundial/> [consultado: 4 de noviembre de 2015]

⁵⁴¹ Misión de Bachajón, *Huellas de un caminar*, *op. cit.*, p. 134.

Francamente, lo que ha hecho el gobierno federal como estatal es únicamente desintegrarnos con ideas políticas, con sus propagandas, ellos llegan, sus promotores en las comunidades, ofreciendo cualquier apoyo, yo descalifico todo lo que hace el gobierno porque en lugar de unir nos está separando, porque nos está haciendo ver como indígenas pero distintos, por eso los paramilitares, entonces llegan a las comunidades y nos hacen ver cosas fantasiosas, que no son creíbles, pero muchas veces la gente sí la cree. Francamente nos están echando al fango. El gobierno hizo una propuesta de crear especies de jueces para el estado, pero son gentes adiestradas por el gobierno, no son gente nuestra, porque si nosotros propusiéramos poner gente nuestra, lo primero que diría es que nuestra gente no está preparada, nos ponen trabas, así de fácil nos cierran el camino...Ahora nos viene ofreciendo abrir nuevos municipios, eso es como una bomba que nos vienen a tirar en medio que nos hará pedazos de un solo golpe, quieren dividirnos, van a salir más grupos paramilitares, la gente va a vivir en la discordia, ...eso nos debilitaría mucho, sería muy triste. Hermanos nuestros en contra nuestra. Por eso yo rechazo estas propuestas, debe haber algo pero que salga de acá abajo, no de allá arriba, deben respetar que hagamos valer nuestros derechos.⁵⁴²

La discriminación y opresión contra los pueblos indígenas era patente en la aplicación de la justicia por parte del Estado, punitiva no sólo en su concepción sino sino también en lo económico, agravando las consecuencias de la guerra estructural. Una realidad que, como veremos, todavía caracteriza a la justicia oficial del Estado. Ante estos atropellos, es comprensible que los arregladores de conflictos, en esta primera transformación en la que empiezan a hacerse cargo de los problemas comunitarios de carácter civil, se conviertan en intermediarios frente al Ministerio Público, cuestión que incrementará su aceptación y apropiación por parte de las comunidades de la región.

Así, podemos entender que frente a ella, la posibilidad de resolver los conflictos en su lengua, de forma gratuita, y buscando que ambas partes en conflicto puedan llegar a un acuerdo —rasgos principales de la justicia tseltal— generó que ésta fuera ampliándose a conocer conflictos comunitarios de

⁵⁴² Vid.: González, Adelina y Michael Chamberline, *op. cit.*, pp. 116 y 117. El nombre del *jcoltaywanej* que da su testimonio fue omitido por motivos de seguridad. Al hablar de “jueces del estado” se refería a la Iniciativa de Ley de Jueces para la Paz presentada por el gobernador Albores Guillén al Congreso local de Chiapas en 1997. Y al mencionar la creación de “nuevos municipios” se refiere a la iniciativa de remunicipalización Chiapas, lanzada por el mismo gobernador, como una manera de contrarrestar la fuerza de los municipios autónomos zapatistas surgidos a partir de diciembre de 1994.

diferente signo, creándose el cargo civil de los “jMeltsa’anwanejetik” (la comitiva de jueces tseltales). En la actualidad, la diferenciación entre los arreglador civiles y eclesiásticos ha ido acompañada de un cambio del perfil de los “jcoltaywanej” quienes han pasado a ser “promotores de defensa de la tierra y el territorio”. Así nos narraba este cambio, Manuel Cruz:

CEDIAC surge con la necesidad de luchar en contra de la pobreza y la exclusión y apuesta por la adquisición de tierras. Es un eje fuerte antes del '94. Pero cuando se da el levantamiento de 1994, se toman gran parte de las tierras que antes pertenecían a las fincas. Una vez que ya se tienen las tierras, nos cuestionamos cómo defenderlas. Cómo recobramos la espiritualidad de la tierra. Esto implica que hay un cambio tanto en la capacitación en derechos humanos, ahora más centrados en los convenios y pactos que tienen que ver con la defensa del territorio. Desde 2005 se empiezan a plantear la necesidad de cambios en este aspecto y sobretodo en el papel de los *jcoltaywanej*, porque se habían quedado más en la defensa y el arreglo de problemas, más desde la función de observadores. Como si fueran un ministerio público en la comunidad. Es por tanto, una línea más enfocada a las garantías individuales. En el 2007, en uno de los encuentros interregionales se presenta la propuesta de que los *jcoltaywanej* se conviertan en defensores de la tierra y el territorio. Hay por tanto un cambio profundo en el perfil de esta figura de los *jcoltaywanej*. Los *jmeltsa’anwanej* quedan más como los encargados de resolver los conflictos al interior de las comunidades.⁵⁴³

3.1.2.- ¿Buscando las raíces de la justicia tseltal?

Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento.

Popol Vuh

La recreación del derecho y la justicia tseltal responde a factores externos (guerra, injusticia, abusos, justicia oficial racista), pero también a la existencia de elementos culturales y saberes propios que han resistido en el tiempo largo

⁵⁴³ Conversación personal con Manuel Cruz, febrero de 2009. Manuel Cruz fue una de las personas que inició el trabajo del CEDIAC gestionando el proceso de recuperación y regularización de tierras que se dio a partir de 1994.

de la Conquista de ayer y de la neocolonización de hoy. Ello nos lleva a plantearnos de qué forma podemos entender cómo a pesar de los efectos devastadores del periodo colonial es posible estar ante una justicia de raíces originarias. Esta cuestión no es baladí para el tema que nos convoca porque comprender de qué manera las culturas resisten estructuras coloniales materiales, simbólicas y de pensamiento, y cómo éstas se recrean o adaptan, sin perder del todo algunos de sus elementos cosmogónicos, nos ofrece huellas por las que transitar a la hora de preguntarnos cómo se reapropian de los derechos humanos, a pesar de que éstos provengan y padezcan de una hegemonía cultural universalizante.

La investigación realizada por Eugenio Maurer, s.j., sobre la religión de los tseltales esclarece algunos aspectos de la organización y vida tradicional de las comunidades en los años '70. Cuenta así, que aquellas personas que habían acumulado muchos servicios en la comunidad, eran liberados de los trabajos físicos y se convertían en *Trensipaletik* (Principales). Su función entonces se centraba en “gobernar la comunidad”, puesto que

son aptos para gobernar, puesto que supieron servir (...). La experiencia les ha enseñado lo que es bueno para la Comunidad, lo cual no puede ser otra cosa que lo instituido por los *jMejTatik* (nuestras madres y padres) o Ancestros. Y precisamente sirviendo es como los *Trensipaletik* aprendieron las Tradiciones de los Antepasados.⁵⁴⁴

Maurer aclara que, de acuerdo con la cosmovisión tselta, una persona podía gobernar precisamente por su contacto con el mundo espiritual al que sirve, por ello el *Trensipal* estaba encargado de velar por la conservación y promoción de la armonía de la Comunidad misma, y de ésta con el mundo superior. Algunas funciones las realizaban directamente, como las *Mixas* (liturgias para pedir la lluvia y las buenas cosechas), las ceremonias tradicionales de Cuaresma y de la Semana Santa. Mientras, otras eran delegadas: Las Fiestas en honor a los Santos Patronos del Poblado, a los

⁵⁴⁴ Maurer, Eugenio, *Los Tseltales*, op. cit., pp. 79-80. En la actualidad es muy común escuchar en las narraciones de los tseltaletik referirse a “*jMejTatik*—nuestras madres, nuestros padres” como una forma de referirse a las enseñanzas de los antepasados, es decir, a sus tradiciones.

Kapitanetik o el cuidado del orden en el pueblo, encomendado a los *Alkaletik*.⁵⁴⁵ Estos últimos eran, por tanto, los responsables de mantener el orden dentro de los poblados, eran los miembros del tribunal de justicia y los mediadores en los conflictos. Así, el antropólogo jesuita afirma que el Tribunal de Justicia estaba formado por un *Trensipal*, el Agente Municipal, un *Alkal*, un Juez, tres gendarmes y un secretario. Y puntualiza: “el Juez no es importante para los tseltaltes: este es simplemente el lazo de unión con las autoridades civiles gubernamentales. Los verdaderos jueces son, evidentemente, los *Trensipaletik*”.⁵⁴⁶

Podemos entonces deducir que existían cargos encargados de resolver los conflictos comunitarios, de carácter colegiado y donde la restauración de la armonía era parte de la cosmovisión tseltal que guiaba a estas personas en su justicia cósmica-civil. Esto no debe llevarnos a pensar, como veremos en el transcurso de estas páginas, que estas formas propias se han mantenido inamovibles, a pesar de la permanencia de relaciones neocoloniales. Quizás hemos de entender que estos cargos y su cosmovisión fueron resultado del mismo proceso de colonización, y a pesar de él. Las repercusiones que la imposición de otro orden de vida y pensamiento tuvieron, en la conformación de las comunidades indígenas, y de su propia resistencia a la implementación de una estructura de vida y pensamiento ajenos a ellos, forman parte del entramado cultural propio. Como señala Maurer, es muy difícil que dos culturas en contacto se mantengan intactas, sobretodo como es el caso de México, en el que una domina a la otra. Es imposible, por tanto en este caso, que la cultura indígena no se vea influenciada por la occidental: “De la organización indígena precolombina no se conservaron sino aquellos elementos que eran útiles a la administración española y que no suponían ningún peligro para el poder de la Corona”.⁵⁴⁷ Aunque, al mismo tiempo, también es necesario poner atención en la resistencia indígena que permitió la pervivencia de algunas de las raíces más profundas de sus culturas, que permiten en la actualidad, la recreación incesante de las mismas: “Es decir, no aceptaron la Religión Hispánica sino lo

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 81.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, 23.

que concordaba con su sistema ideológico en cada época en que ellos se encontraban. En efecto, no se trataba de un todo estático, sino dinámico, cuyos elementos eran interpretados y reinterpretados, continuamente, unos en función de otros”.⁵⁴⁸

Coincide con este planteamiento, la historiadora Gudrun Lenkersdorf, quien en su empeño por entender la organización política actual de los pueblos indígenas, se dedicó a investigar las razones que llevaron a la Corona española a crear, a mediados del siglo XVI, los "pueblos de indios". Vinculado al deseo de la monarquía absolutista de eliminar los privilegios de los encomenderos, se agruparon a las comunidades indígenas dispersas y fueron segregadas de los colonos españoles. Uno de los principales motivos —señala— recae en la incapacidad de los corregidores, colonos españoles o criollos, de administrar justicia entre la población autóctona porque siempre procuraban satisfacer sus propios intereses.⁵⁴⁹ De este modo, los cabildos indígenas quedaron encargados de la administración política y judicial sobre la población local, supervisada por funcionarios del Estado, facilitando así la conservación de ciertos espacios de autodeterminación dentro de la estructura colonial. Ello lleva a concluir a la autora de *Repúblicas de Indios*, que

para conocer las normas de organización políticas autóctonas más a fondo, no basta recurrir a la situación prehispánica, porque ésta sufrió modificaciones severas bajo las nuevas circunstancias del dominio español. Pero tampoco debe irse al otro extremo y reconocer sólo el origen castellano de las instituciones impuestas a la población indígena. Lo importante no son los orígenes sino el proceso histórico de cómo diferentes pueblos actuaron conforme con sus principios, pero ajustándose a las circunstancias opresivas. El resultado muestra diferencias regionales notables que dejaron huellas hasta nuestros días.⁵⁵⁰

Los datos históricos y antropológicos nos enseñan que aunque en numerosas ocasiones vemos la intención de fundamentar la legitimidad del sistema jurídico tseltal en “lo ancestral”, hemos de abordarlos como procesos

⁵⁴⁸ *Ibíd.*, p. 25.

⁵⁴⁹ Gudrun Lenkersdorf, *Repúblicas de Indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, UNAM, México, 2001, p. 26.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 15.

sumamente complejos, donde juegan un papel clave tanto los dispositivos de poder colonial, de ayer y de hoy, como las estrategias de resistencia indígena que florecen, en saberes y pensares diferenciados. Por ello, aunque la metáfora de la raíz hegemoniza gran parte de los estudios sobre las culturas originarias, nos parece sumamente provocadora la figura del *rizoma* propuesta por Deleuze y Guattari⁵⁵¹. Frente a las raíces con principio y final, el rizoma va buscando veredas y caminos subterráneos. Quizás deberíamos empezar a entender a las culturas a partir de mapas y líneas de fuga, como estos autores proponen, porque nos permite reflexionar y estudiar la cultura desde el movimiento y la pluridireccionalidad, cuestiones que nos convocan a mostrar estas experiencias como alternativas de vida no sólo locales sino globales.

⁵⁵¹ Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Rizoma (Introducción)*, Pre-Textos, Valencia, 2013. Estos autores explican que un rizoma: “ a diferencia de los árboles o sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple.(...) No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda”. Y por ello nos incitan: “¡Haced rizoma y no raíz, no planteis nunca! ¡No sembréis, horadad! ¡No seáis ni uno ni múltiple, sed multiplicidades! ¡Haced la línea, no el punto! (...) Haced mapas, y no fotos o dibujos”. Ver en op. cit. pp. 48 y 56.

3.1.3.- La justicia tselal habla *bats'i k'op*, la justicia *caxlana* impone el lenguaje del dinero⁵⁵²

*Ta'kin k'op ma'yuk stuk/
El lenguaje del dinero no sirve⁵⁵³*

El sistema jurídico tselal se nutre de su cosmovisión cultural, de la sabiduría ancestral, de cómo conciben la religiosidad y su ser en la Tierra. Pero, la “*telaraña tselal*”⁵⁵⁴ muestra su dinamismo, introduciendo elementos que le permiten florecer aunque lleguen desde otra cultura, como los derechos humanos, reinterpretándolos desde su propia filosofía. La Palabra de Dios, interpretada de forma liberadora a partir de la Biblia Tselal, es una de las herramientas clave para la resolución de conflictos. Por ello, como iremos comprobando, en la formación de los cargos arregladores de conflictos se conjuga la Palabra de Dios y la sabiduría indígena con el derecho y las leyes vigentes.⁵⁵⁵

Siguiendo el “Manual de Derecho Indígena”, que representa una aproximación a la experiencia de reconciliación y justicia tselal, se establecen como fuentes del sistema jurídico-tselal: por un lado, los derechos humanos, individuales y colectivos, reapropiados por la cultura tselal; por otro lado, la cosmovisión y cultura del pueblo tselal, y en particular, “el sueño que guía al

⁵⁵² *Bats'i k'op*—*Palabra verdadera*, es la forma con la que los tseltales se refieren a su propia lengua. *Kaxlan* es la palabra originaria para referirse a quien no es indígena, sinónimo de ladino y proviene de ‘castellano’. He querido expresar no sólo que la justicia tselal habla su propia lengua sino que está moldeada por su cosmovisión en la que, todavía, existen esferas de la vida donde el dinero no es lo más importante, como veremos y donde se reproduce la solidaridad comunitaria y la reciprocidad. En cambio, relacionar la justicia del estado con el dinero quiere denunciar la corrupción y los altos niveles de impunidad que la caracterizan, así como el racismo que desprende frente a los pueblos indígenas y las clases populares del país.

⁵⁵³ Este dicho tselal viene recogido por Eugenio Maurer, en su libro *Los Tseltales*, op. cit., p. 324. En las fechas en las que Maurer realiza su investigación en el poblado tselal de Guaquitepec, señala que todavía se le presta gran valor cultural al trabajo agrícola y al servicio a la Comunidad, y pone como ejemplo este dicho. No sé si podríamos decir hasta qué punto estos elementos culturales básicos de las comunidades indígenas se mantienen intactos, pero lo que si demuestra el caminar de la autonomía tselal es la capacidad de mantener espacios de sociabilidad no mercantilizados, como es el caso de la justicia.

⁵⁵⁴ Eugenio Maurer compara la cultura tselal con una “telaraña”, porque explica que si tocas uno de sus elementos todos se mueven, véase: Misión de Bachajón, *Huellas de un caminar*, cit., p. 204.

⁵⁵⁵ Misión de Bachajón, *Huellas de un caminar*, cit., p. 158.

pueblo y su cultura”, es decir, la armonía.⁵⁵⁶ La armonía, como desarrollaremos más adelante, es multidimensional e integral, diferenciándose: la armonía consigo mismo, la armonía familiar, la armonía comunitaria, la armonía con la madre-tierra-cosmos, y la armonía con los cuidadores-los Santos Patronos.

Desde la cosmovisión tseltal se considera que cuando existe, en la comunidad, un problema o conflicto (en tseltal, *wocol*) representa un desorden, una pérdida del equilibrio que debe existir entre los seres humanos, la comunidad y el cosmos, la armonía (en tseltal, *jun pajal o'tanil*—un solo corazón). Interpretan que cuando alguien comete un perjuicio contra otro es porque su corazón se ha ido, y por tanto, queda roto y dividido (en tseltal, *cheb o'tanil*—dos corazones). El diálogo y la resolución pacífica del problema, sin agresiones, persigue que el corazón de la persona que ha tenido un comportamiento negativo hacia otra, y por tanto, que ha roto la armonía no sólo personal, sino comunitaria, espiritual y cósmica, vuelva a estar en su sitio, en su casa (*nacal o'tanil*—el corazón está en casa, está tranquilo), y de ahí, que vuelva a existir “un solo corazón”—*jun pajal o'tanil*, entre las personas enfrentadas. Este proceso se lleva a cabo a través de la reconciliación y el perdón (*suhtesel o'tanil*—regreso del corazón), no sólo entre las partes, sino hacia la comunidad. Sólo de este modo puede retornar la armonía al territorio comunitario, que es la forma de vivir en paz—*smalil k'inil* (vida en plenitud). La perturbación que genera un problema o conflicto se extiende a la comunidad entera, porque se piensa que al generar un malestar o *chamel* (enfermedad), ésta puede afectar a terceras personas. Rosalba Gómez Gutierrez, investigadora tseltal, recoge el testimonio del experto en lengua tseltal, Abelino Guzmán, quien afirma que una persona que actúa mal puede no sufrir directamente las consecuencias de sus actos, sin embargo, este mal puede afectar a una tercera persona, ya sea de la familia o la comunidad. Y por ello —añade—“es fundamental que toda la comunidad intervenga en el reestablecimiento de la armonía, pues han existido casos en los

⁵⁵⁶ Grillenzoni, Elena, Lola Cubells Aguilar, Marisela García Reyes dp. (coords.), *Manual de Derecho Indígena...*, op. cit., p. 24.

que no se soluciona el problema y este mal (*chamel*) trasciende las generaciones.”⁵⁵⁷

Existe una construcción ontológica diferente a la occidental, donde los saberes y pensares nacen del *o'tan*-corazón, Marisela García Reyes nos explica que,

cuando hay que hablar de lo que piensan, quieren y viven los las tseltales, entonces hablan de lo que quiere su corazón, que es lo que le da integralidad a su vida. [...] Su corazón construye la armonía y puede morir de tristeza si la quebranta (si sigue siendo – *bats'il ants winic*— hombre o mujer verdadera). Eso les transmitieron sus abuelos y abuelas, y eso vivieron sus primeras madres y padres formadores, sus dioses, por eso no lo pueden sacar del corazón, aunque lo puedan traicionar.⁵⁵⁸

“Las enseñanzas de los abuelos y abuelas” es lugar común en muchos de los testimonios tseltales para referirse a su tradición refiriéndose a “*jMejTatik*”-nuestras madres y nuestros padres. A ello alude el historiador Jan de Vos cuando habla del camino de “Nuestra Raíz”, referido a las formas en los antepasados aprendieron a ser campesinos, a hablar la lengua verdadera, a vivir según la Costumbre, a recordar los sufrimientos y las alegrías del pasado, a soñar un futuro mejor para sus hijos.

Sobre esta cuestión Maurer afirma que los consideran como personajes venerables que establecieron las tradiciones y dictaron las leyes que debían gobernar a sus descendientes y por ello, repiten con frecuencia la siguiente frase: *Hich laj yal te jMejTatik* –Así lo dijeron nuestros antepasados–, como palabras que son prueba de que lo que el narrador dice es verdad.⁵⁵⁹

La primera sesión del Diplomado SJT, en febrero de 2011, estuvo dirigida a recordar estas enseñanzas para fortalecer el sentido profundo del cargo de arregladores. En una de las dinámicas uno de los *jmeltsa'anwanej* afirmó:

⁵⁵⁷ Gómez Gutiérrez, Rosalba, “Jurisdicción indígena y acceso a la justicia” en *Revista Aquí estamos. Derechos indígenas en México: luchas y actores*, CIESAS/IPF, año 7, n° 12, enero-junio, 2010, p. 47. Disponible en: <http://ford.ciesas.edu.mx/Revistas.htm> [consultado 12 de febrero de 2015]

⁵⁵⁸ García Reyes, Marisela, “La armonía en la vida de los hombres y mujeres de maíz”, CEDIAC, Chilón, 2010, sin publicar.

⁵⁵⁹ Maurer, Eugenio, *Los Tseltales...*, op. cit., p. 199.

nos motivó mirar nuestras actitudes, porque olvidamos los consejos de los abuelos. [Ellos] Tuvieron problemas pero resolvieron de forma armoniosa, y no llegaron a instancia del gobierno. Ahora, los hijos ya no obedecen porque ya existen las *palabras sabias*, ya no utilizamos los usos y costumbres. Ya estamos viviendo como los mestizos, vemos mucha televisión.⁵⁶⁰

Esta opinión muestra su preocupación por el peligro de perder su cultura, y por tanto, olvidar las formas de resolver propias de los tseltales; observa positivamente el no tener que acudir a instancias oficiales ni depender de ellas para solucionar sus problemas cotidianos. Hace referencia también a *las palabras sabias*, refiriéndose a las propias de un abogado, no entendidas en cuanto a *p'ij o'tanil*—*la sapiencia o inteligencia del corazón*, sino referidas al conocimiento del *castilla*, al otro conocimiento del derecho positivo, en contraposición a su propio derecho: los *usos y costumbres*. Aquí se expresa la preocupación de la occidentalización, “vivir como mestizos” y la penetración de la vida consumista y capitalista, a través de la televisión. Aunque lo abordaremos más adelante, es cierto, que el reto de cómo mantener arraigados en la cultura tseltal comunitaria a los jóvenes, y por tanto, que pervivan prácticas de justicia propia no está resuelto. Y la cultura va a tener que “moverse” para poder dar cabida a los y las jóvenes.

Esta forma de entender la justicia tseltal, dialogada, en búsqueda de la armonía y la paz, lejos está de los tópicos creados en torno a las justicias indígenas como sinónimo de violación de derechos humanos y abusos múltiples. En otra sesión del Diplomado SJT (febrero 2012) se abordaron las diferencias entre el sistema jurídico tseltal y el sistema jurídico nacional o derecho positivo.

⁵⁶⁰ Palabras de *jmeltsa'anwanej* en la sesión del Diplomado celebrado en Ch'ich, del 9 al 11 de febrero de 2011.

Ochelil ta ya'tej patantayel sbahic ta lequil chahpanel yu'un talel c'ahyinel EL DERECHO INDÍGENA	Ochelil ta chahpanel ta stalel ya'tel ajwaliIL DERECHO OFICIAL
<ul style="list-style-type: none"> • Ya yac' c'ohtuc ta pasel ta lekil schahpanel o Garantizar-asegurar los derechos indígenas • Ay sbehlal yu'un lekil schahpanel o Tiene su propio sistema normativo • Ya'teltayel te tojil chahpanwanej o Aplicar la justicia-reconciliación • LA JUSTICIA-RECONCILIACIÓN BUSCA: <ul style="list-style-type: none"> • Ta sbuts'anil qu'inal: la armonía • Ta tojil chahpil c'op: el acuerdo • Tse'elil o'tanil: recobrar la alegría del corazón • Schahpanel ta sc'ubulil te wocolil: la resolución del conflicto a fondo 	<ul style="list-style-type: none"> • Ya binut'il ya snohp. Parte de un pensamiento distinto al indígena. • Yan binut'il ay scuxlejal. Tiene una manera distinta de entender la vida. • Yan binut'il ya schahpan sbah. Sus leyes y normas son rígidas y aplicables por igual a los diversos casos. • Yan binut'il ya snohpic te cuxlejalil ta bahlumilal. Parten de una utopía distinta. • LA JUSTICIA Resuelve o castiga el "delito" con: <ol style="list-style-type: none"> 1. Ich' o'tanil ta chuquel: cárcel 2. Tojel ta taqu'in: con dinero 3. Smaquel mulil ta taqu'in: negociando 4. Stojel te scolel ta taqu'in: libertad bajo fianza sin resolver el conflicto de fondo
Te ocheliletic yu'un bats'il swinquilel lun ta yomol a'teltaybil ta talel c'ahyinel: DERECHOS INDÍGENAS COLECTIVOS	Te ocheliletic yu'un ch'ich' baqu'et ta stulul tuhl: DERECHOS HUMANOS INDIVIDUALES
<ol style="list-style-type: none"> 1. Yu'un ya cu'untay jbahtic: autonomía 2. Yu'un ya jtuquel o'tantantayel jbahtic: libre autodeterminación 3. Yu'un yaqu'el c'optic: a la consulta 4. Yu'un jtalel jc'ahyinelctic: usos y costumbres 5. Yu'untayel sjoylejal qu'inalctic: al territorio 6. Yich'el ta muc' antsetic: derechos de las mujeres 7. C'opojel ta jc'optic: a nuestra lengua 	<ol style="list-style-type: none"> 8. Yu'un ayuc jbhiltic: a un nombre 9. Yu'un ya xcuxajotic: a la vida 10. Ich'biluc ta muc' banti hulotic ta bahlumilal: a una nacionalidad 11. Yu'un xhu' ya xbehenotic ta spamlejal jlumaltic México: al libre tránsito 12. Yu'un ma'ba ya quich'tic p'ajel: a no ser discriminados 13. Yu'un xhu' ya jnohptic a jolco'tantic: a decidir

Fuente: Grillenzoni, Elena, Lola Cubells Aguilar, Marisela García Reyes dp. (coords.), *Manual de Derecho Indígena...*, op. cit., p. 30.

En él, los y las juezas tseltales, señalaron como primera característica del derecho oficial, que éste “parte de un pensamiento distinto al indígena”, es decir, “tiene una manera distinta de entender la vida”. Los y las

jmeltsa'anwanejetik manifiestan, por tanto, esta *diversidad epistémica*⁵⁶¹ que representan las diferentes formas de entender la justicia y el derecho, distintos al conocimiento científico que ha dominado la concepción moderna del derecho. Aspectos a los que dedicaremos nuestras reflexiones en el siguiente capítulo.

La reivindicación de mantener sus normas internas y su propia forma de resolver los conflictos comunitarios como reflejo de su autonomía de vida, también responde a la existencia de una justicia oficial o estatal que no habla su lengua ni entiende su cultura y que, en gran parte de los casos, ha criminalizado a los indígenas convirtiéndose en brazo represivo del Estado. En numerosas ocasiones, se incumple el derecho de las personas indígenas a tener un intérprete en su lengua para garantizar un proceso con todas las garantías debidas, lo que ha provocado tener cárceles llenas de indígenas que ni siquiera saben los motivos por los que han sido detenidos y encarcelados.⁵⁶² Los abusos de autoridad hacen que la corrupción convierta el acceso a la justicia para los indígenas en un lujo económico que la mayoría no puede permitirse: “*No nos resuelven nuestros casos, si no hay dinero, no se resuelve el conflicto*”.⁵⁶³ Por ello, como vemos en el cuadro anterior, una de las diferencias más resaltadas por los propios *jmeltsa'anwanej*, frente a la justicia del estado, es el hecho de que su forma de resolver los problemas no está mediatizada por el dinero.

Otro de los principales problemas de la justicia oficial es la discriminación y el desprecio ejercidos hacia la población indígena. Los y las *jmeltsa'anwanejetik* también denunciaban, como práctica común de los funcionarios del estado, la invención de delitos: “*Si no estamos organizados, sí*

⁵⁶¹ La *diversidad epistémica* expresa “el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico. (...) A lo largo del mundo, no solo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para valorarlo”. Santos, Boaventura de Sousa, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Eds. Trilce/Extensión Universitaria-Universidad de la República, Uruguay, 2010, p. 50.

⁵⁶² Las opiniones de los jueces tseltales provienen de la experiencia de haber sufrido en su propia piel, o en la de familiares y conocidos, una realidad de injusticia y discriminación, difícil de olvidar. Según datos de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), en México, de los 8 mil 334 indígenas presos en el país, 80 por ciento sufrieron violaciones al debido proceso, ver “Pueblos indígenas: atropello persistente” en Editorial, *La Jornada*, 9 de agosto de 2014.

⁵⁶³ Palabras de un *jMeltsa'anwanej* pronunciadas en la sesión del 8 de febrero de 2012 del Diplomado sobre SJT, celebrado en Chilón.

vienen las autoridades, fabrican el delito de nuestros hermanos. No se resuelven los problemas, hay muchos interrogatorios”. El grupo de mujeres *jmeltsa’anwanejetik* añadían: “las autoridades tienen poder porque tienen dinero y leyes, además de agentes”⁵⁶⁴ Por tanto, *tener leyes*, muestra la visión dominadora y opresora que para los indígenas tiene el derecho del Estado, y el desconocimiento que abogados y jueces tienen de la cosmovisión indígena. Además, resaltan como diferencias que la justicia oficial no busca la verdad, y además impone sanciones punitivas. En cambio, la justicia *tseltal* busca las raíces del problema y el resarcimiento del daño: “(la justicia del estado) No busca la justicia, solo se dice quién tiene la verdad en un caso. No escucha a las partes, solo se toma la decisión en las oficinas. El juez tiene que ser el mediador del problema.”⁵⁶⁵

Uno de los mayores agravios que sufren los pueblos indígenas frente a la justicia oficial es la impunidad existente en el país, reflejada en la cantidad de casos de presos políticos o injustamente encarcelados. Mayor vulnerabilidad, si cabe, tienen las mujeres indígenas, siendo la mayoría de ellas (sobre todo las mayores de 30 años) monolingües y sin práctica de comunicación escrita. Una *jmeltsa’anwanej ants*-arregladora protestó por esta realidad en una de las sesiones del Diplomado:

que no se violen nuestros derechos como pueblos indígenas, es necesario el respeto a las mujeres y los niños. El problema cuando no se habla el castellano es que no puedes defenderte cuando hay violaciones de derechos humanos. Se tiene que castigar porque los derechos de los pueblos indígenas están en la ley y tienen que respetarlos todos los niveles de gobierno.

Como afirma la investigadora *tseltal*, Rosalba Gómez Gutiérrez, “la igualdad ante la ley traducida en acceso a la justicia aún es sólo una aspiración para la mayoría de los mexicanos y en cuanto a los pueblos indígenas, es casi una utopía.”⁵⁶⁶ Es cierto que se puede componer un “memorial de agravios”

⁵⁶⁴ Palabras de *jmeltsa’anwanej* en la sesión del diplomado celebrado en Chilón, el 8 de febrero de 2012, sobre derecho positivo mexicano y la justicia del Estado.

⁵⁶⁵ Ídem.

⁵⁶⁶ Gómez Gutiérrez, Rosalba, “Jurisdicción indígena y acceso a la justicia” en *op. cit.*, p. 12.

referido a los problemas que los pueblos indígenas sufren por parte de las instituciones de justicia del estado. James Anaya, el anterior Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas para las Naciones Unidas (2008-2014), enumeró como principales problemas para el acceso de la justicia de los pueblos indígenas, “niveles desproporcionadamente altos de encarcelamiento de personas indígenas, falta de recursos financieros para la adecuada representación legal, falta de acceso a los sistemas de justicia en las zonas remotas, e inadecuada disposición de servicios culturalmente apropiados de justicia, incluidos los servicios de traducción para los procesados.”⁵⁶⁷

Es desesperanzador comprobar que diez años antes, su antecesor, Rodolfo Stavenhagen, tras su visita a México en 2003, concluyó:

Es prácticamente generalizada la detención de sospechosos o presuntos delincuentes sin orden de arresto, la detención preventiva por un tiempo que excede el estatutario, el allanamiento de morada, el robo de pertenencias de las víctimas y otros abusos y negación del debido proceso, de los cuales son culpables los policías municipales y estatales, y a veces la policía preventiva e incluso elementos del ejército. Uno de los temas recurrente refiere a abusos físicos y tortura a detenidos indígenas y la poca efectividad de las denuncias al respecto. Existen documentación y testimonios sobre indígenas muertos en circunstancias no aclaradas mientras estaban en manos de la autoridad. El relator especial recibió numerosas quejas al respecto durante su misión. [...] 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.⁵⁶⁸

Pese a que México inició en 2008 una reforma estructural de su sistema de justicia penal, pasando del modelo inquisitivo al acusatorio, basado en la presunción de inocencia, e implementando la oralidad en algunos procedimientos, los avances han sido mínimos puesto que sólo cuatro estados operan con el nuevo sistema, lo que lleva a que la impunidad y la violación de

⁵⁶⁷ Anaya, James, “Declaración de apertura”, Sexta sesión del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Consejo de Derechos Humanos N.U., Ginebra, 8 de julio de 2013.

⁵⁶⁸ Stavenhagen, Rodolfo, “Derechos humanos y cuestiones indígenas” en *op. cit.*, p. 205.

derechos humanos sigan siendo la constante vital de la justicia impartida por el Estado.⁵⁶⁹

La discriminación estructural existente contra los pueblos indígena lleva a que, las violaciones de sus derechos individuales y colectivos por parte de la justicia oficial, ocupen parte de los instrumentos del poder con los que se profundiza el etnocidio y el despojo de su dignidad. El Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (el Prodh) de México presentó, en 2012, un informe ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de las Naciones Unidas. En él, a través de casos concretos, muestran la vulnerabilidad de los pueblos indígenas frente al sistema penal mexicano, agravado por la llamada “guerra contra el narco”, no ha hecho más que incrementar los abusos y las violaciones de derechos humanos por los cuerpos de seguridad del estado, aumentando las detenciones arbitrarias y la “fabricación de delitos”.⁵⁷⁰ Por todo ello, es más que comprensible que “ante la inexistencia de instancias de justicia adecuadas para los pueblos indígenas, éstos han buscado preservar y construir sus propios sistemas.”⁵⁷¹

Vemos así, cómo la justicia y el derecho del Estado forman parte de la estructura de dominación, exclusión y marginación contra los pueblos indígenas del país. Como poéticamente expresó Eduardo Galeano, “la justicia, como la serpiente, sólo muerde a los descalzos”.⁵⁷²

⁵⁶⁹ Gutiérrez, Jose L. “Hacia un sistema de justicia penal: la impunidad y la búsqueda del respeto de los derechos humanos durante los primeros años del gobierno de Peña Nieto” en PBI, *¿México en Paz? estrategia de seguridad y derechos humanos*, Boletín del Proyecto México, 2014, p. 9. Este abogado apunta que México ocupa el 7º país del mundo con mayor número de población penitenciaria: 257.807, un 43,67% de los cuales están en prisión sin sentencia.

⁵⁷⁰ Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, *Discriminados y encarcelados: detenciones y condenas arbitrarias a personas indígenas inocentes en México*, Centro Prodh, México 2012. Informe presentado ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial en Naciones Unidas. Disponible en:

<http://www.wola.org/sites/default/files/downloadable/Mexico/2012/Discriminados%20y%20encarcelados%20Centro%20Prodh.pdf> [consultado 23 de enero de 2015]

En este informe se menciona como ejemplo de recuperación de la justicia propia, la experiencia de los *jmeltsa'anwanejetik*, ver *Ibíd*em, p. 35.

⁵⁷¹ Centro Prodh, “Discriminados y encarcelados”...cit., p. 23.

⁵⁷² Galeano, Eduardo, “Disculpe la molestia” en *Página 12*, 8 de mayo de 2009. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-124547-2009-05-08.html> [consultado: 17 de mayo de 2015]

3.2.- El cargo de *jMeltsa'anwanej*: bordando corazones rotos

*Nosotros somos mujeres y
hombres/verdaderos de nuestros
pueblos/somos hijos de nuestra sagrada
madre tierra/somos hijos de nuestro
sagrado padre sol/somos su canto del
viento y agua florida de las montañas/Así
es pues por favor tomemos en cuenta/que
debemos respetarnos/para tener la vida
plena.*

Damián Martínez⁵⁷³

3.2.1.- La siembra del cargo: un servicio comunitario

El trabajo de reconciliación está encomendado a las llamadas “comitivas” de jueces y juezas, es decir, un trabajo colegiado basado en el servicio comunitario. En el tiempo que transcurre esta investigación existían como cargos de arregladores, 55 hombres, 15 mujeres y 11 jóvenes, 4 de ellas mujeres. Si recuerdan, en el capítulo anterior veíamos que los otros cargos religiosos recuperados por la Misión tienen las mismas características. Los y las *jmeltsa'anwanejetik* son hombres y mujeres indígenas, la mayoría de ellos/as sin haber tenido acceso a la educación formal, exceptuando los/las más jóvenes. En palabras de Pepe Avilés, los y las *jmeltsa'anwanejetik*-arregladores/as de conflictos tienen como función: “rehacer el tejido social, bordar los corazones para reconstruir la armonía rota”⁵⁷⁴

Los requisitos para poder desempeñar el cargo son: el nombramiento consensuado por la comunidad⁵⁷⁵ –basado en el íntimo conocimiento de los

⁵⁷³ Extracto de la letra de “Chiapas, jun ox nichim” (Chiapas, una sola flor) del grupo de rock *tsotsil Sak Tzevul*, en su *CD Selva...[soñadora]*, 2012. La letra original está escrita en lengua *tsotsil*: “*vo'tik ja' bats'i antz viniketik ta/jlumaltik/vo'otik ja' snich'ontak jeh'ul me'tik/balamil/vo'otik ja' snich'ontak jch'ul totik/k'ak'ale/vo'otik ja sk'evujel li ik'e/sch'uk snichimal vo'ta vit'setik/ja yech' chi'iltatik/abolajanik/jvokoltikuk/kich' jbatik ta muk'/skuenta slekilal kuxlejajil*”

⁵⁷⁴ Grillenzoni, Elena, Lola Cubells Aguilar, Marisela García Reyes dp. (coords.), *Manual de Derecho Indígena*, cit., p.5.

⁵⁷⁵ Es necesario aclarar que, dada la diversidad de adscripciones políticas y religiosas existentes en las comunidades, las personas que participan en la elección son aquellas organizadas en torno a la Palabra de Dios. De esta forma es cómo se organizan y reconocen quienes trabajan junto a la Misión de Bachajón.

cargos—, ser una persona con vida irreprochable, la gratuidad, acompañamiento del servidor por varias personas con autoridad moral, como consejeros (*las comitivas*) y la temporalidad del servicio (son elegidos durante 3 años). Como el resto de cargos comunitarios están guiados por el sentido de autoridad existente en la cultura tseltal. Como afirma *j'tatik* Maurer, en la esencia del concepto de autoridad se encuentra “no la idea de poder mandar, sino al contrario, la de servir. Y tal servicio se efectúa a favor de la Comunidad, según lo indica claramente la expresión *te mach'a ay ya'tel ta lum* —el que tiene su trabajo [que hacer] en el poblado—, es decir, la persona que detenta un cargo.”⁵⁷⁶ La gratuidad y la colegialidad son así dos cualidades que responden a la noción tradicional de autoridad. Siguiendo a Maurer, los y las tseltales no pueden considerar que se les pague por un servicio prestado a la comunidad, aunque debemos puntualizar que, en la actualidad, la falta de recursos económicos también condiciona el desempeño del cargo, y en el caso de los más jóvenes, se puede afirmar un abandono de esta forma tradicional de entender el concepto de autoridad. La colegialidad, para Maurer, es “una medida de gran sabiduría, puesto que es evidente que varias personas piensan mejor que una sola. Además, resulta casi imposible que un grupo entero pueda obrar mal, o que se le pueda comprar”.⁵⁷⁷

Para evitar la pérdida de la experiencia y los conocimientos, debido a la rotación de los cargos, se utiliza el sistema tradicional de *banquilal* (hermano mayor)/*ihts'inal* (hermano menor). Primero se sirve como *ihts'inal* y después de tres años, se pasa a ser *banquilal*. Es por tanto, rotativa y jerárquica. Para el historiador Jan de Vos, de esta manera, se crea “una continuidad escalonada, donde no se pierde la experiencia ni se generan grupos de poder”⁵⁷⁸. De este modo, la comitiva encargada de resolver los conflictos está compuesta por un *banquilal*, un *ihts'inal*, y un *xuht'* (el último) quien, como aprendiz, va conociendo cómo resolver los conflictos y el sistema jurídico tseltal desde la práctica. El cargo de *xuht'* está siendo ocupado por jóvenes, chicos y chicas,

⁵⁷⁶ Maurer, Eugenio, *Los Tseltales...*, cit, p. 79. El autor nos explica que *j'a'tel* significa el que hace el trabajo, el que trabaja: *a'tel* es trabajo y *j'* expresa el sujeto agente.

⁵⁷⁷ *Ibíd.*, p. 81.

⁵⁷⁸ De Vos, Jan, “Vino nuevo en cueros viejos...”, *op. cit.*, p. 289.

como una escuela de aprendizaje sobre su propia cultura. Cada comitiva elige a un secretario (*ts'ihbaywanej*), encargado de redactar las actas; y un Principal (*Trensipal*) que aunque tradicionalmente recaído en personas de reconocido prestigio por la cantidad de cargos que han desempeñado en su vida, vemos que en el caso de los y las *jmeltsa'anwanejetik* no cumple tanto esa función sino la de “animar el corazón” de los *jMelts'anwanej*, lo que se traduce en vigilar su trabajo y controlar que persigan los valores de la armonía y la búsqueda de la verdad. El *Trensipal* de la Zona de Peña Limonar, Manuel Guzmán Gutiérrez, nos contó que

El Principal es el primero que habla en un acto de reconciliación; comienza con una oración para que los *jmeltsa'anwanej* hagan bien su trabajo; también deben vigilar que no hagan el trabajo por dinero. También se termina con una oración y se le pide al Señor que salga bien el trabajo para que haya paz

Es por tanto, un sistema de cargos que toma elementos antiguos, pero actualiza otros ante los imperativos que los nuevos tiempos generan. Mediante una asamblea comunitaria se elige la comitiva y se redacta un acta de acuerdo, que ha de estar firmada y sellada por las autoridades y la asamblea. La “toma del cargo” se realiza a través de una fiesta en la comunidad, conocida como la “siembra”, de gran trascendencia cultural, ya que es la forma de hacer público su servicio y quedar legitimado ante toda su comunidad, asumiendo las responsabilidades que dicho cargo comportan. A las autoridades electas se les entrega un bastón de mando, un sello y un cojín, elementos que utilizarán en su servicio. Durante “la siembra”, se prepara el *altar maya*, extendido sobre la tierra en forma circular, se hace con *juncia* (hojas de pino) y sobre él se marcan los cuatro puntos cardinales, a través de velas de colores, y se adorna con ofrendas de todo tipo: flores, velas, incienso, frijoles, maíz o frutas. Por la importancia cultural simbólica del *altar maya* (ver Foto 3) en la filosofía *tse'tal*, me gustaría compartir aquí la explicación que sobre su significado hace Marisela García Reyes:

Es el rito por excelencia de la integralidad de la vida comunitaria y la armonía. En él, la comunidad o el territorio ofrenda todo lo recibido por la madre-tierra y la divinidad. Cada punto cardinal o cada rincón del mundo es pintado por cada uno de los colores del

maíz, centralidad del alimento maya; cada rincón, a la vez, representa uno de los cuatro elementos de la naturaleza, y cada una de las razas del mundo. El altar maya se pinta de colores, pero también de diversidad, de saberes y de velas, que son las flores del corazón ofrecidas a la divinidad; se llena del olor del incienso, que nos baña, nos purifica, y sube hasta el Corazón del Cielo, Corazón de la tierra, llevando nuestros agradecimientos y también nuestras peticiones, que en cada rincón del mundo se recogen. En el centro del altar está el Corazón del Cielo, Corazón de la tierra, lugar donde todo se hace uno, no hay división ni dicotomía, el cielo y la tierra –y todo lo que hay en ella, incluso todo lo que aún no aparece–, se encuentran para hacer un solo corazón, la armonía que nos acoge siempre y nos renueva, reconcilia y sana el corazón comunitario y cósmico. Esta visión integral del altar maya lo convierte también en rito político, místico, cultural, agroecológico, además de ser un rito de reconciliación y armonía.⁵⁷⁹

En este acto, el cargo es otorgado al hombre y a su esposa. Al aceptar el cargo, los y las *jmeltsa'anwanejetik* “se comprometen a asumir su labor refrendando el compromiso con Dios y con la comunidad, a recibir formación del CEDIAC y a no recibir remuneración”⁵⁸⁰. Además, se les exige, al prestar su servicio comunitario tener o ir aprendiendo las siguientes actitudes y aptitudes⁵⁸¹:

- Ser de buen corazón, humilde y paciente.
- No hablar con tono de voz agresivo, no ser iracundo ni irascible.
- No pedir dinero por su servicio.
- No ser alcohólico, no despojar a otros de tierras, no levantar falsos testimonios y no ser
- Capacidad de decisión: espíritu de discernimiento para poder hacer caminar la palabra.
- Ser mediador: saber escuchar la palabra de las dos partes en conflicto, no ponerse del lado de una de las partes y no hacer negociaciones a espaldas de ninguna de las partes.

⁵⁷⁹ García Reyes, Marisela, “La armonía en la vida de los hombres y mujeres de maíz”, cit.

⁵⁸⁰ Grillenzoni, Elena, Lola Cubells Aguilar, Marisela García Reyes dp. (coords.), *Manual de Derecho Indígena*, op. cit., p. 33.

⁵⁸¹ García Reyes, Marisela, *Manual de derecho indígena: un borrador*. Documento interno del proceso de reconciliación tseltal, CEDIAC, Chilón, 2010, (s/p).

- Saber mantener y construir la paz y la tranquilidad en medio de riñas o enfrentamientos: buscar el perdón frente a actitudes de venganza.
- Considerar como prioridad la unión antes de la separación.
- Pensar siempre lo que beneficia a la tierra, la sustentabilidad y la autonomía del territorio
- Claridad en las prioridades de su comunidad, los intereses de las partes, la autonomía de la comunidad y el bien común
- Ser colaborador e incluir a otros cargos, si es necesario

Son cualidades “ideales” que han de perseguir las comitivas de jueces y juezas. No significa que, en la práctica, todos y todas reúnan estas cualidades personales y ello diferencia la efectividad y organización de cada una de las comitivas. La vigilancia del trabajo de los y las *jmeltsa’anwanejetik* es responsabilidad de los *Principales*, las comunidades en general, el coordinador general de cada *Ts’umbalil*, CEDIAC y en caso de no cumplir correctamente con la encomienda se le invita a un “descanso”, es decir, a la suspensión de su cargo por un tiempo.⁵⁸² Para evitar que algunos cargos que no son renovados sigan pensando o diciendo que son reconciliadores, se decidió la expedición de “credenciales” (especie de carnet identificativos).⁵⁸³ De su legitimidad en el cargo, también dependerá que la gente se acerque a buscar su ayuda como mediador. En algunos casos se pueden dar desencuentros entre los propios miembros de las comitivas. Uno de los jóvenes *xhut’*, Jose Antonio, nos comentaba que en su comitiva, su *banquilal* tenía algunos problemas con su propio hijo, y se preguntaba: “¿Cómo va a venir la gente a resolver sus problemas si ellos también tienen sus problemas?”⁵⁸⁴

En el recorrido que realizamos para visitar diferentes comitivas, entre el 11 y 22 de febrero de 2012, pudimos comprobar que aquellas más integradas y coordinadas, estaban conformadas por hombres y mujeres con trayectoria

⁵⁸² Folleto de la concentración del diplomado de Jueces Tseltales celebrado en Ch’i’ch, CEDIAC, Chilón, del 8-12 de febrero de 2011.

⁵⁸³ Esta decisión fue debatida y aprobada en la primera sesión del Diplomado SJT, celebrada en Ch’i’ch, el 9 de febrero de 2011.

⁵⁸⁴ Conversación personal con Jose Antonio Aguilar Pérez, 17 de febrero de 2012, originario de la comunidad Yoc há Khanail, Ts’umbal San Sebastián Bachajón.

previa en otros cargos o en procesos organizativos sociales o políticos de la Misión o externos a ella, y que reunían muchas de las actitudes que hemos enumerado. Podemos afirmar que los y las *jmeltsa'anwanejetik* más participantes, atesoran un largo caminar pegado al proceso pastoral y social de la Misión y en general, a los procesos de lucha y defensa de los derechos indígenas en la región tseltal—anteriores y posteriores a la aparición pública del EZLN—. Son resultado de los procesos de capacitación vividos y del ascenso en cargos que dotan de gran prestigio social, pero también de un aumento de la autoestima, de la valorización de los conocimientos propios y de la defensa de su dignidad individual y colectiva. La mayoría de los reconciliadores, más participativos, han desempeñado desde jóvenes cargos de catequistas, o coordinadores de catequistas, como por ejemplo Antonio Gómez Deara de la comunidad de Wolonchán-*sTumbal Xitalha* (7 años de catequista, 3 años de coordinador de catequista y 7 años como representante de Pueblo Creyente). Otros han formado parte de otras organizaciones indígenas como es el caso del coordinador de todos los *jmeltsa'anwanejetik*, Juan Méndez, de la comunidad de San Jerónimo Tulijá y que, antes participó en el proceso de *Xi'nich*. Pedro Demeza-comunidad de San Jerónimo Tulijá también participó en el proceso organizativo encaminado a conseguir dirigir el ayuntamiento de Chilón, a través de la organización YOMLEJ. En su caminar podemos visibilizar las huellas de los diferentes procesos en los que ha confluído junto o de forma paralela la historia de la Misión (*Xi'nich*, levantamiento zapatista, Yomlej...). Son los rostros y corazones concretos de los procesos de lucha por la dignidad que hemos visibilizado en el capítulo sobre el caminar de la misión jesuita y el pueblo tseltal, y de ahí la importancia de narrarlo, como la historia concreta de un pueblo que camina hacia su emancipación, y hacia la necesidad impostergable de ser sujetos de su propia historia, con sus pensares y sentires. Soñando con que nadie más hable por ellos, sino que se reconozcan sus formas de entender, nombrar, hacer, pensar, y narrar sus propias formas de entender la vida.

La mayoría de los jueces a los que visitamos, cuyas comunidades pertenecen al *Ts'umbalil* de San Jerónimo, son hijos de quienes migraron desde Bachajón a la Selva por falta de tierras. Fruto del Éxodo, al que nos referíamos en el capítulo anterior. Quienes migraron ya participaban con cargos en la

Misión, y de ahí la importancia que ésta tiene en las vidas de las comunidades indígenas que acompañan durante varias generaciones.

Las y los reconciliadores tseltales, en su trabajo de ‘prevención’, también deben compartir con las comunidades algunos de los conocimientos que van aprendiendo en los cursos de formación, en los cursos interregionales, en las reuniones entre las diferentes zonas o bien en las asambleas de la Iglesia. La organización y la fortaleza de su corazón son cruciales para que no decaigan en su cargo, en ocasiones complicado, y además, porque supone un trabajo añadido a sus labores de producción para la subsistencia cotidiana y la reproducción de la vida, como el cuidado de las/los hijas/os, la agricultura, el comercio, el pequeño comercio o la ganadería. Es importante sentir que la comunidad a la que pertenecen y sirven, está con ellos y les anima a seguir. En la primera sesión del Diplomado (febrero 2009) se trabajó la siguiente cuestión: ¿de dónde sacan la fortaleza para desempeñar su labor como reconciliadores/as? El xhut’ Jose Antonio Aguilar afirmaba que en los espacios donde se juntan a orar comparten lo que han aprendido sobre los derechos que tienen: “*Me dijeron échale ganas y así nos ayudas a arreglar nuestros problemas, vas a aprender con el estudio y vas a meter en la cabeza qué derechos tenemos.*”⁵⁸⁵ El apoyo de la comunidad es fundamental, conecta la razón de ser de su cargo, puesto que no debe redundar en un beneficio personal sino comunitario. Los propios jueces destacan la necesaria organización interna entre los diferentes cargos de la Misión:

Los cinco *ts’umbaliletik* nos dan fuerza. Es importante no hacer cosas por separado, sino trabajar conjuntamente entre los cargos. Si hay *wocol* (problema) en la comunidad es importante comunicarnos. Sin comunicación y con división, nos quedamos sin fuerza. Hay muchos proyectos del gobierno y las comunidades piensan que son buenos porque no hay información. Y cuando hacemos análisis dicen que no es Palabra de Dios, que es política. Se están implementando cultivos transgénicos en todos los estados. Debemos estar más despiertos para estar más alerta. Si estamos divididos vamos a ir para atrás.

⁵⁸⁵ Participación de Jose Antonio Aguilar en la sesión del Diplomado, Ch’i’ch, 13 de febrero de 2011.

Nos dividimos entre organizaciones y partidos políticos y eso es lo que busca el gobierno. Hay que unir fuerzas.⁵⁸⁶

Estas palabras muestran las dificultades internas que enfrentan a nivel organizativo y los límites que existen a la hora de entender la política como algo inseparable de otras esferas de la vida. Pero también es importante estar bien consigo mismo, así como el respeto a los “consejos de nuestros abuelos/abuelas”, que es como se refieren a la tradición: *“Porque cuando estamos organizamos podemos hacer muchas cosas. Hemos de buscar nuestros ‘ch’ulel-alma’⁵⁸⁷ porque nuestra fuerza viene de nuestros papás y de nuestros abuelos. Antes, los ancianos decían que habían sabios que te podían decir si lo que hacías estaba mal”*.⁵⁸⁸

Y parte de la erosión que sufren las autoridades comunitarias y su justicia propia viene de las divisiones generadas por los proyectos gubernamentales que forman parte de la guerra de desgaste integral:

El camino para la fuerza es organizarnos, unir nuestro pensamiento. El problema es cuando los mismos cargos dividen a la gente. Cuando estamos unidos podemos luchar.

El gobierno está mirando y le da gusto cuando nos confrontamos. Nos mandan

⁵⁸⁶ Participación de otro jmeltsa’anwanej en el Diplomado SJT, Ch’i’ch, 10 de febrero de 2011.

⁵⁸⁷ La concepción de la persona desde las filosofías indígenas es muy diferente a la occidental. Existen algunos trabajos que abordan esta cuestión, como el realizado por Pedro Pitarch en la comunidad tseltal de Cancún (no perteneciente a la región tseltal de la Misión), que nos permite entender el significado de este concepto y su importancia en la cosmovisión tseltal. Pitarch explica que toda persona consta de un cuerpo, formado por huesos y carne, y un conjunto de almas—*ch’ulel* (en plural: *ch’uleltik*). Apunta que la traducción como “alma” es una simple convención, porque *ch’ul* en tseltal significa en sentido estricto, “santo” o “sagrado”. En relación con el concepto de persona debería entenderse como aquello que es “lo otro del cuerpo”. Desde su investigación comparte que *ch’ulel* estaría compuesto por tres clases de seres: a) un minúsculo pájaro o “ave del corazón”; b) el *ch’ulel* genuino, también alojado en el corazón, necesario para la vida. En él, residen la memoria, los sentimientos y las emociones, es responsable de los sueños y en él se origina el lenguaje. Cada persona tiene un *ch’ulel* diferente que le dota de un “temperamento”, los tseltales de Cancun lo describen como una sombra espesa con la misma silueta del cuerpo de su portador, y existe desdoblado, habita dentro del corazón y simultáneamente en el interior de cierta montaña; c) los *lab*, un conjunto de seres de muy diversa condición, también alojados en el corazón, se trata de criaturas “reales”, pueden ser animales, meteoros (rayos, vientos, etc.) o “dadores de enfermedad” (sacerdotes, escribanos, cabras, búhos, músicos evangélicos, “madres-padres”, etc.). Para profundizar sobre el tema ver: Pitarch Ramón, Pedro, *Ch’ulel: una etnografía de las almas tseltales*, FCE, México, 1996, pp. 32 y ss.

⁵⁸⁸ Participación de otro jmeltsa’anwanej en la misma concentración del Diplomado SJT, Ch’i’ch, 10 febrero de 2011.

proyectos muchos y programas para mujeres y eso ha provocado más abandono de hogares, más solteras porque se sienten de otra forma. Ha sido difícil para nosotros porque ya no aconsejamos. Nuestros abuelos decían que debíamos de trabajar juntos y fuertes. Los jóvenes se sienten “caxlan”, no quieren ponerse ropa de trabajo. Nuestros antepasados trabajaron la tierra y no tenían ayuda del gobierno.⁵⁸⁹

En resumen, los propios cargos establecieron como herramientas para la fortaleza de su servicio comunitario:

- la unidad colectiva.
- la reflexión interna sobre qué provoca la división: el egoísmo, los intereses propios.
- ver dentro de sí mismos.
- la información y el análisis porque son importantes para organizarse y tener un pensamiento común .
- el fortalecimiento de cargos y la red de cargos (no suplantar y organizarse).⁵⁹⁰

Lo que podemos decir es que el impulso de formación a través del Diplomado STJ, pretende adecuarse a las necesidades reales de las comunidades y sus problemáticas, y ello pasa por transformar la tradicional jerarquía gerontocrática y patriarcal, a otro concepto de autoridad, que si bien mantiene el sentido de las comunidades tseltales se abre la necesidad de que el servicio comunitario no se base sólo en la experiencia y acumulación de cargos— lo que lleva a una escisión entre las diferentes generaciones— sino en la formación y aprendizaje donde se den cabida a los saberes propios y apropiados, así como a la transmisión de conocimientos entre generaciones. Por ello, en los siguientes apartados, dedicamos un atención a los y las jóvenes y el papel transformador de las mujeres indígenas.

⁵⁸⁹ Palabras de *Ticonel* en la primera sesión del Diplomado SJT, en Ch'i'ch, febrero de 2011.

⁵⁹⁰ Acuerdos tomados en la primera sesión del Diplomado sobre SJT, Curso Interregional, febrero de 2011, en Ch'i'ch, Chilón.

3.2.2.- La renovación de la tradición: los jóvenes-xhut'

Muchos de nosotros ya no respetamos la costumbre y la tradición de nuestros abuelos, ya no queremos bailar la música tradicional, ya no queremos saludar a las personas inclinando o agachando la cabeza sino, ya saludamos con la mano o de manera oral, etc. Otros porque van a buscar trabajo en Cancún, Playa del Carmen y en Estados Unidos, cuando regresan a su comunidad ya no respetan la tradición de su pueblo.⁵⁹¹

Como venimos diciendo, la región tseltal en la que tiene vigencia el sistema de justicia tseltal, está atravesando por fuertes cambios socioculturales que, por supuesto, tienen su reflejo en la justicia tseltal y en el nombramiento de los cargos de arregladores de conflictos. Por un lado, la participación de jóvenes indígenas, tanto chicos como chicas, nombrados *xuht'*, quienes, debido al acceso a la educación (entre otros factores), todavía no se han casado; la mayoría son bilingües, porque han estudiado bachillerato y, por tanto, leen y escriben también su propia lengua y el *castilla*, aunque la educación pública por su corte integracionista, subestimando la cultura indígena, tenga como resultado que muchos de ellos y ellas aprendan a escribir la lengua castellana, mejor que la tseltal. Aunque las chicas jóvenes siguen siendo minoritarias, su trabajo puede representar una revitalización de las costumbres y del sistema de cargos.

Los y las jóvenes tseltales⁵⁹² no están definidos tanto por el rango de edad como porque todavía no han asumido las responsabilidades que conlleva el

⁵⁹¹ Misión de Bachajón, *Huellas de un caminar*, op. cit., p. 253.

⁵⁹² La categoría social de juventud indígena es muy reciente en las investigaciones sociales porque durante tiempo se pensó que en las comunidades originarias no existía el concepto de "joven". Puede definirse a través del rango de edad o bien, conociendo la propia forma de autoidentificación. Vid.: Pérez Ruiz, Maya Lorena, "Retos para la investigación de los jóvenes indígenas" en *Alteridades*, vol. 21, n° 42, Universidad Autónoma Metropolitana, México, julio-diciembre, 2011, pp. 65-75 y Cruz Salazar, Tania, "El joven indígena en Chiapas: el reconocimiento de un sujeto histórico" en *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. X, n°2, CESMECA, SCLC, México, julio-diciembre 2012, pp. 145-162. Sobre el proceso identitario de la juventud tseltal en una comunidad de la región de la misión tseltal, vid.: Bilbao, Elena P. "Juventud tseltal y procesos identitarios" en Etxeberria, Xabier, Manuel Ramiro y Juan Pablo (coords.), *Pueblos indígenas, Estados y derechos humanos*, op. cit., pp. 185-205.

matrimonio. El acceso a la educación básica y los cambios culturales en la vida tseltal (ocupación laboral, migración, etc...) han retardado en las comunidades el matrimonio entre hombres y mujeres. Son quienes más abiertos están a las transformaciones tecnológicas, también por ello más influenciados por los patrones hegemónicos capitalistas y consumistas. La necesidad de vincular a estos y estas jóvenes a los procesos de autonomía comunitarios, a través de los cargos, en otro momento sólo accesibles a los hombres casados, es una de las rutas que, desde la Misión y las autoridades tseltales, se ha visionado como herramienta para evitar la migración y para seguir enraizando la cultura tseltal en los corazones de los y las jóvenes. Uno de los *jmeltsa'anwanej* de San Jerónimo Tulijá me comentó que su principal preocupación eran los jóvenes porque “no sienten la Iglesia como su espacio”.⁵⁹³

Para atender esta problemática, la misión tseltal introdujo el área de “fortalecimiento de la cultura tseltal” enfocada en conseguir que los jóvenes revaloricen sus tradiciones, símbolos y rituales culturales, atendiendo también a las necesidades que ellos demandan. Este proceso retoma un trabajo de investigación sobre saberes propios llamado “proceso de puentes interculturales” realizado en 1999. Un grupo de tseltales y mestizos de la misión se encargó de recuperar la historia de sus *Principales* fiestas, los significados sobre la salud y los ritos, así como la etimología de algunas palabras y la filosofía de su cultura. Para que todos estos saberes llegaran a los y las jóvenes, cada vez más alejados de las fiestas y de la participación comunitaria se decidió abrir el “área de fortalecimiento de la cultura tseltal”, como un espacio donde confluyeran los adultos que habían realizado la investigación de “puentes culturales” con jóvenes de diferentes *sTs'umbaliletik*.⁵⁹⁴

Como una manera concreta de involucrar a los jóvenes en los cargos, se añadió en las comitivas de jueces y juezas tseltales, la figura de los *xhut'*-el más pequeño. Esta recreación de la tradición persigue la vinculación intergeneracional y un diálogo, no falto de tensiones, entre el prestigio de los

⁵⁹³ Manuel Cruz Méndez, de San Jerónimo Tulijá, Secretario Tojobteswanej (secretario de la comitiva de los coordinadores de todos los *jmeltsa'anwanej*), entrevista personal, febrero de 2012.

⁵⁹⁴ *Vid.*: Misión de Bachajón, *Huellas de un caminar*, op. cit., pp. 256-271.

cargos alcanzados a través de los años y los nuevos cargos que pretenden mantener viva la justicia tselal, y el arraigo de los jóvenes a sus comunidades. En el tiempo de la investigación la mayoría de los y las *xhut'* estaban aprendiendo qué es la justicia tselal a través del Diplomado SJT. Pero su aprendizaje se da desde el momento que adquieren el cargo. Es una formación desde la práctica cotidiana.

La mayor parte de los y las jóvenes que participaron en el Diplomado hablan *castilla* y tselal prácticamente de forma bilingüe por lo que pueden convertirse, además, en verdaderos puentes transculturales. Entre los jóvenes que participaban con mayor dinamismo y entusiasmo se encuentran Jose Antonio Aguilar Pérez de 20 años de edad, conocido como “Toño” y Karina Rodríguez Solórzano. Algunos de ellos como Jose Antonio sí que había visto algunos *wololil*-problemas y había participado en su resolución, pero en cambio Karina, y otras jóvenes como Jerónima Gómez López o Rebeca no habían estado presente en ningún *wocol*-problema. Consideramos de gran valor conocer cómo habían llegado a formar parte de las comitivas y cuál era su visión sobre la armonía, los derechos humanos y la forma propia de resolver problemas desde la cosmovisión tselal.

Como ya he apuntado, la relación intergeneracional no está exenta de problemas. En ambos casos, en el momento de la investigación, tenían problemas con sus respectivas comitivas. En el caso de Toño porque su *banquilal* era amigo y socio de su padre y los problemas entre ellos habían afectado a su relación de trabajo como *jmeltsa'anwanej*. En el caso de Karina, el que analizaremos con mayor profundidad al hablar de la comitiva de *jmeltsa'anwanej antsetik*, se había quedado sola y buscaba la forma de trabajar con las mujeres de mayor experiencia.

Toño había dejado la “prepa” (el bachillerato) cuando sólo le faltaban 6 meses para finalizarla. Pero lejos de migrar, nos explicaba sus deseos: “*Ya no quiero estudiar ni viajar a otro lado.*” Su papá fue quien lo animó a vincularse con los *jmeltsa'anwanejetik* tras la invitación del *banquilal*: “*Éntrate, dijo, es bueno estudiar ahí porque vas a escuchar la Palabra de Dios, ahí vas a ver lo que no entiendes.*” Y él dijo: “*está bien, hasta donde el cuerpo aguante, si Dios*

quiere".⁵⁹⁵ Como en muchos otros casos, los jóvenes se vinculan a la Misión porque sus padres han tenido cargos en "la Palabra de Dios". En este caso concreto, el padre de Toño fue catequista y predicador. Sobre el sistema jurídico tseltal, Toño señala que es importante la labor de los *jmeltsa'anwanejetik*, en contraposición de la justicia oficial del ministerio público:

El ministerio público primero pide el dinero y si hay dinero, resuelve el problema. El que tiene problema es el que no tiene dinero. El culpable tiene más dinero que el otro por eso pensaron que lo hicieron una reunión los misioneros donde va a aparecer el juez tseltal, donde no se va a permitir cobrar dinero. Como los tseltales entendemos nuestra palabra, en el Ministerio Público quien sabe más español aunque es culpable pasa su culpa o problema, el que no sabe hablar y no tiene dinero, se queda en su cárcel. Es mejor tener *jmeltsa'anwanejetik*.

Rebeca también enfatiza estas diferencias frente a la justicia oficial: "No pedimos dinero ni castigos, las autoridades [oficiales] sí castigan y piden multas. Lo que nosotros hacemos es buscar la raíz del problema. Nuestro trabajo es la reconciliación. Si salen bien las cosas, es el regalo pues."⁵⁹⁶

Jose Antonio también señalaba como principales dificultades, en los procesos de formación como el Diplomado, su trabajo y la complejidad de los temas abordados:

Entiendo un poco. Donde no entiendo, como tengo mi manual en español y tseltal, pues lo que no entiendo, lo busco. Pero nosotros tenemos nuestro trabajo en la milpa, el cafetal, potreros, por eso no me da tiempo, en la tarde quiero ver y no me aguanta el sueño, en la noche leo mis escritos, y donde no entiendo lo busco en tseltal o español. (Pero) los cursos ayudan mucho porque aprendo más y quiero saber todo lo que no sé, y tengo que practicar cómo resolver actos problemáticos. Si no hubiera entrado aquí, no sabría nada. Y los que trabajan en su casa no saben.

Otra joven, Jerónima Gómez López, del Ts'umbal Xitalá, coincide en el temor a participar: *"tengo miedo a hablar y a veces no participo. Hay palabras*

⁵⁹⁵ Conversación personal en la Misión de Bachajón, 17 de febrero de 2012.

⁵⁹⁶ Estas declaraciones aparecen en el documental "Raíces de nuestra justicia", realizado por el Prodh, ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=lZo7UWuDToM>

que no entiendo y no hablo mucho en español. Hace 4 años era lectora de la Biblia y de ahí fui nombrada xhut' desde 2010."⁵⁹⁷

Uno de los principales problemas que acechan los problemas organizativos en Chiapas, como en otras regiones indígenas del país, es la migración⁵⁹⁸, vista por muchos cómo la única forma de progreso económico, aunque ello conlleve, en ocasiones, el desarraigo, la desestructuración familiar o peor aún, la muerte. Existen casos como el de Antonio de Wolonchán que ha insistido en que su hija Jerónima tenga el cargo de *xhut'* y en su visita, pudimos conocer que una de sus hijas mayores vive desde hace 7 años en la Ciudad de México. En esos momentos, había llegado de visita e iba a llevarse a otra de sus hermanas por un periodo de varios meses para que trabajase en la urbe. Jerónima también tenía ganas de migrar, pero su padre le insistía en no hacerlo por la obligación contraída a través de su cargo⁵⁹⁹. La migración para las mujeres indígenas lleva acarreada una fuerte discriminación al interior de las comunidades. Crece la desconfianza hacia ellas por el abandono de la comunidad, suelen decir "qué tal si tiene a otro o si tiene un hijo por ahí", tal y como nos compartieron en conversaciones informales. Constatamos cómo la nieta de Antonio que vive en la Ciudad no hablaba *tseltal*, no comía *waj*-tortilla de maíz, y se diferenciaba de las hijas pequeñas de Antonio (prácticamente de la

⁵⁹⁷ Entrevista personal realizada en su casa de la comunidad de Wolonchán (Ts'umbalil Xitalá), el 18 de febrero de 2012. Es hija de Antonio Gómez Deara (7 años catequista, 3 años coordinador de catequistas, 7 años como representante del Pueblo Creyente, actualmente jMeltsa'anwanej Banquial de la Zona Wolonchán, Interzona Picote'e) y de Manuela López Díaz (quien se dedica a la reproducción de la vida y la producción de tejidos, panes y memelas en horno moruno que vende en una pequeña tienda existente en su propia casa. También es Presidenta de la Iglesia, encargada de limpiarla y llenarla de flores). Jerónima antes de ser nombrada *xhut'* en 2010, fue durante 4 años, lectora de la Biblia.

⁵⁹⁸ Una de las causas que provoca la migración es la escasez de tierra cultivable. Es necesario recordar que la tierra se hereda patrilinialmente (las mujeres están excluidas), es decir, la parcela se va dividiendo en porciones correspondientes a cada uno de los hijos, en el momento en que cada uno de ellos forma su propia familia. Las sucesivas parcelaciones generan trozos de tierra insuficientes para conseguir la soberanía alimentaria básica para la familia. Por ello, los adultos también animan a sus hijos a estudiar y buscar otras opciones laborales porque ven que será difícil que ellos puedan vivir de la agricultura o la ganadería, ante la imposibilidad de conseguir más tierras, tal y como hicieron sus abuelos al migrar a la Selva.

⁵⁹⁹ Uno de los grandes desafíos, como en cualquier otra cultura y contexto, es lidiar entre las necesidades y aspiraciones de los y las jóvenes y la mirada de los adultos y las tradiciones. Aquí no pretendemos juzgar ni la decisión de Jerónima ni la mirada de Antonio sino revelar las tensiones existentes que, sin duda, influyen e influirán de forma decisiva en el sistema normativo propio de las comunidades, en sus transformaciones y limitaciones, así como en el proceso organizativo de la Misión. Por ello, la cuestión de cómo abrazar a la juventud indígena en un contexto nuevo es uno de los grandes desafíos del momento.

misma edad) porque no vestía con traje tradicional y no compartía los juegos de los pequeños, correteando sin miedo a enlodarse y bañándose al aire libre, como es propio en las comunidades. Muchos de ellos saltaban a su alrededor, corrían, trepaban los árboles, bajo la mirada extraña y atónita de la niña de ciudad. Es una imagen que me impactó por los contrastes existentes dentro de una misma familia.

La continuidad de las formas propias de justicia está en manos de esta generación de jóvenes y jóvenes que tienen la posibilidad de marcar el ritmo de regeneración de la justicia tseltal, donde su manera propia de ver la vida y el mundo, conviva y dialogue con la manera tradicional de entender la justicia por sus padres y madres. De la manera en que vuelvan a recrear *el costumbre* y le den continuidad, será el nuevo rostro y corazón de la justicia tseltal.

3.2.3.- El grito de las *jmeltsa'anwanej antsetik*: la equidad en la participación

Tanto el hombre como la mujer tienen cargo, así trabajamos juntos en nuestra comunidad y en la tierra, porque tenemos que cuidarnos, porque Dios quiso que haya hombres y mujeres para que entre ambos se ayuden a construir el reino de Dios.

Petrona Mendoza Cruz⁶⁰⁰

La siembra de los cargos, como hemos mencionado anteriormente, recae en la pareja, hombre y mujer. Por tanto, tradicionalmente, los cargos han sido asumidos por personas casadas. A pesar de ello, los hombres han participado más que sus mujeres. Las comunidades indígenas no son una excepción en el sistema patriarcal. La mayor parte de las mujeres, debido a las cargas familiares, no han participado del mismo modo que los hombres en los cargos comunitarios. Esta situación genera que muchas mujeres sientan vergüenza y miedo a la hora de participar, aunque la realidad está cambiando: *“Cuando yo empecé lo vi muy pesado. Me dio pena (vergüenza) hablar y no podía, y no*

⁶⁰⁰ Petrona Méndez, animadora del corazón de la comunidad Emiliano Zapata (municipio Yajalón) en Misión de Bachajón, *Huellas de un caminar*, op. cit., p. 206.

muy quiero ir, pero ahora sí, porque puedo dar mi palabra. Y cuando arreglamos problemas ahora no siento pena de hablar, me está abriendo más la mente y el corazón desde que tengo cargo".⁶⁰¹

Estas palabras muestran los cambios sin retorno que el proceso de trabajo de CEDIAC con las mujeres indígenas, y en concreto, la formación de los y las *jmeltsa'awanejetik* está impulsando. Un hecho que se dio durante el transcurso del Diplomado SJT, fue el nombramiento en 2011, de la primera comitiva de mujeres *jmeltsa'awanejetik*, como petición de las mujeres indígenas de un grupo de comunidades de la zona Ch'ich, quedando así especializadas en aquellos casos donde las mujeres sean las afectadas o perjudicadas. Queremos por tanto, mostrar esta irrupción de las demandas de las mujeres frente a sus propias comunidades y esposos, en esta doble vertiente, por un lado, las esposas de los cargos que exigen una participación más activa en la resolución de los conflictos y en la formación. Por otro lado, el caso de la comitiva de *jmeltsa'awanejetik* antsetik de Ch'ich. Estos cambios, adelantamos ya, que están vinculados con el trabajo de la Misión y CEDIAC en la promoción de la mujer indígena al interior de las comunidades y en la estructura de la Iglesia Autóctona. La equidad entre hombres y mujeres se empezó desarrollando en las parejas de diáconos y animadores del corazón, y poco a poco ha ido convirtiéndose en un eje transversal en todos los procesos sociales y pastorales de la Misión.

Durante el acompañamiento a la primera Sesión del Diplomado de Sistema Jurídico Tseltal en Ch'ich (febrero, 2011), uno de los aspectos tratados, a través de una dinámica, fue la situación de las esposas de los *jmelts'awanejetik*, a través de la cual, se pretendía conocer su pensamiento y su mirada sobre cómo avanzar en su participación y por tanto, sobre cómo fortalecer su corazón al interior del sistema normativo tseltal. La "costumbre", como he reiterado, es que las mujeres tseltales participen del cargo por el hecho de estar casadas con un *jmelts'awanej*. Y su nivel de participación ha variado mucho en función del matrimonio y de la voluntad del marido a la hora de

⁶⁰¹ Entrevista personal con Dominga Gutiérrez Gómez, en San Jerónimo Tulijá, el 12 de febrero de 2012. Junto con su esposo, Pedro Demeza Gutiérrez, ostentan el cargo de Tojobteswa'anej Ihts'inal (hermano menor de los coordinadores de los jueces tseltales).

informarle sobre los talleres de formación y los encuentros. Las participantes reafirmaron su derecho a asistir a los cursos y a exigir a sus esposos que compartan información, así como la necesidad de trabajar sobre la “pena”⁶⁰² que, algunos sufren, cuando llevan a sus esposas a los cursos. Señalan que, en ocasiones, ellos utilizan la excusa del cuidado de los hijos para no llevarlas, pero es necesario trabajar la armonía al interior de la pareja para que en la comunidad pueda existir *jun pajal o’tanil*- armonía. Es cierto que, en muchas ocasiones, las mujeres cumplen el papel de consejeras en el ámbito privado, pero poco a poco, se va forzando a hacerlo de forma pública, de modo que su participación activa sea respetada por los hombres y sus propias comunidades.

En dicha sesión del interregional, una *ants*—mujer exhortó a los cargos a acudir a los encuentros con su pareja y también a resolver los casos junto a ellas y señaló : *“Es verdad que nosotras somos poquitas porque en público se ve que los jóvenes no trajeron a sus esposas. Igual es porque nosotras no somos respetadas. Yo siempre he asistido a los cursos pero algunos hombres se sienten bien cuando dejan a sus mujeres en casa”*.⁶⁰³

Otra mujer narró que su marido llevaba nueve años en el cargo pero que ella no sabía nada porque al tener hijos no había podido acudir a los talleres. Dijo estar más libre y realizó un llamado a las mujeres para poner en práctica lo aprendido así como a animar la participación de otras *jmeltsa’anwanej antsetik* cuando existan *wocolil*-problemas entre mujeres: *“Si sólo viene el hombre no puede captar toda la información. Ellos tienen que tener mejor actitud. El hombre no puede tener la voz siempre”*.⁶⁰⁴

La participación de las mujeres, que hasta ese momento había sido tímida, al abrirse un espacio dedicado especialmente a su realidad, evidenció quejas, reclamos y malestares. Una de las mujeres participantes mostró su deseo de desarrollar de forma más activa su cargo de *jmeltsa’anwanej* y de

⁶⁰² En México ‘pena’ tiene el significado de ‘vergüenza’ y está siempre presente en los discursos de las mujeres indígenas al enfrentarse al hablar en público y mucho más si lo tienen que hacer en ‘castilla’.

⁶⁰³ Palabras de *jmeltsa’anwanej ants* en la primera concentración del Encuentro Interregional en Ch’i’ch, el 10 de febrero de 2011.

⁶⁰⁴ Palabras de *jmeltsa’anwanej ants* en la primera concentración del Encuentro Interregional en Ch’i’ch, el 10 de febrero de 2011.

perseguir una coherencia entre lo que se trabaja durante los cursos de formación y la realidad cotidiana:

Es la primera vez que estoy en un encuentro interregional pero veo que aquí los cargos muy bien pero después fuera no se hace nada. Me gustaría ser *jmeltsa'anwanej* pero como Jesús que no hacía diferencia, los cargos son fáciles de dominar porque llegan proyectos y dicen a todo que sí.⁶⁰⁵

Entre los obstáculos que encuentran las mujeres para ejercer el cargo, además de las diferencias respecto a la división sexual de los trabajos al interior de las comunidades, se añade la burla que a veces sufren al retornar a la comunidad y querer hablar y compartir con otras compañeras para animarlas a participar. Pero prevalece la importancia de la presencia de las mujeres tseltales en el arreglo de muchos conflictos, así como la necesidad de formar a las mujeres como reconciliadoras. La apertura de espacios concretos dentro de los talleres de formación para conocer las palabras de su corazón, dieron muchas pistas sobre las necesidades de profundizar en las transformaciones para que la participación de las mujeres indígenas al interior del sistema de justicia tselta adquieran mayor equidad. Así al preguntarles concretamente sobre sus limitaciones y esperanzas durante el primer taller del Diplomado del SJT, apuntaron como principales dificultades sus tareas en el hogar pero también porque sus maridos no les comparten la información. Exigen respetar y ejercer los derechos a la participación que poseen:

Tenemos derecho a asistir a los cursos y exigirle al esposo que comparta información y que al esposo no le de pena ir con la esposa al curso. Ellos se excusan en los hijos, pero si no hay armonía en la casa no puede haber armonía [en la comunidad]. Muchas veces el marido no dice que viene al curso y las mujeres también podrían arreglar conflictos. Se fortalecería nuestro cargo ejerciendo el derecho que tenemos.⁶⁰⁶

⁶⁰⁵ Palabras de *jmeltsa'anwanej* ants en la primera concentración del Encuentro Interregional en Ch'i'ch, el 10 de febrero de 2011

⁶⁰⁶ Palabras de *jmeltsa'anwanej* ants en la primera concentración del Encuentro Interregional en Ch'i'ch, el 11 de febrero de 2011

Como vemos los derechos no se exigen a ninguna institución pública sino desde la necesidad del ejercicio en la cotidianidad de sus prácticas comunitarias de servicio y de justicia. El Estado aparece difuminado en estos discursos sobre los derechos humanos.

Otra mujer exhortaba a los cargos a acudir en pareja a los cursos y a resolver junto a su pareja y añadía:

Es verdad que nosotras somos poquitas porque en público los jóvenes no trajeron a sus mujeres. Igual es porque nosotras no somos respetadas. Siempre he asistido a los cursos. Los hombres se sienten bien cuando dejan a sus mujeres en casa.⁶⁰⁷

Las desigualdades de género al interior de las comunidades permean claramente en la participación de las mujeres en la justicia tselal, tanto como arregladoras de conflictos o como reclamantes de quejas o problemas. El discurso de derechos humanos y de denuncia del patriarcado, representan un discurso feminista propio, aunque las mujeres tselales no lo califican como tal, sino más bien representa un pensamiento indígena propio de las mujeres que buscan una mejor vida para las mujeres y los hombres de su pueblo; la siguiente intervención es prueba de ello:

Los hombres violan los derechos de las mujeres y eso nos preocupa como mujeres. Hay muchos cargos ancianos que ya no quieren asistir a cursos por si se burlan. Estamos todas invitadas a los cursos. Por ejemplo para otros cursos interzona, siempre he invitado a otras compañeras. Las mujeres en las comunidades callan porque el hombre es superior. Desde sus corazones las mujeres quieren dar su palabra pero como el hombre se siente superior se lo impide. Los catequistas dicen que las mujeres estorban en la iglesia.⁶⁰⁸

Las diferencias por razón de género al interior de la Misión no son nuevas, sino un problema que motivó la creación del área de mujeres y donde las Hermanas del Divino Pastor (parte de la Misión), han cumplido un

⁶⁰⁷ Palabras de jmeltsa'anwanej ants en la primera sesión del Diplomado sobre SJT, el 11 de febrero de 2011, en Ch'i'ch.

⁶⁰⁸ Palabras de jmeltsa'anwanej ants en la primera sesión del Diplomado sobre SJT, el 10 de febrero de 2011, en Ch'i'ch.

importante trabajo en la visibilización de estas discriminaciones al interior del proceso pastoral de la Misión y de la Diócesis.

Por tanto las mujeres ven imperiosa la necesidad de formación, y Jerónima, esposa de Juan Méndez, coordinador de los jueces afirmó contundente:

Para llegar a *jmeltsa'anwanej* las mujeres deben de poner en práctica todo lo que aprendieron. La mujer tiene que ser *jmeltsa'anwanej* y portarse bien. Como mujer deben aconsejar a los hijos. Es muy importante la presencia de las mujeres. El hombre no puede tener voz siempre, es necesaria la equidad como ejemplo en la comunidad. Practicar la equidad de género, equilibrio, por ejemplo que el marido comparta la información. Hago un llamado a las mujeres.⁶⁰⁹

Otro de los grandes problemas, como ya se ha hecho referencia, es la “burla” a la que se ven sometidas las *jmeltsa'anwanej antsetik*, no sólo en los cursos de formación, sino también cuando intentan compartir en sus comunidades lo aprendido:

Es muy importante asistir a los cursos, para saber cómo ayudar a otras compañeras. Y también que las mujeres cuando vuelvan a las comunidades, es importante la difusión, aunque a veces las otras se burlan (...) Es importante la presencia de las mujeres en la resolución de muchos conflictos.

Uno de los principales resultados al poner sobre la mesa la situación de exclusión que sufren las mujeres al interior del cargo de *jmeltsa'anwanejetik*, fue el *grito* de las mujeres solicitando la creación de una “comisión específica de *jmeltsa'anwanej antsetik*-arregladoras de conflictos”, reconociendo el gran poder transformador de las *antsetik*—mujeres:

Las mujeres tienen muchas funciones, y es importante que acudan a la resolución de conflictos. Las principales dificultades a las que se enfrentan son los regaños y las burlas. Las mujeres pueden corregir mejor actitudes de otras mujeres. Si la mujer es

⁶⁰⁹ Palabras de nantik Xel, en la primera sesión del Diplomado sobre SJT, el 10 de febrero de 2011, en Ch'i'ch.

tomada en cuenta, se pueden hacer muchas cosas. Se fortalece y se agranda su corazón. Las mujeres no tienen pena, tienen valor de hablar.⁶¹⁰

Como conclusiones del debate generado en este taller se tomaron los siguientes acuerdos basados en ver a la mujer como un complemento y no como una carga:

- fortalecer el cargo *jmels'anwanej antsetik*.
- animar la participación de las mujeres en los talleres y encuentros, con orgullo y sin pena.
- crear una comisión específica de mujeres arregladoras de conflictos.
- crear espacios específicos en los encuentros para que las mujeres puedan mostrar su corazón.

Este taller demostró que al abrir un espacio específico para la participación de las mujeres, su voz se visibilizó y se convirtió en sujeto activo para el fortalecimiento de su cultura y por tanto del sistema jurídico tseltal. Además, en la primera sesión destacó la participación activa de las jóvenes *xhut'*. Esta primera sesión puso de relieve los retos en el fortalecimiento del corazón de las *jmelts'anwanej antsetik*, la necesidad de animar su participación e insistir en su formación. Este aspecto revitalizará el sistema jurídico tseltal en cuanto las mujeres indígenas han demostrado ser sujeto de transformación en el camino de la búsqueda de la armonía en las relaciones de género, al interior y la defensa de su cultura indígena, frente al neocolonialismo nacional y global.

Este aspecto tan importante en el momento actual del Sistema Jurídico Tseltal centró gran parte de nuestra tarea de investigación motivadas porque, a partir de este taller del Diplomado, nació la primera comitiva de *jmeltsa'anwanej ants*. La principal razón para visitar las comunidades fue conocer con mayor detalle, por un lado, a las mujeres-esposas de *jmeltsa'anwanej* y entender los motivos, razones de su mayor o menor participación, pero también escuchar su mirada propia sobre cómo resolver los conflictos. Por otro lado, también poder reflexionar junto a Manuela Hernández

⁶¹⁰ Palabras de *jmeltsa'anwanej ants* en la primera sesión del Diplomado sobre SJT, el 10 de febrero de 2011, en Ch'i'ch.

Álvaro y Petrona Aguilar Ruiz, las dos mujeres que conforman la primera comitiva de juezas tseltales de la Interzona Ch'i'ch (zonas Patate'el, Tim, Jol Muculhá, Ch'i'ch), y que sin duda, abren los horizontes de cambio entre hombres y mujeres, al interior de las comunidades, desde el fortalecimiento de su propia autonomía tselal.

En primer lugar, hablaré de las mujeres que visité (ver el listado de las comunidades recorridas y las fotos) cuyo cargo está ligado al de su marido, pero no con menor cuyo protagonismo a la hora de resolver conflictos. Ellas han asumido la relevancia de su participación en el cargo, sobretodo en aquellos casos en los que están involucradas otras mujeres. Pudimos constatar que aquellas comitivas donde las mujeres tienen un papel proactivo están más cohesionadas, integradas y son llamadas, con mayor asiduidad, para reconciliar.

En nuestras visitas a las comunidades pudimos constatar que el nivel de participación estaba muy vinculado a la carga de trabajo en el hogar o a la dedicación a otras actividades económicas, fundamentales para la obtención de dinero, es decir a su rol económico dentro de las comunidades. Sobretodo, las mujeres de *jmeltsa'anwanej* que tienen hijos todavía pequeños (pueden tener más de 10 hijos) impide su salida en los cursos de formación y también en los viajes dirigidos a investigar sobre los conflictos. En el caso de la comitiva de San Jerónimo Tulijá, el hecho de que las mujeres tengan hijos mayores que pueden cuidar de los pequeños, les permite tener más libertad para poder desplazarse. Es el caso de Dominga Gutiérrez Gómez⁶¹¹ o de *nantik* Xel⁶¹² (Jerónima Guzmán Gutiérrez) (ver Foto 4).

Nantik Xel y su esposo, son los coordinadores de todos los *jmeltsa'anwanej ants winikotik* de los diferentes *Ts'umbaliletik*. Tienen gran prestigio y reconocimiento entre el resto de los y las juezas tseltales. Aparecen juntos en todos los cursos de formación y también arreglan juntos gran parte de los *wocolil*. Él fue parte de otras organizaciones indígenas fundamentales en la

⁶¹¹ Dominga Gutiérrez Gómez (*jmeltsa'anwanej ihts'inal*), esposa de Pedro Demeza Gutiérrez, Comitiva de la zona San Jerónimo Tulijá, Interzona San Jerónimo Tulijá.

⁶¹² *Nantik* Xel, (*jmeltsa'anwanej banquilal*), esposa de Juan Méndez. Representan una de las parejas más compenetradas y van juntos a los talleres de formación, participando equitativamente en las resoluciones de conflictos. Son un ejemplo para el resto de jueces y juezas tseltales. Se utiliza el término "nantik" que significa "nuestra madre" también referido a mujeres a las que se les tiene gran respeto.

historia de lucha del pueblo tseltal en la región, aunque ella señala que antes “acompañaba y escuchaba pero no participaba”. Sobre su papel como mediadora nos comparte lo siguiente:

Lo que más ayudo es en casos donde hay problemas con mujeres. En otros problemas de tierras también aconsejo a mi marido. Cuando hay problemas parcelarios como mujeres también nos involucramos. Una vez llegamos y fuimos también y participamos en arreglar el problema porque cuando a veces las personas están en un conflicto también las mujeres están involucradas en el problema. Entonces hablamos entre mujeres y mi labor es calmar a la mujer que está apoyando a su marido. Y algunas se alteran y también participan y dicen: “no es que hasta aquí le pertenece” y dialogamos para que no le den fuerza a su marido o no le aconsejen mal a su marido, si le quieren despojar la tierra. Nuestra tarea es calmar a las compañeras porque también, a veces con la presencia de las mujeres se alteran las dos partes, y nosotras calmamos y también saben que no nos pueden pegar.⁶¹³

Conversamos con ella sobre las dificultades que observa para el desempeño de los cargos por parte de las mujeres:

Yo creo que la problema que hay con las mujeres es que no se está dando mucha presencia porque las mujeres tienen hijos, y por esa razón que no pueden dejar a las hijas solas y otras veces también es porque los maridos no les dejan. Y también, porque como mujeres, no estamos acostumbradas a ir saliendo a los encuentros. Estamos acostumbradas a cuidar a nuestros hijos, a los trabajos en la casa, ir en la milpa, hay muchas mujeres que no les gusta salir. Por eso también, a través de los cursos, también sabemos que las mujeres también tenemos derecho de participar.⁶¹⁴

Dominga Gutiérrez tiene menos experiencia que *nantik* Xel pero con el tiempo va acostumbrándose a participar y también a dejar la casa al cuidado de sus hijas e hijos más mayores. Nos decía: “Es importante que hayan más mujeres en los cursos. Cuando empecé también me daba pena, pero ahora ya puedo hablar, pues. Es necesario que hayan más mujeres *jmeltsa’anwanej ants*”. Y señala como obstáculos para que puedan participar más mujeres:

⁶¹³ Conversación personal con *nantik* Xel, en San Jerónimo Tulijá, el 12 de febrero de 2012.

⁶¹⁴ Ídem.

La problema es porque los hombres no quieren llevar a las mujeres, las mujeres tienen hijos y trabajan en casa y no saben qué cargo tienen los esposos o les da pena. Me estoy dando cuenta que cuando empecé lo vi muy pesado. Me dio pena hablar y no podía hablar. Y no muy quiero ir pero ahora sí porque puedo dar mi palabra. Y cuando arreglamos problemas me he dado cuenta de que hay más problemas que afectan a mujeres, por eso es importante participar.⁶¹⁵

A pesar de la dificultad, considera imprescindible que las mujeres acudan a los cursos y a resolver conflictos junto con su marido, destacando la importancia de la complementariedad y la diferencia, porque “dentro de la pareja se piensa diferente y se deben respetar sus diferencias (...) Si sólo viene (a los cursos) el hombre no puede captar toda la información”.⁶¹⁶ Los cursos de formación le han permitido recuperar el sentido y el valor de la justicia tseltal pero también el significado de los derechos humanos y los derechos de las mujeres, en particular. Para ella, los derechos humanos “me dan a entender que tenemos un derecho, cómo debemos vivir y estar y hasta dónde tenemos los derechos como seres humanos que somos, tenemos el derecho de vivir y de pasar una vida alegre.” Y reivindica:

Entiendo que los derechos de las mujeres es tener derecho a participar, a tomar decisiones, a tener un cargo como tengo yo, derecho a hablar, participar. Porque al tener un cargo puedo hablar, puedo tomar decisiones, es un derecho que tengo como mujer.⁶¹⁷

Pero Dominga Pérez piensa que la situación de las mujeres en las comunidades está cambiando:

En las comunidades hay mujeres que saben participar aunque son pocas, todavía no entienden, no saben lo que se está diciendo. Ya la mayoría de los hombres permiten que las mujeres hablen y se están respetando sus derechos de las mujeres como en los cursos. En las comunidades las mujeres poco a poco van hablando y los hombres también van permitiendo que las mujeres platiquen, aunque hay pocas mujeres que participan. Es muy importante que los cargos de predicadores, principales, vayan con

⁶¹⁵ Conversación personal con Dominga Pérez, en San Jerónimo Tulijá, el 11 de febrero de 2012.

⁶¹⁶ Ídem.

⁶¹⁷ Ídem.

las mujeres, pero estamos viendo que hay muy pocas mujeres. Los hombres están permitiendo de dar los derechos a las mujeres. Se debe de dar un impulso para que las mujeres en las comunidades vayan agarrando más fuerza.⁶¹⁸

En esta misma comitiva de San Jerónimo Tulijá, participa también Emilia Méndez Espinosa (*Trensipal*), esposa de Manuel Cruz Méndez. Ellos llevan sólo un año participando como *jmeltsa'anwanejetik* porque antes pertenecían a otra organización político-social indígena. Su función dentro de la comitiva “acompañar al arreglo cuando los jueces visitan a personas que están en problema para velar por su trabajo, si hace bien o mal, como va caminando el trabajo del juez”.⁶¹⁹ Aunque nos compartía que todavía le cuesta salir de casa y entender el contenido de los cursos, señala que éstos: “nos ayudan mucho porque hay cosas que no sabemos y a veces los cursos nos dan el señal o nos están abriendo la cabeza para saber cómo debemos trabajar, qué es un cargo de juez.”

Esta afirmación nos confirma los cambios que se están dando en las comunidades, y el papel del Diplomado del SJT para poder recuperar la función de los reconciliadores y romper con los cargos desde una visión simplemente “tradicional”. Apunta desde su propio sentir, el por qué las mujeres no acuden a los cursos, que coincide en gran medida con las miradas de las otras *jmeltsa'anwanejetik antsetik*:

Tal vez porque las mujeres que no están acostumbradas y no les gusta ir y salir, como yo, no me gusta ir a los cursos pero en los que he participado los cursos me da a entender que sí es muy necesario porque se aprende mucho y por eso es necesario seguir saliendo. Ese es el problema de que no estamos acostumbradas, y quizás también porque el marido tampoco las quiere llevar. Realmente es la primera vez y escucho los derechos de las mujeres, que aquí nos tratan los gobiernos como si no fuéramos nada pero en los cursos nos dicen que somos seres humanos y tenemos los mismos derechos. Es muy importante por eso ir a los cursos a aprender. Sé que soy una mujer pero que también tengo derecho.⁶²⁰

⁶¹⁸ Ídem.

⁶¹⁹ Conversación personal con Emilia Méndez Espinosa, en San Jerónimo Tulijá, 12 de febrero de 2012.

⁶²⁰ Conversación personal con Emilia Méndez Espinosa, en San Jerónimo Tulijá, 12 de febrero de 2012.

Por otro lado, en la comitiva de la zona Peña Limonar las mujeres apenas participan. La esposa del Principal Manuel Guzmán Gutiérrez tiene hijos pequeños y me hace saber que no es posible que su mujer le acompañe, y justifica también su ausencia debido a la gravedad de los asuntos que resuelven y el peligro que puede correr. Por otro lado, Marta Girón, la mujer de Javier Jiménez, el *jmeltsa'anwanej banquial* de esa comitiva, es profesora (una de las pocas mujeres con trabajo asalariado que conocí en las comunidades) lo que hace imposible poder compartir el cargo con su marido.

En cambio, en la comitiva de la zona Pamal Navil, tanto los hombres como las mujeres son muy participativo/as, sobretodo, María Pérez Silvano⁶²¹ y Juana Pérez Sánchez⁶²² (ver Foto 5). Con esta comitiva pude estar presente en un acto de reconciliación en un conflicto de carácter familiar. En otro caso en el que estaba involucrada una joven que sufría maltrato me contaron que Juana había hablado con ella para conseguir un acuerdo que beneficiara sus derechos.

Ahora hablaremos de la otra experiencia sobre la participación de las mujeres, no ya como “acompañantes” sino con el protagonismo adoptado con la creación de la primera comisión de reconciliadoras tseltales. Petrona Aguilar Ruiz y Manuela Hernández Álvaro son las dos primeras *jmeltsa'anwanej antsetik*, cuyo cargo no depende de su marido. Ambas viven en la zona Ch'i'ch, Manuela en la comunidad de Ch'i'ch y Petrona en una cercana, como a 20 minutos, llamada Coquite'el (ver Foto 6). Manuela y Petrona se conocen desde hace muchos años. La primera vez que se encontraron —recuerdan— fue en un curso impartido por la Misión de Bachajón sobre derechos de las mujeres y hortalizas cuando Manuela tenía 13 años. Pero se hicieron amigas desde que

⁶²¹ María Pérez Silvano, es *Trensipal*, esposa de Manuel Silvano Gómez, tienen a su cuidado un nieto pequeño, lo que también dificulta poder salir a los cursos de formación y además, en ese tiempo, le habían detectado una enfermedad. Ella es curandera, conoce las propiedades curativas de las plantas medicinales.

⁶²² Juana Pérez Sánchez, es *jmeltsa'anwanej banquial*, esposa de Manuel Silvano Gómez (tiene el mismo nombre que el *Trensipal*, no es una equivocación). Ella es una mujer que hasta ese momento no tenía hijos y por tanto, también participaba activamente y asistía a todos los cursos de formación del Diplomado del SJT. Antes pertenecía a otra organización indígena. Manuel Silvano lleva a sus espaldas un gran número de cargos porque entró desde muy joven a participar en la Misión (su padre ya era catequista). Durante los años '92 y '93 participó en la capacitación de CEDIAC sobre derechos indígenas. También estuvo preso por un caso de ecocidio durante 8 meses, lo que le hace ser muy consciente de las condiciones de las prisiones y las irregularidades procesales existentes en la justicia oficial.

Petrona llegó a vivir a Coquite'el. Ambas participan en un grupo de mujeres coordinado desde CEDIAC en la comunidad cercana de Picote'e, donde reflexionan sobre los derechos de las mujeres y el fortalecimiento de su corazón. En esa asamblea de mujeres se mostró la necesidad de tener *jmeltsa'anwanej antsetik* encargadas de conocer conflictos o problemas que afectan a las mujeres. Como señala Marisela García:

Hay muchos problemas como son el alcoholismo, la drogadicción, las mujeres son dejadas por sus esposos con hijos y se van con otra mujer, la mujer no tiene derecho a tomar lo que es de su esposo, la discriminación, la violación hacia ellas, no son tomadas en cuenta por las autoridades ejidales, municipales. Las mujeres son golpeadas muchas veces por sus esposos a causa del alcohol pero no pueden decir nada porque es el hombre de la casa el que manda, la mujer se queda sometida a lo que el esposo diga.⁶²³

Esta realidad de opresión y discriminación explica que tener la posibilidad de dirigirse a otra mujer como autoridad, para poder denunciar el maltrato o las vejaciones se convierta en una puerta contra el silencio y la impunidad ante la violencia de género al interior de las comunidades.

Petrona Aguilar es una mujer pequeñita pero de gran fortaleza. Se le ve frágil, está medio enferma. Tiene 53 años, 11 hijos y 15 nietos. Dice que le gusta participar en todo. Empezó yendo a los cursos de la CODIMUJ (la Coordinadora Diocesana de Mujeres), a través de la Misión y después fue Coordinadora de Mujeres, y ahora pionera jueza tseltal. Aunque es difícil—advierte—le gusta. También pertenece al Colectivo “Las Gaviotas” del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, desde hace 7 años. Tiene, como Manuela, un huerto colectivo para el autoconsumo y también una pequeña tienda de abarrotes (ultramarinos). A pesar de su fragilidad, a Petrona le gusta participar y hacer trabajo con las mujeres:

Desde muy chiquita me gustó trabajar con los demás, de chiquita aprendí a tejer chamarras (chaquetas) y ahora enseñé a otras mujeres a tejer, y por ello, lo llevo en la sangre. Mi papá tenían cargo como Capitán en las fiestas del carnaval, el capitán prepara el atole. Empecé a participar en la Misión, me gustó mucho y no dejé de ir a

⁶²³ Misión de Bachajón, *Huellas de un caminar*, op. cit., p. 192.

esas juntas. Me gusta participar y por ello no dejo de asistir, y me gusta el trabajo con las mujeres.⁶²⁴

Manuela Hernández parece seria, pero sorprende con una enorme sonrisa que ilumina su alrededor. Tiene 50 años y 8 hijos. En la parte delantera de su casa tiene su tienda de abarrotes. Pero ella también se dedica a coser sobre las faldas tseltales tradicionales, los vistosos listones de diferentes colores y grosor, que le dan su toque característico. (Ver foto) Su marido está poco tiempo en casa porque se dedica a vender las faldas que ella cose a Flor de Cacao, una comunidad tseltal en la zona fronteriza con Guatemala, y de regreso, va a otro municipio de los Altos de Chiapas, a comprar la característica tela azul sobre la que Manuela cose los listones de colores. Cosechan café y también, como Petrona, han sembrado un huerto colectivo entre las mujeres de la comunidad.

Se siente feliz por su cargo, a pesar de sus miedos: “A veces pienso por qué me escogieron a mí, a veces temo no poder resolver un caso, me emocioné mucho cuando me dijeron que iba a ser *jmeltsa’anwanej*”⁶²⁵. Nos comparte que “antes no sabía que tenía derecho, pero ahora tengo derecho a hablar, a ser juez. Ahorita como mujeres sabemos que tenemos derecho”. La primera vez que escuchó hablar de derechos de las mujeres fue en el espacio de la CODIMUJ. Al igual que Petrona, desde pequeña recibió talleres de la Misión: “Cuando todavía no tenía 13 años, me llevaron a trabajar a la misión y allí me enseñaron a coser. Allí las hermanas me enseñaron costura, eran de otras tierras.”⁶²⁶ Su papá fue principal de diáconos y por eso conocía el trabajo de la misión, porque iban siempre a escuchar la Palabra de Dios en la Iglesia. Antes, su esposo estaba en el coro y ahí empezó a conocer más lo que enseñaba la misión. Cuando él era

⁶²⁴ Conversación personal con Petrona Aguilar en Coquite’el, 14 de febrero de 2012. Petrona aunque entiende castellano, habla tseltal, la charla fue en lengua tseltal, y su nuera Nicolasa me hizo de traductora.

⁶²⁵ Conversación personal con Manuela Hernández en Ch’i’ch, el 15 de febrero de 2012. Manuela, al igual que Petrona entiende el castellano pero les da ‘pena’ hablar en ‘castilla’, por lo que la conversación fluyó en tseltal, e invité a la joven xhut’ Karina Rodríguez a que hiciera la traducción. Nos pareció interesante, tanto al equipo de acompañamiento de los *jmeltsa’anwanej* como a mí, vincular a Karina para que pudiera conocer más de cerca de las juezas tseltales y ver de qué forma pudieran complementarse.

⁶²⁶ Conversación personal con Manuela Hernández en Ch’i’ch, el 15 de febrero de 2012.

catequista empezó los ayunos (se realizan siempre de forma comunitaria al empezar enero).

Manuela ve importante su cargo ante los problemas que tienen algunas mujeres por culpa del “trago”: “hay mucha violencia, hay mujeres que tienen que irse de casa con sus hijos porque les golpean”.⁶²⁷ A esta reconciliadora le preocupa la cuestión de su legitimidad, porque las *jmeltsa’anwanej antsetik* fueron elegidas en la asamblea de mujeres de la zona, pero no a través de la *siembra* en la asamblea de su comunidad, como en el caso del resto de los *jmeltsa’anwanej winiketik*-arregladores hombres. Manuela nos confesó su preocupación por no haber “sembrado” su cargo en la comunidad, que es la forma, como mencionamos antes, de hacer público su cargo comunitario.

En los momentos en que transcurrió la investigación todavía no habían podido arreglar ningún problema, pero mantienen fuerte su corazón para poder ejercer el servicio comunitario. El hecho de que varias mujeres asuman cargo y participación, desvinculadas de los cargos de los maridos, es una gran renovación de las costumbres indígenas y rompen con el poder masculino existente en los cargos, por tradición. Ello también implica que su nombramiento no procede desde sus comunidades sino de la asamblea de mujeres. Su legitimidad está basada en la demanda de las mujeres que les da más confianza tener una mujer a quien poder acudir en caso de tener problemas con su marido o con otros hombres. Las mujeres prefieren acudir a otras mujeres para contarles sus problemas, “de mujer a mujer”, dicen. Y uno de los principales problemas comunitarios es la violencia contra las mujeres, derivada del consumo de alcohol: “El único problema es cuando el hombre llega tomado y llega a golpear a la mujer y le corre de la casa. Ese es el peor problema”—nos dicen ambas.

Manuela y Petrona tienen una secretaria que vive en otra comunidad cercana. Ellas no saben leer ni escribir, por lo que la labor de la secretaria se convierte en fundamental para poder levantar acta de lo acontecido. Manuela comparte su preocupación por no poder leer ni escribir. Le genera inseguridad. Esta es una constante en las mujeres indígenas, mayoritariamente monolingües, derivada por ser quienes han permanecido al interior de las comunidades. Son

⁶²⁷ Ídem.

los esposos quienes se han ocupado de salir a realizar trámites o cursos de formación. Es también una manera de mantener la relación de poder sobre las mujeres. La participación de las mujeres necesita vencer su miedo a hablar en su propia lengua, y a fortalecer la lecto-escritura como estrategia para fortalecer la autoestima propia, uno de los mayores obstáculos invisibles para el ejercicio de sus derechos.

Hemos decidido hablar aquí de la experiencia de Karina Rodríguez Solórzano⁶²⁸ porque aunque detenta el cargo de *xhut'*, en el momento del Diplomado, se quedó sin comitiva, porque el resto de miembros abandonaron el cargo. Vemos en ella a una joven con grandes inquietudes, y que puede convertirse en un gran apoyo para el fortalecimiento de los corazones de las *jmeltsa'anwanej antsetik*-arregladoras mujeres. Durante la conversación con Manuela estaba atenta a todo lo que decía, después me contó que le gustaría trabajar con las “nantik” como Manuela, “porque tienen más conocimiento, han vivido más que nosotras”.⁶²⁹ Karina terminó bachillerato, y después empezó a vincularse a la Misión a través de un primo que le invitó a unos talleres de jóvenes (ver Foto 7):

nos daban temas de alcoholismo...(…) Me gustó y fui conociendo lo que es la misión y después entré en el grupo del taller de “un solo corazón”. Ahí en el taller nos (...) daba a conocer cómo era la Biblia y nuestra vida de todos los días. En el primero que fui a *Cacate'el*, un encuentro con los otros jóvenes. Me pareció muy bonito porque llegaban diferentes jóvenes y conocí a mucha gente, pues. Me empezó a interesar porque como yo ya no estudiaba, ya había terminado la prepa.

Como podemos ver, los cursos de formación de la Misión aparecen como una alternativa clara a la imposibilidad de seguir formándose en la Universidad (económicamente muy costosa porque significa migrar a la ciudad) y a la migración. Nos cuenta que aunque, en ocasiones, se desanima, “Y aunque no tengo mi comitiva, he aprendido mucho. Sí me gustaría conocer algún

⁶²⁸ Joven mujer *tseltal*, originaria de Las Canchas, de la zona de Bachajón. Su realidad es excepcional porque ninguno de sus padres tiene relación con la Misión.

⁶²⁹ Conversación con Karina Rodríguez Solórzano, el 15 de febrero de 2012, en Ch'i'ch.

problema. Si me gustaría que me invitaran a resolver.” Le preguntamos cómo piensa que la gente ve que mujeres como ellas tengan cargo y nos responde:

Tenemos derecho como mujeres, desde la escuela tenemos derechos como mujeres y también nosotras tenemos derecho a aprender y aprendemos. A los hombres no les gusta porque los tseltales mandan más los hombres y se ve diferencia cuando las mujeres tienen cargo y los hombres no. Hemos ido a varias comunidades a dar a conocer mi cargo. A la gente le parecía muy bien y las mujeres daban su participación y me decían que le echara ganas. A las mujeres les gusta. A mí, me gustaría trabajar con las mujeres porque los hombres las maltratan casi siempre por culpa del alcohol.⁶³⁰

Esta joven siente como orgullo hablar su lengua y el *castilla*, y su apelación a los “derechos” es constante durante toda la conversación. Cuestiona incluso las diferencias de género existentes al interior de los cursos de formación del Diplomado SJT:

Me gustaría que hablaran de los derechos de las mujeres y no sé si tienen pena pero las mujeres no participan y siempre las mujeres quedan hasta atrás [quiere decir en las filas del salón donde se imparten los cursos de formación]. Las mujeres deberían estar hasta delante. (...) A mí me parece que siempre estén las mujeres juntas porque pensamos diferente, es más tranquilo trabajar solo con mujeres. A veces ellos sienten que saben más y las mujeres no. Los hombres cuando opinamos dicen “ustedes no saben nada”. En el diplomado los chavos xhut’ se meten conmigo cuando participo. A muchas mujeres lo que les pasa es que les da pena y no entienden de qué están hablando y la mayoría que no participa tienen miedo o sienten que no tienen valor.⁶³¹

Karina representa, sin duda, a la nueva generación de mujeres indígenas, con entusiasmo por participar y revalorizar la cultura propia. En su discurso vemos sin duda cómo permea la gramática moral de los “derechos de las mujeres” para reivindicar su dignidad al interior de las comunidades e intentar transformar las relaciones poco armónicas entre los hombres y las mujeres que participan en la resolución de conflictos:

⁶³⁰ Ídem.

⁶³¹ Ídem.

Siento en mi corazón, me siento alegre porque nosotras tenemos derecho a todo, podemos trabajar, terminar estudios. Antes, solo podían trabajar los hombres y las mujeres se tenían que quedar, ahora las mujeres tienen derecho a todo. Hay muchas mujeres a quienes el marido les falta el respeto, pero debemos saber que debemos respetarnos uno al otro porque somos solo un corazón, pues. Ellos también tienen derechos pero juntos tenemos la libertad de hacer lo que nos guste.⁶³²

Sin duda, para Karina el Diplomado ha supuesto una oportunidad de formación inculturada después del Bachillerato que le ha unido más al proceso organizativo y pastoral del pueblo tseltal. En la primera sesión del Diplomado en Ch'i'ch, afirmó: “Es importante que haya derechos de las mujeres, tienen derecho a tener un cargo y a ser respetada por las autoridades. También por sus hijos. Hay que mostrar que las mujeres también pueden organizarse, si no, se desaniman”.⁶³³

Sobre los cambios que las mujeres están generando en el sistema de justicia tseltal, conversamos con Carlos Cruz Cruz (parte del equipo de acompañamiento de los y las *jmeltsa'anwanej*). Él nos compartía sobre la primera comitiva de mujeres de Ch'i'ch que “es muy interesante el proceso de las mujeres porque ellas pueden ser ejemplo para el resto de *jmeltsa'anwanejetik*. Manuela de Ch'i'ch es muy buena, y se piensa ir más allá de Ch'i'ch para platicar y aprovechar los cursos interzona. Para que las conozcan porque todavía no son reconocidas. Hubo conflicto con los *jmeltsa'anwanej* en la zona Ch'i'ch.”⁶³⁴

Vemos cómo el ejercicio de los derechos de las mujeres choca contra la tradición, a pesar de que, públicamente, en las diferentes conversaciones con los *jmeltsa'anwanej winiketik*, por lo menos públicamente, reconocían la importancia de las juezas mujeres. Por un lado, Antonio Gómez señala las ventajas de las juezas mujeres porque “cuando las mujeres tienen problemas tienen miedo de acudir a los hombres. Por eso, entre las mujeres se le puede

⁶³² Conversación personal con Karina Rodríguez, en Ch'i'ch, el 15 de febrero de 2012.

⁶³³ Ídem.

⁶³⁴ Entrevista personal a Carlos Cruz Cruz, joven tseltal, forma parte de CEDIAC, acompañando el proceso organizativo de los *jmeltsa'anwanejetik*; realizada el 18 de septiembre de 2012 en Bachajón.

informar también sobre qué problema tiene y la mujer no tiene tanta vergüenza”.⁶³⁵

Jose Antonio, el joven *xhut'*, también afirmaba: “Me parece bien, es su destino. Las mujeres vale que entren porque tienen más valor que los hombres, porque las mujeres antes no tenían valor pero en esta hora sí. Hay algunas mujeres que no dicen o no denuncian el maltrato en las comunidades”.⁶³⁶

Vemos así que la mayoría de los hombres y mujeres reconocen el grave problema de violencia en las comunidades, y la desigualdad de género. No es sorprendente puesto que vivimos en un sistema que se reproduce gracias a dicha desigualdad, y que ha nacido sobre el sometimiento de los cuerpos, pensares y sentires de las mujeres. Precisamente, por ello, sorprende el argumento utilizado “tradicionalmente” contra los sistemas de justicia indígenas al señalar que éstos violan derechos de las mujeres. Pareciera que las mujeres indígenas no tuvieran capacidad organizativa y por tanto, dignidad para transformar aquellos aspectos de su cultura que van en contra de su dignidad. Hablamos de ‘dignidad y armonía’ como dos aspectos que se unen en las mujeres. Dignidad para reivindicar sus derechos como mujeres desde su propio contexto cultural. No utilizan el discurso de derechos humanos ‘contra’ su cultura para exigir acceder a la justicia del Estado, sino para participar como cargos al interior de su propia organización cultural y poder transformar las relaciones entre hombres y mujeres, y poder también con su mirada y su corazón, alcanzar la armonía—*jun pajal o'tanil*

Sin duda, el Diplomado ha hecho nacer esta primera comitiva de juezas *tseltales*, pero esta transformación debe ser reconocida como fruto no sólo del trabajo en el área de las mujeres de CEDIAC y la Misión Jesuita, sino como parte más amplia de los procesos organizativos diversos, al interior de la Diócesis. Ya vimos en el capítulo anterior cómo esta zona de la Misión fue pionera en el trabajo con mujeres y en la creación de la primera cooperativa, aunque Marisela García advierte que no fue hasta un encuentro interregional en Ch'i'ch en 1994 cuando las mujeres desmontaron el mito existente en torno a

⁶³⁵ Entrevista personal con Antonio Gómez Deara, en Wolonchán, el 19 de febrero de 2012.

⁶³⁶ Entrevista personal con Jose Antonio Aguilar Pérez, en la Misión de Bachajón, el 18 de febrero de 2012.

que las mujeres tseltales no estaban discriminadas sino que compartían las decisiones junto con sus esposos en el ámbito privado:

Porque había un mito de que el esposo cuando llega en la casa se pone de acuerdo con la esposa de decir cuál es el acuerdo de ellos para llevarlo en la Asamblea Ejidal, y eso no es cierto, ni que se ponen de acuerdo en la casa para decidir cómo gastan el dinero, tampoco era cierto. Esa era la mentalidad que los curas tenían, decían: “sí hay un espacio de reflexión entre el hombre y la mujer en la casa, y ustedes no lo ven por eso creen que las mujeres no son tomadas en cuenta”. En ese momento [1994, primer curso interregional en la interzona Ch'ich'] todas las mujeres pudieron decir: ‘no es cierto, no nos gusta, nos maltratan y nos callan, no queremos hablar porque cuando regresamos en la casa nos van a regañar por lo que dijimos’ (...) Sabían que no tenían la libertad pero empezaron a aflorar realmente las necesidades de las mujeres. A mí me parece que fue un momento importante porque se cayó el mito aquel de que en la cultura tseltal, había un respeto hacia las mujeres que era un respeto distinto que el mestizo, y las mujeres tseltales pudieron decir con sus palabras, no la palabra nuestra [de las Hermanas], que las mujeres no eran respetadas y que estaban muy oprimidas.⁶³⁷

No sorprende tampoco que la comitiva de juezas haya surgido en la zona Ch'ich porque es donde el área de promoción de género de la Misión ha tenido mayores frutos, con la consolidación de la figura de “Coordinadora de Mujeres”, entendido como un cargo encargado de fortalecer el corazón de las mujeres y abrir espacios de formación y reflexión en torno a sus necesidades y problemáticas. A través de talleres, las mujeres han abordado aquellos temas que consideraban más importantes: el ejercicio de sus derechos, la participación política, salud sexual y reproductiva, autoestima o alfabetización.⁶³⁸

Las mujeres tseltales se han convertido en sujetos clave para la reformulación de las costumbres, en señalar qué costumbres son actuales y cuáles no, o en qué sentido la justicia debe respetar la equidad de género. El ejemplo que el ejercicio de su cargo pueda tener para otras mujeres, ya es visible en cómo algunas mujeres tseltales jóvenes con cargo de “xuht” han asumido cargos de responsabilidad, como la joven Karina.

⁶³⁷ Misión de Bachajón, *Huellas de un caminar*, op. cit., p. 193.

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 197.

En este sentido es importante analizar las praxis y las narraciones de las mujeres indígenas y sus demandas respecto a sus derechos humanos, que ejemplifican exigencia y cambios al interior de su propia tradición y cosmovisión. Esta práctica intercultural es una necesidad desde la perspectiva inter como intracultural. Los derechos humanos, aunque provengan de una tradición ajena a los pueblos indígenas, pueden ser el puente de conexión entre esas diferentes cosmovisiones, y al mismo tiempo, una herramienta para resolver conflictos intraculturales entre las necesidades individuales y las exigencias colectivas, siempre y cuando se escuchen recíprocamente los pluriversos culturales, sin imponer una visión hegemónica liberal sobre los derechos humanos.

Como señala M^a Teresa Sierra, experta en reflexionar sobre las demandas de género en los sistemas normativos indígenas: “No se trata del reconocimiento de una cultura esencial, sino del reconocimiento del derecho a reconstruir, confrontar o reproducir una cultura, no en los términos establecidos por el Estado, sino en los delimitados por los propios pueblos indígenas, en el marco de sus propios pluralismos internos.”⁶³⁹ Podemos aplicar, a este proceso del sistema de justicia tseltal, la reflexión que las autoras del proyecto “Justicias indígenas y Estado” refiriéndose a otras realidades como las mujeres zapatistas, las mujeres nahuas de los Juzgados Indígenas de Cuetzalan (Puebla), las promotoras de la policía comunitaria (Guerrero) o las alcaldesas mayas de Guatemala, trazan, al señalar que en estos procesos de autonomía, las mujeres indígenas:

teorizan sobre su cultura con perspectivas que rechazan las definiciones hegemónicas de tradición y cultura del indigenismo oficial y de los sectores conservadores de las organizaciones indígenas nacionales, mediante el planteamiento de la necesidad de cambiar aquellos elementos que excluyen y marginan a las mujeres.⁶⁴⁰

Hemos querido “mapear” este proceso vivo, desde las voces de quienes lo hacen posible. Para radiografiar a través de sus palabras cómo las mujeres

⁶³⁹ Sierra, M^a Teresa, Rosalva A. Hernández y Rachel Sieder (eds.), *Justicias Indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*, op. cit., p. 39.

⁶⁴⁰ Ídem.

tseltales utilizan el discurso de derechos humanos al interior de su propia organización, y para ver cómo procesos de largo aliento van abriendo veredas de emancipación en espacios donde la Palabra de Dios, los derechos humanos y el paradigma tseltal de *jun pajal o'tanil*-armonía, caminan de la mano en una interrelación y diálogo dialógico, tejiendo la interculturalidad que caracteriza el proceso de formación y ejercicio del derecho a decir su derecho propio.

3.3.- El camino hacia la reconciliación: *suhtesel o'tanil*—el regreso del corazón

3.3.1.- *Cheb o'tan*—corazón dividido: *wocolil*—los problemas

Los conflictos entre personas son considerados, desde la sabiduría tseltal, como problemas que no sólo dividen los corazones de las personas enfrentadas, sino que fracturan la armonía comunitaria. Los *jmeltsa'anwanejetik* deberán intentar bordar esos corazones rotos, como dice Pepe Avilés, siempre que sean llamados a intervenir por una de las partes en conflicto. Es decir, para ellos y ellas, es imprescindible que los afectados sean quienes realicen el llamado a actuar. Debe entenderse como una manera de no “conflictuar” con otras autoridades competentes en la misma región, y como una estrategia para no generar mayores problemas por la situación de división comunitaria existente en la región debido a la guerra de desgaste integral implementada por el estado mexicano. También la convivencia con otras organizaciones y partidos políticos obligan a actuar siempre que se considere que existe legitimidad para ello, entendiendo que las comunidades no son homogéneas ya que en una misma comunidad existen diferentes adscripciones religiosas y políticas, que derivan en la existencia de pluralidad de centros de autoridad, y por tanto, normativos. El hecho de no actuar “de oficio” también puede considerarse una limitación en caso de existir problemas graves, pero a pesar de ello, actúan siempre previa petición.

Los principales conflictos que resuelven los y las reconciliadoras son:

- problemas comunes (*ma'tulan wocolil*): pleitos, robos, insultos, calumnias, chismes, escándalos, alcohol, discriminación y maltrato a las mujeres.
- problemas graves (*tulan wocolil*): asesinatos, robos de animales caros, amenazas, adulterio, siembra de marihuana, violaciones a mujeres y niños, lesiones que ponen en peligro la vida o pérdida de miembros, amenazas.
- problemas familiares:
 - sobre la forma de pedir matrimonio
 - sobre problemas entre las parejas y/o los y las hijas
 - sobre herencias de tierras u objetos
 - sobre riñas al interior de las familias
- problemas de tierras y recursos naturales
 - sobre la tenencia de la tierra
 - sobre la colindancia de parcelas y terrenos
 - sobre el uso de madera, leña, agua u otros recursos naturales
 - sobre compra y venta de tierras
 - sobre invasiones de tierras
- problemas entre cargos
 - sobre incumplimiento de las responsabilidades propias de un cargo
 - sobre mal comportamiento de un cargo
 - cuando un cargo recibe dinero

Hemos de aclarar que los problemas de tierra y territorio provocados por proyectos neoliberales son trasladados a los *jColtaywanej*, defensores de la madre tierra. Por otro lado, los asesinatos al ser considerados problemas muy graves y muy delicados de investigar, quedan fuera de su competencia.

3.3.2.- Diálogo de palabras y sentires para devolver el corazón a casa

Una vez que la comitiva de *jmeltsa'anwanejetik* ha sido 'llamada' para resolver un conflicto se inicia un camino largo y difícil, en el que la comitiva mediadora buscará “la raíz del problema”, hablará con ambas partes por

separado y también con testigos que conozcan a las partes involucradas y puedan tener información sobre la disputa existente. También pueden buscar la colaboración de otros cargos. Tras un periodo de “investigación”, buscarán la forma de realizar un acto de reconciliación, y en caso de que sea posible el acuerdo, éste se sellará mediante un acta. En caso contrario, también se levanta un acta dando cuenta de lo sucedido, y abriendo la puerta a que las partes enfrentadas puedan acudir a otras instancias oficiales o alternativas. Por tanto, vemos que no hay una separación total frente a otras autoridades y sistemas, sino que existen vasos comunicantes.

Según nos explicaron, el primer paso consiste en conocer la versión de las dos partes: “Primero las partes hablan por separado y luego los juntan, si ven que no se puede arreglar les dan un tiempo, unos dos meses y van viendo cuál es el verdadero problema”.⁶⁴¹ En ocasiones, debe pasar un tiempo para que las partes puedan llegar a un acto de reconciliación. Como afirma Marisela García Reyes, es un proceso que “requiere de tiempos de espera y de negociación, de visitas personales a cada una de las dos partes, de tiempos de discernimientos y espera hasta encontrar el acuerdo y la reconciliación”.⁶⁴² Investigar la raíz del problema conlleva, también, conocer la opinión de otras personas que conozcan el contexto y a las partes en conflicto, para que puedan dar claridad sobre el *wocol*—problema:

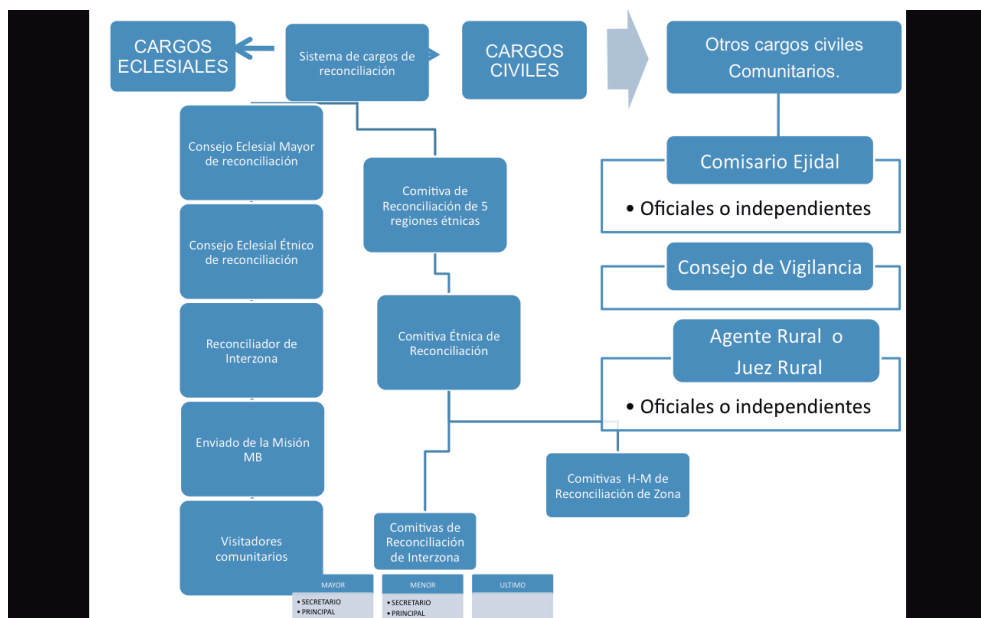
Cuando alguien tiene un problema si acude al *jmeltsa'anwanej* empezamos a investigar y también cuando nos invitan debemos ir a escuchar cuál es el problema. De ahí cuando ya estamos en el lugar empezamos a acordar, si hay reparación del daño o una sanción. También debemos ver bien el grado del delito. Para que no crezca más el problema. A veces, tenemos que acudir a estas dependencias, quiera o no quiera uno. Tenemos que dar nuestra palabra con otras autoridades. Que no haya encarcelamiento ni pago ni multa. Este caso se da en nuestras comunidades y otras, como del EZ o con el Ministerio Público.⁶⁴³

⁶⁴¹ Entrevista personal con Pedro Demeza Gutiérrez, en San Jerónimo Tulijá, el 11 de febrero de 2012.

⁶⁴² Grillenzoni, Elena, Lola Cubells Aguilar, Marisela García Reyes dp. (coords.), *Manual de Derecho Indígena*, op. cit., p. 34

⁶⁴³ Intervención de un miembro de la comitiva de *jmeltsa'anwanejetik* de la Interzona Ch'ich en la sesión sobre Pluralismo Jurídico en Guadalupe Jawalhá, el 14 de septiembre de 2012.

Se mantiene, como se refleja, el papel de intermediación frente a las autoridades oficiales como el Ministerio Público o su diálogo con otras autoridades autónomas, como las zapatistas.



Fuente: Grillenzoni, Elena, Lola Cubells Aguilar, Marisela García Reyes dp. (coords.), *Manual de Derecho Indígena*, p.32.

Como dice la comitiva de mujeres juezas:

Hay que hablar con las autoridades de cada comunidad⁶⁴⁴: comisariado, agente y otros cargos de la iglesia. Pensamos lo siguiente: Cuando la persona tiene problema acude a nosotros. El jmeltsa'anwanej informa a la persona que está ofendiendo. Ahí el jmeltsa'anwanej se entera si está queriendo resolver de forma pacífica. El jmeltsa'anwanej tiene que empezar haciendo oración. Se le da la palabra a las partes. Primero, habla la víctima y después el ofensor. El jmeltsa'anwanej escucha la palabra y le propone una solución. De qué manera pueden quedar las partes y aconseja a ambos. Busca alguna cita bíblica que esté relacionada con el problema. El secretario toma nota

⁶⁴⁴ El comisariado ejidal es la autoridad elegida en la asamblea ejidal y responsable de cuidar todos aquellos problemas o asuntos que tengan que ver con el ejido. El agente municipal, por otro lado, es el representante del gobierno municipal oficial en las comunidades. Por otro lado, están las autoridades autónomas zapatistas, a nivel comunitario: los concejos autónomos y a nivel regional: las juntas de buen gobierno.

de lo que va expresando. Al final queda plasmada la palabra en un Acta, y firman los presentes.⁶⁴⁵

Una vez que los cargos conocen las posturas de las dos partes, y se han sumergido en la problemática concreta, se puede citar a ambas partes a un acto de reconciliación. Este acto se celebra normalmente en la casa de uno de los cargos, o bien en caso de que se trate de un conflicto de tierras, se puede celebrar en el mismo lugar donde se da el conflicto. En esas ocasiones, en las que las partes enfrentadas se encuentran, “Hay que saber calmar para saber resolver”, nos dice el *Trensipal* de la Zona de Peña Limonar, Manuel Guzmán.⁶⁴⁶ En dicha zona tuvieron que resolver un conflicto en el que la otra parte era base de apoyo zapatista. Se trataba de un conflicto de tierras y celebraron una medición con las autoridades autónomas de la Junta de Gobierno zapatista correspondiente. En este caso, a pesar de las diferencias entre las organizaciones, las formas de resolver por parte de los “autónomos” se basan también en la búsqueda de la reconciliación y mediación, más que en la forma punitiva del estado.

En otro caso, en la interzona de Peña Limonar, compartieron su negociación con el agente municipal y consiguieron que primara el acuerdo sobre la multa o sanción: “Si nos invitan podemos ayudar a resolver. En San Miguel Caxanil hubo problemas de tierras y el agente fue invitado para resolver y nos pusimos de acuerdo y no se cobró multa.”⁶⁴⁷ También se dan casos, como señalaban representantes de la Interzona Tulijá en que “El *jmeltsa’anwanej* también representa a la víctima ante el Ministerio. Cuando un agente nos invita o viceversa, nosotros, los *jmeltsa’anwanejetik* buscamos al agente y cuando éste no lo puede resolver va al Ministerio Público. Y si nos pide, actuamos. Otras

⁶⁴⁵ Intervención de la comitiva de mujeres de la interzona Ch’i’ch, sesión del Diplomado SJT sobre “Sistema de justicia mexicano”, el 8 de febrero de 2012.

⁶⁴⁶ Conversación personal con Manuel Guzmán, Principal de la Interzona Peña Limonar, en la comunidad Cuauhtémoc, 20 de febrero de 2012.

⁶⁴⁷ Ídem.

veces el problema va al municipio autónomo y no pueden resolver, y no tenemos que tener miedo a los problemas”.⁶⁴⁸

Así, la mediación tselal desborda, en ocasiones, los ámbitos de la comunidad y consigue irradiar la cosmovisión reparadora hasta las instancias oficiales. Es el caso compartido desde la Interzona Ts’ajalá, en la que intercedieron ante una persona encarcelada por un caso de robo:

Un hombre robó dos bultos de café. Acudió a mí, pero también lo había denunciado. Apresaron al ladrón y lo metieron en la cárcel. El *jmeltsa’anwanej* le dijo a la persona encarcelada que diera su palabra. Se pidió a quien lo había comprado que devolviera el café, y al ladrón que devolviera el dinero. Y se pudo resolver este caso. Hay momentos que necesitamos resolver el caso con el agente o el ministerio público. Hay agentes que nos entienden y otros no nos escuchan.⁶⁴⁹

Esta última reflexión evidencia la falta de reconocimiento por parte del estado de un modelo de pluralismo legal emancipador, que tenga la voluntad de mirar a las justicias indígenas en pie de igualdad. Esta cuestión que tiene enormes consecuencias sobre los derechos humanos en clave intercultural, será abordada en el siguiente apartado, pero era necesario aclarar por qué dependiendo del contexto o las autoridades se pueden ser o no escuchados, en parte, por la inexistencia de un desarrollo legal que reconozca ámbitos de competencia y espacios de resolución de conflictos inter-justicias, que denotan la pervivencia de la herencia colonial.

También hay otras situaciones en las que los cargos tseltales deben coordinarse con las autoridades autónomas zapatistas porque los *Ts’umbaliletik* tseltales conviven con la organización autónoma zapatista basada en los municipios zapatistas y a nivel regional, los llamados Caracoles, donde se reúnen las conocidas como Juntas de Buen Gobierno, las autoridades autónomas de los diferentes municipios autónomos que conforman cada uno de

⁶⁴⁸ Intervención de Pedro Demeza Gutiérrez, *jmeltsa’anwanej ihts’inal*, de la interzona San Jerónimo Tullijá, en la sesión del Diplomado SJT, sobre “Pluralismo Jurídico”, en Guadalupe Jawalhá, el 14 de septiembre de 2012.

⁶⁴⁹ Intervención de Lalo, de la Interzona Ts’ajalá, en la sesión del Diplomado SJT, sobre “Pluralismo Jurídico”, en Guadalupe Jawalhá, el 14 de septiembre de 2012.

los cinco caracoles. Manuel Silvano de la zona de Pama Navil compartió el siguiente caso:

Nosotros hemos tenido la experiencia de *Esmeralda*⁶⁵⁰ en municipio autónomo en Ocosingo, pero pertenece a nuestra interzona. El agente autónomo nos pidió que actuáramos. El problema era de una familia, y su hija casada que quería irse de la casa de su marido. Esta persona había avisado al agente autónomo y a nosotros. Platicamos el problema para ver cómo resolver. Empezamos el trabajo con una oración, y pedimos la palabra a quien se estaba quejando. Concluimos que no podíamos resolver porque la chava tenía 14 años. Ahí vimos que no podíamos ayudar a que se fuera con el hombre. Vimos que el caso estaba grave. Y la muchacha expresó que no quería volver con su esposo. Le dijimos al joven que no se puede llegar a un acuerdo y no se puede golpear a su mujer. El problema es que la muchacha ya estaba embarazada. Juana (esposa del jmeltsa'anwanej) ayudó preguntándole a la mujer cómo estaba y cuál era su historia. Al final hicimos un acta dónde se puso que no se podía resolver el problema.

Durante mi visita en septiembre de 2012, y de forma casual, la comitiva de la Interzona Pama Navil tenía que realizar un acto de reconciliación. Se celebró en la casa del Principal, en la parte delantera de su casa, al aire libre. (ver Foto 7). Allí, estaba presente la totalidad de la comitiva. Se trataba de un conflicto entre una pareja de jóvenes, quienes convivían juntos desde hacía un tiempo. Destacamos que se trataba de familias que pertenecían a una iglesia protestante en la comunidad. Él quería separarse, y ella estaba embarazada. Acudieron las dos familias. El *banquial*, Manuel Silvano, inició el acto con una oración, para desear que el trabajo saliera bien, y conseguir recomponer los corazones divididos. A continuación, le dio la palabra a la muchacha y después al muchacho. Las dos narraciones duraron largo tiempo, en su lengua tseltal detallaban lo acontecido ante la atenta mirada y escucha de la comitiva, las familias, y el agente municipal, quien también estuvo presente. Una vez que terminaron sus puntos de vista, hablaron los padres respectivos. Ambos coincidían que sus hijos eran muy jóvenes para juntarse, habían desobedecido el consejo de los mayores y ahora debían llegar a un acuerdo. El *banquial*

⁶⁵⁰ Por ser una comunidad donde existen conflictos agravados por la situación de guerra en la región, he cambiado su nombre originario, que para el caso no es trascendente.

preguntó a las partes qué solución proponían. La familia de la chica proponía que la familia del joven sufragara los gastos médicos del embarazo y que, una vez que naciera, se responsabilizaran del bebé. Pero la familia del chico se negaba y tampoco proponía una alternativa. La madre del joven no acudió, hecho que provocó las preguntas de las mujeres reconciliadoras, extrañadas de la ausencia. Se dio un receso, en el que lejos de un descanso, se convirtió en el momento más importante de la mediación. Los jueces por un lado, y las juezas por otro, realizaron la verdadera labor de acompañamiento y mediación. Lo que más me conmovió fue ver a todas las mujeres juezas hablando con la madre de la chica, intentando que la solución fuera la mejor para ella. Pese a la tensión manifestada en el ambiente, el acto de reconciliación mantuvo el diálogo y el respeto por encima de todo. Después de horas (todo el día), intentando llegar al acuerdo, quedó claro que las posiciones eran irreconciliables. A pesar de ello, el secretario redactó un acta dando cuenta de todo lo sucedido para que pudiera tener efectos en otras instancias, por si querían recurrir a la justicia oficial.

Felipe Arriaga sabe bien que estas reuniones “pueden ser, desde un punto de vista occidental agotadoras y sin mucho sentido, pero el *jmeltsa'anwanej* no pierde la entereza por el servicio que ha sido elegido. Es muy importante la palabra de todos los involucrados en el problema y de los cargos que poco a poco van aminorando la tensión y proponiendo una solución armoniosa”.⁶⁵¹ Era realmente impresionante la paciencia de las personas involucradas no sólo durante la narración de los hechos, sino en el empeño de la búsqueda de un consenso.

Son necesarias, como observamos, poner más que palabras, los sentimientos, las actitudes de serenidad y los silencios son fundamentales a la hora de mediar. Siguiendo el Manual sobre el SJT , es importante que los/las reconciliadoras tengan en cuenta:

1.- Sobre las personas: sus emociones y sentimientos; la necesidad humana de explicar el problema; el deseo de justificarse y desahogarse; entender los distintos puntos de vista de las personas: cada persona tiene su

⁶⁵¹ Arriaga Valenzuela, Luis, “El sistema jurídico tzeltal”, op. cit.

propia percepción sobre el problema; respetar las diferencias de puntos de vista y creencias; encontrar el camino para devolver la armonía a la comunidad.

2.- Sobre el camino a seguir: encontrar un proceso para resolver el problema que sea justo para todos; mantener una comunicación respetuosa y un lenguaje sencillo; dialogar de forma constructiva y esperanzadora.

3.- Sobre el problema: identificar los intereses y necesidades de cada parte; celebrar el acto de reconciliación.

Por tanto, el proceder de los y las *jmeltsa'anwanej ants-winikotic* deberá componerse de los siguientes pasos:

1. Si se considera oportuno, se inicia con una lectura de la Palabra de Dios.
2. Cada parte narra su historia y visión del problema.
3. Se pide que no se interrumpa a la persona que habla, salvo en casos necesarios.
4. Identificar los puntos concretos (causas) del problema.
5. Rescatar los elementos que pueden ayudar a resolver el problema.
6. Ayudar a que cada parte entienda mejor al otro (*Tsitsobal c'op*: dar consejo a quienes se equivocan o pierden el camino).
7. Identificar los puntos de acuerdo y los de desacuerdo.
8. Lograr un acuerdo (*Ch'abahel*: dar por olvidado o tranquilizar el conflicto, bebiendo juntos⁶⁵². *Suhtesel o'tanil*: ritos de reconciliación).
9. Escribir un acta en la que conste el acuerdo o la imposibilidad de llegar al mismo.

La palabra y el diálogo son el medio que convoca el *ch'abahel*-acuerdo, y devuelve la armonía perturbada, para hacer —en palabras de Eugenio Maurer— que los pensamientos, sentimientos y hechos de cada ser *ya snuhp'in sbah*— embonen o coincidan uno con otro o con los demás seres.⁶⁵³ Y nos recuerda que

⁶⁵² Antiguamente se realizaba con alcohol, en la actualidad se comparten refrescos, cuestión en la que tiene mucho que ver la Misión con sus normas de prohibición del *trago* (alcohol).

⁶⁵³ Maurer, Eugenio, “La armonía”, s/p.

“pacto” se dice en tselal *chapbil k’op* —palabra o asunto arreglado mediante diálogo.⁶⁵⁴

Una de las principales características de la justicia tselal y que coincide con la forma de ejercer justicia por otros pueblos indígenas es el resolver caso por caso y por ello la búsqueda de la armonía dependerá del contexto, de las partes y de la raíz del problema. Los jueces tselales tienen conocimiento previo de los litigantes y sus antecedentes, lo que permite realizar mediaciones informadas que contribuyen, en gran medida, a que la resolución del conflicto sea eficaz y viable.⁶⁵⁵ Y aunque en la reconciliación es importante el perdón, si es necesario, se establece la forma de reparación del daño, que también se contempla para algunos casos como nos ejemplifican:

Depende del problema, un ejemplo: si hay un animal en la milpa, contamos cuántas matitas ha destruido. Y esas, deben devolverse. Si se pelearon, entonces vemos si se toma el acuerdo de mandar a curar y que se paguen los gastos médicos. No hay multa, aunque a veces la gente quiere multa.⁶⁵⁶

Esto último significa que los *modos* de la justicia oficial han permeado de tal forma en las comunidades que como nos cuenta el *Trensipal* de la Interzona Peña Limonar, Manuel Guzmán, en ocasiones, las personas de las comunidades acuden al Ministerio Público porque quieren que la persona que les ha infligido algún daño vaya a la cárcel. Por ello considera que es necesario compartir sus experiencias y sus aprendizajes en los espacios de la Iglesia para conseguir que las formas propias de ejercer la justicia se mantengan vivas.

En la concentración del diplomado celebrado en la comunidad de Ch’i’ch se desprendió de la cosmovisión tselal el modo de ser de los encargados de resolver conflictos y de devolver la armonía comunitaria⁶⁵⁷:

⁶⁵⁴ Ídem.

⁶⁵⁵ Coincide con el análisis realizado sobre los jueces de paz en el estado de Puebla, ver Sierra, M^a Teresa, Rosalva A. Hernández y Rachel Sieder (eds.), *Justicias Indígenas y Estado*, op. cit., p. 70.

⁶⁵⁶ Entrevista con Manuel Guzmán Gutiérrez, Principal de la interzona Peña Limonar, en Cuauhtémoc, el 20 de febrero de 2012.

⁶⁵⁷ Folleto de la concentración del diplomado para Jueces Tselales, Ch’i’ch, CEDIAC, Chilón, 8-12 de febrero de 2011.

- Decir la palabra—*aqu'el c'optic*
- Diálogo—*sjuquel jbahtic ta c'op*
- La sabiduría del corazón—*sp'ijil jol o'tanil*
- Tener el corazón en casa—*snacalil o'tan*
- Respeto—*ich'el ta muc*
- Acuerdo—*chahpil c'op*
- La reconciliación—*suhtesel o'tanil/regresar el corazón*
- Silenciar, tranquilizar—*ch'abanel*
- El consejo —*tsistsobal c'op*
- Hacer proceso—*sbehlaltesel/lo que camina*

3.4.- Los arroyos del sistema jurídico tseltal

Las páginas anteriores han pretendido, esperamos que certeramente, reflejar esa forma *otra* de entender la justicia. El sentido comunitario, el trabajo como servicio comunitario, la religiosidad propia, la interdependencia entre el ser individual y colectivo, la madretierra y el cosmos, moldean el sistema jurídico tseltal. Pero también están presentes los derechos humanos frente a los abusos del poder, y desde el corazón de las mujeres tseltales, frente a su propia comunidad, como una manera de reivindicar su ser-estar parejo y como medio para expresar sus deseos y sentimientos frente a tradiciones que las excluyen al interior de sus comunidades, y dentro del mismo proceso que se considera emancipador. O la Palabra de Dios, a través de la lectura de pasajes bíblicos que pueden mostrar parábolas que ayuden a aconsejar a los corazones divididos y animen al perdón y la reconciliación.⁶⁵⁸ La potencialidad emancipadora en varias dimensiones de esta práctica de autonomía comunitaria es enorme. No sólo se desmercantiliza la justicia, cuanto más frente a la justicia oficial que no sólo reproduce la impunidad a cada paso, sino que es utilizada de forma contrainsurgente en una región en guerra como la que representa Chiapas.

⁶⁵⁸ Comos nos recuerda August Monzón, la justicia restaurativa está presente en la tradición judeocristiana. Vid.: Monzon i Arazo, August, "Del perdó a la reconciliació. Consideracions interculturals" en *Qüestions de la vida cristiana*, nº 245, 2013, pp. 71-77.

También, como hemos podido descifrar escuchando las voces de las reconciliadoras y reconciliadores, a pesar de las dificultades que conlleva intentar mediar entre personas enfrentadas, la satisfacción de poder recomponer un conflicto, representa a la larga, frenar la descomposición del tejido comunitario que tanto beneficia la codicia neocolonizadora transnacional, y que fomentan los gobiernos federales y estatales a través de todas las armas a su alcance, incluidas las instituciones judiciales y el derecho del estado.

Llegó el momento de condensar, a partir de las entrevistas, del acompañamiento del Diplomado, el contenido de la formación que reciben los y las *jmeltsa'anwanejetik* o lo compartido durante nuestras visitas y lecturas, la constelación de saberes que compone la justicia tseltal. Intentamos así, visualizar los diferentes pensamientos y epistemologías que confluyen en este proceso que revitaliza el derecho propio como parte de la autonomía tseltal. Alberto Velázquez, uno de los padres jesuitas que impulsó la recuperación de estos cargos les compartía a Adelina y Michael en su tesis sobre Justicia y Derechos Humanos en Chilón que a la hora de mediar se pretende “tomar en cuenta la religión, las leyes mexicanas y la forma tradicional”.⁶⁵⁹ El sociólogo portugués, Boaventura de Sousa Santos, desde su propuesta para “des-pensar” el derecho moderno, y construir un nuevo sentido común jurídico, afirma que “las juridicidades son mapas; los derechos escritos son mapas cartográficos; los derechos consuetudinarios (*customary*) e informales son mapas mentales”.⁶⁶⁰ Creemos que en la justicia tseltal se solapan ambos tipos de mapas y aparecen tres grandes arroyos: el sueño que guía la vida tseltal, esto es, la armonía-*jun pajal o'tanil*, los derechos humanos, individuales y colectivos y la Palabra de Dios.

3.4.1.- El sueño que guía la vida tseltal: la armonía

La unión de los corazones, entendida como armonía, guía el servicio de los y las *jmeltsa'anwanejetik*, y nos desvela el corazón (valga la redundancia) de la cultura tseltal, trascendental para el tema que nos ocupa de conocer y

⁶⁵⁹ González, Adelina y Michael Chamberlin, op. cit., p. 120.

⁶⁶⁰ Santos, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, pp. 134 y 225.

analizar cómo se reapropian de los derechos humanos desde el diálogo intercultural. Es crucial la recuperación que esta guía de la vida tselal se ha realizado desde el pueblo tselal en este proceso de reconstrucción de la autonomía eclesial e indígena que vive la región que acompaña la Misión.

La investigación de Eugenio Maurer sobre la religión tselal le lleva a decir que lo más importante para las y los tseltales “lo que cuenta verdaderamente es la vida sobre la tierra, donde pueden adquirir la verdadera felicidad viviendo en armonía consigo mismos, con sus prójimos, y en el mundo espiritual”.⁶⁶¹ Afirma que el fin último de toda la Religión Tselal Tradicional lo constituía la armonía:

Ese acuerdo con el orden fundamental, que llamaré armonía, exige no solamente las buenas relaciones con el mundo espiritual, sino también con su imagen, la Comunidad. Ahora bien, el hombre no logrará la armonía con esos dos mundos, si no está de acuerdo consigo mismo, es decir, si la armonía no reina en su espíritu y en su cuerpo. Y, puesto que las realidades tseltales se han identificado con las realidades últimas del universo, el mundo superior, su negación reviste la calidad del mal que, para ellos, es precisamente la falta de armonía. El fin último de toda la Religión Tselal lo constituye la armonía. Esta Religión tiene también sus sacramentos, que no sólo tienden a “obtener” la armonía sino que también la “significan”, lo cual es precisamente la definición de sacramento: un signo sensible que significa la gracia y la confiere.⁶⁶²

Ya adelantamos, al comienzo de este capítulo, esta multidimensionalidad de la armonía y la interrelación e intersubjetividad que conlleva. Vamos a diferenciar cada una de las capas de este paradigma ético y epistemológico:

1) **La Armonía de la persona consigo misma**, implicará, según Maurer, la salud biológica y la salud psíquica. La primera se da cuando el cuerpo está en armonía con lo que dice el corazón y la mente. En tselal: *teme te bin ya yal baqu’etalil snuhp’in sbah soc te bin ya yal te o’tanile*— Si lo que dice el cuerpo casa con lo que dice el corazón. La salud psicológica, se da cuando una

⁶⁶¹ Maurer, Eugenio, *Los tseltales*, op. cit., p. 225. Desde este planteamiento, Maurer explica por qué elementos de la religión católica como la muerte, el mal, el demonio, el juicio final, el infierno o el cielo no tuvieron grandes repercusiones en la religión tradicional porque no encajaban en su forma de entender la vida, y su estar en ella. *Ibíd.* pp. 122-128.

⁶⁶² *Ibíd.*, p. 270.

persona está tranquila o placentera y se la describe como *nakal yo'tan* —su corazón está tranquilo dentro de casa. En cambio, si está intranquilo y ha perdido la armonía, será *cheb yo'tan*—corazón partido o fragmentado. Y se podría traducir culturalmente como “corazón inquieto, indeciso o traidor”.⁶⁶³ Esta diferenciación entre lo biológico y lo psicológico no se adecua tanto a la dimensión ontológica tseltal, donde parece que tenga un mayor protagonismo el corazón que la mente, tal y como muestra en su tesis de investigación, M^a Patricia Pérez en su tesis “O'tan/o'tanil”. La explicación sobre la “armonía consigo mismo” de Marisela García Reyes, parece más comprensible, desde esta perspectiva, cuando señala que

El corazón en casa se consigue viviendo la misión que se nos regaló. Cada uno tiene un lugar en el universo y también unas energías o *nahuales*⁶⁶⁴ que se nos dieron al nacer, que nos acompañan y con las cuales habremos de dialogar e invocar en la vida, para que se mantengan vivas y despiertas en nuestro corazón y lo orienten. En la medida que ayudamos a mantener y recrear la armonía personal, social y cósmica, cumplimos con nuestra misión, y nuestro corazón está en casa. No tenemos miedo, no estamos asustados, no sentimos que algo se nos perdió, no tenemos vergüenza delante de la comunidad, no hay pleitos.⁶⁶⁵

Siendo así, tener *cheb o'tan*—corazón dividido nos puede conllevar la tristeza, el enojo e incluso la enfermedad. Cuenta Maurer que según los tseltales, cuando una persona se cae, pierde parte de su alma y el *jpoxtaywanej*—sanador recoge el alma para que regrese a su casa.⁶⁶⁶

2) **La Armonía familiar**, empieza en la pareja. El jtatik Maurer explica que en tseltal para referirte a tu pareja se dice *snuhp' jti*⁶⁶⁷*snuhp' ko'tan*—“la pareja de mi boca, la pareja de mi corazón”, es decir aquella persona cuyas palabras, y cuyo corazón-hechos y sentimientos embonan con los míos. Por otro lado, j'Abelino Guzmán Jiménez dice que la armonía familiar: “es tener

⁶⁶³ Conversación con Eugenio Maurer, Misión de Bachajón, 17 de febrero de 2015.

⁶⁶⁴ Nahual sería en la cultura nahuatl (azteca) lo que para la cultura tseltal es el concepto de “ch'ulel”—alma, que ya hemos explicado en la nota 582.

⁶⁶⁵ García Reyes, Marisela, “La armonía en la vida de los hombres y mujeres de maíz”, cit., p.3.

⁶⁶⁶ Conversación personal con Eugenio Maurer, Misión de Bachajón, 17 de febrero de 2015.

⁶⁶⁷ Maurer aclara que :“Boca significa aquí no sólo palabras, sino también hechos, porque al hablar o decir algo, significa hacerlo, debido al gran valor que los tseltales conceden a la palabra dada”, en *Los Tseltales*, op. cit., p. 272.

tranquilidad dentro de la casa, ya que es donde nace la unidad, el respeto, la educación que fortalece nuestra manera de ser y orienta a vivir nuestra vida entre nuestros hermanos, hermanas y hermanitos. Cuando hay unidad en la familia hay paz, hay serenidad, y los hijos viven tranquilos”.⁶⁶⁸

Los hijos e hijas deben ser *ch’abal*— respetuosos no sólo con las personas sino también con las instituciones, las costumbres, etc...Si son *ch’abal* no les puede alcanzar un mal injusto, ni a ellos ni a sus familias— en palabras de Maurer. Marisela García Reyes explica que la pérdida de la armonía en el ámbito familiar repercute en el ganado y en la tierra sembrada, perdiendo o muriendo los animales y teniendo malas cosechas.

3) **La Armonía Comunitaria**, *slamalil qu’inal*—tranquilidad en el ambiente (paz): requiere el respeto entre unos y otros, así como la autonomía comunitaria. Emilia Méndez Espinosa, *jmeltsa’anwanej* de San Jerónimo Tulijá ponía el acento en el regreso de la paz al decirnos “La armonía viene siendo unir nuevamente el corazón, cuando hay conflictos entre dos familias el corazón está dividido. La armonía es unir el corazón de dos personas que están en conflicto. Regresar nuevamente la paz que había antes y que perdieron cuando están en conflicto. Esa paz, esa tranquilidad, una vida tranquila pues. Eso es la armonía.”⁶⁶⁹

De ahí la importancia de los cargos de reconciliador, como advierte Marisela García porque:

Cuando los problemas salen fuera de la comunidad, bien sea a instancias oficiales o aún, a instancias indígenas pero que territorialmente están lejanas y que dependen de autoridades extraterritoriales, los procesos de resolución y reconciliación son muy largos, dolorosos y desgastantes. Sucede lo mismo con los proyectos de gobierno para las comunidades y la participación en los partidos políticos, por tener una lógica distinta a la comunitaria de democracia participativa/consenso y de búsqueda del bien común, dividen a la comunidad, desgastando la autonomía comunitaria y, por lo tanto, la armonía.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ García Reyes, Marisela, “La armonía en la vida de los hombres y mujeres de maíz”, cit, p. 4.

⁶⁶⁹ Conversación con Emilia Méndez Espinosa, en San Jerónimo Tulijá, el 12 de febrero de 2012.

⁶⁷⁰ García Reyes, Marisela, “La armonía en la vida de los hombres y mujeres de maíz”, cit., p. 4.

La importancia de la armonía y el papel que los y las jmeltsa'anwanej ants-winiketk se configura así como el retorno de la alegría a los corazones tseltales:

La armonía significa regresar nuevamente lo perdido. Cuando hay un problema o un conflicto, alguien me vino a hacer mal o hice mal a alguien, quiere decir que no hay paz en esas familias. Siempre cuando se arreglan los problemas por eso habría que investigar bien desde dónde vino ese problema para ver bien desde dónde vino el problema. Por eso, el cargo de los jueces busca que no haya un arreglo solo desde arriba sino que hay que investigar bien las raíces porque a veces los arreglos se hacen solo desde arriba y bajo las raíces no están bien. Es muy importante y cuando ya está bien se da a conocer a la persona que cometió el error, se le hace saber y se le dice dónde se equivocó. Al pelearse dos personas se desconecta la relación. Y desde el arreglo, se regresa nuevamente la relación entre las dos personas, y se quedan felices y contentos, se abrazaron y sí se encuentran las personas.⁶⁷¹

Pepe Avilés, recuperando los mitos del Popol Vuh afirma que “el hombre y la mujer verdadera fueron hechos por los dioses para comunicarse, para dialogar entre sí y con sus creadores, para que unieran sus pensamientos y sentimientos, para darle su lugar justo a cada cosa y a cada persona, para llegar ‘al acuerdo’, al consenso y así, día a día, construir la armonía (slamalil qu'inal), la vida buena (lequil cuxlejilil), dicho desde el sentir más andino”.⁶⁷²

Hay otra esfera de la vida tseltal, pero vinculada a las anteriores que es la armonía en el plano espiritual:

4) La Armonía entre la Comunidad del Cielo y de la Tierra

Eugenio Maurer señala que, según los tseltales, existe el mito fundador de conexión entre los Santos Patronos⁶⁷³ y los poblados tseltales. Según cuentan los ancestros, cada santo escogió un poblado con el que hizo un pacto: “Si el pueblo lo honraba, él les daría salud y vida y lo necesario para ello”. Para lograr

⁶⁷¹ Conversación con *nantik Xel*, jmeltsa'anwanej de San Jerónimo Tulijá, entrevista el 12 de febrero de 2012.

⁶⁷² Grillenzoni, Elena, Lola Cubells Aguilar, Marisela García Reyes dp. (coords.), *Manual de Derecho Indígena*, op.cit, p. 4.

⁶⁷³ Los Santos Patronos son entendidos como los cuidadores de la naturaleza y de cada uno de los pueblos.

el *jun pajal o'tanil* o armonía con el Santo, la comunidad ha de cumplir con lo pactado mediante la Fiesta-*K'in*, esencial para la armonía comunitaria, “puesto que es una representación audiovisual de la utopía de la vida de la comunidad, que no será plena, si no reina la armonía en el trabajo, en la alegría y, especialmente en el compartir lo que se tiene.”⁶⁷⁴

5) La Armonía con la sagrada madre tierra- *jme'tik ch'ul lum k'inal* y el cosmos.

Recordamos aquí lo fundamental que es la concepción de la interconexión con la Madre Tierra—*jme'tik ch'ul lum k'inal*, cuya traducción literal significa “nuestra sagrada madre tierra”. Para los tseltales, como para la totalidad de pueblos indígenas de México y *Abya Yala*, la Madre Tierra no es un objeto que puede ser apropiado y explotado. Por el contrario, la Madre Tierra no nos pertenece, nos da la vida y el sustento, de ahí su carácter sagrado. Por ello, antes de cultivar la tierra, se le pide perdón y se le ofrecen dones por el maltrato que se le va a ocasionar⁶⁷⁵:

Venimos a hablarte, a pedirte perdón porque vamos a lastimar tu santo rostro, vamos a dañar tu santa cara, vamos a cavar, te vamos a desnudar. Te pedimos que el machete no nos lastime, que no nos suceda nada[...], no te enojés porque te voy a lastimar, es que necesitamos alimento.⁶⁷⁶

Desde esta misma manera de entender el mundo, los tseltales consideran que el resto de elementos de la naturaleza como los valles, los cerros, las cuevas, los árboles o el agua, tienen vida, “todos tienen corazón”, todo nos beneficia y por ello debemos cuidar de todos los seres vivos:

Somos el fruto de la relación de amor de *jch'ul tatic*- “nuestro Padre el Sol” y de *jme'tik ch'ul lum k'inal*- “nuestra Madre la Tierra”, por eso desde pequeños aprendimos a respetar todo lo que germina y crece en la tierra, porque venimos de la tierra, nuestra carne está hecha de maíz, si no cuidamos y respetamos todo lo que se desarrolla en la

⁶⁷⁴ Maurer, Eugenio, “La Armonía”, cit., p. 4.

⁶⁷⁵ Ídem.

⁶⁷⁶ Fragmento de oración que realizan los Principales antes de la siembra, en García Reyes Marisela, “La armonía de la vida de las mujeres y hombres de maíz”, op. cit., p. 6.

tierra, no podemos tener vida, ni tampoco espíritu, porque dependemos de las plantas, ellas vieron la luz antes que nosotros y nosotras, ellas llegaron al mundo antes que nosotros y nosotras, los animales/monos son nuestros abuelos y abuelas⁶⁷⁷.

En la Religión Tseltal Tradicional los cerros, las cuevas, el agua o el rayo, eran elementos no cristianos que no fueron abandonados a pesar de la imposición del cristianismo y el despojo colonial, y se mantuvieron vivos en la cosmovisión tseltal, tal y como nos explica Maurer.⁶⁷⁸ Quizás, hemos de pensar que a pesar del contacto con los misioneros jesuitas y por el impulso de la teología india, estas creencias no han sido abandonadas. Prueba de ello es la investigación realizada por M^a Patricia Pérez Moreno, sobre el *Pat o'tan*⁶⁷⁹—saludos o abrazos del corazón, que se realiza en los “ojos de agua” el día de la Santa Cruz o *sK'in Ha'* (Fiesta del Agua) en Bachajón, donde los *Principales* de la comunidad, ofrendan a través de un diálogo corazonado y ofrendas, la petición para que no deje de haber agua en sus manantiales. Tal y como narra,

Estas palabras poéticas del corazón y para el corazón de los *Ajawetik*, dioses, están acompañadas de alimentos y bebidas sagradas (caldo de pollo, el cacao, el trago, los cigarros), así como de incienso, velas, música tradicional, bailes y del buen corazón de los hombres y de las mujeres. Sólo así se puede llegar al corazón del *Ajaw*, de la tierra, del agua, del tiempo y del cosmos. Cuando vemos concretizado esto, nuestros corazones regresan alegres a la casa; de ocurrir lo contrario, habrá una pena profunda en el corazón.⁶⁸⁰

Si bien el cargo de *jMeltsa'anwanej* se encarga de salvaguardar la armonía en el ámbito comunitario, su trascendencia desborda dicho ámbito. Porque como afirma, el antropólogo jesuita Eugenio Maurer, la cultura tseltal es como una telaraña, si se toca un elemento, se mueven todos los demás. La

⁶⁷⁷ Palabra de Roselina Cruz Díaz, Hermana autóctona del Divino Pastor, en García Reyes Marisela, “La armonía de la vida...”, cit., p. 5.

⁶⁷⁸ Maurer, Eugenio, *Los Tseltales*, cit., pp. 114-117.

⁶⁷⁹ La investigadora bachajonteca M^a Patricia Pérez explica que el *pat o'tan*, en este caso, es “un saludo de respeto a la madre naturaleza, a la *ch'ul lum k'inal*, funge como el canal principal a través del cual los *winik antsetik* ‘hombre y mujeres’ se comunican con (los) dueños guardianes de la *ch'ul lum k'inal* madre tierra...” en Pérez Moreno, M^a Patricia, “O'TAN-O'TANIL. Stalel Tseltaletik yu'un Bachajón, Chiapas, México. CORAZÓN. Una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los tseltaletik de Bachajón, Chiapas, México”, Tesis de Maestría en Antropología, FLACSO-Ecuador, septiembre de 2012, p. 77.

⁶⁸⁰ Pérez Moreno, M^a Patricia, op. cit., p. 206.

interrelación, intersubjetividad e interconectividad caracterizan esta manera *otra* de entender la vida y el universo desde la cosmovisión tseltal y muestran los valores—*jbehlaltesej cuxlejajil* (las guías de la vida) que busca proteger el sistema jurídico tseltal.

Desde este mismo pensamiento, Marisela García Reyes, afirma que

este sistema de reconciliación se basa en los valores cosmogónicos sobre la reciprocidad que se deben a la naturaleza, es decir, hablar y alabar a los dioses, como forma de sustento hacia ellos guardando un equilibrio recíproco entre lo divino y lo humano y tener una responsabilidad directa con lo creado por los dioses, para protegerlo y procurarlo (sustentabilidad natural). Así mismo, de los calores de sus deidades se desprende el orden, en equilibrio o armonía, y el desdén hacia la venganza, inclinados al perdón y a la vida.⁶⁸¹

3.4.2.- Los derechos humanos vernaculizados⁶⁸²

Si bien la armonía—*jun pajal o'tanil* aparece como un elemento central dentro del sistema jurídico tseltal, la gramática moral de los derechos humanos también está presente en el contenido de la formación de las y los *jmeltsa'anwanejetik*, así como instrumento de resistencia, tal y como hemos podido visualizar en los discursos, con particular énfasis en las intervenciones de las *jmeltsa'anwanej antsetik*.

Adelina y Michael explicaban en su trabajo sobre el proceso del cargo de reconciliadores en 2000, cómo CEDIAC había aportado nuevos elementos al sistema normativo tseltal como son los derechos humanos y el derecho positivo mexicano, considerándolos como “sistema de normas reapropiado”.⁶⁸³ El catequista jManuel Silvano nos contaba así de qué modo había influido el trabajo de CEDIAC en la capacitación de derechos indígenas

⁶⁸¹ Grillenzoni, Elena, Lola Cubells Aguilar, Marisela García Reyes dp. (coords.), *Manual de Derecho Indígena*, op. cit., p. 24.

⁶⁸² Presto el concepto “vernáculo” de Iván Illich. Como explica Sylvia Marcos, vernáculo significa “lo muy nuestro”. En el texto de Illich “El género vernáculo”, contrapuesto al sexo económico, fundamenta una complementariedad ambigua y asimétrica. Ver Marcos, Sylvia, “El género vernáculo de Ivan Illich” en *Tamoanchan, Revista de Ciencias y Humanidades*, n°2, CIDHEM, 2012, p. 6.

⁶⁸³ González, Adelina y Michael Chamberlin, op. cit., p. 199.

Desde los años 90's que empezamos a trabajar el Convenio n° 169 de la OIT, entonces desde ahí empezamos a conocer algunos de los derechos importantes de los pueblos indígenas, porque sí la verdad, anteriormente no conocíamos ningún derecho aunque también en la Constitución mexicana de los Estados Unidos Mexicanos también están plasmados algunos derechos como en los 25 primeros artículos que hablan de los derechos. El problema es que el gobierno nunca llegó a cumplir y a ejercer lo que estaba plasmado en papel. Pero ya con la fundación de CEDIAC aquí en Chilón y Bachajón, ya es cuando empezó a formar grupos de personas que cuidaran, que velaran por la defensa de los derechos humanos. Porque es desde 1992 que empezamos, pues la gente ya abrió sus ojos y sus oídos de que todo pueblo y todo grupo étnico, tiene su derecho, como derechos humanos y como derechos colectivos.⁶⁸⁴

A través de las sesiones del diplomado hemos visto cómo se capacita a los *jmeltsa'anwanejetik* en el conocimiento del sistema jurídico mexicano, así como en el conocimiento de los derechos individuales, en particular, los que tienen que ver con los derechos básicos ante un proceso penal, o las leyes agrarias y los derechos indígenas. Destacamos la importancia que se da, en la formación, a las normativas que consagran los derechos indígenas, como el Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). El conocimiento del derecho positivo instrumentalizado para perpetuar el poder del estado monoétnico contra los pueblos indígenas, cobra especial importancia en la formación y es nítida, la voluntad de las y los *jmeltsa'anwanejetik* de conocerlos para poder defenderse. De hecho el papel como mediadores ante autoridades oficiales como el Ministerio Público o como asesores cuando alguien tiene algún problema, hace necesario la formación en estas materias jurídicas. De ahí, la importancia de dedicar algunas sesiones del seminario a profundizar sobre las características del sistema jurídico mexicano, y los derechos que frente a él se poseen. Así, Jose Antonio, *xhut'* nos decía:

quiero escuchar mi derecho y el oficial y dónde puedo entrar si tengo mi problema oficial. Cómo voy a preparar unas palabras o cómo voy a prepararme, de qué es lo que

⁶⁸⁴ Entrevista personal con jManuel Silvano Gómez, Bachajón, 25 de marzo de 2009. jManuel Silvano trabajó en la Misión, fue durante más de 20 años catequista de su comunidad. Posteriormente, asesoró a los cargos jColtaywanej y jMeltsa'anwanej.

voy a hablar porque sé donde no es justo el derecho oficial, y donde está mi derecho indígena, dónde puedo resolver mi problema.

Es necesario puntualizar las dificultades existentes a la hora de traducir los textos jurídicos, caracterizados por la racionalidad jurídica moderna, correspondientes a la estructura del pensamiento occidental, y el reto que supone no sólo la traducción literal, sino, y sobretodo, la traducción cultural. Estamos ante lenguas muy diferentes, el tselal caracterizado por la afectividad y el castellano, marcadamente intelectual, en palabras de Eugenio Maurer. Sabemos de la experiencia que tienen en CEDIAC en la traducción de normativas nacionales e internacionales a la lengua tselal como una manera de difundir su contenido y a partir de él, fomentar la apropiación por parte de los y las *jmeltsa'anwanejetik*. Un ejemplo de ello fue la edición, en 2008, en formato bilingüe (castellano/tselal), de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas—*Chicnajesbíl'op yu'un jWohe' Syomoj Sbah Lumetic ta stojol yochel jujuchahp bastš'ill swinquilel lum*.⁶⁸⁵ Pudimos conversar con el traductor de la misma, jManuel Silvano Gómez sobre los retos que conlleva una traducción de este tipo y las universos diversos que esconden las lenguas. Silvano me decía: “los tselales, y en general, los pueblos indígenas, hablamos desde el corazón, y ustedes, lo hacen desde el pensamiento”. Por ello, nos confesaba, que se le dificultó la traducción de muchos términos contenidos en la Declaración, aunque su larga experiencia en diversos cursos de capacitación y formación en la Misión y el CEDIAC, así como la experiencia de la traducción de la Biblia al tselal, a través de la creación de neologismos le ayudaron en la complicada tarea:

Claro que es difícil porque esto está elaborado, tratado y formado con visión de otras culturas, de muchas culturas, pues sí de todo el mundo y pues sí me dificultó para buscarle la traducción correcta para que quedara la forma de los tselales, a la manera tselal, y que se pueda entender. Y como todas las traducciones que hemos hecho aquí en

⁶⁸⁵ *Chicnajesbíl'op yu'un jWohe' Syomoj Sbah Lumetic ta stojol yochel jujuchahp bastš'ill swinquilel lum. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas*, español/tselal, Misión de Bachajón/CEDIAC/SICSAL/Centro Prodh/ Centro Frayba/Programa Interculturalidad y Asuntos Indígenas-Universidad Iberoamericana/Amnistía Internacional, Chiapas, 2008.

la Misión hemos tratado siempre que la traducción sea inculturada, encarnada aquí en los tseltales, los primeros traductores que venían trabajando (...) siempre han buscado la raíz eufónica de cada palabra, porque a veces ya no sabemos por qué se dice así. Entonces gracias a eso, a la Biblia y a otros materiales que hemos trabajado pues hemos tratado de buscar cómo la gente pueda entender mejor nuestra traducción y también tomando en cuenta que la Misión de Bachajón está compuesta por cinco grupos étnicos con variantes del lenguaje, como Ts'umbalil tiene su manera de hablar; (...), entonces tomamos en cuenta que los cinco ts'umbaliletik puedan entender lo que se está traduciendo.⁶⁸⁶

Nos comenta que antes de ser editado, el texto fue trabajado por grupos de cargos pertenecientes a los diferentes *Ts'umbaliletik* para ir aprobando la traducción. Fueron seleccionadas partes, en particular las que regulan los derechos de la tierra y el territorio que —considera— es lo que más preocupa a las comunidades. De ahí, se hacían preguntas para ver si coincidía con la problemática sobre la tierra en las comunidades, realizando dibujos de cómo es el territorio en cada *Ts'umbalil*.

Junto a él, estuvimos viendo cómo se habían traducido algunos conceptos que aparecen en la DUDPI al tseltal, y traduciéndolos de nuevo al castellano:

- Derechos humanos: *yochel ch'ich'baqu'et*—derecho humano o *yochel ants winik* —derecho de la mujer y el hombre
- Indígenas: *bats'il swinquilel lum*—hombres de la tierra o pueblo verdadero
- Derechos de los pueblos indígenas: *yochel jujuchahp bats'il swinquilel lum*— derecho de los grupos de pueblos verdaderos
- Libre determinación: *ta stuquel o'tantayel bin ya sc'an ya spas*— nadie lo puede detener para decir su palabra
- Derecho a la autonomía: *yochel ta stuquel o'tantayel sbah*—derecho a ejercer tus derechos sin estar sujeto a nadie
- Derecho a la vida: *yochel ta scuxlejalinel*
- Derecho colectivo: *yomol*
- Valores culturales: *yipinej yo'tan ta stalel sc'ahyinel cuxlejalinel*

⁶⁸⁶ Entrevista con jManuel Silvano Gómez, Bachajón, 25 de marzo de 2009.

- Identidad étnica: *ya xna'bot sbah ta ichap ts'umbalil*—con lo que se da a conocer un pueblo
- Filosofía: *stalel sc'ahyinel ta cuxulc'op c'ubul sp'ijil jol o'tanil*—la sabiduría que tiene en el fondo de su corazón
- Dignidad: *te bin jelaw sc'oblal*—lo mucho que tiene de bueno internamente

Si bien la traducción al tseltal de un texto normativo tiene una gran importancia para el conocimiento del mismo y la reflexión contextualizada e incultrada, no consideramos que consiga por sí mismo el diálogo intercultural. Es importante para poder conocerlos y en caso oportuno utilizarlos como defensa ante el Estado o las empresas transnacionales. Se 'tseltalizan' los derechos humanos, pero ¿hasta qué punto se están poniendo en diálogo con su propia forma de entender la vida buena que como hemos visto se articula en torno al concepto corazonado de la armonía-*jun pajal o'tanil*? ¿Sucede lo mismo en el caso de las mujeres o en este caso, los derechos humanos son reapropiados para su propia defensa al interior de las comunidades?

Antes de desarrollar estas preguntas que considero son medulares para que el diálogo intercultural impida que los derechos humanos se impongan sobre las concepciones propias de vida digna, quisiera traer hasta aquí varios trabajos que debatían sobre estas cuestiones en diferentes procesos indígenas de la región maya. Me refiero a la obra colectiva “Los Derechos Humanos en tierras mayas”⁶⁸⁷, inspirados en la propuesta de Richard Wilson⁶⁸⁸ de analizar cómo se reelaboran, utilizan y entienden los derechos humanos en contextos culturales concretos. Esta convocatoria lleva al antropólogo Pedro Pitarch a analizar la traducción al tseltal de la Declaración Universal de los Derechos del Humanos⁶⁸⁹, para poder contrastar las diferencias conceptuales y cosmogónicas

⁶⁸⁷ Pitarch, Pedro y Julián López García (eds.), *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas. Política, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 2011.

⁶⁸⁸ Wilson, Richard A., “Humans Rights, Culture and Context: an introduction” en Wilson, Richard A. (ed.), *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London, 1997, pp. 1-27.

⁶⁸⁹ El proceso que Pitarch llevó a cabo fue analizar junto al traductor tseltal Miguel Gómez Gómez, quien había sido co-traductor de la edición castellana/tseltal de la DUDH editada por el Gobierno del Estado de Chiapas, *Yak'el el ta na'el ta stojol spamal balumilal te yich'el ta muk'*

existentes entre la cultura occidental y la tseltal. Contrasta el concepto de ley y derecho occidental, frente a la lógica tseltal de respeto y obligación, dentro de las constantes de reciprocidad y complementariedad. Según este autor, las declaraciones de derechos humanos “chocan” con el punto de vista tradicional, y aunque se traduzcan a lengua indígena no significa que presenten un “*mantal*” (discurso ético) indígena.⁶⁹⁰ Este análisis le lleva a concluir que la invocación de los derechos humanos por parte de los pueblos indígenas sigue teniendo un carácter esencialmente instrumental porque

Tal y como son usados, los derechos humanos resultan exteriores al mundo indígena lo que parece suceder en los últimos años es que son utilizados por razones de estrategia política. Si los indígenas (las organizaciones, los activistas) invocan los principios de los derechos humanos es porque éstos proporcionan un lenguaje formal común y a la vez relativamente ventajoso con el cual, por una parte, tratar con el Estado mexicano y sus instituciones, y por otra, despertar la simpatía y la ayuda de organizaciones y activistas mexicanos e internacionales. En cambio, los principios de derechos humanos no parecen jugar ningún papel en las relaciones sociales *entre* indígenas, cuándo estas no están mediadas por instituciones del Estado (o las Iglesias u ONGs) y sobretodo si tienen un carácter local: la comunidad, los vecinos, los parientes...⁶⁹¹

Este trabajo apunta una crítica acertada a la universalización abstracta de los derechos humanos, y sobre todo las dificultades de poder generar un diálogo a través de las interpretaciones liberales de los mismos. Refleja, también, las diferentes concepciones de la persona y las relaciones entre ella, la madre tierra y el cosmos, basadas en la reciprocidad social y la interrelación. Sin embargo, no podemos compartir esa reflexión que deduce de la traducción e impone a “todos los pueblos indígenas” en general, que el discurso de derechos humanos

kirsanuetik/Declaración Universal de los Derechos Humanos. Traducción de Miguel Gómez y Juan Santiz, San Cristóbal de Las Casas, 1997. La investigación realizada por Pitarch junto a Miguel Gómez consistió en volver a traducir al castellano los conceptos tseltales de la Declaración ya traducida desde el castellano. Hemos de señalar que ni siquiera encontramos univocidad en las traducciones tseltales que no sólo depende de las variantes dialectales de la lengua, sino también de los significados y concepciones que varían dentro de regiones, debido a los procesos sociales y políticos en los que los pueblos están insertos.

⁶⁹⁰ Pitarch, Pedro, “El laberinto de la traducción: la declaración universal de los derechos humanos en tzeltal”, en Pitarch, Pedro y Julián López García (eds.), *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas...*, op. cit., p. 138.

⁶⁹¹ *Ibidem*, pp. 157-158.

únicamente tiene un uso externo. Sin embargo, coincide con esta lectura, otro socio-lingüista, Antonio Paoli, quien aborda, también, la cuestión de cómo entender los derechos humanos desde la cosmovisión tseltal, al señalar que “asistimos a una transformación social y cultural que se nutre también de novedades jurídicas útiles a la población indígena para defenderse. Sin embargo, las creencias y los criterios rigen sus pautas en materia de derechos y obligaciones continúan referidas en gran medida a las normas tradicionales del *kocheltik* (nuestro derecho y obligación)”.⁶⁹²

Creo que esta cuestión no es tan dicotómica como plantean estos autores, ni que la utilización de los derechos humanos esté marcada por intereses pragmáticos, como afirma Pitarch. Aunque este antropólogo concluye que, a través de la traducción tseltal, “el discurso de derechos humanos se convierte en un campo de interacción entre la cultura moderna europea y la cultura indígena. Pese a las diferencias radicales que separan sus respectivas éticas, aquí ambas reaccionan mutuamente, se transforman, se adaptan entre sí; mantienen un diálogo”.⁶⁹³ Por lo tanto, queda margen para una mirada crítica alternativa. La simplificación en la que recalca Pitarch es llegar a tal conclusión, partiendo únicamente de la traducción de una normativa, y empleando también una noción de derechos humanos universalista, abstracta y liberal (que ya hemos cuestionado en el primer capítulo) porque entonces se simplifica y limita la presencia real que el potencial de los derechos humanos despliega en los procesos comunitarios de los pueblos indígenas, muchas veces no desde traducciones normativas sino desde la captación del significado emancipador de lo que significa “tener derechos” y desde su ejercicio cotidiano. También elimina el contexto de guerra y violencia extrema vivida en Chiapas, donde como bien advierte Mariana Mora, “la articulación a discursos liberales de derechos

⁶⁹² Paoli, Antonio, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, UAM-Xochimilco, México, 2003, p. 22.

⁶⁹³ Pitarch, Pedro, “El laberinto de la traducción: la declaración universal de los derechos humanos en tzeltal” en *op. cit.*, p. 160.

humanos crea una fuerza difícil de negar por las implicaciones que tiene en zonas de conflicto”.⁶⁹⁴

Entiendo lo que plantea Pitarch, porque podemos corroborar que los derechos humanos no es lo que configura el mundo ético interno en las comunidades, porque en la resolución de los conflictos vemos que permea su concepción ética propia de la armonía-*jun pajal o'tanil*, y la Palabra de Dios, invocada a través de parábolas elegidas para cada conflicto. Pero también hemos comprobado que los derechos humanos se tienen en cuenta a la hora de no infligir sanciones físicas, como los antiguos *chicotazos* (latigazos), evidentemente por influencia de la Misión y CEDIAC, más no es óbice para pensar que los derechos humanos no son vernaculizados, y en este caso, tseltalizados, dialogando con sus propias formas de entender la vida buena, donde hemos podido visualizar que la armonía individual también es fundamental para la armonía cósmica.

Christine Kovic estudió las visiones de derechos humanos en una comunidad indígena católica de San Cristóbal de Las Casas, y sus conclusiones se aproximan más a nuestra mirada, ya que realiza esta investigación a partir de las narraciones de vida de personas tsotsiles, para quienes el exilio forzado por su adscripción a la Palabra de Dios, les lleva a migrar a otra región del Estado, lo que permite entender de una forma más amplia la lucha por los derechos humanos en dicho contexto. Esta autora afirma que “el lenguaje formal de los Derechos Humanos puede haber llegado a las comunidades rurales de Chiapas mediante los agentes de pastoral de la Iglesia Católica, pero ha sido asimilado y transformado de acuerdo a los intereses de cada comunidad”.⁶⁹⁵ Pensar de otro modo, como si los derechos humanos pudieran “incrustarse” en las mentes y corazones indígenas sería plantear, como bien apunta, Julián López García,

⁶⁹⁴ Mora, Mariana, “Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía. La investigación como tema de debate político” en Baronnet, Bruno, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas “muy otras”*, op. cit., p. 110.

⁶⁹⁵ Kovic, Christine, “Para tener vida en abundancia: visiones de los derechos humanos en una comunidad católica indígena” en Pitarch, Pedro y Julián López, *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas*, op. cit., p. 289

reflexionando sobre la capacitación de derechos humanos en la región ch'orti' de Guatemala, que se actúa sobre "papeles en blanco".⁶⁹⁶

Quizás la mayor objeción a lo cuestionado por Pitarch sea la experiencia de las mujeres indígenas, y el proceso de las *jmeltsa'anwanej antsetik*. Su afirmación absoluta se difumina cuando nos referimos a ellas, puesto que la vigencia de la invocación de los derechos por las mujeres ha quedado bastante patente, sobre todo en mujeres jóvenes como Karina. En estos casos es donde más claramente la reivindicación de los derechos de las mujeres frente a la comunidad y el Estado, representa una "apropiación" transformadora de las concepciones éticas y filosóficas propias hegemónicas. Claramente la influencia de los procesos de capacitación y formación en el área de promoción de la mujer y de los y las *jmeltsa'anwanejetik* tienen mucho que ver con ello, aunque hemos de decir que en este último caso no existieron sesiones específicas relativas a los derechos de las mujeres indígenas, pero sí son fruto del trabajo realizado durante años en las diferentes áreas de promoción de CEDIAC, con resultados, a la vista, ejemplares.

Podríamos diferenciar así diferentes comprensiones de los derechos humanos dentro del proceso de las y los *jmeltsa'anwanejetik*: como herramienta de lucha frente al Estado, como modo de legitimar el ejercicio de su ser comunitario, como el derecho a decir su propio derecho, o para la defensa de los derechos de las mujeres frente a las "malas costumbres" de sus parejas y de la tradición tseltal. Cuando las mujeres cuestionan a sus maridos por recibir proyectos, o denuncian que "nos trata el gobierno como si no fuéramos nada."

Esto nos lleva a distinguir dos espacios diferenciados, hacia fuera de la comunidad y al interior de la misma.⁶⁹⁷ Hacia fuera, frente a los abusos del

⁶⁹⁶ López García, Julián, "Aquí es otro modo'. Los ch'orti' y la capacitación en derechos humanos" en Pitarch, Pedro y Julián López, *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas*, op. cit., p. 207.

⁶⁹⁷ En el homenaje realizado al historiador chiapaneco-francés, Andrés Aubry en la Universidad de la Tierra en Chiapas, del 13 al 17 de diciembre de 2007, a través del "Primer Coloquio Internacional *In Memoriam* Andrés Aubry. Planeta Tierra: Movimientos Antisistémicos", el Subcomandante Marcos, elogiando la relación de éste con las comunidades indígenas zapatistas, pronunció estas palabras: "Andrés Aubry veía la parte de los pueblos zapatistas que está vuelta hacia adentro. Como si este pueblo hubiera decidido no so'lo voltear el mundo sino también su percepción, y hubiera hecho que su esencia, lo que lo define, mirara hacia dentro, no hacia afuera." Estas reflexiones me han hecho pensar en esa parte "volteada" y "oculta" del pueblo tseltal. Ver en "Ni Centro ni Periferia. Parte VI.- Mirar el azul: el calendario y la geografía

estado, a través de procesos penales irregulares, los derechos individuales aparecen como herramienta defensiva. También frente a proyectos neoliberales y la guerra contrainsurgente, los derechos colectivos, como el derecho a la autonomía, el derecho a los sistemas normativos propios o la defensa de la tierra y el territorio que habitan tradicionalmente, legitiman su defensa a la imposición de políticas que mantienen el halo colonial. El caso de las *jmeltsa'anwanejetik*, es revelador porque pone en diálogo los derechos individuales y colectivos, como es el caso de su derecho a la participación, a la toma de un cargo, contra la violencia, invocándolos frente a sus propias autoridades, pero no desde una perspectiva liberal, sino como la forma concreta de exigir la pertenencia a una cultura y la perduración de la misma, desde su propia mirada y corazón. Por ejemplo, la joven Karina cuando afirma “las mujeres tenemos derecho a todo (...) debemos respetarnos uno al otro porque somos un solo corazón”, está poniéndolo en diálogo y conexión tanto los derechos humanos como el concepto de reciprocidad, respeto y armonía tseltal.

Este es un aspecto que ni Paoli y Pitarch habían contemplado a la hora de reflexionar sobre los derechos humanos en clave tseltal. Es cierto, como dice Richard Wilson que es importante diferenciar si los derechos humanos representan un instrumento de defensa o un modo único de entender la vida buena, y de ello dependerá de entenderlos cómo imposición y superioridad sobre las filosofías propias. Pero ello no impide, que aún cuando se utilizan como instrumento de defensa, son reelaborados y apropiados desde su propia concepción de vida digna.

Consideramos que la creación de los derechos indígenas, como derechos colectivos, ante instancias internacionales es el regalo que los pueblos indígenas aportan a la defensa de los derechos humanos, corrigiendo aquellos aspectos en los que no se sentían reconocidos en las normativas de derechos humanos individuales. Es por tanto, su forma de trasladar al lenguaje del paradigma jurídico dominante parte de su concepción comunitaria de la vida, en la que la madre tierra aparece en el centro de los cuidados. Evidentemente, ello no debe

de la memoria”. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/16/parte-vi-mirar-el-azul-el-calendario-y-la-geografia-de-memoria/> [consultado: 8 de mayo de 2015]

dejar de reconocer que existe la cara oculta o profunda de la cultura, la no visible, la que sustenta todos sus valores y sus creencias. Kalpana Das, desde su metáfora del árbol de la cultura, diría que son las raíces, donde se fundamenta y desarrolla su manera de concebir la realidad y situarse en ella, el horizonte de inteligibilidad sobre el que cada grupo humano funda su modo de vida.⁶⁹⁸ Esta, sin duda, es la parte más difícil de modificar y que, como vemos ha permanecido a pesar de las estructuras coloniales que permanecen en el tiempo. Así vemos la armonía—*jun pajal o'tanil* como la parte “volteada” e “invisible” del pueblo *tseltal* que no se mantiene cerrada a otras influencias como los derechos humanos, pero que los va también moldeando y apropiando a su concepción comunitaria de la vida. Este paradigma normativo no se expresa en términos de derechos y es necesario conocerlo en profundidad para no quedarnos sólo en traducciones literales, sino en aquellos términos que, como decía Lenkersdorf, nos abren las puertas hacia filosofías desechadas por la modernidad occidental. En los y las juezas *tseltales* vemos cómo la armonía—*jun pajal o'tanil* *tseltaliza* los derechos humanos y cómo las mujeres *tseltales* se los apropian de modo que les permita transformar las relaciones de poder que atacan la armonía comunitaria. Vemos cómo la armonía y los derechos individuales y colectivos entran en diálogo, entretejiéndose dentro de un proceso que quizás todavía es pronto para caracterizarlo como síntesis o hibridación.

El cuidado de la madre tierra es, sin duda, un elemento cosmogónico fundamental dentro del pueblo *tseltal* que deriva de la defensa de la armonía-comunitaria-cósmica, y por ello, las normativas internacionales y nacionales, no sólo se utilizan hacia afuera, sino que sirven para convencerse de su legitimidad y dan también fortaleza a la defensa de su concepción de cuidado recíproco con

⁶⁹⁸ La analogía del “árbol de la cultura” de Kalpana Das aparece citada en Nicolau Coll, Agustí (coord.), “Propuestas para una diversidad cultural intercultural en la era de la globalización”, Barcelona, julio 2001. Texto redactado para la Asamblea Mundial de la Alianza para un mundo responsable y solidario, celebrada en Lille (Francia), en diciembre de 2002. Disponible en: http://www.alliance21.org/es/proposals/finals/final_intercul_es.pdf [consultado: 5 de mayo de 2015]. Kalpana Das ha sido directora del Instituto Intercultural de Montreal. Kalpana Das explica analiza el concepto de cultura a través de la analogía del árbol: el nivel más profundo e invisible, el nivel de las creencias y los valores que permiten la existencia de la cultura (las raíces); el nivel de las instituciones que materializan el nivel de las raíces (el tronco); y por último, la parte más visible y más fácil de modificares el nivel donde se dan las prácticas culturales (ramas y hojas).

la madre tierra. Podríamos decir, que el pueblo tseltal “selecciona” aquellos aspectos de los derechos humanos que encajan con su forma de entender la vida. Cuando Maurer analiza cómo se construye la Religión Tseltal Tradicional, como forma de resistencia frente a la imposición de la Religión Católica, advierte

Podríamos decir que las creencias y los conceptos de los indios no corresponden nunca exactamente a aquellos que se les enseñan: las ideas nuevas las captan no en los moldes de la cultura del predicador, sino en los de la suya propia. Además, ellos los interpretarán necesariamente conforme a su sistema conceptual, que no es el mismo que el del misionero (...) el indio no tomará de un sistema integral extraño sino aquellos elementos que concuerdan en alguna forma con su propia cosmovisión.⁶⁹⁹

Y ¡es comprensible! ¿Desde dónde se recibe cualquier elemento cultural impuesto o apropiado, sino es desde el horizonte de inteligibilidad de la cultura propia? Tras muchas reflexiones, los pensamientos de Maurer entre la Religión Católica y la Religión Tseltal Tradicional, me permitieron hacer este paralelismo, y entender que los derechos humanos se aceptan y apropian desde aquellos significados y elementos que sirven para el momento y las necesidades actuales, marcadas por las relaciones de poder existentes. De ahí que el potencial transformador cultural en clave emancipatoria de las *jmeltsa'anwanej antsetik* es digno de ser reconocido y valorado. Porque sin renegar de la cultura propia, sino al contrario, como fortalecimiento de las mismas, utilizan el discurso de los derechos humanos vernaculizado para denunciar y transformar su papel al interior de las comunidades, y en dicho proceso, pueden aportar narraciones propias donde se den la mano, de manera intercultural, estos saberes apropiados desde su mirada y corazón de mujer. Se da por tanto, una relación *dialógica* entre los discursos globales y locales sobre derechos humanos, pero cómo hemos podido comprobar en la justicia tseltal, no sólo se da la “inculturación de los derechos humanos” sino que se pone en valor el paradigma ético de la armonía—*jun pajal o'tanil* y la Palabra de Dios en clave liberadora.

⁶⁹⁹ Maurer, Eugenio, *Los Tseltales...*, op. cit., pp. 468-469.

La justicia tseltal se convierte así en lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “zona de contacto”, esto es:

(...) zonas en las que ideas, conocimientos, formas de poder, universos simbólicos y modos de acción rivales se encuentran en condiciones desiguales e interactúan de múltiples maneras (resistencia, rechazo, asimilación, imitación, traducción, subversión, etc.), de modo que dan origen a constelaciones culturales híbridas, en las que la desigualdad de los intercambios puede ser reforzada o reducida.⁷⁰⁰

Esta diversidad pone en cuestión las dicotomías clásicas utilizadas para debatir sobre los derechos humanos y el diálogo intercultural y nos enseña que la realidad es mucho más compleja quizás porque el pensamiento moderno y sus categorías jurídicas liberales, durante mucho tiempo, han sesgado esa parte no visible, no creada por categorías occidentales y en las que el lenguaje de los derechos para nombrar la vida digna no es el dominante. Es claro el esfuerzo que desde la justicia tseltal se está llevando a cabo por conciliar el equilibrio comunal con concepciones *vernaculizadas* de los derechos humanos individuales y colectivos. Estas reflexiones pueden ser un aporte para la formación sobre derechos indígenas de las y los *jmeltsa'anwanejetik*. El reconocimiento de la pluralidad epistémica, es decir, la capacidad de crear nuevos conceptos y conocimientos por parte de las *jmelts'anwanej antsetik* es un paso hacia el diálogo intercultural que debe inspirar la descolonización del poder y del saber que conlleva la imposición de un derecho ajeno a la cultura y fruto de un Estado de raíz colonial. Es imprescindible, como dice la quechua peruana Tarcila Rivera, reconocer la diversidad dentro de la diversidad, sin miedo a pensar que determinados cambios pueden acabar con las raíces culturales, sino todo lo contrario.

A pesar de saber que se han realizado trabajos de este tipo con anterioridad, a partir de estas miradas post-diplomado considero que es necesario seguir construyendo equipos de coordinación inter-saberes, fomentando una mayor co-laboración entre investigadores académicos,

⁷⁰⁰ Santos, Boaventura de Sousa, *Si Dios fuese activista de derechos humanos*, Ed. Trotta, Madrid, 2014, p. 61.

activistas, CEDIAC y los/las jmeltsa'anwanejetik. Es importante seguir profundizando en la elaboración de metodologías apropiadas para generar un verdadero diálogo intercultural —y no sólo la inculturación— entre los derechos indígenas y la armonía-*jun pajal o'tanil*. Un material muy interesante para la reflexión sobre estos temas es el presentado por María Bertely en el cuadernillo “Los hombres y las mujeres de maíz”⁷⁰¹, desde donde se trabajan los valores de la cultura indígena a través de conceptos básicos como “nuestro territorio”, “nuestras formas de organización interna y de gobierno”, “la vida en las familias” y “la vida de las personas”. A través de lo que ella denomina “alfabetización jurídica situada” no se buscan las traducciones literales, sino la búsqueda de sentido en lengua indígena para llenar de contenido situacional los instrumentos legales. A través de expresiones bilingües se van agregando ejemplos orales de las situaciones de la vida cotidiana que tienen relación con las normativas nacionales e internacionales de derechos indígenas y colectivos.⁷⁰² Bertely parte de entender que la educación en derechos humanos para los pueblos indígenas demanda un cambio de paradigma, que acabe con el eurocentrismo y abogue por la interculturalidad. Expresa que “hay muchas formas válidas de concebir la dignidad humana y que estas concepciones no siempre se tematizan en el lenguaje de los derechos. (...) la naturaleza también tiene derechos y que, por tal razón, los derechos no tienen por qué limitarse a los humanos”.⁷⁰³ Este proyecto educativo intercultural y bilingüe enfocado en los derechos indígenas, contrarresta, de una manera crítica y propositiva, el eurocentrismo y positivismo que acompaña a los talleres de capacitación de derechos humanos e indígenas, por muy buena voluntad con la que estos se realicen (y me incluyo en esta crítica). Por ello, creemos que podría ser un material interesante de ser difundido por CEDIAC y utilizado por el equipo de

⁷⁰¹ Bertely Busquets, María, *Los hombres y mujeres de maíz. Democracia y derecho indígena para el mundo*, México Fondo Editorial-Universidad Pontificia de Perú/Fundación Ford/Unión de Mestros de la Nueva Educación para México/CIESAS, México, 2007.

⁷⁰² 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*, RIDEI/Fondo Editorial/CIESAS, México, 2007, pp. 57-58.

⁷⁰³ *Ibidem*, pp. 12-13.

coordinación del cargo *jmeltsa'anwanejetik* para utilizar, si lo consideran adecuado, para el trabajo de capacitación.

Hemos concebido este capítulo como una ventana para mirar y conocer la justicia *tseltal*, cómo situáramos un microscopio desde dónde conocer de cerca y en la dimensión local cómo se ejercen, desde la reapropiación *tseltal*, los derechos individuales y colectivos. Este ejercicio nos ha desvelado aspectos fundamentales de la cosmovisión *tseltal*, aquello que a través de la “autonomía” los pueblos indígenas de Chiapas demandan seguir siendo lo que son, sin idealismos, sino desde la regeneración y el diálogo, que sólo podrá ser intercultural en cuanto desaparezcan las relaciones de dominación y opresión.

El ejercicio de la justicia *tseltal* nos conduce a los debates que, en un nivel nacional y global, se han dado y se dan sobre la autonomía, el derecho indígena y el pluralismo jurídico, donde la diversidad epistemológica demanda un diálogo intercultural crítico y decolonial para que estas otras formas de concebir la justicia no sean vistas como reductos culturales, o aplastadas por la maquinaria de la justicia etnocéntrica nacional. Por el contrario, propongo sumarnos a quienes señalan que las justicias que nacen desde los procesos de emancipación son reflejo de otras filosofías de vida que pueden ser medulares ante los cambios civilizatorios en los que nos hallamos. Para repensar estas cuestiones, vamos a pasar al siguiente capítulo.

CAPÍTULO 4. MIRADA DECOLONIAL SOBRE LA AUTONOMÍA, EL DERECHO INDÍGENA Y EL PLURALISMO JURÍDICO-FILOSÓFICO: ARMONÍA—*JUN PAJAL O’TANIL*, un paradigma de *vida en plenitud*

Descolonizar el Sur está estrechamente ligado al problema de descolonizar el Norte.

Vandana Shiva⁷⁰⁴

La recuperación del sistema jurídico tseltal es parte del proceso de organización social y pastoral de la misión tseltal que, de forma detallada, hemos narrado en el capítulo anterior. El derecho indígena es parte de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, que tienen como demanda madre la autonomía. El discurso del movimiento indígena mexicano frente al Estado, sobre todo a partir del levantamiento armado de 1994, se centró en la demanda de autonomía frente al Estado mexicano, y en particular al reconocimiento constitucional de la misma. En las próximas páginas vamos a recorrer algunas de las cuestiones centrales del debate sobre los derechos humanos y el diálogo intercultural, proponiendo revisar la autonomía, el derecho indígena y el pluralismo jurídico, desde una mirada crítica *decolonial*, aportando un “giro” desde los saberes, sentires y pensares de los procesos comunitarios indígenas, como el trazado por el caminar del pueblo tseltal maya que acompañamos. En primer lugar, repasaremos el diálogo “tenso” entre el Estado y los pueblos originarios, en la búsqueda de éstos por el reconocimiento de sus derechos colectivos, entre los que aparece como un pilar fundamental el derecho a su propia forma de entender el derecho. Hablar de reconocer diversas fuentes de producción del derecho nos lleva a conocer los diferentes planteamientos sobre pluralismo jurídico, y detenernos en una de las cuestiones más polémicas: la relación entre los derechos humanos y el derecho indígena, utilizada políticamente “desde arriba” para deslegitimar e ilegalizar el derecho indígena y

⁷⁰⁴ Shiva, Vandana, “La descolonización del Norte” en Mies, María y Vandana Shiva, *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción*, Icaria, Barcelona, 1998, p. 155.

la autonomía. Este análisis crítico nos permitirá contrastar la forma de entender los derechos humanos “desde abajo”, como hemos visto en el caso tseltal, y “desde arriba”, desde el Estado, y el derecho positivo. El pluralismo jurídico implica a su vez el reconocimiento del pluralismo filosófico y epistémico.

El llamado “giro decolonial” propuesto por el grupo de investigación modernidad/colonialidad/decolonialidad nos ayudará a repensar y descentrar los debates sobre el universalismo de los derechos humanos, para reconocer la perduración de la colonialidad y enlazar con la necesidad de visibilizar epistemologías *otras*, que permitan, a través de la interculturalidad crítica, el diálogo entre saberes diversos, avanzando hacia la *ecología de saberes* de Boaventura de Sousa Santos.

4.1.- La larga noche del reconocimiento constitucional de la autonomía en México

Tempestes vénen del sud, sonen corbelles que tallen la boira /I creix una flor al mur, vol ser futur, és present, és memòria/ (...)La dignitat no es compra, el sol no es ven/ Que no van a permetre que els exploten/ Ni soportar el pes de noves botes/ Capitalisme és barbàrie han après que/ la història s'escriu amb la sang de qui perd. Sí./ Que ara són seus el café, el blat i el sucre./ Que en esta Europa de muerte huele a azufre.

ZOO⁷⁰⁵

La autonomía se ha convertido en la práctica y en el discurso que los pueblos originarios de *Abya Yala*, y de México en particular, emplean para canalizar su lucha por ver reconocidas sus diferencias culturales desde una perspectiva democratizadora más amplia, y el campo de batalla elegido para

⁷⁰⁵ Tempestades vienen del sur, suenan hoces que cortan la niebla/ Y crece una flor en el muro, quiere ser futuro, es presente, es memoria/ (...) La dignidad no se compra, el suelo no se vende/ Que no van a permitir que los exploten/Ni soportar el peso de nuevas botas/Capitalismo es barbarie, han aprendido que la historia se escribe con la sangre de quien pierde, Sí/que ahora son suyos el café, el trigo y el azúcar/ Que en esta Europa de muerte huele a azufre. ZOO, “Corbelles” en el CD *Tempestes Vénen del Sud*, Propaganda pel fet, 2014: <https://www.youtube.com/watch?v=j8JaT1fl5hI>
ZOO es un colectivo musical valenciano nacido en 2014, mezcla hip hop, rap, ska, rock y sonidos electrónicos.

aunar sus reclamos y lograr ser incluidos en un nuevo proyecto de estado-nación pluricultural y pluriétnico, sin dejar de ser quienes sienten que son y a partir de las formas propias en las que se miran así mismos y configuran el mundo.

Las luchas por el reconocimiento de derechos indígenas en México, han hecho fluir ríos de tinta sobre la autonomía indígena, pero creo que es adecuado diferenciar dos grandes etapas o periodos que diferencian dos perspectivas desde las que se aborda la autonomía, adecuándose a las coyunturas históricas y políticas que han marcado, en las últimas dos décadas, la relación entre los pueblos indígenas-la sociedad civil y el Estado. La primera etapa, consideramos que está marcada por el diálogo, no ausente de conflictos, tensiones y poder, entre los pueblos indígenas y el Estado. En este caminar se sigue persiguiendo, desde las prácticas cotidianas, la transformación del estado monocultural y etnocrático, en uno pluricultural y pluriétnico, donde los pueblos indígenas vean reconocidos sus derechos colectivos en el marco constitucional. La segunda etapa, ante la cerrazón institucional, viene caracterizada por la profundización de las autonomías “por la vía de los hechos”, sin esperar el tan ansiado reconocimiento constitucional. No significa que la autonomía nazca a partir de estos procesos de los que hablamos. La autonomía entendida como la forma propia de gobierno de las comunidades indígenas (incluyendo su forma de pensar, sentir, hacer, saber, narrar, tejer, producir) ha existido siempre, el problema es que la construcción del estado-nación mexicano, copiando el modelo burgués liberal europeo, ha desconocido, marginado y ha oprimido, desde la Independencia, la diversidad de pueblos indígenas que habitan el territorio mexicano.

La primera etapa a la que nos hemos referido, abarcaría desde finales de los años '80 hasta el 2001. Principalmente, a partir de la irrupción del EZLN en la escena nacional, demandas ya existentes sobre los derechos de los pueblos indígenas, se transforman en un clamor nacional dirigido a la refundación del estado-nación mexicano. Multitud de foros, consultas, jornadas, marchas, escritos y acciones políticas se realizaron en estos años para conseguir, de una vez por todas, que los poderes ejecutivo y legislativo dejaran de invisibilizar a los pueblos indígenas y asumieran la necesidad de establecer un nuevo pacto constituyente donde reconociendo su ser colectivo y por tanto, tratándolos como

sujetos de derechos colectivos, los pueblos indígenas alcanzaran la justicia, la dignidad y la libertad. Y la demanda “madre” fue la autonomía. Francisco López Bárcenas, originario de la mixteca oaxaqueña, experto en autonomía y derechos indígenas, comparte así lo que para muchas personas indígenas representó la rebelión armada de 1994: “muchos nos descubrimos excluidos de una sociedad que se declara multicultural pero actúa como si no lo fuera; haciendo de la exclusión y la discriminación nuestras armas de lucha en busca de nuestro reconocimiento como seres iguales pero diferentes, para acceder a una vida en libertad, con justicia y dignidad”⁷⁰⁶.

Así es, el grito zapatista visibilizó las voces subalternas, sometidas e invisibilizadas durante siglos, y los Diálogos de San Andrés (1995-1997) enseñaron, a su vez, la riqueza heterogénea de los pueblos indígenas, muchas veces encajonados en conceptos monolíticos y opresivos. La pluralidad interna es innegable como nos cuenta Floriberto Díaz:

Los indígenas no comenzamos a hablar a partir del 1 de enero. En esta fecha aparece el interlocutor idóneo que requería la sordera y ceguera de la nación y del Estado mexicano. Los indígenas hemos estado hablando con la boca y con nuestra presencia desde hace cientos de años. Nunca nos escucharon, nunca nos vieron. Sin embargo persistimos tercamente. Unos en mejores posibilidades para conservar y fomentar sus propias estructuras organizativas y culturales, sobre todo, y otros en desventaja franca frente a la invasión política, cultural y religiosa después de la invasión territorial. Si bien es cierto que los indígenas tenemos condiciones semejantes, nuestras especificidades locales y regionales nos hacen heterogéneos. Por eso no puede haber un patrón común que nos defina.⁷⁰⁷

⁷⁰⁶ López Bárcenas, Francisco, *Autonomía y derechos indígenas en México*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, p. 75. Originario de la mixteca oaxaqueña, es intelectual y defensor de los derechos indígenas; participó como asesor del EZLN en los Diálogos de San Andrés. Se pueden leer frecuentemente sus columnas de opinión en el periódico mexicano La Jornada. Su último libro *¡La tierra no se vende! Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas en México* (coeditado por Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, Tosepan, Instituto Mexicano de Desarrollo Comunitario, y Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano, México, 2015) es presentado y comentado en *Ojarasca*, n°224, diciembre de 2015. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2015/12/12/oja-tierra.html> [consultado: 12 de diciembre de 2015]

⁷⁰⁷ Díaz, Floriberto, “El proceso organizativo en torno a los derechos indígenas. Pueblo, territorio y libre determinación indígenas” en Robles, Sofia y Cardoso, Rafael, *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää'yen - ayuujkwënmää'ny- ayuujk mëk'ajtën*, UNAM, México, 2007, pp. 159-160. Floriberto Díaz nació en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, el 1 de noviembre de 1951. Formado en la Escuela

La segunda etapa mencionada, iniciaría tras la llamada “contrarreforma indígena” del 2001, en la que se hace un reconocimiento formal de los derechos de los pueblos indígenas, pero vaciándolos de contenido, sin asumir la trascendencia de un giro constituyente de la nación. Esta “burla” provocará un llamado del EZLN y el CNI⁷⁰⁸ a profundizar en las llamadas “autonomías de hecho”, sin esperar respaldo legal alguno. Desde entonces, las autonomías indígenas siguen floreciendo y organizándose, a lo largo y ancho del país, ante una situación de guerra no declarada, de un país desangrado por la violencia del narco-estado y con territorios indígenas amenazados y agujereados por el despojo de recursos naturales impulsado por multinacionales, con la connivencia de las autoridades de los distintos niveles de gobierno. En esta etapa, que coincide en el caso tseltal, con la revitalización de la justicia tseltal y la asunción por parte de la Misión de profundizar en la autonomía eclesial e indígena, las posibilidades de construir un nuevo régimen político-jurídico constitucional se ven cerradas, a mediano y corto plazo. Por ello, el papel de las autonomías “*de facto*” cobra un cariz político de mayor resistencia frente al modelo neoliberal y neocolonial. Destacan en los últimos años, los trabajos de investigación donde se prima mostrar la práctica cotidiana de una autonomía material y política, descentrando el papel del Estado y visibilizando los saberes teóricos y prácticos que tejen esas nuevas relaciones políticas, sociales, culturales y económicas que van sembrando estas islas de esperanza, llenas de propuestas civilizatorias alternas. El plano del reconocimiento constitucional, y por tanto, el Estado, abandona su centralidad⁷⁰⁹, y la mirada se dirige hacia la

Normal de Puebla, cursó estudios de Teología y Antropología. Impulsó el proceso organizativo del pueblo mixe, fundando Servicios del Pueblo Mixe A.C. en 1988, un espacio de apoyo, asesoría y gestión de las autoridades municipales y comunales. Participó en numerosos foros nacionales e internacionales desde dónde reivindicó el reconocimiento de la autonomía y los derechos indígenas. Volvió a la tierra el 15 de septiembre de 1995, pero sus palabras sabias siguen siendo referente para conocer, sin intermediarios, la filosofía indígena mixe.

⁷⁰⁸ El Congreso Nacional Indígena nació en 1996 y aglutina a gran parte de las organizaciones indígenas independientes más cercanas a los postulados del zapatismo.

⁷⁰⁹ Decir que el Estado “abandona su centralidad” no significa que pierda importancia la cuestión del poder y del Estado, pero a lo que me refiero es que el debate se “descentra”, deja de analizarse y realizarse propuestas en cuanto a cómo “regular” la autonomía desde el estado, para profundizar en la práctica de la misma y en las teorías que desde allí se están abonando. El reto actual nos conduce a explorar de qué manera enlazar las luchas de resistencia de los pueblos indígenas y campesinos con otras organizaciones sociales y populares del país, y de todas ellas con otros movimientos anticapitalistas del mundo.

defensa de sus derechos desde la praxis de la organización comunitaria, tal y como hemos ejemplificado en el anterior capítulo en el proceso tseltal. Desde esta última perspectiva, las autonomías representan ejemplos de cómo resistir esta crisis civilizatoria *desde abajo*, o como diría el uruguayo Raúl Zibechi, “desde esos espacios y territorios donde habitantes del sótano de nuestro continente, intentan convertir sus modos de subsistencia en alternativas al capitalismo y al colonialismo”⁷¹⁰.

Considero necesaria esta distinción que nos llevará a dilucidar, más claramente, la vinculación entre nuestra aproximación a una experiencia de lucha autonómica de cerca, y las dificultades de poder hablar de diálogo intercultural desde el espacio del estado-nación mexicano. También, nos ayudará a diferenciar una perspectiva de derechos humanos que entiende éstos como “concesiones” del Estado, de arriba a abajo, y la que defendemos desde la teoría crítica, desarrollada en el primer capítulo, y que percibe los derechos humanos como procesos sociales, políticos, culturales y normativos que luchan por abrir espacios de dignidad, y yo añadiría, por defender otras formas de entender la *vida buena*⁷¹¹. Los derechos humanos desde esta praxis insurgente, no se otorgan, “se toman, se arrancan, no se mendigan”⁷¹². En este mismo sentido, Shannon Speed afirma que por ello la autonomía representa un desafío al Estado neoliberal, por cuanto éste deja de ser el referente para el ejercicio de los derechos.⁷¹³

⁷¹⁰ Zibechi, Raúl, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, bajo tierra ediciones, México, 2008, p. 15.

⁷¹¹ Al hablar de “vida buena” o “buen vivir” me estoy refiriendo a un nuevo paradigma que se contraponen al desarrollo neoliberal y al conocimiento científico-racional que ha dominado la modernidad capitalista, colonialista y patriarcal. Estos conceptos andinos, ecuatorianos y bolivianos, más allá de aparecer como principios guía en las Constituciones de Bolivia y Ecuador, empiezan a ser empleados por numerosos intelectuales y activistas anticapitalistas y decoloniales, de aquí y de allá, para contraponer otras filosofías de vida diferenciadas y contrapuestas al desarrollo capitalista neoliberal, colonial y patriarcal. Esta idea la desarrollaremos más adelante, pero me parecía oportuno hacer aquí esta anotación.

⁷¹² Esta frase está tomada de una entrevista realizada durante la eurocaravana por los 43 desaparecidos de Ayotzinapa (Iguala-Estado de Guerrero), pronunciadas por Román Hernández, del Centro de Derechos Humanos de la Montaña “Tlachinollan” de Guerrero. Ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=EVwgzUte8Mk> [consultado: 15 noviembre 2015] Es una versión de la cita de José Martí “Los derechos se toman, no se piden; se arrancan, no se mendigan”.

⁷¹³ Speed, Shannon, “Ejercer los derechos/reconfigurar la resistencia en las Juntas de Buen Gobierno zapatistas” en Baronne, Bruno, Mora, Mariana y Stahler-Sholk, Richard (coord.), *Luchas “muy otras”*, op. cit., p. 136.

Como vemos, el concepto de autonomía no es unívoco, sobre él se han depositado múltiples anhelos de liberación. Para algunos, es el mayor de los males y para otros es la panacea. Como nos avisa López Bárcenas, no es ni una cosa ni la otra: “La autonomía es un régimen especial de gobierno para ciertas colectividades, en este caso los pueblos indígenas, que puede ayudar a enfrentar sus problemas de manera distinta como hasta ahora se ha hecho y con la participación de ellos”⁷¹⁴. Aunque la experiencia autónoma zapatista aparece como uno de los ejemplos más integrales y duraderos del continente, además del más investigado y debatido, la demanda de autonomía es anterior al '94 y “no es una invención del EZLN”⁷¹⁵, tal y como subraya Héctor Díaz-Polanco, uno de los principales especialistas académicos dedicado a la autonomía. A pesar de ello, lo que sí debe reconocérsele al movimiento zapatista —y en lo que coincide con López Bárcenas— es que el EZLN permitió iniciar un debate a fondo de la cuestión étnico-nacional, en busca de una democratización del país, por un lado, al unir a sus demandas de “democracia, libertad y justicia”, la demanda indígena de autonomía y al construir una tribuna nacional para que se pudiera celebrar un debate amplio sobre el tema⁷¹⁶.

Dedicaremos los primeros apartados a hablar del debate sobre la autonomía en relación con el estado-nación, y dejaremos el último apartado para abordar el último periodo.

⁷¹⁴ López Bárcenas, Francisco, *Autonomía y derechos indígenas en México*, op. cit., p. 33.

⁷¹⁵ Díaz Polanco, Héctor, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México, 2ª ed., 1998, p. 171.

⁷¹⁶ Ídem.

4.1.1.- Las primeras voces de la autonomía

La autonomía significa reconocer que siempre fuimos y seguiremos siendo pueblos con nuestra historia, nuestra religión y cultura, educación, lengua, etcétera [...] Es el reconocimiento de lo que de por sí ya existe, lo que de por sí es un hecho, que somos un pueblo tenemos la capacidad de gobernarnos, controlarnos, mejorarnos y salir adelante.⁷¹⁷

A finales de los '80 empiezan a aparecer las primeras demandas de autonomía a nivel continental. En el *Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios* celebrado del 17 al 21 de julio de 1990 en Quito (Ecuador), reunidas las principales organizaciones indígenas del continente, afirman en su pronunciamiento final:

Ahora estamos plenamente conscientes de que nuestra liberación definitiva sólo puede expresarse como pleno ejercicio de nuestra autodeterminación.(...) En ejercicio de nuestro derecho a la autodeterminación, los pueblos indios o indígenas luchamos por el logro de nuestra plena autonomía en los marcos nacionales.⁷¹⁸

Otra Declaración importante es la emitida con motivo del II Encuentro Continental de Resistencia Indígena, Negra y Popular, celebrado del 7 al 12 de octubre de 1991 en Xelajú (Guatemala), donde reafirman “la lucha por una democracia real en todo el continente, basada en la diversidad de lo multiétnico y pluricultural, para conducirnos a la creación de Estados que tengan ese mismo carácter dentro de la nueva patria americana por construir”⁷¹⁹. Ambos encuentros continentales, enmarcados en las actividades por la “Campaña por

⁷¹⁷ Muñoz, Gloria, “Autonomía zapatista: contra viento y marea”, en *Ojarasca*, n° 150, La Jornada, 12 de octubre de 2009. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/10/12/oja150-autonomiazapa.html> [consultado: 13 de mayo de 2015]

⁷¹⁸ Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, UNAM, 1991, p. 200.

⁷¹⁹ Ordóñez Cifuentes, Jose, E., “V Centenario: reacción de los pueblos indios” en *Rostros de las prácticas etnocidas en Guatemala*, IJ-UNAM/Corte Constitucionalidad-Guatemala, Procurador de DDHH Guatemala, México, 1996, p. 126. En este texto pueden leerse los pronunciamientos de los Encuentros de Quito y Xelajú, ver pp. 121-128.

los 500 años de resistencia indígena, campesina y popular”, se sitúan dentro de una posición anticolonialista y antiimperialista, que reclama autodeterminación, derechos humanos y derechos de los pueblos indios y negros (como parte de un todo). No sólo denuncian las políticas de los Estados, sino también a las empresas transnacionales por “sus actividades depredadoras de los territorios indígenas” (Declaración de Quito).⁷²⁰

De esta manera, los pueblos indígenas pretendían poner fin a las políticas asimilacionistas y etnocidas que, durante siglos, habían padecido. Previo a estas declaraciones se había aprobado en 1989, uno de los primeros textos internacionales que consagraban los derechos colectivos de los pueblos indígenas, el *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*⁷²¹, que sustituyó al Convenio 107 (1957), heredero de las visiones integracionistas y asistencialistas que habían marcado las políticas de los estados hacia los pueblos indígenas. Este cambio fue fundamental y se dio gracias a la creciente participación de los pueblos indígenas en instancias internacionales a partir de mediados de los años '70. El Convenio 169 de la OIT fue ratificado por México y entró en vigencia en 1990⁷²². En el Preámbulo reconoce “las aspiraciones de estos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en los que viven”. Uno de los grandes avances de este Convenio fue dejar de

⁷²⁰ *Ibíd*em, p. 124.

⁷²¹ Para conocer el origen de la OIT, el proceso de redacción del Convenio 169 de la OIT, y su análisis desde la posición de organizaciones indígenas se puede consultar Ordóñez Cifuentes, José E., *La opinión consultiva de la Corte de Guatemala sobre la constitucionalidad del Convenio 169 de la OIT. Una experiencia constructiva en favor de la paz*, UNAM-Corte de Constitucionalidad de Guatemala, México, 1998.

⁷²² Este Convenio es parte de la normativa interna de México en virtud del artículo 133 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, donde se establece que todo tratado internacional firmado por el Presidente de la República y ratificado por el Senado forma parte de la “norma suprema” y ninguna ley federal o estatal puede contradecirlo. Según comenta López Bárcenas, y en virtud de un pronunciamiento de la SCJN: el orden jerárquico sitúa los tratados tras la Constitución pero por encima de las leyes federales y estatales, por lo que las autoridades encargadas de aplicar dichas leyes deberán ajustar sus actos a las disposiciones del tratado. López Bárcenas, *Autonomía y derechos indígenas en México*, op. cit., p. 31. Debemos añadir que en 2011 se reformó el artículo 1º Constitucional, añadiendo que “Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia, favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia” (Decreto del 10 de junio de 2011 en el *Diario Oficial de la Federación*).

hablar de “poblaciones indígenas” y utilizar el concepto de “pueblos indígenas”, definidos como:

(...) los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas (artículo 1.1.b)⁷²³

Esta definición es sumamente importante al asumir que un Estado está formado por individuos y por pueblos. Y además, porque reconoce a éstos, unos derechos que ejercen por sus condiciones históricas y culturales, y que el resto de población no posee. Por otro lado, al criterio objetivo que define los pueblos indígenas se añade el criterio de la *autoidentificación* (art. 1.2.), es decir, se considera indígena quien se identifica como tal, abandonando criterios biológicos, económicos o lingüísticos, más racistas o restrictivos.

Ahora bien, este Convenio establece una limitación en cuanto al significado del término “pueblos”, en cuanto “no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que puedan conferirse a dicho término en el derecho internacional” (art. 1.3). Este candado impide que la libre determinación se interprete como independencia del estado-nación, tal y como se regula en el derecho internacional. Díaz-Polanco opina que la autonomía debe concebirse como una forma de ejercicio de la autodeterminación, una de las múltiples formas en que ésta puede realizarse. La confusión —a su juicio— viene de separar autodeterminación y autonomía, identificando a la primera con el derecho a la independencia y a la segunda, con aquellos casos en que se asumen competencias de autogobierno sin acceder a la independencia. Por estas razones, dicha restricción fue considerada “discriminatoria” por organizaciones indígenas presentes durante

⁷²³ ACSUD-Las Segovias, *Instrumentos Internacionales de Protección*, ACSUD, 2009, p. 136. Se puede consultar el Manual sobre El Convenio 169 de la OIT, editado por el propio organismo internacional en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100764.pdf [consultado: 10 de noviembre de 2015]

el debate de redacción del Convenio citado⁷²⁴. Ésta es una de las principales reservas de los Estados en los debates sobre derechos de los pueblos indígenas en instancias internacionales. Aunque he de decir que, por lo menos en el caso de México, ningún pueblo indígena defiende la autonomía para crear un estado independiente, sino para lograr sentirse parte de un nuevo proyecto nacional que tenga también su rostro. Es más, uno de los principales lemas del EZLN, apropiado por el CNI, clama: ¡Nunca más un México sin nosotros!⁷²⁵ Pero más allá de los límites y las críticas que se pueden realizar a este texto legal, en su momento, representó un hito en la normativa internacional sobre derechos de los pueblos indígenas, en cuanto:

- Explícita la existencia de valores sociales, culturales, religiosos e instituciones propias, políticas y jurídicas; (arts. 5 y 8)
- Reconoce el derecho al etnodesarrollo (art.7)
- Establece el deber de los Estados de garantizar los derechos sociales, económicos y culturales respetando su identidad cultural, sus tradiciones y sus instituciones (art. 2.2.b)
- Promulga el deber de consultar “de buena fe y de una manera apropiada” cuando hayan medidas legislativas o administrativas que puedan afectarles directamente (art.6.1.a y 6.2);
- Reconoce el “derecho consuetudinario” (con límites) (arts. 8-9-10)⁷²⁶
- Exige el respeto a las “tierras o territorios” (totalidad del hábitat) que ocupan o utilizan, teniendo en cuenta, los aspectos colectivos de esa relación (art.13)
- Admite el derecho a la utilización, administración y conservación de los recursos naturales existentes en sus tierras (art.15). En caso de que

⁷²⁴ Díaz Polanco, Héctor, “Derechos indígenas y autonomía”, *Crítica Jurídica*, n°11, UNAM-IIJ, México, 1992, pp. 51-53.

⁷²⁵ ¡Nunca más un México sin nosotros! fue el grito de la Comandanta Ramona en la Ciudad de México el 12 de octubre de 1996, durante la celebración del Congreso Nacional Indígena. Como representante del EZLN, manifestó: “Queremos un México que nos tome en cuenta como seres humanos, que nos respete y reconozca nuestra dignidad. Por eso queremos unir nuestra pequeña voz de zapatistas a la voz grande de todos los que luchan por un México nuevo. Llegamos hasta aquí para gritar, junto con todos, los ya no, que nunca más un México sin nosotros. Eso queremos, un México donde todos tengamos un lugar digno.” Leer comunicado completo en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/10/12/comandanta-ramona-soy-el-primer-de-muchos-pasos-de-los-zapatistas-al-distrito-federal-y-a-todos-los-lugares-de-mexico/> [consultado: 10 de noviembre de 2015]

⁷²⁶ Este aspecto lo desarrollaremos más tarde al abordar la cuestión del “derecho indígena”.

pertenezcan al Estado, este deberá realizar una consulta antes de la prospección, participar de los beneficios “en la medida que sea posible” y percibir indemnización en caso de sufrir algún daño (art.15)

La ratificación del Convenio 169 de la OIT, por parte de México, forzó al gobierno a incluir el reconocimiento de país multicultural en su artículo 4⁷²⁷, en 1992, coincidiendo con la Campaña de Resistencia de los 500 años. Aunque, paradójicamente, en el mismo año, se reformaba el artículo 27 constitucional donde se regula la propiedad comunal y ejidal de las tierras, permitiendo a partir de entonces la enajenación y venta de las mismas, abriendo así la puerta a la mercantilización y privatización de las mismas.

En su trabajo sobre “Autonomía Indígena en Chiapas”, Rosa de la Fuente recupera dos documentos que en ese mismo año expresan la necesidad de reconocer los derechos indígenas a través del cambio del pacto constituyente: la *Propuesta de Ley sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, presentada el 25 de junio de 1992 ante la Comisión de Asuntos Indígenas de la LV Legislativa del Congreso de la Unión y un documento titulado *Pueblos indios: hacia una nueva Constitución y un nuevo Estado: seis principios y seis propuestas*, del 12 de octubre de 1992. Según esta autora, ambos textos estaban influenciados por el Convenio 169 de la OIT y serían referencia clave en los debates sobre la materia que, posteriormente, se darían durante los diálogos entre el EZLN y el gobierno, de los que más tarde hablaremos.⁷²⁸ El segundo de los textos es el que más claramente apunta a la necesidad de una reforma de la Constitución:

(...) La exclusión a los pueblos indios de la sociedad nacional se encuentra precisamente en el corazón mismo de la Constitución y es hasta allí a donde hay que llegar para poder generar realmente un cuestionamiento profundo sobre la legitimidad de los fundamentos filosóficos y jurídicos de la nación y del Estado —en la

⁷²⁷ Para un análisis exhaustivo de la reforma del artículo 27 y la Ley Agraria, ver Díaz Polanco, *La rebelión zapatista...cit.*, pp. 130-144.

⁷²⁸ De la Fuente, Rosa, *La autonomía indígena en Chiapas. Un nuevo imaginario socio-espacial*, op. cit., pp. 73-74.

Constitución— en donde abreva la cultura ladinocrática de negación, exclusión y discriminación a los pueblos.⁷²⁹

Hay que tener en cuenta que a mediados de los años 80 se da en Chiapas una primera experiencia autónoma en la región tojolabal que generaría el nacimiento del Frente Independiente de los Pueblos Indígenas (FIPI) desde donde se impulsaba el derecho a la libre determinación a través de la autonomía territorial. Por todas estas voces de autonomía no es extraño que aunque el EZLN no tuviera como principal demanda en sus primeros comunicados la autonomía, pronto la asumiera como una demanda vertebradora del movimiento indígena, convirtiéndola en una pieza clave para la democratización del país. Ciertamente, ni en el primer comunicado del EZLN, la conocida como “Primera Declaración de la Selva Lacandona” ni tampoco en las entrevistas realizadas a los milicianos durante los primeros días siguientes a la sublevación se refieren a la construcción de un estado multiétnico o a la autonomía, aunque sí se asumen herederos de la resistencia indígena y del racismo sufrido. Como muestra, el 4 de enero de 1994, el Subcomandante Marcos, declaró a un reportero de *La Jornada*:

(...) la violencia institucional que representan las constantes violaciones de derechos humanos por parte del Ejército, y la violencia que representan el hambre y la miseria en las que ha sumido [el presidente] Salinas al país, [es] la que nos ha orillado a esta actitud extrema. Ni siquiera queremos constituir un gobierno, tan sólo deseamos un gobierno elegido democráticamente y respeto para las etnias.⁷³⁰

Poco después, en febrero de 1994, en la primera entrevista realizada tras el cese al fuego, ante la pregunta sobre cómo iban a aterrizar las demandas planteadas en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, el portavoz del EZLN afirma:

Autonomía, dicen los compañeros, como la de los vascos, o la catalana, que es una autonomía relativa, porque ellos tienen mucha, mucha desconfianza de los gobiernos

⁷²⁹ *Ibidem*, pp. 75-76.

⁷³⁰ *La Jornada*, *Chiapas. El alzamiento*, op. cit., p. 75.

estatales. (...) Pues entonces ellos dicen que hay que negociar un estatuto de autonomía donde nuestro gobierno, nuestra estructura administrativa, sea reconocida por el gobierno y podamos convivir así, sin que se metan con nosotros.⁷³¹

El impacto de los documentos elaborados en 1992, tal y como señalaba Rosa De la Fuente, es muy certero, ya que en poco tiempo los zapatistas habían asumido la propuesta y necesidad de una reforma constitucional que asumiera una descentralización político-jurídica basada en el respeto de las diferencias. Y así, la autonomía apareció en los Diálogos de la Catedral—previos a los de San Andrés— celebrados entre el 21 de febrero y el 3 de marzo de 1994:

Estas son las demandas políticas (...) *Nuevo pacto entre la federación-estados-municipios que acabe el centralismo y permita autonomía económica y cultural*. No pedimos separación, sólo respeto a la lógica federal. Lo que sería la mejor forma: que a cada pueblo, a cada grupo, se le dé autonomía. *Los pueblos sí son capaces de autogobernarse. Tienen derecho de gobernarse con autonomía* y pueden manejarse en aspectos económicos y culturales, que es importante. Porque nos hemos dado cuenta que a todos los pueblos se les imponen autoridades y se les trata como incapaces, por eso pedimos *cambios en la relación estatal, nuevos municipios, regiones pluriétnicas* que, en base a esto, se convoque a nuevas elecciones y reforma electoral que incluya autonomía (...).⁷³²

En un importante encuentro de organizaciones indígenas en Ciudad de México, en marzo de 1994, la Convención Nacional Indígena se alineaba con las demandas zapatistas y exigía “crear un nuevo fundamento constitucional” para dar cabida a las autonomías indígenas.⁷³³

⁷³¹ Petrich, Blanche y Elio Henríquez, “Entrevista al Subcomandante Marcos” en *La Jornada*, 4 a 7 de febrero de 1994. Disponible en: <http://aristeguinoticias.com/3012/mexico/entrevista-subcomandante-marcos-en-la-jornada-febrero-1994/> [consultado: 8 de enero de 2015] Esta entrevista se realizó en la Selva Lacandona el 2 de febrero de 1994 y se publicó en cuatro partes entre el 4 y el 7 de febrero de 1994.

⁷³² Palabras del subcomandante Marcos en Díaz Polanco, *La rebelión zapatista... cit.*, pp. 174-175.

⁷³³ Díaz Polanco, *La rebelión zapatista*, op. cit., pp. 180-181.

4.1.2.- Somos iguales porque somos diferentes

*Yo soy como soy y tú eres como eres,
construyamos un mundo donde yo pueda
ser sin dejar de ser yo, donde tú puedas
ser sin dejar de ser tú, y donde ni yo ni tú
obliguemos al otro a ser como yo o como
tú.*

Subcomandante Marcos⁷³⁴

Con estos antecedentes, se entiende que uno de los primeros debates en los Diálogos de San Andrés y en particular, en la Mesa 1 sobre “Derechos y Cultura Indígena” versara sobre la autonomía de los pueblos indígenas como paso imprescindible hacia la democratización del país, y la refundación del estado-nación. La dinámica de la mesa dividida en grupos de trabajo, correspondientes a submesas, reunió por un lado, a asesores del EZLN, y por otro, a representantes del Estado. La discusión giró en torno a cómo definir y estructurar eso que llaman autonomía, y los derechos colectivos que de ella se extraían, englobado todo ello en un nuevo marco de relaciones entre el Estado, los pueblos indígenas y la sociedad. Como bien describe, Gilberto López y Rivas, el diálogo vivido en San Andrés supuso una “universidad de cómo hacer política”, donde nuevas formas de pensar escapaban de las redes de cooptación-represión, que eran parte del sistema de poder “priista”, basado en el clientelismo y la corrupción. Resultó insólito—añade— en una mesa de diálogo entre una organización político-militar y un gobierno, la incorporación a la misma, a través de la figura de “asesor” e “invitado” del EZLN, de más de mil personas provenientes de una amplia gama de organizaciones políticas, sociales, gremiales, académicas, periodistas, escritores, dirigentes políticos, especialistas y analistas de las ciencias sociales. Especialmente “transgresora” fue la presencia de representantes de alrededor de 40 pueblos originarios del país, quienes tuvieron la oportunidad de exponer sus ideas y hacer sus propuestas, en un complejo mecanismo de negociación a través del cual los zapatistas

⁷³⁴ Subcomandante Marcos, Ponencia para la mesa redonda “De la cultura subterránea a la cultura de la resistencia”, Multiforo Alicia, Ciudad de México, 26 de octubre de 1999. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/10/26/palabras-del-sup-para-la-mesa-redonda-de-la-cultura-subterranea-a-la-cultura-de-la-resistencia/> [consultado: 12 de enero de 2016]

transformaron su diálogo en un espacio de debate incluyente y nacional.⁷³⁵ Coinciden con él Sámano Rentería *et al.* para quienes los ASA tienen una importancia política e histórica por cuanto los pueblos indígenas, después de más de 500 años, dejaban de estar marginados en la construcción del estado-nación.⁷³⁶

La postura gubernamental, en cambio, nunca asumió profundamente del reconocimiento de la autonomía indígena que implicaba abrir la “caja de Pandora”, entender la existencia de otras formas de entender la vida-persona-territorio, descentralizar jurídica y administrativamente los poderes, pero ante todo, crear una nueva reterritorialización de la nación, creando, como asumían el EZLN y sus asesores, un nuevo piso autonómico. Respecto a este punto también existían diversas posturas al interior de los asesores del EZLN. Sí, en San Andrés también se visibilizó esa heterogeneidad, a la que se refería Floriberto Díaz. Quedó patente la diversidad de formas de entender la autonomía, la imposibilidad de establecer un modelo cerrado y válido para la totalidad de experiencias vivas, dependientes de contextos históricos, sociales, políticos, culturales y económicos diferenciados. Dos grandes corrientes debatieron los asesores invitados por el EZLN: por un lado, y representada en su mayoría por intelectuales indígenas de Oaxaca, encontramos la autonomía entendida como “comunalidad”, considerando como piso territorial preferente la comunidad. La otra corriente, partidaria de crear las “regiones autónomas pluriétnicas”, era defendida por Héctor Díaz Polanco. Es conocida la tensión que se dio entre estas dos propuestas autonómicas, como reconoce el periodista Luis Hernández Navarro, para quien Díaz-Polanco no reconoció la diversidad de experiencias indígenas primando su propuesta de las regiones multiétnicas y desconociendo las reflexiones de la comunalidad oaxaqueña. Hernández

⁷³⁵ López y Rivas, Gilberto, “El significado de los Acuerdos de San Andrés”, 21 de febrero de 2013. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticias/2013/2/164186.pdf> [consultado: 27 de abril de 2015] Este político y antropólogo del Instituto Nacional de Antropología e Historia, fue asesor del EZLN en los Diálogos de San Andrés, en las mesas “Derechos y Cultura indígenas” y “Democracia y Justicia”. También participó como consejero en Nicaragua en “Cuestión Indígena y Autonomía”.

⁷³⁶ Sámano Rentería, Miguel A., Carlos Durand Alcántar y Gerardo Gómez González, “Los Acuerdos de San Andrés en el contexto de la Declaración de los derechos de los pueblos americanos”, en Ordóñez Cifuentes, Jose E. (coord.), *Análisis Interdisciplinario de la Declaración Americana de los Derechos de los pueblos indígenas*, UNAM-IIIJ, 2001, p. 106.

Navarro advierte que “no existe el régimen de autonomía ideal, como no existe el proceso ideal para llegar a él”.⁷³⁷

Desde la visión de Díaz- Polanco, la autonomía en cuanto régimen político-jurídico se refiere a un:

régimen especial que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos.⁷³⁸

Esta configuración de la autonomía, es la que se defendió en los Diálogos de San Andrés, donde no sólo se perseguía la “concesión” de derechos por parte del Estado, sino que la autonomía supusiera un requisito básico de democratización del estado-nación, conformándose no sólo desde los valores y principios dominantes y propios de las clases oligárquicas mexicanas, sino dando cabida y permeando las leyes e instituciones de esas otras cosmovisiones propias de los pueblos indígenas y campesinos, y también de las otras identidades excluidas. Por ello, Díaz-Polanco insiste tanto en la creación de autonomías pluriétnicas, huyendo de otras concepciones autónomas de corte “etnicista”, que podrían derivar, a su juicio, en “reservas indias”, como una estrategia de resistencia pasiva, pero sin mayor interés en defender el pluralismo cultural, jurídico, político y filosófico.⁷³⁹ Debería por tanto, fortalecerse un nuevo tipo de relaciones entre sociedad civil-pueblos indígenas-Estado, donde se buscara una “salida *dialógica*, de comunicación y pacto democrático entre los sistemas culturales”⁷⁴⁰. La autonomía representa, desde esta perspectiva, un encuentro de concepciones morales y prácticas sociales diferentes. El reto es, por tanto, y es lo que más nos con-vida estas reflexiones,

⁷³⁷ Hernández Navarro, Luis. “La autonomía indígena como ideal. Notas a La rebelión zapatista y la autonomía de Héctor Díaz-Polanco” en *Revista Chiapas* 5, ERA-IIEc, México, 1997. Disponible en: <http://www.revistachiapas.org/ch5hernandez.html> [consultado 6 de mayo de 2015] Luis Hernández es director de los artículos de Opinión del periódico La Jornada y co-autor junto con Vera Herrera, Ramón, del libro *Acuerdos de San Andrés*, ERA, México, 1998.

⁷³⁸ Díaz-Polanco, Héctor, *Autonomía regional*, op. cit., p. 151.

⁷³⁹ Esta crítica al “indianismo etnicista” se puede encontrar en Díaz Polanco, Héctor, *La rebelión zapatista...* cit., p. 27.

⁷⁴⁰ Ídem

la necesidad de “construir conceptos transculturales, al mismo tiempo operativos, que hagan posible un pacto respetuoso entre diversas tradiciones civilizatorias”.⁷⁴¹ Desde este marco, donde autonomía y democracia van de la mano, Díaz-Polanco irremediablemente influenciado por la experiencia de autonomía nicaragüense ⁷⁴², defiende la creación dentro de los entes administrativos (federación, estado, municipio) un nuevo piso autonómico: las regiones autónomas pluriétnicas.

Pero como ya he comentado, en San Andrés, se puso sobre la mesa otra reivindicación autonómica que ponía el énfasis en la comunidad como piso autonómico. Esta forma de pensar la autonomía desde las comunidades se ha defendido desde lo que viene denominándose como *comunalidad*, concepto creado desde la reflexión-acción de Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna⁷⁴³. Estos pensadores indígenas consideran que es la comunidad indígena desde dónde se va gestando, en la práctica, las formas propias de los pueblos indígenas, donde han pervivido las autoridades comunitarias tradicionales, organizadas a través de las asambleas como lugar del poder comunal y centro de las decisiones tomadas por consenso. Es, también, desde dónde se eligen a las autoridades encargadas de gestionar lo común, así como las responsables de vigilar el cumplimiento de las normas y de impartir justicia, según la cosmovisión propia. Para ello, la defensa del territorio, entendido no sólo como las tierras, sino como ente más amplio, sustento de la vida y la comunidad, se convierte en un pilar fundamental de la comunidad y uno de los principales derechos indígenas. Esta realidad de los pueblos originarios que tiene como piedra angular la tierra, el trabajo, la fiesta y la autoridad compartida, es lo que Jaime Martínez Luna llama Comunalidad, la “expresión de nuestro modo de resistencia”:

⁷⁴¹ *Ibíd.*, p. 51.

⁷⁴² En 1987 se aprobó el Estatuto de Autonomía para las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica. Para conocer más se puede consultar Díaz-Polanco, *Autonomía regional...*, op. cit., pp. 189-199, y del mismo autor: *La rebelión zapatista*, op. cit., pp. 61-67.

⁷⁴³ Jaime Martínez Luna nace en Guelatao de Juárez (Oaxaca) en 1957. Es antropólogo y uno de los principales difusores del pensamiento-acción de la Comunalidad. En 1985 crea la Fundación de la Comunalidad A.C., de la que depende la “Academia de la Comunalidad” donde se unen profesionales de distintas universidades nacionales e internacionales. Ha publicado en CONACULTA dos obras esenciales: *Comunalidad y Desarrollo*, 2003 y *Eso que llaman comunalidad*, 2010. Su blog: <http://jaimemartinezluna.blogspot.com> es

Somos Comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal no propiedad privada, somos compartencia no competencia, somos politeísmo no monoteísmo. Somos intercambio no negocio, diversidad no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres. Tenemos autoridades, no monarcas. Así como se han basado en el derecho y en la violencia para someternos, en el derecho y en la concordia nos basamos para replicar, para anunciar lo que queremos y que deseamos ser.⁷⁴⁴

Así, la autonomía desde esta perspectiva, en palabras del mixe oaxaqueño Floriberto Díaz,

significa el derecho a conservar, desarrollar y defender la posesión comunal de nuestras tierras, recuperando aquéllas que están en manos de supuestos “pequeños productores” (que en realidad son latifundistas, caciques, ganaderos y hasta grandes funcionarios); el derecho a organizarnos de acuerdo a nuestra propia decisión comunitaria, tanto a nivel local como a nivel regional y más allá de nuestras regiones; el derecho a no permitir que los partidos políticos y religiones ajenas se entrometan en la vida interna de nuestras comunidades; el derecho a amar, escribir, leer y usar en todos los aspectos y circunstancias nuestra lengua materna, así como tener la libertad de aprender no solamente el castellano sino otras lenguas; el derecho a organizar nuestro *tequio*⁷⁴⁵(...); el derecho a disfrutar los recursos naturales, renovables y no renovables, enmarcados dentro de nuestro territorio y posesiones comunales; el derecho a cambiar nuestras autoridades cuando así lo decidamos y poner a las personas que la asamblea determine, etc..⁷⁴⁶

Floriberto Díaz afirma que la libre determinación, pueblos y territorios es la triada que permite hablar de derechos indígenas. Los derechos indígenas, en cuanto derechos que tienen un carácter colectivo e histórico, en palabras del pensador mixe, complementan a los derechos humanos individuales, a los cuales —como puntualiza— no renuncian los pueblos indígenas, pero que,

⁷⁴⁴ Martínez Luna, Jaime, *Eso que llaman Comunalidad*, CONACULTA, México, 2010, pp. 11-13.

⁷⁴⁵ “tequio” es la palabra utilizada en Oaxaca para referirse al trabajo colectivo. Según Floriberto Díaz expresa la capacidad de la persona para combinar sus intereses individuales y familiares con los de la comunidad, no existe retribución monetaria y es obligatorio. La participación en el tequio dota al individuo de respetabilidad frente a la comunidad. Ver Robles, Sofía y Cardoso, Rafael (comp.), *Floriberto Díaz. Escrito...cit.*, p. 59. (la cursiva es de quien escribe)

⁷⁴⁶ *Ibidem*, p. 66.

advierte, no son adecuados para la realidad y el contexto de discriminación y colonialismo que siguen sufriendo. En este mismo sentido, López Bárcenas afirma que “los derechos individuales y los derechos colectivos no deben sistematizarse enfrentándolos sino buscando la armonía entre ambos (...)”⁷⁴⁷.

Así pues, el pensador ayu'uk entiende como derechos fundamentales (rechaza utilizar el concepto de *derechos humanos de los pueblos indígenas*): derecho a la tierra y el territorio, el derecho a la libre determinación, derecho a ser considerado pueblo, derecho a la cultura y derecho al sistema jurídico propio. La autonomía, según el proceso organizativo que experimentó en su territorio mixe, debe ser considerada, en sus palabras, como un “proceso social y político”. Quizás por ello, disenta y criticaba lo que denominó la *teoría diazpolanquista*, refiriéndose a las propuestas teóricas de Díaz Polanco, cuestionando la fácil permeabilidad que éstas experimentaban en las capas universitarias, pero considerando poco factible concretar la autonomía regional pluriétnica en la Constitución.⁷⁴⁸ Es cierto que Díaz Polanco se convirtió a finales de los '90 y principios del siglo XXI en el principal referente teórico sobre la autonomía, si bien la ruptura de los Diálogos de San Andrés, y el posterior fortalecimiento de las autonomías “por la vía de los hechos”, y “sin permiso”, superaban cualquier restricción y obstáculo de la vía constitucional. Los procesos autonómicos indígenas-campesinos siguen caminando como realidades insumisas demostrando la riqueza de las resistencias y sus capacidades para fortalecer gobiernos autónomos de mayor contenido ético que los constitucionales, ligados éstos a las redes de narcotráfico, plagados de casos de corrupción, y cómplices de los asesinatos, desapariciones forzadas, amenazas y torturas que siembran el territorio de México en estos tiempos. La *comunalidad* como expresión de una forma de vida que representa una alternativa descolonizadora y anticapitalista, se reivindica en estos últimos calendarios, a través de la irradiación de estas reflexiones en investigaciones sociológicas y antropológicas⁷⁴⁹.

⁷⁴⁷ López Bárcenas, Francisco, *Autonomía y derechos indígenas en México*, op. cit., p. 40.

⁷⁴⁸ Robles, Sofía y Cardoso, Rafael (comp.), op. cit., pp. 217 y 220.

⁷⁴⁹ En estos momentos se realiza una investigación en comunidades de la misión tseltal que analiza cómo se vive la *comunalidad* desde esta experiencia comunitaria, y en particular desde

Con toda esta diversidad de miradas, lo que se perseguía con los Diálogos de San Andrés era un proceso constituyente que permitiera la transformación del estado monocultural u homogéneo, en un estado plural, siguiendo la propuesta de Luis Villoro⁷⁵⁰, superando las “declaraciones formales” sobre la pluriculturalidad, asumiéndola como espina dorsal de todas las estructuras e instituciones del Estado, asumiendo la descentralización administrativa y político-jurídica, así como una reterritorialización que mostrara la diversidad de los pueblos originarios. Villoro afirmaba que el reconocimiento pluricultural y multiétnico del Estado implica reconocer la capacidad de decisión autónoma de los pueblos que lo conforman, previo a cualquier convenio.

4.1.3.- Los Acuerdos de San Andrés: *la flor de la palabra que nunca muere*⁷⁵¹

Un diálogo donde nuestra palabra sea una palabra más entre muchas palabras y nuestro corazón sea un corazón más dentro de muchos corazones.

Comandanta Ramona⁷⁵²

Los conocidos “Acuerdos de San Andrés”⁷⁵³ firmados entre el EZLN y el gobierno federal, el 16 de febrero de 1996, están formados por cuatro documentos extensos en los que conviven los pronunciamientos conjuntos, las

los principios de la economía solidaria. Forma parte de la Tesis de Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional de Begoña Ribera Martí-Consuegra (en proceso). La importancia que está cobrando la “Comunalidad” como marco desde el que analizar los procesos de resistencia indígena se visualiza en la creación de la “Maestría en Educación Comunal” en la Universidad Benito Juárez de Oaxaca. Prueba del resurgimiento y fortalecimiento de este pensamiento es la reciente celebración del “Primer Congreso Internacional de la Comunalidad: Luchas y estrategias comunitarias: más allá del capital”, realizado del 26 al 29 de octubre de 2015 en la Universidad Autónoma de Puebla (México). Se puede consultar la página web del congreso: congresocomunalidad.org.2015.

⁷⁵⁰ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, 1998.

⁷⁵¹ Nos inspiramos en las palabras de la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona del EZLN, emitida el 1 de enero de 1996, meses antes de la firma de los Diálogos de San Andrés: “No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder.(...) Se puede leer la Declaración en:

http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_a.htm [consultado: 3 de mayo de 2015]

⁷⁵² Comandanta Ramona, “Soy el primero de muchos pasos de los zapatistas al D.F. y a todos los lugares de México”, cit.

⁷⁵³ Se llaman así porque fueron firmados en el municipio de San Andrés Larraínzar, en los Altos de Chiapas. Esta localidad fue renombrada por los zapatistas como San Andrés Sakam ch'en de los Pobres.

propuestas conjuntas, y los compromisos concretos establecidos para Chiapas. Hay que mencionar otro texto fundamental escrito por el EZLN y sus asesores, titulado “El Diálogo de San Andrés y los Derechos y cultura indígena: Punto y Seguido”⁷⁵⁴. En él, se analiza el proceso de debate y se mencionan aquellas materias donde no existió consenso entre las partes pero que siguen siendo imprescindibles para los pueblos indígenas y la sociedad civil nacional.

A partir del análisis de los documentos citados se establecen como principios de la nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado:

1. El pluralismo: Respeto a las diferencias de los pueblos, combatiendo la discriminación y corrigiendo las desigualdades económicas y sociales. Resalta la necesidad de conformar un “orden jurídico nutrido por la pluriculturalidad, que refleje el diálogo intercultural, con normas comunes para todos los mexicanos y respeto a los sistemas normativos internos de los pueblos indígenas”⁷⁵⁵

Sustentabilidad: se debe asegurar la naturaleza y la cultura de los territorios que ocupan o utilizan los pueblos indígenas, según lo definido en el Convenio 169 de la OIT.

Integralidad: Este principio obliga al Estado a poner en relación políticas e instituciones que afecten la vida de los pueblos indígenas y le compromete a establecer mecanismos para una mayor participación indígena en la toma de decisiones y en el control de los gastos públicos.

Participación: a la participación de los pueblos indígenas en las instituciones del estado, se añade el necesario respeto a las formas de organización interna para fortalecer su capacidad de “ser actores decisivos de su propio desarrollo”. Se establecer la obligación de transformar las instituciones indigenistas para adecuarse a este principio.⁷⁵⁶

⁷⁵⁴ Para todo el análisis de los ASA utilizo la edición contenida en *Ce-Acatl*, “Los primeros Acuerdos de Sacam Ch’en”, n° 78-79, Ciudad de México, 1996, pp. 27-61.

⁷⁵⁵ Doc. 1 “Pronunciamiento conjunto que el gobierno federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional” en *Ce-Acatl*, cit., p. 34.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 35

Libre determinación: El estado se compromete a respetar la libre determinación de los pueblos indígenas, “en cada uno de los ámbitos y niveles en que harán valer y practicarán su autonomía diferenciada”.⁷⁵⁷

Como podemos ver el último de los principios, en mi opinión, es el fundamental para deducir los anteriores que redundan en aspectos concretos que se irradian de la “libre determinación” y que obligaban a reformar el pacto constitucional y las instituciones de los diferentes niveles de gobierno. Por ello el Gobierno federal se comprometía a:

1. Reconocer en la Constitución: derechos políticos, derechos de jurisdicción, derechos sociales, derechos económicos y derechos culturales de los pueblos indígenas.
2. Reconocer a las “comunidades como entidades de derecho público”, el derecho a asociarse libremente en municipios con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios para asociarse: “Corresponderá a las Legislaturas estatales determinar, en su caso, las funciones y facultades que pudieran transferírseles.”⁷⁵⁸
3. Reforma de las legislaciones de los estados de la República para que se incluyan la libre determinación y las autonomías
4. Reforma de los artículos 4 y 115 Constitucionales, de las leyes reglamentarias federales y las legislaciones de los estados

Este primer documento firmado concluye que la nueva relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas se basa en “el respeto a la diferencia, en el reconocimiento de las identidades indígenas como componentes intrínsecos de nuestra nacionalidad y en la aceptación de sus particularidades como elementos básicos consustanciales a nuestro orden jurídico, basado en la pluriculturalidad.”⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ *Ibidem*, pp. 35-36

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p.36

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 38

Respecto a los derechos que incluiría la autonomía se promulgan los siguientes⁷⁶⁰:

- a) Derecho a desarrollar sus formas específicas de organización social, cultural, política y económica
- b) Reconocimiento de sus sistemas normativos internos para la regulación y sanción, “en tanto no sean contrarios a las garantías constitucionales y a los derechos humanos, en particular los de las mujeres”**
- c) Acceso a la justicia del Estado
- d) Uso y disfrute, de manera colectiva, de los recursos naturales, salvo aquellos cuyo dominio directo corresponda a la nación
- e) Desarrollo de la identidad y del patrimonio cultural
- f) Interacción entre los diferentes niveles de representación política, de gobierno y de administración de justicia
- g) Concertación con otras comunidades para los proyectos de desarrollo y promoción de sus intereses
- h) Designación libre de autoridades y representantes, según sus instituciones y tradiciones propias de cada pueblo
- i) Promoción y desarrollo de sus lenguas y culturas, así como sus costumbres y tradiciones tanto políticas como sociales, económicas, religiosas y culturales.

Respecto a los sistemas normativos indígenas, se establece en otro apartado del Documento 2, que el derecho positivo reconocerá los sistemas normativos internos para la resolución de conflictos internos, es decir, “para los conflictos de convivencia interna de los pueblos y comunidades, para aplicar justicia sobre la base de sus sistemas normativos internos y que mediante

⁷⁶⁰ Documento 2. Propuestas conjuntas que el Gobierno Federal ...p. 39, Apartado II.6. p. 42 en *Ce-Acatl*, cit.

procedimientos simples, sus juicios y decisiones sean convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado.”⁷⁶¹

Más adelante analizaremos las limitaciones y las contradicciones que este reconocimiento parcial del derecho indígena representa y la incoherencia con el pluralismo y la libre determinación. Pero ahora, debemos señalar que estos primeros acuerdos eran vistos, en aquel momento, como unas normas mínimas, porque supuestamente debían seguir el resto de las mesas de diálogo que abordarían cuestiones tan importantes como la cuestión agraria, la justicia o los derechos de las mujeres. Lamentablemente el poder ejecutivo nunca cumplió los compromisos que tanto trabajo dialógico y de consenso, habían costado. Quizás porque a pesar de no llegar al nivel de exigencia de las organizaciones indígenas, podían ser un primera piedra para la progresiva democratización del estado-nación y peligraban por ello, los intereses económicos de las élites políticas y de las empresas transnacionales. El propio gobierno federal llegó a decir a principios de enero de 1997 que “no sabían lo que habían firmado”.

En el apartado de las críticas, Díaz-Polanco considera que los Acuerdos de San Andrés ni siquiera llegan a reconocer la “autonomía comunal” porque el gobierno se negó, en todo momento, a reconocer un sentido territorial a la autonomía que supusiera un contenido político o jurisdiccional. Mientras la postura zapatista era la de reconocer “municipios autónomos”, el gobierno insistía en hablar de “municipios indígenas”, primando el carácter de la población (indígena) frente a la constitución y organización, en su posición dentro de un régimen federal y democrático diferente. Finalmente, los ASA hablan de “municipios mayoritariamente indígenas”. Se prima así, una posición más *eticista* que *autonomista*.⁷⁶² En su lugar, reconocen a las comunidades como entidades de derecho público, con la posibilidad de asociarse como municipios, y la asociación libre de éstos. Pero las competencias autonómicas son derivadas, para su desarrollo legislativo, a las entidades estatales de la

⁷⁶¹ Doc.2, III, 2. en *Ce-Acatl*, op.cit., p. 43.

⁷⁶² Díaz-Polanco, Héctor, *La rebelión zapatista*, op. cit., pp. 211-212.

federación. Es decir, serían los Congresos Estatales los encargados de establecer las competencias autonómicas, privando, por tanto, del marco nacional en el que se estaba celebrando la negociación. Sobre el territorio se retoma lo establecido en el Convenio 169 de la OIT que reconoce el “hábitat” que los pueblos indígenas “ocupan o utilizan de alguna otra manera”, sin implicaciones políticas o jurisdiccionales.

En lo que respecta a los sistemas normativos indígenas no se hizo referencia al “pluralismo jurídico”—como critica Díaz Polanco— aunque se aceptó reconocer “los sistemas normativos para la resolución de conflictos internos”, es decir, reduciéndolos a la “convivencia interna” y condicionados a que los “juicios y decisiones sean convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado”⁷⁶³. Sobre las restricciones en materia jurisdiccional coinciden dos documentos realizados en el marco de las negociaciones de San Andrés: Por un lado, el dictamen elaborado por el Comité de Asesores del EZLN sobre el alcance de los acuerdos denuncian que la parte gubernamental se opuso terminantemente al planteamiento del pluralismo jurídico, “el cual significa que se reconoce la existencia de dos sistemas normativos, el derecho positivo y el derecho indígena, en el mismo rango, aduciendo que el Estado es el depositario de toda jurisdicción”.⁷⁶⁴ Aspecto que también resaltan otro documento redactado entre el EZLN y sus asesores titulado “El Diálogo de San Andrés y los Derechos y Cultura Indígena: Punto y Seguido”, en el que entienden los ASA como “acuerdos mínimos” y asumen la necesidad de seguir luchando por alcanzar una verdadera autonomía local y regional para que los pueblos puedan tener “plena jurisdicción sobre sus territorios y sólo así podrán impartir justicia fundada en sus sistemas jurídicos. Esto conformaría un sistema de pluralismo jurídico”.⁷⁶⁵

Estas críticas partían de la propuesta autonómica avalada por las principales organizaciones indígenas en los diferentes encuentros celebrados antes y después de San Andrés, y que, sin duda, abonaron la propuesta zapatista

⁷⁶³ *Ibidem*, op.cit. p. 208.

⁷⁶⁴ *Ce-Acatl*, op.cit. p. 66.

⁷⁶⁵ *Ibidem*, pp. 21-22.

en los mismos, consideraban que el ejercicio de autodeterminación implicaba los siguientes elementos esenciales:

- 1) Base político-territorial.
- 2) Jurisdicción propia, correspondiente al ámbito territorial indicado, en término de la cual se ejerce gobierno y justicia.
- 3) Autogobierno definido como un orden de autoridad específica y constitutivo del sistema de poderes verticales que conforma la organización del Estado.
- 4) Competencias o facultades propias, exclusivas o compartidas con otras instancias de gobierno, que configuran la descentralización política consustancial a cualquier régimen autonómico. Consagrado constitucional y legalmente como parte del régimen jurídico del Estado.⁷⁶⁶

En conclusión, para Díaz Polanco, los ASA reconocían una “suma de derechos” pero no un “régimen autonomista”.⁷⁶⁷ Y la razón, según él, es sencilla: “ las entidades supranacionales, las regiones o los municipios autónomos, implicarían descentralización política, disputarían poder a las instancias de gobierno vigentes y despertarían apetitos democratizadores que podrían ser contagiosos.”⁷⁶⁸ En estos tiempos de 1997—fecha de redacción del libro—, Díaz Polanco ya auguraba que los reclamos autonómicos avanzarían y la asociación de comunidades, municipios y regiones autónomas se daría *de facto*, superando la ley o al margen de la misma.⁷⁶⁹

Estas objeciones a los ASA, no deben empañar la importancia histórica y simbólica que, a 20 años de su firma, tienen para las organizaciones indígenas del país. La realidad es que los ASA, pese al desconocimiento por parte de los sucesivos gobiernos mexicanos, siguen vivos en el imaginario colectivo de los pueblos indígenas y la sociedad civil mexicana. Durante años en los que todavía

⁷⁶⁶ Díaz-Polanco, Héctor, *La rebelión zapatista...cit.*, pp. 207-208.

⁷⁶⁷ *Ibidem*, p. 216.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 211.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, pp. 216-223.

existía la esperanza de un cumplimiento por parte del Estado, no faltaban consignas en las manifestaciones donde se reivindicaban “los Acuerdos de San Andrés, ¡son ahora y no después!” Más tarde, después de la contrarreforma indígena de 2001, los ASA son asumidos por los pueblos indígenas como si de normas internas se tratasen, como parte de su propio derecho interno. Cuestión que demuestra la capacidad de apropiación del derecho positivo por el derecho indígena en aquellos casos que fortalezcan sus prácticas comunitarias y refuercen su lucha por los derechos indígenas. Incluso me atrevo a decir que más allá de conocer en profundidad su contenido, que se trabaja en los talleres de formación —como pude comprobar en el caso de los/las *jmeltsa’anwanejetik*—, se han convertido en un referente simbólico que legitima sus prácticas de autonomía y su resistencia frente a las políticas neoliberales. La experta en derechos indígenas y derecho indígena, Magdalena Gómez, se encarga en cada aniversario de los ASA, de recordarnos el significado actual de estos acuerdos para los pueblos indígenas, señalando que siguen formando parte de su programa de resistencia contra el despojo y las políticas asistencialistas del Estado que nada tienen que ver con la autonomía y la autodeterminación. La falta de respuestas de parte de los gobiernos, legisladores y jueces le lleva a afirmar que “las vías de hecho se imponen.”⁷⁷⁰

San Andrés crea, según Gilberto López y Rivas, “las condiciones para ampliar y desarrollar las potencialidades de sujetos autonómicos para que tomen en sus manos no solo los asuntos que les competen, sino también para incidir en la vida nacional.” De modo, que son estas autonomías indígenas las que “cuentan con una estrategia, la autonomía, para resistir los embates de estas políticas neoliberales, defender los patrimonios naturales y recursos estratégicos propios y nacionales, con un proyecto civilizatorio distinto al que ofrece el capitalismo mundial”.⁷⁷¹

Se expresan, en la misma dirección, De la Torre y Rosillo al afirmar que “los Acuerdos de San Andrés están vivos, más vivos que nunca, y en cierto

⁷⁷⁰ Gómez, Magdalena, “Los Acuerdos de San Andrés: 19 años”, *La Jornada*, 24 de febrero de 2015. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2015/02/24/opinion/020a1pol> [consultado: 25 de febrero de 2015]

⁷⁷¹ López y Rivas, Gilberto, “El significado de los Acuerdos de San Andrés”, op. cit.

sentido constituyen juridicidad, son Derecho. No pertenecen al pasado; son actuales en la vida de los pueblos y las comunidades indígenas”⁷⁷². Como una muestra, los profesores iusfilósofos nos remiten a varios pronunciamientos de organizaciones indígenas donde podemos ratificar que San Andrés se ha convertido en savia para la resistencia de los pueblos:

1. La Declaración del X Aniversario de la Policía Comunitaria de Guerrero, en octubre de 2005:

Se necesita enriquecer las experiencias comunitarias orientadas a conocer y poner en práctica los Acuerdos de San Andrés. Nuestro sistema es producto de ejercer la libre determinación de los pueblos y se fundamenta en los Acuerdos de San Andrés, los cuales debemos seguir considerando en nuestra región y ampliarlos a partir de nuestras propias experiencias, luchas y resistencia.

2. El mensaje final en el XVI Encuentro de Enlace de Agentes de Pastoral Indígena, celebrado en Tacanhuitz, (San Luis Potosí), del 13 al 16 en febrero de 2006:

Mucho nos alegra saber que los Acuerdos de San Andrés, aunque no se hicieron ley, si expresan de manera sustancial *lo que es nuestro*, por lo mismo, lo asumimos como norma fundamental de nuestra vida comunitaria, pues *nuestros derechos son más que lo que está escrito en las leyes*.

3. En las reflexiones del XVIII Encuentro Nacional de Enlace de Agentes de Pastoral Indígena, reunidos del 28 al 31 de enero de 2008 en Ayutla de los Libres (Guerrero), debatiendo sobre las leyes que benefician u obstaculizan la práctica de la economía comunitaria, afirmaron que entre las primeras se encuentran: “los Acuerdos de San Andrés, las leyes del pueblo, las leyes naturales que se dan por tradición en el pueblo”⁷⁷³.

⁷⁷² Rosillo Alejandro y De la Torre, Jesús A., *Acuerdos de San Andrés. Texto, estudio introductorio, comentarios y referencias*, Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, CENEJUS, CRT, México, 2009, p. 34.

⁷⁷³ *Ibidem*, p.35.

Coincido con la conclusión a la que llegan estos dos autores, al afirmar que “los Acuerdos de San Andrés están vivos en la memoria histórico-jurídica de los pueblos indígenas como una ‘voluntad colectiva’ participante en la reivindicación de su autonomía, y también como recuerdo de una traición, la de las autoridades del Estado”.⁷⁷⁴

Por tanto, concluyo que si bien la crítica de Díaz-Polanco es certera en cuanto que los Acuerdos de San Andrés no llegaron a contemplar todas las demandas planteadas por las organizaciones indígenas, el EZLN y la sociedad civil, su carga simbólica e histórica sigue incrementando, año con año, la importancia de los mismos. La falta de cumplimiento por parte de los tres poderes de la Nación con la palabra dada —y no cumplida— en los Diálogos de San Andrés, no ha hecho que los derechos allí pactados hayan muerto, sino todo lo contrario han ido floreciendo en la cotidianidad de las prácticas autonómicas de los pueblos indios de México. Otra prueba de ello, es el esfuerzo de los y las tseltales por abrir espacios de autonomía en sus vidas, como es el ejemplo, de la recuperación y fortalecimiento del sistema jurídico tseltal. Nos parece trascendental, para nuestro trabajo el análisis de López y Rivas cuando señala que las autonomías no sólo representan una estrategia de resistencia sino que aguardan en su interior, un proyecto civilizatorio alternativo al capitalismo neoliberal. Este aspecto es el que nos parece imprescindible subrayar, ante la falta de avances en los reconocimientos legales y judiciales y la imposibilidad de ver al Estado como espacio de transformación de las relaciones sociales, políticas, culturales y económicas.⁷⁷⁵

⁷⁷⁴ *Ibíd.*, p. 36

⁷⁷⁵ Es cierto que esta mirada no es compartida por todos los pueblos indígenas. Y esta cuestión es la que genera una mayor división al interior del movimiento indígena y social. El EZLN a partir de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (2005) “pinta un raya” respecto a su relación con los partidos políticos y los procesos electorales. Este posicionamiento permea la Sexta Declaración y la propuesta de búsqueda de adhesiones a la misma, así como el llamado a generar un programa nacional “abajo y a la izquierda” a través de la llamada “La Otra Campaña”. En este sentido, dentro del proceso de la misión, dentro del pueblo tseltal y de la región, existe una gran diversidad de adscripciones políticas, aunque CEDIAC y la Misión sí acudieron a participar a las reuniones preparatorias de “La Otra Campaña” donde en un intento de fortalecer relaciones con toda la diversidad de organizaciones dispuestas a “adherirse” a la Sexta se celebraron durante los últimos meses de 2005, en diferentes comunidades del territorio zapatista.

4.1.4.- La marcha del Color de la Tierra y la contrarreforma indígena de 2001

La falta de cumplimiento de los ASA por parte del gobierno, llevó a la Comisión de Concordia y Pacificación, compuesta por legisladores, a elaborar en septiembre de 1996 una propuesta de reforma constitucional, conocida como “Ley COCOPA”, la que podía aceptarse o denegarse, sin opción a correcciones. Aunque el EZLN vio que no recogía totalmente lo pactado, la aceptó como una forma de continuar con el proceso de diálogo. El gobierno realizó objeciones tan profundas que representaban una contrapropuesta. En palabras de López Bárcenas:

La consecuencia de esto fue que por varios años el debate se centró en una propuesta legitimada socialmente que no era iniciativa y una iniciativa que de aprobarse amenazaba con ser una especie de aborto jurídico, ya que no resolvía las causas del conflicto armado y tampoco satisfacía las expectativas de los directamente involucrados: los pueblos indígenas de México. Esto, que a todas luces era una sinrazón, se explicaba porque ésa es la tónica del trato histórico del Estado mexicano hacia los pueblos indígenas: se les reconoce su existencia pero no sus derechos o, en el mejor de los casos, éstos se reconocen siempre que no se puedan ejercer.⁷⁷⁶

A pesar de ello, el gobierno federal instó a las cámaras legislativas de los Estados a integrar el reconocimiento de los derechos indígenas en sus Constituciones, y de este modo, se realizaron entre 1998 y 2000 modificaciones en las Constituciones de seis estados, incluyendo el de Chiapas (junio de 2000). Reconocimientos sin mucho calado, bien porque eran materias de competencia federal o porque se utilizaban conceptos que significaban todo lo contrario de lo que querían aparentar.⁷⁷⁷

En las elecciones presidenciales del año 2000, se puso fin a la partidocracia priista. Después de más de 70 años, fue electo el candidato del Partido de Acción Nacional (PAN) —ultraderechista—, Vicente Fox, quien

⁷⁷⁶ López Bárcenas, Francisco, op. cit., p. 76.

⁷⁷⁷ Para conocer un análisis pormenorizado de estas reformas ver López Bárcenas, Francisco, op. cit., pp. 86-91.

asumió la presidencia de México el 1 de diciembre del 2000. Ante su voluntad manifiesta de resolver el conflicto chiapaneco en “15 minutos”, el EZLN le propuso 3 demandas básicas para poder retomar el diálogo: el retiro de tropas militares en territorio chiapaneco, la liberación de presos políticos, y quizás la más difícil, la aprobación de una reforma constitucional, basándose en la última iniciativa presentada por el ente legislativo de la Comisión de Concordia y Pacificación, la conocida como Ley COCOPA. Para situar el debate del reconocimiento de autonomía a escala nacional y presionar a los poderes ejecutivo y legislativo federales, el EZLN inició la conocida como la “Marcha del Color de la Tierra”⁷⁷⁸. Uno de los momentos más importantes del recorrido de la caravana zapatista por los diferentes estados del país, fue la celebración del Congreso Nacional Indígena, celebrado en Nurío, durante los días...de marzo de 2001. Allí se encontraron con las principales organizaciones indígenas de todo el país, con el fin de aunar voces y llevarlas consigo al Congreso de la Unión (el parlamento). Ante todos ellos, el comandante David del EZLN justificaba así el objetivo de la Marcha:

Por ser indígena, por ser los primeros de estas tierras y por el color, en todas partes sufrimos el desprecio, la discriminación y los maltratos, y se burlan de nuestra lengua y de nuestro vestuario; por ser indígenas cuando defendemos nuestros derechos nos persiguen, nos encarcelan o nos acusan de subversivos transgresores de la ley. (...) También por ser indígenas muchas veces somos manipulados y utilizados para lograr intereses ajenos y no lo que realmente beneficia los pueblos indígenas. (...) Por eso hermanos y hermanas, llegó la hora de conseguir todos, el reconocimiento constitucional de los derechos y cultura indígena, la hora de los pueblos indios, la hora de todos, la hora de México.⁷⁷⁹

⁷⁷⁸ Se puede ver el programa *En portada* de TVE: “Marcos, el color de la Tierra” en <http://www.rtve.es/alcarta/videos/en-portada/portada-marcos-color-tierra/1730589/> y el documental del director Fernando León de Aranoa, grabado durante la llegada de la Marcha al municipio purépecha de Nurío donde se celebró el Congreso Nacional Indígena: “Caminantes”. Se pueden consultar todos los comunicados del EZLN emitidos durante la misma en enlacezapatista.org.mx

⁷⁷⁹ Comandante David, “Discurso en el Congreso Nacional Indígena”, Nurío, Michoacán, 3 de marzo de 2001. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/03/en-nurio-comandante-david/> [consultado: 20 de octubre de 2015]

Entre el 24 de febrero y el 29 de marzo de 2001, la aprobación de la ley COCOPA, como reforma constitucional que reconociera los derechos de los pueblos indígenas, se convirtió en el centro de atención de debates en foros parlamentarios, universitarios, y en la prensa diaria, incluso en los medios de radiotelevisión⁷⁸⁰ más conservadores y ligados con los partidos contrarios a la aprobación de la reforma constitucional. Nunca una reforma constitucional había generado tanta atención en México. La ola de entusiasmo y esperanza que vislumbraba el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas se sentía en los actos públicos de la Marcha. Estoy segura que muchas de las personas que apoyaban este clamor justo y digno, no conocían las particularidades legales ni las diferencias existentes entre la ley COCOPA y los ASA. Más allá, la Marcha del Color de la Tierra y su demanda básica, la autonomía, se convirtió en un símbolo o cuanto menos en la señal de que el cambio político y democrático en México era posible. Y que dicho cambio debía partir de reconocer, tras siglos de invisibilización, el corazón indígena de la patria, “el color de la tierra”.

En los debates, en todas las participaciones públicas de la Comandancia del EZLN, en particular en las que pude estar presente —en Nurío (durante el CNI), en Xochimilco (D.F.), el multitudinario recibimiento en el Zócalo de la Ciudad de México, o la visita inesperada de la caravana a la UNAM—, en todos ellos, existía un clamor no sólo de los pueblos indígenas, es decir, esta demanda no era vista como pretendía el gobierno como una cuestión localista y de sesgo puramente “etnicista”, sino como la única manera de restituir, con justicia, el lugar digno que le corresponde a los pueblos indígenas del país. Con ésto, quiero transmitir que además de toda los argumentos legales y filosóficos, existían sentimientos a flor de piel, símbolo de la esperanza en un cambio democratizador profundo, que permitiera desentramar el diálogo entre el EZLN y el gobierno federal, y navegar por fin hacia la ansiada “paz, con justicia y dignidad”. La historia democrática del país pendía de la capacidad de reconocer la diferencia que la habita. Así describió el Comandante David del

⁷⁸⁰ Televisa, una de las televisiones privadas de México y quien siempre participó de la guerra mediática contra el zapatismo, grabó la entrevista realizada al Subcomandante Marcos por el fundador de la *Revista Proceso*, Julio Scherer: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/10/subcamandante-marcos-entrevista-con-julio-scherer/> [consultado: 21 de octubre de 2015]

EZLN el alcance y los significados de los ASA y la ley COCOPA que aunque un poco extensas dan voz a los sentires y pensares colectivos:

Ese conjunto de pensamientos, de palabras verdaderas y justas demandas de los pueblos indios, los llamamos “Acuerdos de San Andrés Sakamch’en de los Pobres”, firmados por el gobierno federal y el EZLN, que es conocido y defendido por millones de hermanos indígenas de todo el país y de todas las personas honestas de México y del mundo, porque están convencidos que en los Acuerdos de San Andrés están depositados las palabras, los pensamientos, los sentimientos y las justas demandas históricas de los pueblos indios de México, conocido hoy como la Iniciativa de Ley de la COCOPA en materia de derechos y cultura indígena. La aprobación y elevar a rango constitucional esta iniciativa, significa garantizar la vida, el respeto y los derechos fundamentales de los pueblos indios; significa la construcción de una nueva sociedad basada en la justicia, en la igualdad y en el respeto a los indígenas con toda su diversidad de lenguas y culturas; una sociedad donde como indígenas no seamos ya humillados, marginados ni excluidos. Como pueblos originales de estas tierras, tengamos el derecho y la libertad de vivir dignamente, tengamos el derecho y la libertad de organizarnos, de elegir a nuestras autoridades y gobernar nuestros pueblos de acuerdo a la forma de pensar, de entender y de actuar según sus leyes y normas como pueblo indígenas, que durante siglos y hasta la fecha no tenemos ese derecho. La única forma para garantizar el ejercicio de estos derechos indios, es el reconocimiento constitucional de los derechos y la cultura indígenas. (...) El reconocimiento constitucional de los derechos indios significa reducir una deuda histórica que se tiene con los pueblos originales de estas tierras. Significa que como indígenas somos el ayer, el hoy y el mañana. La aprobación de esta iniciativa garantiza la unidad y la convivencia armónica y respetuosa entre todas las lenguas y culturas que habitamos esta patria.⁷⁸¹

Uno de los argumentos más repetidos contrarios a la autonomía de los pueblos indígenas se basaba en la posible “balcanización”⁷⁸² del país. Las palabras del comandante Tacho en el Zócalo de México, el 11 de marzo de 2001, iban dirigidas a esa clase política temerosa de la fragmentación del país:

⁷⁸¹ Comandante David, “Comunicado ante el Congreso de la Unión”, el 28 de marzo de 2001. Disponible en: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-del-comandante-david-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/> [consultado: 21 de octubre de 2015]

⁷⁸² Uno de los diputados encargados de esgrimir este argumento contra las autonomías indígenas fue el panista Diego Fernández de Cevallos.

Queremos decirles hoy a los que se dicen gobiernos que nos escuchen, que llegó a su fin el olvido racial y desprecio de los indios de México. No les permitiremos nunca jamás la burla y el desprecio que en cualquier rincón de la Patria Mexicana nos defenderemos, y no nos quedaremos callados nunca jamás.(...) Por eso el reconocimiento constitucional de los derechos y culturas indígenas es un derecho que no se nos puede negar. No se nos puede negar nuestra historia, tampoco se nos puede negar nuestra existencia a vivir una vida digna más justa y más humana. Y como muestra de los que tenemos la razón de ser como lo que somos. Aquí estamos los indígenas mexicanos protegidos bajo la Bandera Nacional que es amada y respetada. Somos mexicanos, y por lo tanto la Patria también es nuestra.⁷⁸³

Tras esta acción política en la que, de nuevo, el EZLN se convertía en portavoz del Congreso Nacional Indígena, y de la sociedad civil mexicana, tras duros debates parlamentarios, sobre la idoneidad o no, de recibir a la comandancia del EZLN en el Congreso de la Unión, y tras una apretada votación, la Comandanta Esther (para sorpresa de muchos que esperaban la instantánea del subcomandante Marcos subiendo al estrado de la nación) explicó a los legisladores presentes —ya que toda la bancaria del PAN se ausentó— los motivos por los que exigía la aprobación de la ley COCOPA. Era simbólico que una mujer indígena zapatista fuera la encargada de defender el reconocimiento de la autonomía, teniendo en cuenta que uno de los argumentos fundamentales en contra de la misma se fundamenta en presuponer que las “costumbres indígenas” son discriminatorias con las mujeres indígenas. Pero la Comandanta Esther, con sus humildes palabras desmontó, uno a uno, esos argumentos disfrazados de derechos humanos pero cargados de racismo y discriminación.

Tras todo el esfuerzo, finalmente el poder legislativo aprobó una reforma que desconocía las cuestiones centrales de la ley COCOPA. De ahí que desde el movimiento indígena e intelectuales como Francisco López Bárcenas hablaran de “contrarreforma indígena”. El esfuerzo titánico realizado en San Andrés y después durante la Marcha del Color de la Tierra era tirado por la borda. La

⁷⁸³ Comandante Tacho, “Discurso en el Zócalo de la Ciudad de México”, 11 de marzo de 2001. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/11/zocalo-comandante-tacho-nunca-pudieron-arrancar-nuestras-raices/> [consultado: 21 de octubre de 2015]

oportunidad histórica de un cambio democrático y pluricultural de la Constitución se dejaba de lado, y el retorno al diálogo con el EZLN bloqueado, hasta la fecha. El EZLN emitió un comunicado en el que rechazaba y desconocía la reforma por cuanto:

traiciona los Acuerdos de San Andrés en lo general y, en lo particular, la llamada Iniciativa de ley de la COCOPA en los puntos sustanciales: autonomía y libre determinación, los pueblos indios como sujetos de derecho público, tierras y territorios, uso y disfrute de los recursos naturales, elección de autoridades municipales y derecho de asociación regional, entre otros (...) La reforma no hace sino impedir el ejercicio de los derechos indígenas, y representa una grave ofensa a los pueblos indios, a la sociedad civil nacional e internacional, y a la opinión pública, pues desprecia la movilización y el consenso sin precedentes que la lucha indígena alcanzó en estos tiempos.⁷⁸⁴

López Bárcenas calificó esta contrarreforma de “aborto jurídico”, porque ni resolvía el conflicto armado, ni satisfacía las expectativas de los pueblos indígenas.

Ésto, que a todas luces era una sinrazón, se explicaba porque ésa es la tónica del trato histórico del Estado mexicano hacia los pueblos indígenas: se les reconoce su existencia pero no sus derechos o, en el mejor de los casos, éstos se reconocen siempre que no se puedan ejercer.⁷⁸⁵

La contrarreforma indígena rompió cualquier puente de diálogo con el gobierno y hubo un llamado del EZLN al CNI encaminado a la organización y a mantener formas de resistencia civil en todo el territorio nacional. Además de las movilizaciones, también se emplearon los cauces jurídicos nacionales e internacionales, al alcance. En el ámbito nacional, se presentaron más de 200 controversias constitucionales ante la Suprema Corte de la Justicia de la Nación (equivalente al Tribunal Supremo español), aunque ésta los desestimó al

⁷⁸⁴ EZLN, “Comunicado del 29 de abril de 2001”. Disponible en: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2001/04/29/la-reforma-constitucional-aprobada-en-el-congreso-de-la-union-no-responde-en-absoluto-a-las-demandas-de-los-pueblos-indios-de-mexico-del-congreso-nacional-indigena-del-ezln-ni-de-la-sociedad-civil/> [consultado: 20 de octubre de 2015]

⁷⁸⁵ López Bárcenas, Francisco, op. cit., p. 76.

considerarse incompetente (i). Y en el plano internacional, también se interpusieron reclamaciones ante la OIT por incumplimiento del Convenio 169.

De nuevo, y pese a la falta de cumplimiento por parte del gobierno de su palabra en San Andrés y al mantenimiento de la guerra en territorio chiapaneco, el EZLN había generado una movilización inédita, un esfuerzo por dialogar y mostrar como únicas armas las palabras. Mientras, los poderes legislativo y ejecutivo les volvían a cerrar las puertas del Estado en las narices. Desprecio, y discriminación en un estado *etnocrático*, útil para la implementación de las políticas neoliberales, basadas en el despojo de los recursos energéticos del país.

Pero como vaticinaba Díaz Polanco en 1997, los pueblos indígenas no iban a quedarse con los brazos cruzados. La autonomía en comunidades, municipios y regiones, en diferentes niveles, modos y velocidades fue fortaleciéndose en el silencio. La prueba más visible fue el anuncio en agosto de 2003, por parte del EZLN, de las llamadas Juntas de Buen Gobierno, que representaba la unión de varios municipios autónomos. Pero en otros lados del país también fueron apareciendo otros procesos autonómicos: la Policía Comunitaria en Guerrero, Che'eran y Ostula en Michoacán, la Tribu Yaqui en Sonora, los Wixarika en Nayarit, los zapotecas en el Istmo de Tehuantepec, el Frente en Defensa de los Pueblos y el Territorio de Atenco (Estado de México). Son procesos sobre los que existen publicaciones e investigaciones, es decir, cuentan con ciertos reflectores, pero en las sombras, existen muchos otros pueblos indígenas, campesinos, barrios o colectivos que asumieron el llamado de la "autonomización de la sociedad civil" realizado por el EZLN en el documento "Punto y Seguido". En todos ellos, la defensa de la tierra y el territorio, frente a empresas extractivistas extranjeras, depredadoras de minerales, agua o viento, o frente a megaproyectos nacionales como los aeropuertos o las represas, donde el narcotráfico se lucra junto al estado de negocios criminales, son las principales amenazas frente a los que las experiencias autonómicas luchan pero también las que las convocan a sobrevivir, en una batalla crucial entre la reproducción de la vida frente al capital, o sea, frente a la muerte.

Tras la contrarreforma de 2001, las políticas del Estado pretendieron "vestirse" con un nuevo traje indigenista creando instituciones como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) pero nada cambió en lo estructural

(reconocimiento jurisdiccional y político de los territorios indígenas) porque ello pondría en jaque los intereses extractivistas neoliberales de los sucesivos gobiernos. No debe sorprender que dónde existen procesos de autonomía integrales con control efectivo del territorio, existe una menor presencia de la violencia generada alrededor del narcotráfico. Un ejemplo son las regiones controladas por el EZLN. Pero otros procesos como Ostula, Chéeran o la Policía Comunitaria son consecuencia del avance del narcotráfico ligado a proyectos de saqueo de recursos, en los que el estado es cómplice del despojo y donde no existe una línea divisoria entre los grupos criminales y las instituciones públicas. Por ello, las autonomías sin permiso, pretenden organizar la pluralidad social existente sin esperar una reestructuración del estado consensuada como se perseguía en *San Andrés*. En este marco de procesos autonómicos en un contexto de violencia y despojo es dónde se encuentra el proyecto de la *Misión Tsel'tal*, con las virtudes y dificultades que hemos analizado.

La dictadura de la violencia en México nos lleva a mirar las autonomías indígenas, campesinas y de la sociedad civil como experiencias de resistencia anticapitalistas que intentan evitar, como pueden, los embates de la guerra, no desde la resignación, sino desde la confianza extrema en la necesidad de sembrar semillas de esperanza en otro mundo donde las relaciones entre las personas, con la madre naturaleza y el cosmos sean de cuidado y protección mutuos.

Por ello, hacia este Sur, miramos y escuchamos, quienes deseamos no contribuir a la profundización de las condiciones que permiten la agonía vital hacia la que nos conduce el neoliberalismo en sus diferentes calendarios y geografías. Una persona que abarca la autonomía, desde esta perspectiva, es el uruguayo Raúl Zibechi. Se dedica a realizar cartografías de las autonomías en diferentes latitudes de América Latina, no exclusivamente de pueblos indígenas, sino en espacios urbanos, campesinos, grandes y pequeños que dotan de dimensión transformadora y antisistémica a dichas experiencias. Este autor se refiere a la autonomía como proceso socio-político-económico y cultural frente al Estado que puede representar una transformación de las relaciones encaminadas a la construcción de otro mundo, nuevo y diferente, en el presente.

Se construyen frente al Estado y frente al capital, ambos aliados en esta guerra genocida.⁷⁸⁶

Otro de los debates sobre la autonomía, tiene que ver con las escalas. Para Zibechei “la autonomía o es integral o no es autonomía”, lo que supone “llevar el principio de autogobierno a todos los aspectos de la vida porque es la forma de superar la dependencia, y en este terreno lo individual y lo colectivo no son separables. La autonomía es, digamos, un todo”.⁷⁸⁷ En este sentido, la enorme pluralidad y diferencia de contextos organizativos, y esferas, no me permite compartir esta afirmación. Si bien es cierto que el desarrollo de las autonomías apuntan hacia la integralidad, las enormes dificultades y realidades en las que se ponen en práctica, en ocasiones parten de una esfera, como por ejemplo, la seguridad y la justicia, como en el caso de la Policía Comunitaria y el propio caminar les va conduciendo y exigiendo fortalecer otros espacios como los productivos o los relativos a la comunicación propia. En el caso tseltal que acompañamos, la autonomía material (cooperativas de café, de artesanías y miel, producción agroecológica) va fortaleciéndose, alrededor de la iglesia autóctona, y van surgiendo nuevas áreas, como la Radio comunitaria *Ach’ Lequil c’op* (La Buena Nueva Palabra), inaugurada en 2014. Otra cuestión que excede nuestro trabajo sería abordar los límites y dificultades en lo que se trata de la autonomía política porque hablamos de una amalgama de adscripciones políticas, al interior de la misión, que pueden dificultar la consolidación de la autoorganización y autosuficiencia económica. Es decir, existen quienes sí son partidarios de recibir proyectos del gobierno, o de participar en partidos políticos, y otros no. Che’eran en Michoacán ha abierto otra vía autonómica diferente a la zapatista. Sus autoridades elegidas por asamblea consiguieron el reconocimiento legal por parte de la justicia del Estado, reciben los presupuestos correspondientes pero son administrados de forma autónoma sin injerencia de partidos políticos. Se abre una ventana a la realidad de múltiples procesos de experiencias de autonomía, de diferentes niveles y escalas, pero que

⁷⁸⁶ Zibechei, Raúl, “Somos un problema mundial para las élites. Las autonomías múltiples”, en *Ojarasca*, Suplemento de *La Jornada*, junio de 2011, p. 8.

⁷⁸⁷ Zibechei, Raúl, *Autonomía y emancipaciones*, op. cit., p. 14.

consideramos, todas conforman un mapa contrahegemónico y creador de alternativas civilizatorias.

4.2.- El derecho indígena: mucho más que *usos y costumbres*

En la mayor parte de las áreas de relación interétnica de México sobreviven las bárbaras calificaciones coloniales que designan a los indios como gente de costumbre confrontada con la gente de razón que serían los mestizos y blancos.

Miguel Alberto Bartolomé⁷⁸⁸

Uno de los componentes esenciales de la autonomía indígena es el ejercicio de su propio derecho, o en palabras del profesor Jesús de la Torre, “el derecho a decir su derecho”. Y es, precisamente, el reconocimiento de este derecho indígena que emana de su autonomía de gobierno y su propia filosofía, uno de los que mayores reservas y ataques ha recibido en torno al reconocimiento de la libre determinación de los pueblos indígenas. En los debates sobre esta cuestión es donde más se reproducen las miradas racistas y coloniales respecto a los pueblos originarios. Por un lado, porque hablar de “derecho indígena” representa quebrar de los fundamentos del modelo de estado moderno liberal porque, como dice López y Rivas, “atacan el corazón del estado”⁷⁸⁹, en particular, su monopolio en la producción de leyes.

Las autonomías cuestionan este carácter monojurídico del estado y exigen, por tanto, el reconocimiento del pluralismo jurídico, que conlleva en sí, la pluriculturalidad y la necesidad de un diálogo intercultural crítico y dialógico. Cuando nos referimos a que los sistemas normativos despiertan los prejuicios racistas más viscerales, ésto no son sólo es monopolio de la clase política conservadora, sino también de juristas y operadores del derecho. Se ha equiparado al derecho indígena con los maltratos físicos o los linchamientos, convirtiendo casos excepcionales en normas. Esta crítica hacia la perpetuidad de miradas coloniales sobre el derecho indígena, tampoco debe conducirnos a

⁷⁸⁸ Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades en México*, siglo XXI, México, 2006, 3ª ed., p. 46.

⁷⁸⁹ López y Rivas, Gilberto, en “Raíces de nuestra justicia”, documental realizado por el Prodh, ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=lZo7UWuDTOM>

defender posturas esencialistas étnicas, como bien ha cuestionado e invitado al debate, la profesora del CIESAS y reconocida antropóloga jurídica, M^a Teresa Sierra, quien defiende la necesidad de perspectivas críticas sobre las tradiciones y costumbres, para caminar hacia relaciones de diálogo incluyentes entre los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado. Esta objeción le lleva a señalar que al hablar de “tradiciones” éstas no han de verse sólo como prácticas que tienen su origen en el pasado prehispánico, sino que son herencia de prácticas históricamente construidas y modificadas.⁷⁹⁰ Y advierte del peligro que representa la búsqueda de las “tradiciones legítimas” que esconden contradicciones y diferencias constitutivas de los grupos étnicos. Reconoce que el llamado discurso “indianista” basado en oponer el mundo indio al no indio es un recurso político, ideológico y simbólico para confrontar las ideologías racistas dominantes más que como expresión de las prácticas vigentes⁷⁹¹. Vamos a ver cómo esta aclaración nos ayuda a diferenciar las diversas perspectivas existentes sobre el derecho indígena.

Empecemos por realizar algunas aclaraciones sobre los diferentes conceptos utilizados para referirse al derecho indígena. Si leemos estudios sobre la materia o revisamos la legislación existente sobre el tema⁷⁹², podemos encontrar: “usos y costumbres”, “costumbre indígena”, “costumbre jurídica”, “prácticas ancestrales”, “derecho consuetudinario”, “sistema normativo propio” o “derecho indígena”, entre otros. Sólo tenemos que echar un vistazo al cuadro relativo a las diferentes normas nacionales e internacionales aplicables en México (ver Documento 1) En él, realizo una comparativa de aspectos fundamentales en el reconocimiento de las formas propias de decir el derecho de los pueblos indígenas y vemos las siguientes diferencias: “costumbres o derecho consuetudinario” en el Convenio 169 OIT; “prácticas y costumbres jurídicas” en el Artículo 4 Constitucional (reforma de 1992-derogado

⁷⁹⁰ Sierra, M^a Teresa, “Eseñcialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas”, Revista *Alteridades*, año 7, n^o 14, UAM-I, México, 1997, pp. 133.

⁷⁹¹ Idem, pp. 131-132

⁷⁹² Nos referimos a la legislación existente en materia de derechos colectivos de los pueblos indígenas vigente en México. Incluimos el artículo 4 en la versión de la reforma de 1992 porque aunque ya no esté vigente nos parece importante por ser la primera vez que se reconoce en el texto constitucional la multiculturalidad del país y se hace referencia a los sistemas normativos de los pueblos indígenas. También incluimos los Acuerdos de San Andrés porque, pese a no ser cumplidos por los poderes del estado, son ley aplicable en territorios indígenas en resistencia.

actualmente); “sistemas normativos internos” en los ASA; “sistemas normativos” en el artículo 2 de la Constitución Mexicana; y “costumbres o sistemas jurídicos” en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas (DUDPI). Por otro lado, la Ley sobre Derechos y Cultura Indígena del Estado de Chiapas habla en su preámbulo de “prácticas y reglas autóctonas que conforman su derecho consuetudinario” y su artículo 11 se refiere a “usos, costumbres y tradiciones ancestrales”. Y nos preguntamos: ¿por qué tanta disparidad?, ¿qué connotaciones acarrearán unas u otras conceptualizaciones? El profesor Ordóñez Cifuentes siempre recordaba que los pueblos indígenas en las Declaraciones de Quito y Xelajú, en el marco de la Campaña Continental de la Resistencia Indígena, Campesina, Negra y Popular (1992), dijeron: “nosotros no vamos a llamar derecho consuetudinario indígena como lo señalan los colonizadores, nosotros vamos a recuperar lo que es nuestro y por lo tanto, vamos a llamarle: Derecho Indígena.”⁷⁹³

Lo que está en juego es aceptar que desde las organizaciones indígenas, campesinas y también, desde los movimientos sociales, se produce derecho. Jesús de la Torre Rangel se refiere a él como “*el derecho que nace del pueblo*” y una de las pioneras en el estudio de los sistemas jurídicos indígenas en México, Carmen Cordero de Avendaño, se refería al derecho indígena como “ley del pueblo”.⁷⁹⁴ Conceptualizar el derecho indígena como “usos y costumbres” o como “derecho consuetudinario” reduce la riqueza e innovación de la sabiduría jurídica indígena. Negaríamos la capacidad de los pueblos a crear normas nuevas, tal y como hemos visto en la experiencia tseltal. Incluso también a

⁷⁹³ Ordóñez Cifuentes, José, E. R., *Derecho indígena en Mesoamérica. Caracterización epistemológica y axiológica*, Maestría en Etnicidad, Etnodesarrollo y Derecho Indígena, México, 2007, p. 2.

⁷⁹⁴ Entre sus obras más importantes: *Supervivencia de un derecho consuetudinario en el valle de Tlacolula*, Fondo Nacional para Actividades Sociales, Oaxaca, 1982. *El combate de las luces. Los tacuates*, Museo de Arte Prehispánico de México ‘Rufino Tamayo’/Biblioteca Pública de Oaxaca, Oaxaca, 1992. *La vara de mando. Costumbre jurídica en la transmisión de los poderes*, Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez, Oaxaca, 1997. Tuve el placer de conocer a Carmen gracias a su amistad con mi profesor y amigo Jose E. R. Ordóñez Cifuentes. Junto a ella, y sentadas en la cama de su habitación, escuchamos emocionadas el discurso televisado de la Comandanta Esther en el Congreso de la Unión, en marzo de 2001. Si bien, gran parte de los estudios a los que les debemos el conocimiento de la realidad jurídica indígena han llegado desde antropólogos, esta mujer oaxaqueña inició el camino de investigar a los pueblos indígenas oaxaqueños desde su formación como jurista.

recopilar y generar normas escritas. Por tanto, hablar de “costumbres”, “derecho consuetudinario” o “prácticas ancestrales” reduce, simplifica, acota y desconoce la realidad de las fuentes y la creatividad del derecho indígena. Pero, no sólo restringe y simplifica las influencias múltiples de los actuales sistemas jurídicos indígenas, sino que pareciera que la diferencia frente al derecho del Estado es la costumbre. En palabras de Ordóñez Cifuentes se desconocen así, no sólo las fuentes epistemológicas y axiológicas del derecho indígena mesoamericano, sino de la propia teoría general del derecho de origen romano: esto es, que la costumbre se asume como una de las fuentes originarias del derecho.⁷⁹⁵ Coincidiendo con él, Floriberto Díaz afirmaba, al respecto, que el tratamiento del sistema jurídico propio debe entenderse como derecho indígena: “Hasta ahora se ha hablado del derecho consuetudinario, pero a los indígenas no nos satisface la comparación que se hace de nuestro sistema jurídico con el sistema moderno del derecho inglés; hay matices que en conjunto plantean serias diferencias”.⁷⁹⁶ Para el pensador *ayu'uk*, el derecho indígena es “el líquido de la columna vertebral de la comunidad”, es “el “camino recto”, el “poder que da la naturaleza para convivir en armonía.”⁷⁹⁷ Desde esta misma mirada, el movimiento zapatista, al crear las Juntas de Buen Gobierno, que actúan como jurisdicciones regionales, se refería a las normas comunitarias como “camino del buen pensamiento.”⁷⁹⁸

En la actualidad, existe cierta unanimidad en el ámbito académico en torno a la idoneidad de referirnos a esta capacidad de normar y de resolver los conflictos, como derecho indígena o sistemas normativos. Como hemos visto para el caso que nos ocupa, los y las *jmeltsa'anwanej* reivindican el concepto de

⁷⁹⁵ Para profundizar sobre el tema, ver Ordóñez Cifuentes, José E. R., *Derecho indígena en Mesoamérica...*, op. cit., pp. 1-28.

⁷⁹⁶ Díaz, Floriberto, “Los derechos indígenas y el derecho indígena” en Robles, Sofía y Cardoso, Rafael (comp.), op. cit., p.141.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, pp. 178-179.

⁷⁹⁸ Ver Sucomandante Marcos, “Chiapas: la treceava estela. Quinta parte: una historia”, 21 de julio de 2003. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-quinta-parte-una-historia/> [consultado: 3 de mayo de 2015] El Subc. Marcos reconoce: “está el problema de las diferencias entre derecho positivo y los llamados “usos y costumbres” (como les dicen los juristas) o “camino del buen pensamiento” (como les decimos nosotros)”. Puede también consultar el análisis realizado sobre las JBG en Cubells Aguilar, Lola, “Las Juntas de Buen Gobierno Zapatistas: La construcción del pluralismo a través de la lucha por la autonomía” en Ordóñez Cifuentes Jose E.R, *Pluralismo Jurídico y pueblos indígenas. XIII Jornadas Lascasianas*, UNAM, México, 2005, pp. 33-48.

“sistema jurídico tseltal”. Ya hemos visto como Luis Arriaga argumenta las razones por las que debemos considerarlo un “sistema jurídico”. A pesar de ello, he de apuntar que en las comunidades indígenas sigue utilizándose comúnmente “el costumbre” para referirse a sus normas.

Desde estas discusiones sobre lo que nombran o invisibilizan cada una de las concepciones, podemos analizar qué normas mantienen una postura más conservadora e indigenista sobre la cuestión, de otras que reconocen, aunque parcialmente, el pluralismo jurídico como la DUDPI, y los ASA. Un aspecto que nos parece sumamente necesario recalcar, en sintonía con M^a Teresa Sierra, es que, si bien hay que reconocer que al referirnos al derecho indígena estamos constatando la existencia de un sistema jurídico vigente que responde a una lógica cultural particular, esto no debe reducir el contenido del derecho indígena a costumbres de origen prehispánico y repetidas de forma lineal en los tiempos. Debemos reconocer al derecho indígena también como producto de relaciones históricas, “en interrelación, confrontación y procesos constitutivos mutuos con el derecho nacional, procesos inmersos, a su vez, en relaciones de poder y cambio”. La legitimidad del derecho indígena no hay que establecerla en la procedencia pasada o presente de la costumbre, sino en el derecho de autodeterminación, es decir, en la decisión propia de los pueblos de organizarse y darle vigencia a las normas y autoridades establecidas.⁷⁹⁹

Este posicionamiento, compartido por especialistas en derecho indígena, reconoce, por tanto, que el derecho indígena y el derecho del estado no son dos sistemas excluyentes con lógicas propias, como defienden algunos autores, sino que sería imposible entender el derecho indígena sin las relaciones de hegemonía y mutua determinación entre ambos derechos, ya que éstas son las que han marcado su desarrollo desde la época colonial.⁸⁰⁰ Sierra aclara que el reconocimiento de la *imbrincación* y relación entre ambos sistemas, no significa

⁷⁹⁹ En este mismo sentido, M^a Teresa Sierra afirma “no es el origen lo importante sino su vigencia y el sentido que tenga para el grupo”, en “Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas”, cit., p. 135.

⁸⁰⁰ Para profundizar sobre los defensores de cada postura, leer Sierra, M^a Teresa, “La renovación de la justicia indígena en tiempos de derechos: etnicidad, género y diversidad”, p.5 en <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/sierra.pdf> [consultado 5 noviembre 2015],

que las lógicas culturales propias se diluyan.⁸⁰¹ Nos encontraríamos, por tanto, ante experiencias de justicia indígena en las que se “retoman las formas de regulación y organización comunitarias para reelabóralas a la luz de los nuevos discursos de derechos y de reivindicación identitaria”.⁸⁰² La justicia tseltal es un ejemplo de “imbrincación” entre diferentes formas jurídicas en cuanto se relaciona con el derecho nacional y se apropia de las normas internacionales de derechos humanos individuales y colectivos, sin que por ello, se diluya sus valores culturales propios, como la armonía—*jun pajal o’tanil*. Estas cuestiones de relación entre derecho indígena y derecho del Estado nos llevarían a recalcar en el concepto de “interlegalidad” de Boaventura de Sousa Santos, o sea, “una relación compleja entre dos derechos, el derecho estatal y el derecho local, usando escalas diferentes”.⁸⁰³

En este mismo sentido, el profesor Jesús de la Torre afirma:

Esos viejos grupos, pero renovados, que son los pueblos y comunidades indígenas, con nuevas prácticas, con nuevas costumbres, crean Derecho; es Derecho que nace del pueblo. Constituye un pluralismo jurídico que, como tal y apoyado en los Acuerdos de San Andrés, disputa el derecho a decir el Derecho.⁸⁰⁴

⁸⁰¹ Ídem

⁸⁰² Ídem, p. 8.

⁸⁰³ Considera que cada forma de derecho constituye un mapa social que recurre, como todo mapa, a la escala, proyección y simbolización para representar y distorsionar la realidad. Establece tres espacios jurídicos el derecho local, el derecho nacional y el derecho global. Difieren en el tamaño de la escala con la que regulan la acción social: gran escala-derecho local, mediana escala-derecho nacional y pequeña escala-derecho global. *Vid.*: Santos, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, pp. 233-234. Sobre el concepto de interlegalidad, ídem, pp. 237 y 251.

⁸⁰⁴ Rosillo, Alejandro y De la Torre, Jesús, *Acuerdos de San Andrés. Texto, estudio introductorio, comentarios y referencias...* op. cit., p. 39.

4.3.- El Pluralismo Jurídico: *otros mundos ya existen*

El mundo indígena, aborígen, sigue siendo una realidad cotidiana, un poder resistente, un mundo que ya ha demostrado que no desaparecerá. (...) ese universo que resiste, es un cotidiano recordatorio de que otro mundo sí es posible.

Óscar Correas⁸⁰⁵

Las reflexiones anteriores nos permiten enlazar con los debates que sobre los derechos humanos han generado la relación, siempre tensa, entre el derecho indígena y el derecho nacional. Abordar la cuestión del pluralismo jurídico nos acercará a las raíces del pluralismo filosófico, base para poder visualizar de una forma más amplia la realidad chiapaneca que tomamos como contexto concreto de lucha por los derechos humanos y la vida digna.

Uno de los principales teóricos latinoamericanos dedicado al estudio del pluralismo jurídico es el brasileño Antonio Carlos Wolkmer. Él advierte que, pese a la diversidad de modelos y autores que asumen la defensa del pluralismo jurídico, ya sea desde posturas conservadoras, liberales, moderadas o radicales, todos ellos coinciden en que hablar de pluralismo jurídico representa negar al Estado como fuente única y exclusiva de todo el Derecho.⁸⁰⁶ El pluralismo debe entenderse según Wolkmer como la “multiplicidad de prácticas jurídicas existentes en un mismo espacio sociopolítico, intervenidas por conflictos o consensos, pudiendo ser o no oficiales y teniendo su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales.”⁸⁰⁷ De este modo, el Derecho, en sentido comunitario, no será entendido como ‘control disciplinario’ o como ‘dirección social impositiva’ sino como “respuesta a las justas necesidades humanas, convertidas en el supremo bien jurídico, protegido y garantizado”.⁸⁰⁸

⁸⁰⁵ Correas, Óscar (coord.), *Pluralismo jurídico. Otros horizontes*, Eds. Coyoacán, México, 2007.

⁸⁰⁶ Wolkmer, Antonio C., *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, Ed. MAD, Sevilla, 2006, pp. 164-165. En este ensayo se recopilan los orígenes del concepto de pluralismo y los principales autores que en Europa y América Latina se han dedicado a problematizar este fenómeno jurídico.

⁸⁰⁷ *Ibidem*, p. 194.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 300.

El filósofo brasileño explora las posibilidades de un “nuevo paradigma social de producción normativa”, de carácter emancipador, denominado “pluralismo jurídico comunitario participativo”, basado en otro modo de entender la racionalidad; otra manera de comprender la ética (de la alteridad) a través del flujo político y jurídico de nuevos sujetos colectivos y de unos derechos construidos por el proceso histórico, así como por la reordenación de la sociedad civil.

En México destacan en la reflexión sobre el pluralismo jurídico Jesús de la Torre, Óscar Correas. El primero de ellos, posicionado en la Filosofía de la Liberación, critica el orden jurídico burgués moderno y defiende, como ya hemos dicho anteriormente, que “el *Derecho también nace del pueblo*, de las relaciones interhumanas, de las luchas y reivindicaciones de diversos colectivos”.⁸⁰⁹ En este sentido, la aceptación del pluralismo jurídico nace de un “rompimiento epistemológico” que implica una filosofía del conocimiento desde otros fundamentos. La diversidad se acepta “con una racionalidad analógica, que acepta lo diverso y lo distinto, pero sin perder lo esencial de la juridicidad, lo que le da sentido en última instancia, lo que le permite ser Derecho: la justicia.”⁸¹⁰ Los estudios del Dr. Jesús de la Torre ponen el centro de atención en la dimensión comunitaria, vivencial y liberadora de las justicias comunitarias, considerándolas fuente de sabidurías propias y de luchas antisistémicas. Desde esta propuesta de pluralismo jurídico crítico es sumamente importante, recuperar la “dimensión sapiencial del Derecho”. Las justicias comunitarias, precisamente, aportan a su concepción de derecho los saberes tradicionales recreados, generando una nueva juridicidad.⁸¹¹ El derecho deja de equipararse sólo con la ley, como vemos en el proceso tseltal, el Derecho es ante todo Justicia.⁸¹²

⁸⁰⁹ De la Torre Rangel, Jesús A., *El Derecho que sigue naciendo del pueblo. Movimientos sociales y pluralismo jurídico*, Eds. Coyoacán, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2012, p. 14.

⁸¹⁰ Ídem.

⁸¹¹ *Ibíd.*, pp. 84-85.

⁸¹² “El Derecho prioritariamente es justicia, expresada como relaciones armoniosas en el seno de la comunidad y que se objetiviza en cosa o conducta que se debe a otro; pero es también facultades o potestades de personas individuales y pueblos sobre lo que es suyo, y son también Derecho las normas, tanto aquellas que la propia comunidad ha dado como usos y costumbres e

Por otro lado, el mexicano-argentino, Óscar Correas, exponente del pensamiento crítico latinoamericano y director de las publicaciones de *Crítica Jurídica*, desde una perspectiva marxista, cuestiona que el mayor obstáculo para reconocer el pluralismo jurídico no es tanto la Teoría General del Derecho, cuanto la hegemonía desarrollada por el estado moderno. Entiende como pluralismo jurídico “la coexistencia de normas que reclaman obediencia en un mismo territorio y que pertenecen a sistemas distintos”.⁸¹³ Este crítico jurídico, pone el acento en la disputa por la hegemonía⁸¹⁴ entre los sistemas, y reconoce que la “transacción” de normas de las que hablan los antropólogos no son tales, sino que cuando una comunidad indígena utiliza normas del “sistema repudiado” no están usando normas de dos sistemas distintos, sino que al utilizar normas que no estaban en su sistema, crean una *nueva* norma que pasa a ser parte de su sistema.⁸¹⁵ Se refiere a “sistemas jurídicos alternativos” cuando algunas de las normas que componen a uno de ellos ordenan conductas contradictorias con las ordenadas por el otro.⁸¹⁶ Cuando alguna de las normas de los sistemas jurídicos alternativos llega a ser efectiva y por tanto, hegemónica, conllevará la desaparición del sistema actualmente hegemónico, convirtiéndose en un “sistema normativo subversivo”. Coincidimos con Óscar Correas, al afirmar que en el caso de México, las normas del Estado no son efectivas en gran número de las comunidades indígenas.⁸¹⁷

En Europa, el profesor de Coimbra, Boaventura de Sousa Santos se ha convertido en referente del estudio de la pluralidad jurídica o “pluralismo legal”—como prefiere denominar a esta realidad socio-jurídica—,

incluso reglamentos, así como aquellos que constituyen mandatos del Estado y se expresan como ley” en De la Torre, Jesús, *El derecho que sigue naciendo del pueblo...*, ob. cit., pp. 86-87.

⁸¹³ Correas, Óscar, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, Fontamara, México, 2003, p. 37.

⁸¹⁴ Entiende que un sistema normativo es hegemónico respecto de otro “cuando puede observarse que, en los casos de alternatividad de normas, las suyas tienen mayor efectividad que las del sistema hegemónico o subalterno”, ver en *Ibíd.*, p. 52.

⁸¹⁵ Correas, Óscar, *Pluralismo jurídico, alternatividad...* op. cit., pp. 24-25.

⁸¹⁶ *Ibíd.*, p. 53.

⁸¹⁷ Correas, Óscar, “El derecho indígena frente a la cultura jurídica dominante” en Ordóñez Cifuentes, José E.R., *Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios. IV Jornadas Lascasianas*, UNAM, México, 2003, pp. 95-110

complejizándola desde su posición *posmoderna de oposición*⁸¹⁸. Su estudio parte de la necesidad de reconocer diferentes escalas: local, nacional y global, así como, las intersecciones mutuas que se dan entre éstas. Reconoce diferentes tipos de pluralismo: el colonial, el no colonial, y el posmoderno.⁸¹⁹ Para el caso que nos ocupa, referente al pluralismo jurídico derivado de la coexistencia de los sistemas normativos de los pueblos indígenas con los nacionales y globales, se refiere a él como un *pluralismo jurídico clásico*, en el que están presentes las escalas local y global. Por un lado, reconoce que las reivindicaciones de los derechos de los pueblos indígenas son doble: su reconocimiento ante las normativas nacionales e internacionales de sus derechos, y a nivel interno, su derecho a las leyes y tradiciones que como parte del derecho a la autonomía representan una crítica radical al Estado liberal. Pero lo que más nos interesa desde su diferenciación entre globalización hegemónica y contrahegemónica, es cómo los pueblos indígenas “iluminan” la transición paradigmática de la crisis del sistema mundo moderno, a través de su contribución de epistemologías *otras* que pueden resultar emancipadoras y alternativas a la modernidad occidental. Es importante tomar en cuenta su “advertencia”, al señalar que el pluralismo jurídico no es inherentemente “bueno, progresivo o emancipatorio”. Dependerá del grado de “democratización” del proceso social que conlleva cada orden jurídico, esto es, “la capacidad de cada proceso social de transformar las relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida”.⁸²⁰ Nos interesa para nuestro trabajo, el análisis que el sociólogo jurídico portugués realiza sobre el pluralismo jurídico en Colombia por su semejanza con la realidad de “constelaciones jurídicas” que

⁸¹⁸ Boaventura defiende que el paradigma de la modernidad occidental se caracteriza por el desarrollo armonioso y recíproco entre el pilar de la regulación (estado/mercado/comunidad) y el pilar de la emancipación (estético-expresiva/cognitivo-instrumental/moral-práctica); ese desarrollo debería traducirse en la completa racionalización de la vida individual y colectiva. Pero la “hipercientifización” de la emancipación y la “hipermercantilización” de la regulación han llevado a la total absorción del pilar de la emancipación por el de la regulación, como consecuencia de la hegemonía de la racionalidad científica y el desplazamiento de lo que es considerado como conocimiento no científico. Frente a esta crisis del paradigma de la modernidad occidental, él defiende el “postmodernismo de oposición” que “admitiendo el agotamiento de las energías emancipadoras de la modernidad, no celebra este hecho, sino que procura oponérsele, trazando un nuevo mapa de prácticas emancipadoras”, *vid.*: Santos, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente...*, op. cit., p. 58 y ss.

⁸¹⁹ Santos, Boaventura de Sousa, *Sociología Jurídica Crítica...*, op. cit., p. 55.

⁸²⁰ *Ibidem*, p. 74.

con-viven en México. Diferencia así varias escalas en el pluralismo jurídico que nos ayudan a mostrar un mosaico más completo de la realidad de los sistemas jurídicos que conviven⁸²¹:

- 1) oficial/no oficial: diferencia entre el derecho estatal y multitud de derechos y justicias locales, urbanas, campesinas, justicias comunitarias, justicias indígenas, justicia de las comunidades afrodescendientes, justicia guerrillera, justicia miliciana, justicia de bandas, justicia paramilitar.
- 2) formal/informal: considerando “informal” aquella forma de derecho y justicia dominada por la retórica y en la cual la burocracia está ausente o su presencia es marginal.
- 3) monocultural/multicultural: justicia indígena: pertenece a un universo cultural distinto de aquel que preside la justicia oficial.
- 4) civil/armado: dada la proliferación de grupos armados que contestan el monopolio de la violencia por parte del Estado.

Desde estas diferenciaciones, afirma que la justicia indígena vive un proceso de “hibridación jurídica”, en parte por su reconocimiento constitucional. Pero para no obviar las relaciones de poder subyacentes en dicho proceso de “hibridación” deberíamos cuestionar “¿Quién hibrida a quién? y ¿hasta qué punto y con qué objetivos y resultados?”. Abordaremos esta cuestión para el caso mexicano, en el siguiente apartado, pero adelantamos que en sociedades como la mexicana en que se mantienen relaciones de poder de carácter colonial, está claro que el sistema jurídico nacional sigue imponiendo los modos, las formas y los límites a los sistemas normativos indígenas, y por tanto, lejos estamos de poder hablar de un pluralismo jurídico intercultural, en el que la relaciones de poder se transformen, como propone Santos, en relaciones de autoridad compartida. El pluralismo jurídico, alimentado por los procesos de autonomía por la vía de los hechos se da, pero siempre el poder

⁸²¹ Ver el desarrollo de estas diferencias en Santos, Boaventura de Sousa, *Sociología Jurídica Crítica*, op. cit., pp. 76-78

institucional y represivo del Estado tiene la capacidad de seguir “oprimiendo” y “marginalizando” las actuaciones y las autoridades de aquellos sistemas informales, y no oficiales, como son las experiencias de las justicias indígenas.⁸²²

En el esfuerzo por imaginar otras formas de regular el pluralismo jurídico desde posturas igualitarias que reconozcan las diferencias y que subviertan las relaciones de poder impuestas por el neoliberalismo destacan dos investigadoras latinoamericanas, Raquel Yrigoyen (Perú) y Esther Sánchez Botero (Colombia).

Raquel Yrigoyen es conocida por haber explorado propuestas innovadoras, desde la praxis normativa, sobre cómo deberían coordinarse el derecho del estado y el derecho indígena. Obligatoria referencia merece su obra “Pautas para la coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal”⁸²³. Ha sido pionera en trazar nuevas líneas programáticas que conduzcan hacia un “constitucionalismo pluralista.”⁸²⁴ Este tipo de constitucionalismo genera, desde su mirada, una ruptura paradigmática respecto al horizonte constitucionalista liberal-monista del siglo XIX, y el integracionista del siglo XX, cuestionando el mismo “hecho colonial”. Y es que, a finales de los años ’80, Rodolfo Stavenhagen reflexionaba:

⁸²² En México las autoridades de la Policía Comunitaria de Guerrero han sufrido una dura represión por parte de los gobiernos municipal, estatal y federal. Néstora Salgado, comandanta de la Policía Comunitaria de Olinalá (Guerrero) fue detenida y confinada en una cárcel de máxima seguridad, acusada de “secuestro”, tras la detención de delinquentes. Ha permanecido más de dos años en prisión, encarcelada injustamente y mediante un proceso judicial repleto de ilegalidades. En un clima de violencia estructural, como el que sufre Guerrero, donde las autoridades municipales están coludidas con el crimen organizado, la acción de las policías comunitarias y la aplicación de sus sistemas de justicia representan un obstáculo para el narcotráfico y la explotación de recursos naturales. El derecho nacional y la justicia corrupta del estado actúan como parte del sistema de exterminio contra los pueblos en resistencia.

⁸²³ Yrigoyen Fajardo, Raquel, *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*, Fundación Myrna Mack, Guatemala, 1999.

⁸²⁴ Esta autora diferencia el constitucionalismo multicultural de los años ’80 (no reconoce el pluralismo jurídico); el constitucionalismo pluricultural, a partir de los años ’90 (reconocimiento del estado pluricultural); y por último, el constitucionalismo plurinacional, a partir de la DUDPI de 2007 y las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), donde se inician, a su juicio, proyectos descolonizadores basados en el reconocimiento de la jurisdicción indígena y encaminados a establecer un pluralismo jurídico de corte igualitario. Ver Yrigoyen, Raquel, “Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena en el horizonte del constitucionalismo pluralista” en Ahrens, Helen (comp.), *El Estado de derecho hoy en América Latina. Libro en homenaje de Hordt Schönbohm*, Fund. Konrad Adenauer, Uruguay, 2012, p. 172. Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/8/3740/15.pdf> [consultado: 15 de enero de 2015]

la estructura jurídica e institucional de nuestros países, enraizada en el sistema de gobierno de la Colonia y el liberalismo económico y político del siglo XIX, es el marco que permite precisamente —sin proponérselo— la violación de los derechos humanos de la población indígena. (...) Es, pues, en la legislación misma y en la filosofía sobre el Estado y la nación, donde encontraremos parte de la explicación de la problemática situación de los derechos humanos de los indios.⁸²⁵

El avance en el reconocimiento formal de la justicia indígena no conlleva automáticamente un cambio de las relaciones asimétricas entre el derecho indígena y el derecho nacional. Esther Sánchez Botero, desde su análisis del pluralismo jurídico en Colombia, advierte que puede reconocerse la diversidad de culturas con derecho diferenciado sin que exista relación entre ellas, perpetuando la hegemonía de unas culturas sobre otras. Siguiendo a Catherine Walsh, propone la construcción del *pluralismo jurídico intercultural* que exigiría no sólo el respeto y la tolerancia, sino propiciar procesos de intercambio entre seres, saberes y prácticas distintas.⁸²⁶

Atendiendo las normativas nacionales e internacionales sobre el derecho indígena aplicables en México, podemos decir que nos encontraríamos ante un *pluralismo jurídico formal de tipo unitario* siguiendo la distinción propuesta por André Hoekema⁸²⁷. No se ha realizado el necesario desarrollo reglamentario

⁸²⁵ Stavenhagen, Rodolfo, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, El Colegio de México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, 1988, p. 10.

⁸²⁶ Sánchez Botero, Esther, “Justicia, multiculturalismo y pluralismo jurídico”, Ponencia presentada en el Primer Congreso Latinoamericano “Justicia y Sociedad”, Universidad Nacional de Colombia, 20 al 24 de octubre de 2003. Disponible en: http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/artigos/docs/artigos/docs_artigos/esther_botero.pdf [consultado: 21 de mayo de 2015]

⁸²⁷ André Hoekema define el pluralismo jurídico formal “unitario” como aquel en el que coexisten dos o más sistemas de derecho que a pesar de estar reconocidos formalmente, el derecho oficial mantiene la hegemonía sobre los demás, decidiendo unilateralmente su aplicabilidad y legitimidad. En cambio, en el pluralismo jurídico formal de tipo “igualitario” el derecho oficial reconoce la validez de las normas de otros sistemas jurídicos y desde su diferencia cultural estos se asumen como parte de del orden legal nacional. Este tipo de pluralismo exige la existencia de normas que regulen la relación entre los diferentes sistemas jurídicos que conviven, animando a la mutua intersección. Retomando la advertencia relizada por Santos, sólo en el segundo tipo de pluralismo se estaría caminando hacia una realidad política-social de autoridad compartida. *Vid.*: Hoekema, André J., “Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario” en *Pluralismo jurídico y alternatiuidad judicial. El Otro Derecho*, nº 26-27, ILSA, Bogotá, abril de 2002, p. 70-71. Disponible en: <http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/od/elotrdro26-27/elotrdro26-27-03.pdf> [consultado: 23 de octubre de 2014]

para delimitar las competencias entre el derecho del estado y el derecho indígena, ni los medios para poder dirimir conflictos entre ambos, propiciando una “simultaneidad igualitaria de todos los sistemas de derecho.”⁸²⁸ Esta cuestión sí está desarrollada en países andinos, como Ecuador y Bolivia, a partir de sus procesos constituyentes recientes, de 2008 y 2009, respectivamente, así como en Colombia, a partir de la reforma constitucional de 1991. A pesar de ello, las justicias indígenas, como el caso del sistema jurídico tseltal, siguen experimentándose desde los *márgenes* del Estado, concepto de Veena Das y Deborah Poole, que se refiere a las regiones y poblaciones aparentemente periféricas de la nación, donde las relaciones de poder están marcadas por la ambigüedad legal y la violencia.⁸²⁹ Un ejemplo claro de esos *márgenes*, son los pueblos indígenas, como bien señalan las antropólogas Teresa Sierra, Rosalva A. Hernández y Rachel Sieder, ya que “históricamente han sido definidos como el “otro” no civilizado, o no moderno, y de esta manera han sido esenciales para la construcción de las jerarquías raciales que subyacen tras los Estados-nación”. Estar en los “márgenes” supone permanecer en una especie de limbo entre la garantía y la arbitrariedad. Dentro de este marco de análisis sobre los límites del Estado, queremos destacar la reflexión en el trabajo de Mariana Mora sobre la justicia zapatista en Chiapas, quien señala que las experiencias de justicias indígenas: “nos exigen pensar los límites del Estado no solamente como una construcción de inclusiones y exclusiones, junto con sus excepciones, sino también como espacios creativos que pretenden transformar las relaciones de poder y el ejercicio de algo tan básico y esencial como la justicia”.⁸³⁰ Es necesario, por tanto, visibilizar las nuevas tecnologías de poder con las que el Estado pretende “domesticar” esos *márgenes*, así como los procesos de

⁸²⁸ Ídem.

⁸²⁹ El concepto de “márgenes” es una propuesta de Veena Das y Deborah Poole en su texto “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas” en *Cuadernos de Antropología Social*, n° 27, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2008, pp. 19-52, y es tomado como herramienta para el análisis antropológico de las justicias indígenas en México en Sierra, M^a Teresa, Rosalva A. Hernández y Rachel Sieder (eds.), *Justicias Indígenas y Estado*, op. cit., p. 15. En el capítulo referido a la justicia zapatista en Chiapas, Mariana Mora, objeta sobre el concepto de “márgenes del Estado” por no incorporar, en su análisis, las dinámicas de poder cuando esa construcción hegemónica de marginalidad es manipulada por actores políticos colectivos.

⁸³⁰ Mora, Mariana, “La politización de la justicia zapatista frente a la guerra de baja intensidad en Chiapas” en Sierra, M^a Teresa, Rosalva A. Hernández y Rachel Sieder...op. cit, p. 224.

recreación y reapropiación de las formas propias de entender la justicia. Las justicias indígenas se convierten en procesos de lucha contra-hegemónica contribuyendo a la configuración del “*cosmopolitismo insurgente y rebelde*”, conceptualizado por Boaventura de Sousa Santos. Con él se refiere a las luchas “desde abajo” protagonizadas, entre otros, por los pueblos indígenas que desde sus propios saberes, epistemologías y prácticas emancipadoras generan una globalización desde abajo, reapropiándose de “localismos globalizados” como los derechos humanos, ampliándolos a los derechos colectivos reconocidos en normas nacionales e internacionales, desde sus formas propias de entender la vida digna.

Desde estas perspectivas, en México encontramos que los recientes reconocimientos “limitados” de los derechos indígenas y de sus sistemas normativos responden a un pluralismo jurídico unitario —según la clasificación de Hoekema— o un pluralismo jurídico débil, donde el multiculturalismo aparece como un nuevo dispositivo de poder, que responde a los lineamientos del Banco Mundial encaminados a “apropiarse” de las justicias indígenas y comunitarias, como instituciones adyuvantes y descentralizadoras de la administración, más que como instrumentos dirigidos a la incorporación de otros saberes y filosofías para que impregnen de forma integral la transformación del estado-nación, con un deseo fuerte descolonizador de las estructuras de poder. Los débiles reconocimientos de los sistemas jurídicos indígenas vienen marcados por cláusulas que limitan, y que, más allá de la retórica destilan miradas coloniales en las que subyace el mismo desprecio, invisibilidad e inferioridad que desde la colonización del siglo XV se han reproducido sobre los pueblos indígenas de *Abya Yala*. Pasamos a descubrir lo que encubre el derecho.

4.4.- Cuando los derechos humanos son candados: ¿herencia colonial o reproducción de la razón colonial?

*El cuerpo indígena despedazado
volverá a unirse y habrá sonado
entonces la hora del pachakuti,
tiempo de la renovación/revolución.
Silvia Rivera Cusicanqui⁸³¹*

Las tensiones entre derechos humanos y derechos indígenas son uno de los temas más debatidos e investigados en el marco del reconocimiento de la justicia indígena. Y esta discusión aparece reflejada en todas las normativas que legislan el derecho indígena.

Podemos ver el cuadro que he confeccionado y comprobar las “cláusulas” que condicionan el propio reconocimiento que promulga dicho precepto jurídico, así como los límites que en cada normativa se establece a los sistemas normativos indígenas (ver Documento 1):

- Convenio 169 de la OIT: “sistema jurídico nacional y derechos humanos.”
- Acuerdos de San Andrés: “en tanto no sean contrarios a las garantías constitucionales y a los derechos humanos, en particular de las mujeres.”
- Ley sobre Derechos y Culturas Indígenas en Chiapas: “siempre que no constituyan violaciones a los derechos humanos y, salvo en los casos en que la solución no considere la perspectiva de género, afecte la dignidad de las personas, el interés superior de los niños y las niñas o del derecho a una vida libre de violencia hacia la mujer, así como en tratándose de los delitos previstos para prisión preventiva oficiosa en la legislación aplicable.”
- Artículo 2º Constitución Mexicana: “sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos, particularmente, la dignidad e integridad de las mujeres.”

⁸³¹ Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re) encubiertas*, op. cit., p. 62.

- DUDPI: “de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos”.

Estas “cláusulas” limitativas se convierten en lugar común de todas las normativas referentes a los derechos indígenas, y en particular, en los artículos destinados a los sistemas normativos indígenas. Sigue reproduciéndose, lo que denominamos “presunción de violación de derechos humanos”. Para quienes entienden que las justicias indígenas son ejemplo de barbarismos, linchamientos, violencias física y violación de derechos de las mujeres, estas cláusulas limitativas son una necesidad *sine qua non* para el reconocimiento del sistema jurídico indígena. Pero si de lo que estamos hablando es de la necesidad de construir un sistema de pluralismo jurídico guiado por la *pluriversidad* y el diálogo intercultural, se exige un cambio de lentes con las que ver la realidad y explorar otro paradigma normativo que incorpore la igualdad entre sistemas normativos sin aplastar las diferencias.

Lo que denotan estas cláusulas es la pervivencia de la hegemonía del ordenamiento jurídico nacional sobre los pueblos indígenas. El derecho nacional sigue arrogándose el poder de establecer límites a los sistemas normativos indígenas, y además, simulan la necesidad de garantizar por todos los medios los derechos de las mujeres indígenas, que, durante siglos, ellos mismos han desconocido y vulnerado. Sobre el origen de estas cláusulas, René Kuppe, recuerda que

con relación a ese problema, en el Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas de la ONU muchos ponentes indígenas expresaron su punto de vista argumentando que derechos humanos —tal como están formulados en el derecho positivo nacional o internacional— no son adecuados para sus pueblos, puesto que estos derechos son el resultado de una ética individualista que puede ser contraproducente para sus aspiraciones.⁸³²

⁸³² Kuppe, René, “Algunas observaciones sobre la relación entre instituciones indígenas y los derechos humanos” en Ordóñez Cifuentes, José. E. R., *Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios. IV Jornadas Lascasianas*. México, UNAM, 1994, p. 46.

Coinciden Ordóñez y Stavenhagen al señalar que estos límites nos rememoran la época colonial cuando la legislación permitía los usos y costumbres de los indios, siempre que éstas no fueran contrarias a la religión y al derecho natural.⁸³³ En la actualidad, la legislación nacional somete, así, al derecho indígena a una situación de inferioridad, siempre y cuando, no se asemeje a los valores del *derecho opresor*:

se pretende analizar y calificar las construcciones y prácticas jurídicas indígenas siempre que sea correspondiente al ideario del colonizador que las califica como menos evolucionadas, dando juicios negativos desde sus pretensiones exclusivistas, olvidando que las pautas de la cultura de occidente de las cuales se calcan los modelos nacionales latinoamericanos, parten de procesos histórico-políticos diferentes, cuyo propósito es aceptar la otredad siempre que renuncien a su identidad y se integren al sistema dominante de corte colonizador. Se pretende forzosamente analogizar instituciones, y conceptos y categorías fundamentales de los pueblos indígenas sojuzgados que es francamente un absurdo.⁸³⁴

Con esta crítica a las regulaciones que limitan la construcción de un pluralismo jurídico emancipador, no queremos negar que es necesario una coordinación entre el derecho indígena y el derecho nacional. En la actualidad, existen experiencias, como en Colombia, en las que hay un órgano superior encargado de dirimir conflictos que se puedan derivar, o denuncias por violaciones de derechos humanos contra autoridades indígenas. Es la propuesta que Raquel Yrigoyen plantea en sus “pautas de coordinación”, es decir, la posibilidad de establecer tribunales mixtos (formado por personas indígenas y no indígenas) o peritos antropológicos para que los conflictos se diriman poniendo en diálogo los diferentes saberes, valores y prácticas de los sistemas jurídicos que conviven. Para André Hoekema, los mecanismos de protección y vigilancia de la justicia indígena deben aceptarse siempre teniendo en cuenta el método jurídico, los criterios y las actitudes personales que asumen dicha tutela.

⁸³³ Stavenhagen, Rodolfo, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, op. cit., p. 18 y Ordóñez Cifuentes, José E. R., *Derecho indígena en Mesoamérica*, op. cit., p. 9.

⁸³⁴ Ordóñez Cifuentes, Jose E. R., “Legalidad y legitimidad del sistema jurídico indígena en el marco del pluralismo jurídico” en *La ciencia del derecho procesal constitucional. Estudios en homenaje a Héctor Fix-Zamudio en sus cincuenta años como investigador del derecho*, t. XII, Ministerio Público, México, 2008, p. 578.

Pero en ningún caso, deben aceptarse estas cláusulas que no reconocen el pluralismo jurídico porque “el meollo de la cuestión es precisamente el reconocimiento de sistemas distintos, hasta contrarios, de derecho y autoridad”⁸³⁵. Desde estas directrices, considera el Convenio 169 OIT, dentro de un pluralismo jurídico débil, es decir, unitario. De este modo, pareciera, como critica la experta en derecho indígena, Magdalena Gómez, que “la carga de la armonización corre a cuenta de los conceptos sustantivos del derecho indígena”.⁸³⁶ Bien dice Bartolomé Clavero que “el silencio de la ley también es ley”, porque estas cláusulas perpetúan el prejuicio de incompatibilidad entre derechos colectivos e individuales. Los pueblos indígenas han manifestado reiteradamente que, desde su cosmovisión, los derechos colectivos son la mejor forma de garantizar los derechos individuales, a los que no renuncian, y —como añade Magda Gómez— de los que han sido privados históricamente.

Es cuanto menos paradójico esa reiterada insistencia en el respeto de los derechos humanos cuando estados-nación como México están fundados en la violación de los derechos humanos individuales y colectivos de los pueblos indígenas. Además, las normativas parecen equiparar “derechos humanos” sólo a derechos y garantías individuales; y no hay que olvidar que el ejercicio de la justicia indígena también es un derecho humano, de carácter colectivo o como reivindica Floriberto Díaz “derechos humanos colectivos o derechos comunitarios o derechos indígenas simplemente”⁸³⁷.

En primer lugar, en el caso posible, que aplicando la justicia indígena se dañen derechos fundamentales de las personas, éstos siempre tienen los mecanismos legales para poder denunciar empleando los procedimientos judiciales a su alcance. Pareciera que a estas alturas es necesario convencer a los pueblos indígenas de que deben aceptar los derechos humanos en sus culturas,

⁸³⁵ Hoekema pone como ejemplo los casos de tutela vistos por la Corte Constitucional de Colombia ante denuncias de violación de derechos humanos contra prácticas de justicia indígena, y cómo en sus sentencias asumen como principio regulador un concepto de autonomía indígena amplio. *Vid.*: Hoekema, André J., “Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario”, *op. cit.*, pp. 80 y ss.

⁸³⁶ Gómez, Magdalena, “Derecho indígena y constitucionalidad” en Krotz, Esteban (ed.) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Anthropos, 2002, pp. 235-330.

⁸³⁷ Floriberto Díaz en *op. cit.*, p. 146. Considera reduccionista hablar de “derechos humanos de los pueblos indígenas”

desconociendo la capacidad negociadora que durante décadas éstos han demostrado. El antropólogo ayu'uk, Floriberto Díaz, señalaba a este respecto:

Nosotros consideramos que en las comunidades buscamos constantemente cómo negociar. Y esa negociación nos ha permitido vivir durante más de 500 años, después del impacto violento que significó la invasión de nuestros pueblos. Y eso es lo que creemos nosotros, lo que nos puede permitir seguir viviendo, es una negociación con el Estado y con la sociedad para que reconozcan nuestros derechos fundamentales. Porque lo otro es condenarnos definitivamente a morir como individuos y como pueblos.⁸³⁸

Pero además, nadie imagina que cada vez que se habla, por ejemplo, del sistema penal mexicano se establezca que es vigente siempre y cuando no viole los derechos humanos. Casi hasta parece irónico cuando las violaciones de derechos humanos y colectivos son cometidos mayoritariamente por el estado o las empresas transnacionales. Estas cláusulas no dejan más que entrever el poder colonial-capitalista-patriarcal del derecho del estado-nación mexicano sobre el resto de sistemas jurídicos, considerados inferiores y necesariamente subsumidos al mismo.

Por todo lo expuesto, no puedo estar más en desacuerdo con aquellos análisis que siguen condicionando la autonomía indígena y consecuentemente, el derecho indígena, al cumplimiento de estas cláusulas que hacen perdurar relaciones asimétricas, no sólo hereditarias, es decir, como lagunas excepcionales, sino que son reflejo directo de cómo sigue subsistiendo una relación de poder colonial. Sorprende, por ejemplo, leer este tipo de argumentos en ensayos relativos al reconocimiento de derechos indígenas, como es el caso de la obra “Constitucionalismo y Derecho indígena en América Latina”, de Vicente Cabedo Mallol, donde encontramos lo siguiente:

Indudablemente nosotros somos unos fervientes defensores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, por ello, en ese diálogo intercultural al que hacíamos referencia podemos invitar a los otros a que compartan dichos valores (...) ¿Debemos quedar impasibles ante determinados procedimientos y, fundamentalmente,

⁸³⁸ Díaz, Floriberto, “El pasado que es presente” en *op.cit.*, p. 153

sanciones indígenas que de acuerdo con nuestra visión son atentatorias a la dignidad humana, a los derechos humanos?⁸³⁹

¿La interculturalidad consiste en esto? ¿En invitar a los otros, desde cierta superioridad moral y ética, a “impregnarlos” de “nuestra” Declaración Universal de Derechos Humanos? Este trabajo muestra la filosofía y ética tseltales, que si bien difieren de la versión liberalista e individualista de los derechos humanos, no significa que éstos no sean reapropiados y defendidos. Podemos estar ante paradigmas éticos como la armonía–*ju'un pajal o'tanil* que no hablan el lenguaje del derecho, pero norman la vida comunitaria. Pareciera que los pueblos indígenas, siguen siendo ese “territorio vacío”, sin valores éticos propios, que hay que “llenar” con nuestra concepción de dignidad humana. ¿Pensamos entonces que debemos de proveer a las culturas indígenas de referentes éticos que no poseen, en este caso, los derechos humanos? ¿Creemos realmente que las propias filosofías indígenas no se basan en valores individuales y colectivos que seguramente pueden enriquecer no sólo las Constituciones de sus países sino también convertirse en referentes éticos *transculturales*, como puede ser convertir la madre-tierra en el centro de nuestros cuidados? Estos debates remontan a otras épocas en las que se dirimía si los pueblos indígenas tenían o no alma. Sólo que ahora, en lugar de hablar de alma, ponemos los derechos humanos. La interculturalidad, ¿no debería fomentar un diálogo que alejara, de una vez por todas, estas imágenes totalizadoras sobre las culturas indígenas que las relacionan con barbarismos y violencia, y además, homogeneizan una enorme diversidad? Esperamos que estas páginas sirvan, cuanto menos, para complejizar el debate y quitarnos las lentes con las que miramos puesto que parecen remontarnos a espejismos que simplifican las realidades.

Una reflexión particular requieren las cláusulas que hacen referencia especial a los derechos de las mujeres indígenas. Como hemos podido analizar , en el anterior capítulo, al hablar del sistema jurídico tseltal, las mujeres están consolidando su papel como autoridades en la resolución de conflictos, y

⁸³⁹ Cabedo Mallol, Vicente, *Constitucionalismo y Derecho Indígena en América Latina*, Universidad Politécnica de Valencia, València, 2004, p. 39.

planteando así los problemas “diferenciados” que sufren las mujeres indígenas respecto a la justicia del Estado y también al interior de las comunidades, así como, la necesidad de la visibilización de sus conocimientos y experiencias para aconsejar y mediar en los conflictos, sobre todo en aquellos en lo que atañen a las mujeres. El debate sobre los derechos de las mujeres indígenas ha sido utilizado por el derecho nacional y por los sectores más reaccionarios para cuestionar el reconocimiento de la autonomía y los derechos indígenas. Pareciera que la violación de los derechos de las mujeres tienen como fuente primordial el derecho indígena, desplazando el patrón patriarcal estructural y reproducido por las propias instituciones estatales. Con esto no queremos mostrar una imagen idílica, y como hemos señalado en su momento, las mujeres indígenas, a través de la organización y la capacitación, van transformando paso a paso su realidad, sin renunciar a sus formas propias de vida, sin cuestionar la idoneidad de defender su cultura jurídica pero sí, haciendo valer sus derechos, desde sus procesos socio-culturales y sus contextos culturales.

Coincidimos con Rosillo y De la Torre, en la reflexión sobre esta cuestión:

Al contrario de lo que suelen presentar ciertas ideologías liberales eurocéntricas respecto a las culturas indígenas, que suelen estigmatizarlas como violatorias sistemáticas de los derechos de la mujer, la lucha actual de los pueblos indígenas, reconoce la necesidad de superar sus propias estructuras patriarcales, pero también las de toda la sociedad mexicana.⁸⁴⁰

Estos autores reconocen la existencia de prácticas patriarcales en las culturas indígenas, pero advierten que ello “no significa que todo el sentido comunitario es opresor del individuo (...)”, cuestionando así las posturas individualistas que realizan una “abstracción” de forma interesada e ideológica.⁸⁴¹ Rosillo y De la Torre se refieren a la actitud de los asesores

⁸⁴⁰ Rosillo, Alejandro y De la Torre, Jesús, *Acuerdos de San Andrés*, op. cit., p. 59.

⁸⁴¹ Ídem.

gubernamentales durante San Andrés, quienes señalaron que reconocer la autonomía iba a suponer el regreso de los “sacrificios humanos”.⁸⁴²

En los Diálogos de San Andrés se conformó el grupo de trabajo sobre “Situación, derechos y cultura de la mujer indígena”, donde se manifestó:

La violencia ha sido el contexto de la vida cotidiana de las mujeres indígenas, la primera forma de violencia es el hambre y la desnutrición, heredadas de generación en generación, durante 503 años, la inasistencia de atención a la salud reproductiva, que respete la dignidad y las costumbres de nosotras las mujeres, el despojo de nuestras tierras y de los recursos naturales que pertenecen a nuestros territorios como el agua, la electricidad, las minas, los bosques, el petróleo y la marginación de que somos objetos por parte de los programas de capacitación y educación, la imposición de leyes, costumbres y lenguas que no son nuestras. Esta situación tiene sus orígenes en la larga historia de colonialismo y dependencia que hoy en día se reproduce en la política neoliberal, en el sistema de partido de Estado, que arrastra una deuda externa que no nos corresponde, en ese Tratado de Libre Comercio negociado a nuestras espaldas, en el saqueo y venta de nuestra riqueza por un pequeño grupo que decide por todas y todos, y también en una sociedad dividida en clases, donde domina una ideología patriarcal y sexista que crea relaciones desiguales entre los hombres y las mujeres. Se nos ha excluido de todo a las mujeres, cuando somos nosotras la base de nuestra cultura y dadoras de vida.⁸⁴³

Las críticas liberales individualistas reacias a reconocer la autonomía indígena, contraponiendo a ella los derechos de las mujeres indígenas, fue neutralizado por la Comandanta Esther del EZLN en su discurso ante el Congreso de la Nación el 28 de marzo de 2001⁸⁴⁴:

Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora.

⁸⁴² Hernández Castillo, Rosalva A., “Repensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad” en *Revista de Estudios de Género La Ventana*, n°18, Universidad de Guadalajara, México, diciembre 2003, p. 11.

⁸⁴³ Rosillo, Alejandro y De la Torre, Jesús, *Acuerdos de San Andrés*, op. cit., p. 60.

⁸⁴⁴ Este discurso ponía fin a la Marcha del Color de la Tierra que tenía como objetivo convencer a diputados y senadores de la necesaria aprobación de la Ley COCOPA que condensaba algunas reformas constitucionales básicas pactadas entre el EZLN y el gobierno mexicano en los Acuerdos de San Andrés.

Tras narrar la situación de las mujeres indígenas, caracterizada por “el dolor, el olvido, el desprecio, la marginación y la opresión”, tanto al exterior como al interior de las comunidades, compelió a los legisladores:

Y nos dicen que la ley COCOPA va a hacer que nos marginen. Es la ley de ahora la que permite que nos marginen y que nos humillen. Por eso nosotras nos decidimos a organizar para luchar como mujer zapatista. Para cambiar la situación porque ya estamos cansadas de tanto sufrimiento sin tener nuestros derechos. **No les cuento todo esto para que nos tengan lástima o nos vengan a salvar de esos abusos. Nosotras hemos luchado por cambiar eso y lo seguiremos haciendo.** Pero necesitamos que se reconozca nuestra lucha en las leyes porque hasta ahora no está reconocida. (...) Nosotras además de mujeres somos indígenas y así, no estamos reconocidas. **Nosotras sabemos cuales son buenos y cuales son malos los usos y costumbres. Malas son de pegar y golpear a la mujer, de venta y compra, de casar a la fuerza sin que ella quiera, de que no puede participar en asamblea, de que no puede salir en su casa.** Por eso queremos que se apruebe la ley de derechos y cultura indígena (...) quiere decir que **queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella,** en esta ley están incluidos nuestros derechos como mujer que ya nadie puede impedir nuestra participación, nuestra dignidad e integridad de cualquier trabajo, igual de los hombres.⁸⁴⁵

La Comandanta Esther guió la demanda de autonomía, no sólo como algo compatible con los derechos de las mujeres indígenas, sino como el canal necesario para su efectiva realización. Representa así una demanda de diversidad al interior de la diversidad. De este modo, el camino para garantizar los derechos de las mujeres indígenas no consiste en negar o limitar la autonomía, sino en reconocer las luchas de las mujeres al interior de las organizaciones y procesos indígenas, desde su propia cosmovisión, sin imponer miradas coloniales, ni siquiera las provenientes, de buena fe, desde los

⁸⁴⁵ Comandanta Esther, “Discurso ante la tribuna del Congreso de la Unión”, 28 de marzo de 2001. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/> [consultado: 5 de noviembre de 2015]

feminismos liberales y eurocéntricos. En este sentido, M^a Teresa Sierra señala que el Estado no debe definir los límites al derecho indígena puesto que lo que hay que reconocer son los “espacios propios de discusión al interior mismo de los pueblos indígenas sobre temas vinculados con los derechos humanos, las costumbres y la violencia”⁸⁴⁶, fomentando así, una cultura de diálogo que permita conocer y argumentar el marco de los derechos humanos. Así entendida, la autonomía permite visibilizar los sentires, pensares y voces diversas de las mujeres indígenas.

Sabidamente, la comandanta Esther, muestra los procesos internos de las mujeres indígenas, como sucede en el caso tseltal analizado, en el que reivindican sus costumbres, desde una perspectiva incluyente, y cuestionan también la visión abstracta y homogeneizador de las tradiciones. Las *jmeltsa'anwanej antsetik* defienden su cultura a través de la demanda de participación como autoridades en la resolución de conflictos. Estos procesos, donde las mujeres están aportando transformaciones profundas a las normativas indígenas, muestran cómo se están gestando propuestas emancipadoras de la cultura y la justicia, en donde lo colectivo no conlleva la opresión de los individuos, como apunta M^a Teresa Sierra⁸⁴⁷. Deberíamos así reconocer, como ejemplo de *epistemologías insurgentes*, aquellas que emanan de los procesos de las mujeres indígenas, ya que siguiendo a esta antropóloga mexicana, “las mujeres indígenas al cuestionar sus costumbres sin rechazar su cultura están cuestionando los paradigmas dualistas entre el universalismo y el particularismo de los derechos”.⁸⁴⁸

Ha sido muy visible el trabajo de reivindicación feminista de las mujeres zapatistas. La Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas de 1993, es citado en numerosos trabajos como un antes y un después, en las vidas de las comunidades, aunque habría que matizar que se da en el ámbito del EZLN, y

⁸⁴⁶ Sierra, M^a Teresa, “Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas”, op. cit, p. 138

⁸⁴⁷ Sierra, M^a Teresa, “La renovación de la justicia indígena en tiempos de derechos: etnicidad, género y diversidad”, op. cit, p. 20.

⁸⁴⁸ *Ibidem.*, p. 25.

que, se ha ido asumiendo en el imaginario y práctica de las comunidades.⁸⁴⁹ En otros procesos de justicia indígena y comunitaria, como el caso de la Policía Comunitaria (Guerrero) también se van reivindicando las demandas de las mujeres, asumiendo ser autoridades y teniendo en cuenta sus derechos, cuestionando y reinventando las normas propias. Es importante, por tanto, rechazar las imágenes “victimizadoras” hacia las mujeres indígenas, como si no tuviera capacidad de organización y subversión, y que además, son utilizados para seguir invisibilizando y limitando el derecho indígena, como opresivo de forma sistemática.

Vemos, por el contrario, que esta línea de análisis de las justicias indígenas incorporando la perspectiva de género, permite ver cómo las mujeres indígenas dan un fuerte aliento a transformación emancipadora del derecho indígena, y desecha las imágenes victimizadoras predominantes en algunas esferas y estudios sobre los derechos de las mujeres indígenas y los sistemas jurídicos indígenas. Esta crítica está influida por diversas teorías feministas, entre otras las representantes del feminismo chicano y negro estadounidense frente a un feminismo hegemónico que construye un concepto de mujer abstracto, universal y blanco. Sobre el peligro de crear esta categoría de mujer hegemónica, la profesora de la Universitat de València Rut Mestre afirma que:

Si el feminisme intenta extreure –de nou– una sola veu, una sola experiència i una sola dona, les experiències i veus de les dones diferents passen a ser variacions d’una sola melodia, d’una sola identitat possible (la normalitat blanca). Aleshores, si reconeixem aquesta diversitat hem de reconèixer que no existeix un nucli privilegiat de lluita i emancipació i, per tant, que el subjecte revolucionari ha mort.⁸⁵⁰

⁸⁴⁹ Vid.: Millán, Mágina, “Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?”, *Andamios*, vol. 8, n°17, septiembre-diciembre 2011, pp. 11-36 y Rovira, Guiomar, *Mujeres de maíz*, ERA, México, 1997.

⁸⁵⁰ “Si el feminismo intenta extraer –de nuevo– una sola voz, una sola experiencia y una sola mujer, las experiencias y voces de las mujeres diferentes pasan a ser variaciones de una sola melodía, de una sola identidad posible (la normalidad blanca). Entonces, si reconocemos esta diversidad debemos reconocer que existe un núcleo privilegiado de lucha y emancipación y, por tanto, que el sujeto revolucionario ha muerto”. Vid.: Mestre i Mestre, Ruth, *La caixa de Pandora*, op. cit., p. 57.

Por el contrario, estas investigaciones pretenden encontrar un lenguaje descolonizado o un lenguaje propio para hablar de derechos, dignidad, comportamiento ético y relaciones de género. Como señalan Rachel Sieder y Morna Macleod desde sus investigaciones con organizaciones mayas del altiplano guatemalteco:

el derecho siempre es un sitio de luchas de poder entre distintas visiones del mundo, del bien común, del género, la cultura y la diferencia. Pero la reelaboración de la justicia propia puede ser una forma de recuperar la historia propia y de debatir los elementos necesarios para un mejor futuro.⁸⁵¹

Desde el “feminismo indígena” (Márgara Millán), el “feminismo comunitario”, defendido por mujeres indígenas como Aura Lolita Chávez (Guatemala) y Julieta Paredes (Bolivia) o el “feminismo de la diversidad”, según Rosalva Aida Hernández, se reconocen las otredades invisibilizadas buscando la transformación de relaciones de poder patriarcales y coloniales, como punto de partida para construir lazos de solidaridad entre los diferentes procesos de liberación y descolonización.⁸⁵² Además, esta mirada que persigue la solidaridad entre las diferentes luchas feministas, destaca que esas diversas constelaciones de saberes sobre los derechos y sobre las formas propias de entender la vida armónica pueden estar anunciando una modernidad no capitalista.

⁸⁵¹ Sieder, Rachel y Morna Macleod, “Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala” en *Desacatos*, n°31, septiembre-diciembre, 2009, p. 69.

⁸⁵² El feminismo de la diversidad reconoce la pluralidad de los contextos en los que las mujeres latinoamericanas construyen sus identidades de género, viven la desigualdad y desarrollan sus estrategias de lucha. *Vid.*: Hernández, Rosalva A., “Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo” en Suárez, Liliana y Rosalva A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Eds. Cátedra, Madrid, 2008, p. 79.

4.5.- Derechos Humanos y Giro Decolonial

Los derechos humanos y el desarrollo (...) son procesos continuos de construcción ontológica de lo humano basados en la colonialidad del saber y del ser que, al crear la separación entre lo humano de lo natural y lo espiritual de lo secular, justifican la destrucción del medio ambiente.

Julia Suárez-Krabbe⁸⁵³

Este análisis sobre la relación jerarquizada entre las normativas y el derecho indígena, claramente visualizado a través de las “cláusulas restrictivas” en las normativas nacionales e internacionales sobre los derechos indígenas, nos permiten concluir que no sólo no se desarrolla un pluralismo jurídico emancipador y crítico, que fomentaría el diálogo intercultural entre los sistemas jurídicos que coexisten, sino que pervive la colonialidad en el derecho positivo como instrumento regulador y como dispositivo de poder colonial, racista y patriarcal. Sigue siendo el derecho de los estados el superior, el que “reconoce” o no los límites del derecho indígena, y las formas en que esos límites deben operar. Hemos podido analizar cómo los “derechos humanos” empleados desde las normativas nacionales e internacionales, mantienen ese colonialismo jurídico que no permite reconocer en los pueblos indígenas, ni sus formas de entender la vida buena, ni la propia capacidad de resistencia y organización de los hombres y las mujeres indígenas. Estas regulaciones sobre los derechos humanos también esconden, como veremos, la justificación del sistema de guerra en el que vivimos basado en la depredación de la madre-tierra. Y que nos lleva, irremediamente, a afirmar la permanencia de relaciones jerárquicas de poder basadas en las diferentes formas de opresión: racista, capitalista, patriarcal y colonial. Habrá quienes piensen que tras los procesos de Independencia en América Latina no es acertado hablar de “colonialismo”. En

⁸⁵³ Suárez-Krabbe, Julia, “¡El emperador está desnudo! Crítica de las prácticas hegemónicas de derechos humanos y desarrollo y alternativas desde el Sur Global”. Disponible en: <http://lavoragine.net/wp-content/uploads/2015/06/Susurre-Krabbe-Emperador.pdf> [consultado: 14 de abril de 2016]

cambio, el análisis sobre la colonialidad del poder, del saber y del ser son necesarios para analizar de forma compleja la realidad de los pueblos indígenas, y en particular, las consecuencias del concepto hegemónico de derechos humanos. Sin descolonización, no se podrá desterrar el humanismo abstracto que conlleva repetidas y consecuentes violaciones de derechos humanos, basados en la injusticia socioeconómica, la injusticia histórica y en la injusticia cognitiva (injusticia epistémica, sexual, racial y religiosa).⁸⁵⁴ Incluyendo, necesariamente el papel transformador que en estos casos, están protagonizando los movimientos indígenas en los procesos de descolonización.

En los años '60, Pablo González Casanova⁸⁵⁵ analizó la democracia y el desarrollo en México, y situó la realidad de los pueblos indígenas en las estructuras de la explotación capitalista, a través del concepto de “colonialismo interno”, para referirse a la estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, con diferencias, no sólo culturales, sino “de civilización”.⁸⁵⁶ Para México, los pueblos indígenas representaban sus “colonias internas”, sobre las que las diferentes formas de opresión y explotación estaban directamente relacionadas con el “desarrollo desigual” del país, a nivel externo e interno:

El problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene

⁸⁵⁴ Santos, Boaventura de Sousa, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, op. cit., pp. 78-80.

⁸⁵⁵ Nació en Toluca (México). Realizó sus estudios en la UNAM, El Colegio de México y la Escuela Nacional de Antropología. Obtuvo la maestría en Ciencias Históricas de la UNAM y la Escuela Nacional de Antropología y posteriormente, el doctorado en Sociología en la Universidad de París. Es Doctor Honoris Causa por múltiples universidades de América Latina, Europa y México. Director del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM (1966-1970); rector de la UNAM (1970-1972) y presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología (1969-1972).

⁸⁵⁶ El concepto de colonialismo interno viene a diferenciarse de las “estructuras de clases” en cuanto se configura por las relaciones de dominio y explotación de una población (con sus clases, propietarios, trabajadores) por otra población que también tiene sus clases. Ver González Casanova, Pablo, “El colonialismo interno” en González Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 2006, pp. 197-198. cit., p. 198. En esta obra, Sociología de la Explotación (1969), cuestiona el debate entre modernización-dependencia, para reivindicar que la “estructura de relaciones de explotación” caracteriza las relaciones sociales en México. En esta obra desarrolla el concepto de “colonialismo interno” que aparece, por primera vez, en su obra *La democracia en México* (1965).

características de la sociedad colonizada. (...) Pero este hecho no ha aparecido con suficiente profundidad ante la conciencia nacional. Las resistencias han sido múltiples y son muy poderosas. Acostumbrados a pensar en el colonialismo como un fenómeno internacional, no hemos pensado en nuestro propio colonialismo. Acostumbrados a pensar en México como antigua colonia o como semicolonias de potencias extranjeras, y en los mexicanos en general como colonizados por los extranjeros, nuestra conciencia de ser a la vez colonizadores y colonizados no se ha desarrollado.⁸⁵⁷

En los años noventa, y atendiendo a las transformaciones del (des-)orden mundial, el profesor emérito de la UNAM desarrolla las relaciones establecidas entre el colonialismo interno, el colonialismo internacional y el colonialismo transnacional (protagonizado por las empresas transnacionales), combinándose, complementándose y articulándose para maximizar el poder y la utilidad de las empresas y estados que las apoyan. Sugiere así que la categoría de “colonialismo interno” y su articulación con las otras dos, “reclama ser considerada en cualquier análisis crítico del mundo que se inicie desde lo local o lo global”.⁸⁵⁸

Si recuerdan habíamos establecido en el primer capítulo la necesaria relación de los derechos humanos en las luchas contrahegemónicas y anticapitalistas, ahora la categoría de “colonialismo interno-internacional-transnacional” nos permite complejizar las resistencias y luchas de los pueblos indígenas en el marco de la democratización nacional y la unión de los movimientos anticapitalistas de diferente signo. Podemos así entender que los tímidos reconocimientos constitucionales de los derechos indígenas, no contradicen las políticas neoliberales, por el contrario, son coadyuvantes a las mismas, de ahí que Donna Lee Van Scott hable de “multiculturalismo neoliberal”. Retomando este concepto, Charles Hale explica que las políticas de reconocimiento multicultural a la par de la implementación de planes neoliberales no son sucesos antagónicos, sino que forman parte de un mismo proyecto neoliberal. Dichas políticas de reconocimiento de derechos indígenas

⁸⁵⁷ González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, México, Era, 1993, p.104.

⁸⁵⁸ González Casanova, Pablo, “El colonialismo interno. (Una redefinición)”. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf> [consultado: 25 de enero de 2015]

se enmarcarían en lo que él denomina el proyecto cultural neoliberal.⁸⁵⁹ De este modo, se da el reconocimiento de derechos indígenas sólo en aquellos casos y de tales maneras que no obstaculicen la ejecución del modelo depredador y extractivista capitalista en los territorios indígenas. Se conceden derechos culturales, y se restringen derechos de empoderamiento y distribución, diferenciando—según los términos de Hale— al “indio permitido”, cooptado y domesticado, el que “cabe” dentro de los proyectos del capital transnacional-colonial, del “indio radical” que se contraponen a los mismos y confronta con el Estado.⁸⁶⁰ Siguiendo este concepto de Hale, la guatemalteca Brisna Caxaj habla de los “derechos permitidos” “relacionados con algunos de los derechos culturales, principalmente los vinculados con los marcadores de la identidad, como el idioma, el uso del traje y algunas prácticas de la religiosidad o espiritualidad”⁸⁶¹, que no “atacan” el corazón de su estructura modernacapitalista-colonial. Y los “no permitidos” serían los derechos colectivos de los pueblos indígenas que tiene sobre el territorio y los recursos naturales y su autonomía frente a megaproyectos. Una disociación, que para la guatemalteca, representa una estrategia de poder para fragmentar y desarticular los derechos humanos y los derechos colectivos. Para el caso de México, Magdalena Gómez sitúa como “derechos permitidos”, los relativos a la educación bilingüe e intercultural. De modo que tras la contrarreforma de 2011, la Comisión de Desarrollo Indígena creó la Coordinadora General Intercultural Bilingüe, dentro de la Secretaría de Educación Pública, y el gobierno creó el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). La experta en derecho indígena concluye que “para proteger el corazón de la transnacionalización que se practica, en especial mediante las concesiones mineras”, no se puede rebasar el ámbito de los

⁸⁵⁹ Hale, Charles, “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies* 34 (3), Cambridge University Press, 2002, pp. 485-524.

⁸⁶⁰ Explica que el concepto de “indio permitido” lo tomó prestado de Silvia Rivera Cusicanqui. Vid.: Hale, Charles, “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the Indio Permitido” en *NACLA Report on the Americas*, vol. 38, Issue 2, sept-octubre 2004, pp. 16-37.

⁸⁶¹ Caxaj, Brisna, “Derechos de Pueblos Indígenas ¿incongruencias discursivas y simbólicas?” en *Adital. Noticias de América Latina y Caribe*, Guatemala, 22 de julio de 2008. Disponible en: http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?cod=34129&lang=ES [consultado 8 de mayo de 2015]

derechos “permitidos”.⁸⁶² Podemos así aplicar la recomendación del Dr. González Casanova, a la intrínseca relación entre el colonialismo interno-internacional-transnacional, cuando afirma: “Los pueblos oprimidos por un colonialismo descubrieron todos los colonialismos.”⁸⁶³ Según, esta redefinición, la triangulación colonialista se ve claramente confirmada cuando a la guerra militar internacional se añade la “guerra interna” y ésta se convierte en el objetivo central teórico-práctico de las fuerzas político-militares hegemónicas.⁸⁶⁴ Esta interpretación coincide con la aportación que Julia Suárez-Krabbe realiza desde su investigación con los mames de Colombia al advertir que “la diferencia cultural se respeta siempre y cuando aquel que es culturalmente diferente «demuestre» ser racional, es decir, siempre y cuando no se oponga al proyecto de muerte.”⁸⁶⁵

Reflexionando sobre las prácticas y los discursos descolonizadores en Bolivia —pero de alcance a otras realidades latinoamericanas como la de México— la obra de Silvia Rivera Cusicanqui⁸⁶⁶ tiene también como eje central el concepto de “colonialismo interno”, retomando las ideas de González Casanova así como las del pensamiento indianista radical de Fausto Reinaga.⁸⁶⁷

⁸⁶² Gómez, Magdalena, “De la razón de Estado a los derechos permitidos” en *La Jornada*, 14 de febrero de 2012. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2012/02/14/opinion/020a1pol> [consultado 8 de mayo de 2015]

⁸⁶³ González Casanova, Pablo, “El colonialismo interno: (una redefinición), op.cit, p. 428.

⁸⁶⁴ Ídem.

⁸⁶⁵ El “proyecto de muerte” es una definición de los indígenas de Colombia que la autora explica como: “ (...) el proyecto político que defiende una segregación global, en la cual se protege la vida y la riqueza de unos pocos a costa de la vida de la gran mayoría de la población mundial, y a costa de la naturaleza. Este proyecto político emerge hace más de quinientos años como un proyecto político que se globaliza, y que va segregando cada vez más apunta de la aniquilación de todo aquello que se le oponga. Por lo tanto, el proyecto de muerte es parte esencial de la colonialidad, entendida como la continuación de las lógicas coloniales a pesar de que las administraciones coloniales iniciales ya no existan”. *Vid.*: Suárez-Krabbe, Julia, “¡El emperador está desnudo!...”, op. cit., p. 75.

⁸⁶⁶ Silvia Rivera Cusicanqui es conocida por su activismo en los movimientos tupakatarista y cocalero de Bolivia. En 1983 creó junto a otros intelectuales indígenas el *Taller de Historia Oral Andina* donde se trabajaban temas de oralidad, identidad y movimientos sociales indígenas y populares aymaras. Pugnando por resaltar la oralidad frente a la escritura como una práctica descolonizadora, ha desarrollado importantes investigaciones en el área de Sociología de la imagen. Les recomiendo visionar el siguiente documental que recoge una entrevista con el sociólogo portugués, Boaventura de Sousa Santos, grabada en La Paz (Bolivia), el 16 de octubre de 2014, e intitulada “Conversaciones del Mundo” <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU> [consultada: 8 de enero de 2015]

⁸⁶⁷ Sobre la importancia del pensamiento de este intelectual qichwa y aymara, ver: Walsh, Catherine, “El indianismo de Fausto Reinaga” en *La razón*, 3 de mayo de 2015 : http://www.la-razon.com/suplementos/animal_politico/indianismo-Fausto-Reinaga_o_2262973688.html

El “colonialismo interno” es entendido, por esta intelectual aymara-mestiza, como una forma de explicar el vínculo entre la violencia estructural y la formación/transformación de las identidades culturales, conceptualizándolo como:

un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas políticos estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural.⁸⁶⁸

En la contemporaneidad operaría así un modo de dominación sustentado en el horizonte colonial de larga duración. Es lo que Bolívar Echeverría denomina, al hablar de México, como “la conquista inconclusa”⁸⁶⁹. Los diferentes ciclos históricos del poder refuncionalizan las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes.⁸⁷⁰ El hecho colonial en una sociedad “abigarrada” estaría caracterizado porque las contrapuestas identidades culturales (india-mestiza) forman parte de una estructura jerarquizada y basada en la posición que ocupan en la apropiación de los medios de poder, y que confiere desiguales capacidades. Entre los medios de poder, destacarían —según ella— el poder sobre la imagen y sobre el lenguaje, es decir, el “poder de nombrar”.⁸⁷¹ Algo que la autora añade, de su propia tinta, al concepto de colonialismo interno, es el patriarcado, entendiéndolo como parte del mismo y

⁸⁶⁸ Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, op. cit., p. 45.

⁸⁶⁹ “Si miramos las cosas desde la larga duración, deberíamos tener en cuenta que el proceso que comenzó en 1492, o en 1523, según se lo quiera ubicar, es decir el proceso de la *Conquista*, es una empresa que todavía *no* ha terminado (...) y que consiste en la práctica del encuentro con el otro como destrucción del otro, en la suplantación del otro, es decir, en la eliminación de su identidad, de su cultura, y en la imposición de la propia”. *Vid.*: Echeverría Andrade, Bolívar, “Chiapas y la conquista inconclusa” en Aguirre Rojas, Carlos Antonio, Bolívar Echeverría, Carlos Montemayor e Immanuel Wallerstein, *Chiapas en perspectiva histórica*, El Viejo Topo, España, 2001, pp. 105 y 106.

⁸⁷⁰ Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, op. cit.

⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 78.

reafirmando una equivalencia entre la discriminación y dominación de tipo étnico y las de género y clase. Hablando, desde su propia identidad, recuerda cómo intuía una cuestión que desarrollaría con el nuevo siglo:

la opresión femenina y la opresión india entrañaban similares sufrimientos: el silencio cultural impuesto o autoimpuesto, el tener que aceptar una identidad atribuida desde fuera, la paradoja de luchar por la igualdad y al mismo tiempo defender la diferencia.⁸⁷²

Reconoce así la necesidad de un esfuerzo simultáneo de descolonización cultural y de género, “a través de una teoría y una práctica que engargen las nociones alternativas y pluralistas de derecho ciudadano con el derecho consuetudinario, tanto en la legislación como en las prácticas más cotidianas y privadas de la gente”. Cusicanqui reclama la contemporaneidad de los indígenas, señalando que frente a la modernidad hegemónica capitalista, siempre ha existido un proceso de largo aliento, que corresponde a la construcción de una modernidad indígena. Del mismo modo que Walter Dignolo expresa que la colonialidad es la cara invisible de la modernidad. En este sentido, la modernidad indígena pugna contra ella, en lucha por construir otra hegemonía y rechaza las miradas arcaicas impuestas desde los diferentes ciclos históricos coloniales. En la línea de crítica a las olas multiculturales de las constituciones latinoamericanas, Rivera Cusicanqui, las tilda de “multiculturalismo ornamental y simbólico”, en cuanto permiten —desde su mirada— el reciclaje de las élites y la continuidad de su monopolio en el ejercicio del poder, neutralizando así la “pulsión descolonizadora de los pueblos indígenas”.⁸⁷³ El multiculturalismo oficial —cuestiona— ha sido el mecanismo encubridor, por excelencia, de las nuevas formas de colonización:

Por lo tanto, los derechos humanos del indio sólo se reconocen cuando deja de ser indio y asume los rasgos del ciudadano occidental: propietario, escolarizado, mestizo, productor y consumidor mercantil, etc. Todo extremo de violencia y de negación es

⁸⁷² *Ibíd.*, p. 77.

⁸⁷³ Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Retazos-Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.

tolerable en el espacio pre-social del mundo indio, mientras no se cumpla este proceso de ciudadanía forzada como imposición del modelo civilizatorio occidental.⁸⁷⁴

De ahí que denuncie las violencias (re) encubiertas por el horizonte liberal, basado en un desarrollo lineal de la historia y el progreso, frente al que siempre han existido resistencias y rebeliones indígenas que denotan una modernidad *otra*, caracterizadas por la autodeterminación política y religiosa que descoloniza imaginarios y formas de representación. Modernidad indígena basada en el tiempo histórico cíclico, persiguiendo “la restauración del orden cósmico”, quebrado por la conquista española. Este concepto equivale en aymara a “*nayrapacha*”, el pasado no como vuelta a un estado primitivo, sino el pasado-como-futuro, como renovación del tiempo-espacio.⁸⁷⁵

Consideramos la obra de Rivera Cusicanqui, como una de las más innovadoras y complejas sobre prácticas y pensamientos descolonizadores, por cuanto cuestiona tanto las miradas “esencialistas” y “culturalistas” de y sobre los pueblos indígenas, como las que persiguen la perpetuación de la invisibilización del hecho colonial. Nos interesa, para el tema que abordamos, traer a colación, la crítica que realiza sobre los criterios de “mestizaje” e “hibridez”, descalificados por ser esencialistas y cargados de un “culturalismo” desprovisto de las condiciones estructurales de violencia que coadyuvan a la perpetuación de las prácticas y discursos colonialistas. La autora boliviana rechaza el concepto de mestizaje como “amalgama”, fusión de razas y culturas, que genera un tercer elemento totalmente nuevo, y que en México corresponde a un pensamiento integracionista, criticado por cuando fomentaba la cultura nacional mexicana, mutilando lo indígena y desconociendo las violencias “encubiertas” coloniales, tal y como cuestiona Rivera. Frente a él, la historiadora, propone el concepto de “*ch'ixi*”, palabra aymara que significa “lo que es y lo que no es”. Categoría que la pensadora boliviana utiliza para buscar un horizonte descolonizador que reinvente las relaciones con el Otro. Considera que es la mejor forma de referirse a lo “abigarrado” de sociedades como la

⁸⁷⁴ Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re) encubiertas...*, op. cit., p. 69.

⁸⁷⁵ *Ibidem*, p. 61.

boliviana —y nosotras pensamos que éstos se puede extender a la mexicana⁸⁷⁶—, concepto que toma de Zavaleta. Explica que lo *ch'ixi* se refiere a “un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo”.⁸⁷⁷ Lo *ch'ixi* conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él. Plantea así, la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa:

La metáfora del *ch'ixi* asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y “colonización del imaginario”, pero también potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos.⁸⁷⁸

Cusicanqui lanza esta propuesta como camino hacia la descolonización radical de las estructuras sociales y políticas, y advierte que no puede haber un discurso colonizador, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora, que dependerá de “nuestros gestos, de nuestros actos y de la lengua con que nombramos el mundo”.⁸⁷⁹ Entiende que en una sociedad descolonizada las clases mestizas deberán adoptar modos de convivencia recíprocos, redistributivos y entendiendo la autoridad como servicio. Y los indios ampliarían y “adaptarían sus nociones culturalmente pautadas de la convivencia democrática y el buen gobierno, para admitir formas nuevas de comunidad e identidades mezcladas o *ch'ixi*, con las cuales dialogarían creativamente en un proceso de intercambio de saberes, de estéticas y de éticas”.⁸⁸⁰ Entiendo que esta propuesta para la construcción de una modernidad

⁸⁷⁶ Mirada que coincide con la del colega Óscar de la Torre, en su tesis doctoral: “Maíz, Territorialidad y Autonomía campesino/indígena desde una perspectiva de Derechos Humanos en el contexto mexicano”, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2016 (s/p).

⁸⁷⁷ Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa...*, *op. cit.*, p. 69.

⁸⁷⁸ *Ibidem*, p. 71.

⁸⁷⁹ *Ibidem*, pp. 70-71.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 72.

alternativa al capitalismo coincide con el proceso de *mestizaje* de Bolívar Echeverría, no como sinónimo de simple aceptación del otro, sino como el de “transformarnos realmente y sin límites los unos a los otros”.⁸⁸¹

En esta capacidad de transformación de las relaciones coloniales, juegan un papel primordial las mujeres, quienes —según la cocalera— frente a la concepción de identidad masculina ligada al territorio y a los mapas étnicos; las mujeres construyen una noción de identidad semejante al tejido, porque “la práctica femenina teje la trama de la interculturalidad a través de sus prácticas: como productora, comerciante, tejedora, ritualista, creadora de lenguajes y de símbolos capaces de seducir al “otro” y establecer pactos de reciprocidad y convivencia entre diferentes.”⁸⁸² Descolonización y despatriarcalización van de la mano, construyendo así:

una visión más digna y respetuosa de la convivencia humana, en la que todas/os podamos por fin “ser como somos”, sin perder nuestra especificidad, pero reencontrando al mismo tiempo la dimensión humana, solidaria, y complementaria en la relación hombre-mujer y sociedad-naturaleza.⁸⁸³

Estas propuestas de la socióloga boliviana nos permiten analizar mejor la realidad que hemos reflejado sobre la justicia tseltal y la relación entre armonía y derechos humanos. Así como el papel descolonizador y despatriarcalizador que la participación de las mujeres indígenas como reconciliadoras muestra. Así, la propuesta innovadora y nada conformista con las teorías “románticas” sobre la identidad étnica como perfecta o idealista, nos genera muchas preguntas y cuestionamientos sobre los discursos que reducen las transformaciones sociales o la interculturalidad a los meros reconocimientos

⁸⁸¹ Según este filósofo, los pueblos indígenas se han visto obligados a desarrollar una *estrategia de mestizaje* por la que han integrado muchos elementos de la civilización occidental. Ante la crisis de la modernidad capitalista ve como única solución construir una modernidad alternativa sumando la alternativa civilizatoria inherente a la forma de vida de los indígenas: “una manera diferente de tratar a la naturaleza, de relacionarse con el otro, lo no-humano (...)”. Lo que destaca es su propuesta de “diálogo”, de mezcla, en cuanto no entiende que la “verdadera” modernidad pueda construirse con la estructura civilizatoria que rige actualmente en las comunidades. De ahí que conecte con la propuesta de *ch’ixi* de Cusicanqui. *Vid.*: Echeverría Andrade, Bolívar, “Chiapas y la conquista inconclusa”, op. cit., pp. 111 y 117.

⁸⁸² Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch’ixinakax utxiwa...*, op. cit., 72.

⁸⁸³ *Ibidem*, pp. 232-233.

constitucionales de derechos. Es importante el aporte que Rivera realiza sobre la vinculación entre conocimiento y poder, retomando la crítica de los *Estudios Subalternos* de pensadores indios en los que se cuestionaba el poder que las universidades del Norte realizan en los análisis sobre los y las subalternas. Así, parte también fundamental de su obra es la que aborda el “colonialismo interno” dentro de las mismas Ciencias Sociales, de donde desata un fuerte cuestionamiento a los “estudios decoloniales”, en boga en el pensamiento crítico latinoamericano y europeo, que explica así:⁸⁸⁴

crean un nuevo canon académico, utilizando un mundo de referencias y contrarreferencias que establece jerarquías y adopta nuevos gurús: Mignolo, Dussel, Walsh, Sanjinés. Dotados de capital cultural y simbólico gracias al reconocimiento y la certificación desde los centros académicos de los Estados Unidos, esta nueva estructura de poder académico se realiza en la práctica a través de una red de profesores invitados y visitantes entre universidades y a través del flujo –de sur a norte– de estudiantes indígenas o afrodescendientes de Bolivia, Perú y Ecuador, que se encargan de dar sustento al multiculturalismo teórico, racializado y exotizante de las academias.⁸⁸⁵

Y es cierto, porque en nuestro propio ámbito académico, permeado por las corrientes de pensamiento descolonizador que fluyen en México, sentimos la necesidad de derivar en el llamado “giro decolonial” para reflexionar sobre derechos humanos e interculturalidad. Pero hemos querido antes, recalcar en las propuestas de González Casanova y Rivera Cusicanqui para explicar de dónde beben y desde dónde se desarrollan las propuestas de “colonialismo del poder” de Anibal Quijano y de la “diferencia colonial” de Walter Mignolo. Creemos que, a pesar de las acertadas e incisivas críticas de la pensadora boliviana, el desarrollo teórico de estos autores sirve de herramientas para seguir navegando en las reflexiones que hemos desarrollado a lo largo de esta investigación. Es

⁸⁸⁴ Cuestiona como “los Mignolo y compañía” han utilizado sus conceptos de colonialismo interno y sus reflexiones sobre la oralidad, como herramienta descolonizadora frente a la escritura impuesta, y cómo se desarrollan los vínculos entre universidades del norte y del sur, creando una nueva jerarquía, llena de citas establecidas, y nuevos neologismos como “decolonial” o “transmodernidad” que generan nuevos lugares comunes, en ocasiones, sin desvelar la reproducción del conocimiento-poder que ello conlleva. Para ahondar sobre esta crítica ver Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa, op. cit.*, pp. 63-69. Quisiera dejar como apunte que la irradiación de estos pensamientos “descolonizadores” en los movimientos alternativos en Europa es notable en la publicación que editoriales independientes como “Otramerica” o “Traficantes de Sueños” están realizando de estos autores, incluyendo a Silvia Rivera.

⁸⁸⁵ Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa, op. cit.*, p. 65.

cierto, que estas propuestas “moldean” los primeros planteamientos de esta tesis, y nos hacen repensar aquellas lagunas no cubiertas o apenas señaladas al vincular la teoría crítica de los derechos humanos desde la perspectiva del sistema-mundo capitalista.

El grupo modernidad/colonialidad crea, a finales del siglo XX, el concepto de “decolonialidad” para referirse, como antes lo hicieran González Casanova y Rivera Cusicanqui, al hecho de que a pesar de la creación de estados-nación independiente en las periferias y los procesos de descolonización del siglo XX, no se puede hablar de una verdadera descolonización. Por el contrario, la división internacional del trabajo entre centro y periferia y las jerarquía étnico-nacional de las poblaciones no terminaron, sino que se resignificaron. En la línea de González Casanova, estas investigaciones señalan que hemos pasado de la colonialidad moderna a una colonialidad global, resignificando las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente, como formas de dominación desplegadas por la modernidad.⁸⁸⁶ Por ello, intentan superar las limitaciones de los análisis economicistas que marcan la perspectiva del sistema-mundo moderno (Wallerstein no contempla la diferencia colonial⁸⁸⁷) y de los estudios postcoloniales (Estudios Subalternos) que caen en

⁸⁸⁶ Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, Colombia, 2007, pp. 13-14.

⁸⁸⁷ La “diferencia colonial” acuñada por Walter D. Mignolo “es el espacio en el que se articula la colonialidad del poder. Es también el espacio en el que se está verificando la restitución del conocimiento subalterno y está emergiendo el pensamiento fronterizo. (...) es el espacio en el que las historias locales que está inventando y haciendo reales los diseños globales se encuentran con aquellas historias locales que los reciben; es el espacio en el que los diseños globales tienen que adaptarse e integrarse o en el que son adaptados, rechazados o ignorados”. El “pensamiento fronterizo” se refiere a un “pensamiento *otro*” significa pensar a partir de conceptos dicotómicos en lugar de ordenar el mundo en dicotomías (...) es una afirmación universal proveniente de dos historias locales entretejidas por la colonialidad del poder. Como ejemplo de “pensamiento fronterizo” elige al Zapatismo en cuanto es resultado de una “doble traducción”: “el marxismo modificado por las lenguas y cosmologías amerindias y la epistemología amerindia modificada por el lenguaje de la cosmología marxista”. *Vid.*: Mignolo, Walter D., *Historias locales /diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y*

un reduccionismo culturalista—a juicio del pensamiento decolonial. Para encontrar nuevos lenguajes que permitan explicar las estructuras sociales reconocen, frente a la supremacía de una de las formas de poder sobre las demás, la “heterarquía” de las diferentes formas de poder colonial.⁸⁸⁸ Por ello hablan del “sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial”. En resumen, el capitalismo no es solo un sistema económico o cultural, sino, “una red global de poder, integrada por procesos económicos, políticos y culturales, cuya suma mantiene todo el sistema.”⁸⁸⁹ El concepto de “colonialidad de poder” de Aníbal Quijano, pretende así, integrar las múltiples jerarquías de poder del capitalismo histórico como parte de un mismo proceso histórico-estructural heterogéneo.

Desde la perspectiva decolonial, se buscan nuevos lenguajes que den cuenta de la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo. Para ello, detectan la necesidad de dialogar con formas no occidentales que conciben el mundo como una totalidad, en el que todo está relacionado (como es el caso de las filosofías indígenas, en nuestra opinión); así como con las teorías de la complejidad, como la desplegada por Edgar Morin.⁸⁹⁰

Las relaciones de poder colonial no se refieren sólo a la dimensión económica-política o jurídico-administrativa, sino que poseen una dimensión epistémica, es decir, cultural. Las formas de conocimiento eurocéntricas no sólo son aditivas, sino constitutivas de la economía política del sistema-mundo

pensamiento fronterizo, Akal, Madrid, 2011, p. 8. Sobre diferencia colonial, p. 8 y ss. Sobre el pensamiento fronterizo en Ídem, pp. 127-153.

⁸⁸⁸ “Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas.” Retoman el concepto de “pensamiento heterárquico” creado por el sociólogo Kyriakos Kontopoulos para pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red. *Vid.*: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial*, op. cit., p. 18.

⁸⁸⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁸⁹⁰ Frente al paradigma de la simplicidad que dualiza, jerarquiza, amputa y reduce la realidad, Edgar Morin propone el paradigma de la complejidad que designa hoy una comprensión del mundo como entidad donde todo se encuentra entrelazado, como en un tejido compuesto de finos hilos, en fin, *complexus*: lo que está tejido junto. Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2001.

capitalista. De ahí, que nos interesen tanto para la cuestión que abordamos entre los derechos humanos y el diálogo intercultural. Porque la colonialidad del poder y el “eurocentrismo”, como actitud colonial, provocaron que los conocimientos de Occidente fueran vistos como superiores, y se silenciaron, discriminaran, invisibilizaran o ignoraran los conocimientos subalternos.⁸⁹¹ Así el giro decolonial es definido por Walter Mignolo como:

la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia. El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder (es decir, de la matriz colonial de poder).⁸⁹²

De todo ello, deriva la necesidad de transformación de las ciencias sociales, tal y como planteamos en el primer capítulo y en nuestra propuesta metodológica, enmarcada en la necesaria “descolonización” de las Ciencias Sociales. Este trabajo requiere tomar en cuenta los conocimientos sometidos/subalternizados, como es el caso, de las formas propias de conocimiento de los pueblos indígenas, tal y como hemos mostrado a través de sumergirnos en el sistema jurídico tseltal. El “giro decolonial” como sus autores señalan no es sólo una opción teórica, sino “necesidad ética y política” para las ciencias sociales latinoamericanas, y yo añadiría—también europeas. Porque no habrá descolonización de los/las colonizados/as, que no pase por los/las colonizadores/as. Recuerdo un pasaje de uno de los escritores que más ha buceado en la herida colonial, el uruguayo Eduardo Galeano, quien radiografiando como nadie las “venas abiertas de América latina”, decía:

Los indios, víctimas del más gigantesco despojo de la historia universal, siguen sufriendo la usurpación de los últimos restos de sus tierras, y siguen condenados a la negación de su identidad diferente. Se les sigue prohibiendo vivir a su modo y manera, se les sigue negando el derecho de ser. Al principio, el saqueo y el *otrocidio* fueron ejecutados en nombre del Dios de los cielos. Ahora se cumplen en nombre del dios del Progreso. Sin

⁸⁹¹ Aníbal Quijano y Enrique Dussel son quienes más han desarrollado la crítica hacia el eurocentrismo desde la perspectiva de-colonial.

⁸⁹² Mignolo, Walter, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto” en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial, op. cit.*, p. 29.

embargo, en esa identidad prohibida y despreciada fulguran todavía algunas claves de otra América posible. América, ciega de racismo, no las ve.⁸⁹³

El “otrocidio” que denuncia Galeano o “el encubrimiento del otro”⁸⁹⁴ — en palabras de Enrique Dussel— son parte constitutiva de la modernidad colonial-patriarcal-capitalista, basada en la colonialidad del poder, del saber y del ser. Ríos de saberes y experiencias están generando un nuevo proceso de decolonialidad que emerge con fuerza desde los procesos, las prácticas y saberes que los pueblos indígenas, quienes despliegan desde sus autonomías, y en particular, desde sus propias formas de entender la justicia y el derecho. Este es uno de los grandes aportes de esta investigación que plantea, en el sentido que hemos estado explicando, una mirada que vaya más allá de los reconocimientos jurídico-políticos, del ámbito del Estado y que permita ver allí donde se reinventan y se ponen en diálogo los sistemas normativos propios, con las normativas nacionales e internacionales de derechos humanos, y la teología india, aun a pesar de su poder colonial, como “zonas de contacto”, donde se pueden apreciar nuevos nichos utópicos, que ponen en valor procesos de emancipación y decolonialidad, como es el caso, desde la descolonización del género, de la espiritualidad, de lo étnico/racial y los modos de vida capitalistas. Desde donde se rompe la dicotomía entre lo natural y lo humano, lo espiritual y lo secular.

Dentro de las investigaciones decoloniales, la interculturalidad cobra una importancia destacada. Como señala, Walter D Mignolo creador del concepto de

⁸⁹³ Galeano, Eduardo, “Cinco siglos de prohibición del arco iris en el cielo americano” en *Rebelión*: <http://www.rebellion.org/noticias/2004/10/6037.pdf> [consultado: 24 de octubre de 2015] Aunque está disponible en esta web, este artículo fue publicado originalmente con motivo del V Centenario en *La Jornada Semanal*, n°15, 24 de mayo de 1992, México, p. 22.

⁸⁹⁴ Enrique Dussel, uno de los principales filósofos de la liberación, tiene un libro clásico y básico en el que muestra cómo la modernidad y el colonialismo tienen como fecha de inicio la colonización de América. Donde en lugar de “descubrir” se produce el “encubrimiento” a partir del equívoco de Cristóbal Colón, quien murió pensando que había llegado a la India, por lo que los habitantes “descubiertos” son llamados “indios”. Por ello, el pensador liberacionista considera que se da el primer “encubrimiento”, no se reconoce lo que se ve, sino que se le “cubre” de lo que uno piensa que es, pero no es. Ver *1942:El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Plural eds./UMSA, Bolivia, 1994.

“diferencia colonial”: “el gran tema del siglo XXI será la doble traducción y la interculturalidad”.⁸⁹⁵

La interculturalidad, que Walsh relaciona con la colonialidad de poder y la diferencia colonial, aparece así como praxis política encaminada hacia la descolonización, hacia la construcción de un pensamiento *otro*, una sociedad *otra*. Se diferencia de quienes, desde perspectivas culturalistas, invisibilizan la cuestión del poder. Por el contrario, desde la perspectiva decolonial, la interculturalidad como “paradigma *otro*”, no sólo busca una transformación política, sino que “infiltre un verdadero sistema de pensamiento”.⁸⁹⁶ Como afirma la profesora que reflexiona sobre la interculturalidad, desde su acompañamiento al movimiento indígena ecuatoriano:

la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política.⁸⁹⁷

Advierte que la conocida como “filosofía intercultural” a pesar de reconocer el papel de la filosofía en la perpetuación de la diferencia epistémica, puede caer en un simple “multiculturalismo disciplinario”, si no reconoce a indígenas, afros, mujeres y otros grupos subalternizados como sujetos con un proyecto y una crítica epistémica, política y cultural.⁸⁹⁸ Pensamos que Fernet-Betancourt si bien, no se enmarca en la “perspectiva decolonial”, denuncia la globalización económica como fuente de violencia y poder, y ha intensificado en sus últimos escritos, quizás alentado por estas críticas, la necesidad de entender la filosofía intercultural como “teoría y práctica de alternativas que rompen el monólogo de la cultura dominante recuperando espacios para los silenciados o

⁸⁹⁵ Walsh, Catherine, “Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad de poder. Entrevista a Walter Mignolo” en Walsh, Catherine, Freya Schivy y Santiago Castro-Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, Abya Yala, 2002, p. 24.

⁸⁹⁶ Walsh, Catherine, “Interculturalidad y colonialidad de poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial” en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), op. cit., p. 56.

⁸⁹⁷ *Ibidem*, p. 47.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 56

invisibilizados”.⁸⁹⁹ Dejando claro que al hablar de “cultura dominante” se está hablando de “poder, opresión, violencia e injusticia”.

Desde esta mirada decolonial, la interculturalidad, desde el pensamiento indígena, no exigiría la inclusión en un Estado que reproduce el colonialismo interno, sino que, por el contrario, están exigiendo el reconocimiento de la “diferencia colonial” (ética, política y epistémica). Sólo así, la interculturalidad podrá superar el colonialismo interno. Es necesario —según Mignolo— reconocer que los conocimientos indígenas están subordinados por el colonialismo interno, y marcados por la diferencia colonial.⁹⁰⁰

Las cláusulas referentes a los “derechos humanos” en las normativas sobre el reconocimiento del derecho indígena, provienen de esta “colonialidad del poder, del saber y del ser”, incapaz de reconocer las otredades y sus otras formas de ver-conocer-sentir-estar y ser en el mundo, diferenciados del humanismo abstracto universal. Todo lo antedicho es necesario aplicarlo a la construcción de derechos humanos contrahegemónicos, como parte de prácticas y discursos descolonizadores. Estos por tanto, tendrán que dialogar con esas otras epistemologías subalternas y diferenciadas del “sistema mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial”. Como dice Silvia Rivera Cusicanqui, están surgiendo pensamientos y prácticas desde la resistencia indígena que proponen otro modo de relaciones entre los hombres y mujeres, y entre las personas, los pueblos, y la madre-tierra. Es lo que vamos a ver como resultado de esta investigación, conocer desde dónde se reinterpretan los derechos humanos desde el proceso tseltal trabajado, que nos lleva a considerar el paradigma de la armonía—*ju’un pajal o’tanil*, dentro de los llamados por Ana

⁸⁹⁹ Fonet-Betancourt, Raúl, “Interculturalidad o Barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad” en *Comunicación. Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*, n°4, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2006, p. 39. Disponible en: http://www.revistacomunicacion.org/pdf/n4/articulos/interculturalidad_o_barbarie_11_tesis_provisionales_para_el_mejoramiento_de_las_teorias_y_practicas_de_la_interculturalidad_como_alternativa_de_otra_humanidad.pdf [consultado: 28 de noviembre de 2015]

⁹⁰⁰ Walsh, Catherine, “Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad de poder. Entrevista a Walter Mignolo” en Walsh, Catherine, Freya Schiw y Santiago Castro-Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales...op. cit.*, p. 27.

Esther Ceceña “epistemologías del buen vivir” o por Boaventura de Sousa Santos, desde las “epistemologías del sur”.

Un sistema de poder económico global que sigue extendiéndose con diferentes rostros, explotando, dominando, discriminando y excluyendo a los pueblos indígenas, como hemos visto desde la matriz del poder colonial. Su lucha por tanto, como bien, han “mapeado” los y las zapatistas, no es una lucha sectorial o local, sino que en ella nos estamos jugando el futuro de la humanidad. Los dispositivos de poder colonial, tienen por tanto al derecho nacional como una herramienta fundamental de la colonialidad del poder, del saber y del ser. El cuidado de la vida de la madre-tierra, del cuerpo comunitario, y de las mentes y corazones de los pueblos indígenas, deben protegerse del ecocidio, epistemicidio y genocidio que la modernidad colonial-capitalista-patriarcal reproduce. Las feministas comunitarias latinoamericanas, como Aura Lolita Chávez (Guatemala) o Julieta Paredes (Bolivia) han creado el concepto *cuerpo-territorio* para hablar de la defensa del cuerpo de las mujeres y del territorio, como una misma defensa de la reproducción de la vida frente a la reproducción del capital. Así, unimos dos cuerpos, el colectivo y el individual, porque defender el territorio es defender la autonomía, los saberes propios de los pueblos sobre derechos, justicia, buena vida, producción, comunicación, etc... La resistencia y autonomía se construye contra un capitalismo que “ha colonizado todos los aspectos de la vida cotidiana”⁹⁰¹, y el derecho indígena, se muestra como un camino más, fundamental, para liberar dichos espacios de la modernidad/colonialidad capitalista y patriarcal.

Por tanto, vemos que la situación de inferioridad del derecho indígena frente al derecho nacional es debida a la hegemonía de una modernidad capitalista-colonial-patriarcal que aparece como la experiencia civilizatoria dominante. Lo que hemos querido cuestionar a lo largo de este trabajo es cómo los pueblos indígenas son reflejo de esas modernidades invisibilizadas, y el derecho indígena es un reflejo más de epistemologías insurgentes, o de

⁹⁰¹ González Casanova, Pablo, “El colonialismo interno: (una redefinición)” en op. cit., p. 428

visión⁹⁰², en términos de Boaventura de Sousa Santos. Es decir, aquellas que nos muestran formas de conocer que pueden mostrar la posibilidad de relaciones que no sigan depredando la madre-tierra, que no invisibilicen los conocimientos otros o no científicos, que por el contrario deben y pueden aportar alternativas reales a la encrucijada civilizatoria en la que nos hallamos y que no centren las lógicas emancipatorias en el mercado o el Estado.

A continuación, muestro lo que considero un paradigma *otro* para la vida plena o el buen vivir, paradigma decolonial que cuestiona la matriz de poder de la modernidad/colonialidad que siguiendo a Nelson-Maldonado Torres implicaría acabar con

discurso y práctica que simultáneamente predica la inferioridad natural de sujetos y la colonización de la naturaleza, lo que marca a ciertos sujetos como dispensables y a la naturaleza como pura materia prima para la producción de bienes en el mercado internacional.⁹⁰³

⁹⁰² La “epistemología de la visión” es la que pregunta por la validez de una forma de conocimiento cuyo momento y forma de ignorancia es el colonialismo y cuyo momento y forma de saber es la solidaridad. Requiere una “epistemología de los conocimientos ausentes”, es decir, incluir realidades suprimidas, silenciadas o marginadas y realidades emergentes o imaginadas. Vid.: Santos, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente*, op. cit. p. 282.

⁹⁰³ Maldonado-Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial*, op. cit., p. 135.

4.6.- LA ARMONÍA que nace desde el O'TAN: un paradigma *otro*⁹⁰⁴, desde la justicia tseltal

¿ESCUCHARON?

*Es el sonido de su mundo derrumbándose,
es el del nuestro resurgiendo.*

Subcomandante Marcos⁹⁰⁵

*Tú no puedes comprar el viento/tu no
puedes comprar el sol/tu no puedes
comprar la lluvia/tu no puedes comprar
las nubes/tu no puedes comprar mi
alegría/tu no puedes comprar mis
dolores/¡La tierra no se vende!*

Latinoamérica. Calle 13⁹⁰⁶

Nuestra pregunta inicial sobre cómo, desde el proceso de autonomía tseltal de la Misión, se resignifican los derechos humanos, como herramienta de liberación, nos ha llevado a esa cara siempre oculta de las preguntas sobre regulación-emancipación, lo que la *violencia epistémica* ha intentado borrar e invisibilizar, para convertir en hegemónico una única forma de relaciones que han resultado ser no sólo epistemicidas sino profundamente ecocidas.

La urgencia e importancia de las cuestiones que abordamos en este trabajo, vienen expresadas desde los “gritos” que llegan desde diferentes

⁹⁰⁴ Walter Mignolo llama “pensamiento *otro*” a la diversidad de formas críticas de pensamiento analítico y proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad. “Ese pensamiento que comienza a construir un paradigma *otro* tiene que pensarse en la intersección de las experiencias que el saber de la modernidad relegó a objetos del colonialismo con la descolonización como fuerza crítica del sujeto que no quiere ‘estudiarse’ a sí mismo como objeto, sino ‘pensarse’ a sí mismo en proyectos liberadores, emancipadores” en Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales*, op. cit., p. 31.

⁹⁰⁵ Subcomandante Marcos “Comunicado del 21 de diciembre de 2012”. Mientras las interpretaciones “milenaristas” y “mercantilizantes” de la cultura indígena, hablaban de este día, como el del fin del mundo, miles de mujeres y hombres zapatistas volvieron a “tomar”, esta vez en silencio y sin armas, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas; de nuevo bajaron de las montañas y de la selva, como arroyos, y crearon un mar de silencio en un día de lluvia. La sociedad “coleta” cerraba con miedo los negocios, ante los pasos silentes de las y los zapatistas que pasaban por un escenario situado en la plaza de la paz, ante la imponente Catedral de San Cristóbal, recorriéndolo con el puño en alto. Horas más tardes, este comunicado enviaba un mensaje directo al corazón del sistema. Este comunicado iba acompañado de la canción “Como la cigarra”: “cantando al sol como la cigarra, después de un año bajo la tierra, igual que sobreviviente que vuelve de la guerra”. Recomiendo la escuchen y lean en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/21/comunicado-del-comite-clandestino-revolucionario-indigena-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-del-21-de-diciembre-del-2012/> [consultado: 10 de noviembre de 2015]

⁹⁰⁶ Palpiten, viendo el video de esta canción: <https://www.youtube.com/watch?v=dOiapn9mC1o>

latitudes, ya sean académicas o activistas, desde las venas de la herida colonial, todavía abiertas. Como anuncia el Subcomandante Galeano cuando advierte que “llega la tormenta” o cuando Edgar Morin nos interpela, diciendo: “vamos ¿hacia el abismo?”, son algunas de las voces que nos compelen a buscar respuestas desde las prácticas insurgentes y emancipadoras, desde los conocimientos borrados del mapa del poder colonial, desde las culturas *rizomáticas* que se niegan a tener un principio y un fin, que se reproducen y buscan líneas de fuga.

Por ello, podríamos habernos quedado en ver esta parte del abismo, lo visible y haber dejado en la oscuridad, la otra parte del abismo, lo invisible. Pero la crítica a la teoría crítica, nos lleva a no sólo quedarnos en lo que se ha convertido en hegemónico en el conocimiento-regulador, los derechos humanos, sino a visibilizar cómo éstos, en determinados contextos y procesos, como el mostrado, dialogan, con contradicciones y dificultades con esa forma otra de entender la vida buena tseltal, que es la armonía. Pero claro, esta otra forma de entender y nombrar la vida buena o la dignidad, y que guía el sistema jurídico tseltal, nos conduce a des-velar que existen otras racionalidades que cuestionan la hegemonía de la racionalidad científico-tecnológica. De este modo, respetar, fortalecer y renovar el sistema jurídico tseltal, implica defender constelaciones de conocimientos y prácticas subalternas, guardianes de epistemes y racionalidades *otras*, que pueden abonar lo que Boaventura de Sousa Santos, nombra como “cosmopolitismo insurgente y rebelde”, donde la interculturalidad crítica y decolonial aparece como un requisito indispensable. Sin ser amante de las disyuntivas, comparto la planteada por Fernet-Betancourt, al afirmar como uno de los desafíos del presente: “interculturalidad o barbarie.”⁹⁰⁷

La armonía-*ju'un pajal o'tanil* es la forma tseltal de entender la interdependencia e interrelación entre los seres humanos (hombres y mujeres), la madre-tierra, los seres superiores y el cosmos. Por ello, cuando alguien daña a otra persona, no está sólo generando perjuicios individuales, sino como si de

⁹⁰⁷ Fernet-Betancourt, Raúl, “Interculturalidad o Barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, op. cit.

ondas concéntricas se tratasen, desequilibran todo el sistema, no sólo a la comunidad, sino a todo lo que les rodea y es fuente de vida. La vida plena, es la armonía cósmica-de los seres superiores-comunitaria-familiar-intergéneros-individual. Las escalas no tienen una separación jerárquica sino concéntrica. No existe una separación entre objeto y sujeto, existe entonces una cultura *plurisubjetiva*. De este modo, se cuestiona la apropiación y depredación de la naturaleza por el capital y el ser humano. Abandonamos el “antropocentrismo” para ser “biocéntricos” o “pachamámicos”. La espiritualidad aparece como elemento que impregna la construcción de un ser social y comunitario. Y la armonía-*ju’un pajal o’tanil* se desvela como la sabiduría que guía el derecho tseltal.

Entendemos que la armonía tseltal, forma parte de lo que la profesora Ana Esther Ceceña ha denominado “epistemologías del buen vivir”. Considero que esta propuesta concreta está en relación directa con la propuesta de la crítica indolente de Boaventura de Sousa Santos al diferenciar entre las epistemologías de la ceguera y de la visión, que posteriormente han dado lugar a lo que denomina las “epistemologías del Sur”⁹⁰⁸, como un concepto más amplio. Vamos a dedicar un espacio para analizar las conexiones entre estas propuestas epistémicas que pueden ayudarnos a entender los profundos impactos que deben tener en los debates sobre derechos humanos e interculturalidad.

Ana Esther se refiere al hablar de “buen vivir” al:

campo semántico en el que pueden ser colocadas todas aquellas experiencias emancipatorias, particularmente del ocaso del siglo XX en adelante, que han construido imaginarios externos o dislocados con respecto a los pilares epistemológicos de la modernidad. Es decir, pensamientos-experiencias de lucha que apuntan hacia una

⁹⁰⁸ “Epistemologías del Sur” designa la diversidad epistemológica del mundo: son el conjunto de las intervenciones que denuncian la supresión de formas de saber propias de los pueblos y/o naciones colonizados, valoran los saberes que resistieron con éxito e investigan las condiciones de un diálogo horizontal entre conocimientos. A este diálogo se le denomina “ecología de saberes”. *Vid.*: Santos, Boaventura de Sousa y Paula Meneses, “Introducción” en Santos, Boaventura de Sousa y M^a Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, Madrid, 2014, pp. 10-11.

bifurcación desde el sistema actual, despegándose de su modo de hacer y de entender el mundo.⁹⁰⁹

Estos pensamiento-experiencias diferenciadas de la modernidad capitalista, antropocéntrica y depredadora se caracterizan por la complementariedad y la interrelación intersubjetiva. En ella, todos los sujetos están relacionados, humanos y no, rompiendo así con la lógica moderna occidental de la diferencia dicotómica sujeto y objeto que ha provocado la depredación infinita de la madre tierra. Experiencias, como la *tseltal*, miran el mundo desde una organización social biocéntrica, no-capitalista, no-depredadora con la naturaleza, que deriva de esa concepción “plurisujética”, en las que las personas se reconocen como parte de la Madre Tierra, y por tanto, *pachamámica* o *biocéntrica*. Estas características, como muestra la profesora del Observatorio Latinoamericano de Geopolítica de la UNAM, generan una percepción diferente del territorio y el trabajo. El primero, entonces, no es concebido desde una perspectiva mercantil, sino como decía Floriberto Díaz, desde una visión geométrica, en la que están interrelacionados la totalidad de seres vivos, y seres cósmicos. Y el trabajo, se reconvierte no en un espacio de explotación, sino de potencia creadora.

Al hablar de “buen vivir” se está refiriendo a las concepciones andinas de *sumak qamaña* (vivir bien, en Bolivia) o *suma kawsay* (buen vivir, en Ecuador), que consiguieron ser integradas en las nuevas constituciones de ambos países, aunque de modo “esquizofrénico”. Estas epistemologías suponen —en palabras de la autora— “una transformación de todos los mapas y territorios, incluidos el corporal y el mental”.⁹¹⁰ En este sentido, y enlazándolo con la perspectiva decolonial, esta resistencia epistémica *otra*, deriva del pensamiento decolonial que a pesar de la violencia y despojo que ha representado la modernidad/colonialidad, ha ido conformándose en contraposición y a pesar, de la matriz de poder colonial, como señala Walter

⁹⁰⁹ Ceceña, Ana Esther, “Subvertir la modernidad para *vivir bien* (o de las posibles salidas a la crisis civilizatoria)” en Ornelas, Raúl (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, UNAM-Instituto de Investigaciones Económicas, México, 2013, p. 99.

⁹¹⁰ Ceceña, Ana Esther, “Del desarrollo al ‘Vivir Bien’: la subversión epistémica” en Girón, Alicia (coord.), *Del “vivir bien” al “buen vivir” entre la economía feminista, la filantropía y la migración: hacia la búsqueda de alternativas*, UNAM, 2014, pp. 11-21.

Mignolo⁹¹¹, y que permite en la actualidad, la formación de pensamientos fronterizos. Como advierte Ana Esther Ceceña, estas formas de ver el mundo pese a ser milenarias no se mantienen intactas e inamovibles, sino que:

Los saberes heredados se revisan permanentemente en un ejercicio habitual denominado *tinkuy*, que permite ir adaptando, enriqueciendo, corrigiendo o desechando lo que sea prudente, desde una valoración regida por la serenidad del aprendizaje del saber ser, que es el ser con y en la tierra, el ser en armonía con la totalidad.⁹¹²

Como explica Carrillo Trueba, uno de los principales elementos a partir de los cuales se configura la cosmovisión mesoamericana es la domesticación del maíz, y su cultivo colectivo conformó y conforma las características básicas de la organización social de estas sociedades, dando lugar a una mitología de gran riqueza, metáforas y representaciones que mantienen su resonancia hasta nuestros días.⁹¹³ La importancia del maíz en la autonomía de los pueblos y en la posesión de conocimientos otros que generan otra percepción del territorio, el espacio, y el ser, ha sido desarrollado por Oscar de la Torre Rangel en su reciente tesis doctoral, que desde una perspectiva decolonial del saber, el poder y el ser afirma:

la defensa del territorio y los maíces nativos se alza como una praxis constituyente de derechos humanos, desde un paradigma descolonizador e intercultural, que redefine y materializa conceptos como libertad, justicia y democracia, acorde con los contextos culturales campesinos e indígenas. Por un lado se busca afirmar su sociabilidad inscrita en sus instituciones comunitarias, ligadas a la tierra/territorio y el cultivo del maíz como un conjunto de relaciones que permiten el acceso comunitario a los bienes materiales e inmateriales imprescindibles para una vida digna de ser vivida; y por otro – íntimamente ligado a lo anterior– busca la comprensión de que la llegada u acceso a la dignidad de los pueblos indios y campesinos se hace por un camino diverso al trazado por la modernidad capitalista. Sólo de este modo los derechos humanos serán un verdadero dispositivo –red de saber/poder; conjunto de praxis, saberes e instituciones–

⁹¹¹ Mignolo, Walter, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto” en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial*, op. cit., p. 28.

⁹¹² Ceceña, Ana Esther, “Del desarrollo al ‘Vivir Bien’: la subversión epistémica” en op. cit., p. 17.

⁹¹³ Carrillo Trueba, César, *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*, UNAM, México, 2006, p. 49.

que permita a los pueblos indios constituirse como sujetos de su propia historia y dejar de ser objeto de la historia de otros.⁹¹⁴

El maíz como mito fundador aparece en el Popol Vuh, donde cuentan cómo los padres creadores, después de varios intentos fallidos por hacer al hombre (primero de barro y después con madera), acaban creando al hombre de maíz blanco y amarillo:

los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llaman Tepeu y Gucumatz (...) se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la oscuridad y en la noche; luego buscaron y discutieron, y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a la luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre. Poco faltaba para que el sol, la luna y las estrellas aparecieran sobre los Creadores y Formadores. De *Paxil*, de *Cayalá*, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas. (...) Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; esta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz (en la formación del hombre) por obra de los Progenitores.⁹¹⁵

Es nuestra intención, mostrar como el paradigma *otro* de la Armonía guarda la misma inmanencia ética y epistémica que el “buen vivir” andino. El valor de recuperar la Armonía, como entendimiento de una vida comunitaria donde la complementariedad con otros seres vivos y la integralidad radica en la posibilidad de abrir espacios de “subversión epistémica”, ya que, como escribe, de forma tan bella, la profesora de la UNAM:

El nudo epistemológico desde el cual se construye la comprensión del mundo, la organización social, el *habitus* y el horizonte es a la vez aportado por “las arrugas de la tierra” que encierran los aprendizajes milenarios y por la crítica o ruptura con una visión no satisfactoria. Es una línea hacia el futuro y una larga raíz incrustada en un pasado de muy larga duración, pero implica por los dos lados una resistencia y una subversión. El simple intento de pensar distinto, de mantener imaginarios utópicos y

⁹¹⁴ De la Torre de Lara, Oscar A., Tesis Doctoral “Maíz, Territorio y Autonomía campesino/indígena desde una perspectiva de derechos humanos en el contexto americano”, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2016 (s/p)

⁹¹⁵ *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Fondo de Cultura Económica, México, 29ª reimp., 2000, pp. 103-104

de recrear las memorias en una circunstancia homogeneizadora y avasalladora como la que intenta imponer el capitalismo es ya una rebeldía descolonizadora.⁹¹⁶

Algunas autoras presentan el “buen vivir” como una alternativa al desarrollo, pero consideramos que va mucho más allá configurándose como un paradigma decolonial, con capacidad para subvertir el modelo de vida, de relación entre los seres humanos, las comunidades, la naturaleza y el cosmos. Como propone, Omar Felipe Giraldo, *sumak qamaña* y *sumak kawsay*, se están convirtiendo frente a la crisis civilizatoria, en “utopías para la supervivencia”, y deben interpretarse como el arte de vivir en equilibrio y armonía con lo existente, por medio de la comprensión y la experiencia plena, de que todo está interrelacionado con lo demás. El concepto hace hincapié en una vida plena, con acceso a lo suficiente y necesario en absoluta correspondencia con el bienestar de la Madre Tierra y el de los demás seres humanos. El enunciado “no se puede Vivir Bien, si los demás viven mal” podría resumir el fin de una sociedad comunitaria e interdependiente, guiada por los principios de la complementariedad y reciprocidad, según propone su discurso y a lo que aspira su práctica política.⁹¹⁷ No es un concepto economicista, sino por el contrario, cuestiona las separaciones dicotómicas “naturaleza y cultura”, “individuo y comunidad” y “producción y reproducción de la vida”, así como la fetichización del progreso lineal, básicas del pensamiento moderno eurocéntrico, que ha permitido la expansión ilimitada del capitalismo. Fundamentos del pensamiento moderno y también del derecho moderno impuesto en los territorios y corporalidades colonizadas. El “buen vivir”, o mejor dicho, los “buenos vivires” (en plural), cuestionan frontalmente el corazón de la matriz de poder colonial, y no sólo eso, sino que, no son teorías abstractas sino que emanan de prácticas de resistencias comunitarias deshechadas por el pensamiento moderno/colonial, e incluso, por las propias ciencias sociales y los centros universitarios del norte global. Están en el centro de los principales debates que encomian a la humanidad para frenar el deterioro

⁹¹⁶ Ceceña, Ana Esther, Del desarrollo...op. cit., pp. 19-20.

⁹¹⁷ Giraldo, Omar Felipe, *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir*, Itaca/Universidad Autónoma Chapingo, México D.F., 2014, p. 16.

ambiental, social, político, económico y por tanto, civilizatorio. Desde esta magnitud, Alberto Acosta advierte que “si no entendemos que la naturaleza es la base de la vida no podemos ni siquiera comenzar a defender los derechos humanos”.⁹¹⁸

Es cierto que estos conceptos andinos amazónicos son los que están irradiándose con mayor fuerza a través de investigaciones y de los propios movimientos indígenas. Pero podemos ver que en otras muchas culturas marcadas por la diferencia colonial como el proceso de la misión tsetal la cosmovisión amerindia se fundamenta en los mismos principios de interrelación y reciprocidad. Así lo muestra el trabajo de Ajb’ee Jiménez reconfigurando el sistema de pensamiento maya, al señalar que desde su cosmovisión, pensamiento y sentimiento, son inseparables y complementarios: “el pensamiento sintiente y el sentimiento pensante”.⁹¹⁹ Desde este sistema de pensamiento-sintiente maya, *kynaab’il qxe’chil*, aparece —según este autor— como eje central articulador: el concepto de *winaq* (en *tseltal: winik*), mal traducido —en sus palabras— por antropólogos, reduciéndolo al concepto antropocéntrico de “hombre”. Por el contrario muestra sus diferentes significados desde el pensamiento maya:

El primero hace referencia a todo lo que adquiere vida, lo que (se) transforma (en) vida, lo que hace vida, lo que se hace pleno y completo en la vida. Esta interpretación tiene significados de perdurar, ser (en el sentido de devenir) y estar (en el sentido de permanecer) en el tiempo. La segunda interpretación se relaciona con el período de tiempo y espacio. Se entiende que el período de tiempo y espacio puede tomar los significados de transición en dos sentidos: tiempo puntual y tiempo procesual. El tercer significado tiene relación con el segundo pero es puntual y más específico. Se refiere a la base vigesimal del sistema de cálculo y conteo del tiempo. Por último, la cuarta interpretación hace referencia a una identidad colectiva e histórica que se construye en

⁹¹⁸ Acosta, Alberto, “Respuestas regionales para problemas globales” en León, Irene, (coord.), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, FEDAEPS, Quito, 2010, p. 100. Acosta es economista y político ecuatoriano. Fue presidente de la Asamblea Nacional Constituyente (2007-2008) y Ministro de Energía y Minas (2007). Actualmente, es investigador y profesor de FLACSO-Quito.

⁹¹⁹ Jiménez, Ajb’ee y Xol Chok Héctor, *Winaq: Kynaab’il/Kyna’bil Qxe’chil. Winaq: fundamentos del pensamiento Maya*, Guatemala, 2011, (s/p).

relación con y en diálogo entre nuestras otras nosotras / nuestros otros nosotros o sea, las otras vidas como el agua, las montañas, los cerros, las casas, los animales, etc.⁹²⁰

Es importante destacar por un lado la conexión entre ser y tiempo, así como el “ser en devenir”, desde la “transicionalidad permanente”, y cómo se refiere a los otros seres vivos (agua, montañas, cerros, animales..etc...) como “nuestras otras nosotras/nuestros otros nosotros”. Lo que significa que en el pensamiento maya “todas y todos somos parte de la colectividad, o más bien, somos la colectividad. Esta colectividad interactiva, es dialógica y es polifónica. Por lo tanto, es importante pensar y sentir que interactuamos con nuestros iguales, *junx oto’/juno*, que “somos uno” y que “somos iguales en la diferencia”. Añade que *at qxileen* significa “tenemos nuestro sentido de ser (verbo)”, “somos parte de” o que “somos importantes” en la (con)formación de la colectividad.”⁹²¹ Es lo que el filósofo alemán, especialista en lengua y cultura tojolabal, Carlos Lenkersdorff explicaba a través del concepto de “comunidad nosótrica o comunidad cósmica”, para diferenciarla del concepto de persona occidental y antropocéntrica. Así, explica la diferencia existente en la concepción del tiempo “occidental” y la indígena, en este caso maya. Mientras la primera es decimal (1-10-100-1000), la maya es vigesimal (2-20-200-2000). *Winik*, persona humana en tojolabal, *tsetal* o *tsotsil*, se utiliza, a la vez para medir el tiempo:

El *winik* equivale a 20 porque tiene cuatro veces cinco dedos, que dan el total de 20. Además, cada cinco se llama *junk’ab’*, es decir, una mano. El nombre de *winike’* para los 20 no es casual, sino que se debe haber hecho conscientemente. (...) la persona humana es un conjunto holístico a nivel del microcosmos, que tiene su correspondencia a nivel macrocósmico en las veintenas del tiempo.⁹²²

Vemos pues, la relación cósmica y holística entre el ser colectivo, los seres vivos, la madre tierra y el cosmos. Ahondando en ello, otro aspecto interesante, desde esta perspectiva intersubjetiva en la cosmovisión indígena, es que todo tiene energía, todo tiene “corazón”. Como hemos visto al abordar el sistema

⁹²⁰ *Ibidem*, p. 7.

⁹²¹ *Ídem*.

⁹²² Lenkersdorff, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, op. cit., pp. 100-101.

jurídico tseltal, y cómo se expresan los “senti-pensamientos”, todo parte del corazón. La resolución de conflictos persigue la armonía, y además, las explicaciones de los sentipensamientos tseltales remiten siempre al corazón. El corazón-dividido, el regreso del corazón, un sólo corazón... El corazón aparece así como fuente de saberes, pensamientos y de sentimientos. Se piensa, se sufre, se duele, se alegra...con el corazón. La investigadora tseltal, M^a Patricia Pérez Moreno, realizó una tesis en Bachajón que lleva por título “O’tan/O’tanil” (corazón-corazones)⁹²³ en la que nos explica la centralidad que “corazón-o’tan” tiene en la cosmovisión tseltal:

Su significado no se reduce a ser un órgano fisiológico que da vida o que genera procesos anímicos y afectivos, puesto que integrando estos y otros elementos más, llega a constituirse en un pensamiento muy elaborado del mundo. Se vuelve una forma de ser y estar en la sociedad y en el universo, es decir, se transforma en valores, rituales, sueños, esperanzas, acciones, sentimientos, pensamientos, palabras, memoria, lenguaje, reflexión, espiritualidad, en un *stalel* (forma de ser-estar-hacer-sentir) individual y colectivo.⁹²⁴

Como señala M^a Patricia Pérez, este significado no es sólo propio de la cultura tseltal, sino que puede ser uno de esos elementos de similitud entre los pueblos no sólo de Mesoamérica sino también de la parte andina de América.⁹²⁵ De hecho, en el *Cuaderno sobre los fundamentos del sistema de pensamiento maya* nos muestran cómo “todo tiene corazón”, no sólo los seres vivos:

Las mujeres Mam piensan que *qk’u’j* (“nuestro corazón”) se une a la ropa. Si alguna persona (mujer u hombre) pierde su ropa, su corazón también se desplaza, se aleja y se va lejos. El corazón se va fuera de la comunidad, se aleja de la familia o, como decimos en Mam, *nya’ qwinaaqil* (“pareciera no ser/estar *qwinaaqil*”) o *ma tz’eel tnaab’il* (“perdió o se fue su naab”), (“perdió la conciencia”) y (“está lejos de sí mismo”). En otras palabras, nuestro corazón se adhiere a nuestras otras nosotras / nuestros otros nosotros y viceversa.⁹²⁶

⁹²³ Pérez Moreno, M^a Patricia, *O’tan/O’tanil. Corazón: una forma de ser-estar-hacer-sentir y pensar de los tseltaletik de Bachajón*, op. cit., 2014.

⁹²⁴ *Ibidem*, p. 152.

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁹²⁶ Jiménez, Ajb’ee y Xol Chok Héctor, *Winaq...*, op. cit., p. 62.

De ahí, que la filosofía tojolabal hilada por Lenkersdorf, desde su acompañamiento a las comunidades indígenas, afirme que se caracteriza por ser una “filosofía corazonada”.⁹²⁷ Desde el análisis lingüístico, que des-vela la cosmovisión indígena, Lenkersdorf afirma que una de las palabras centrales es -*tik*: “nosotros”, que llena el murmullo de las asambleas, talleres y oraciones. En el mismo sentido que Abj’ee y Xol Chok hablan del significado y la intersubjetividad de *winaq*, desde la filosofía tojolabal, Lenkersdorf señala la importancia del NOSOTROS tojolabal frente al Yo cartesiano:

el NOSOTROS no sólo se refiere a los humanos, no es exclusivamente un círculo social, sino que incluye a plantas y animales, cerros y valles, cuevas y manantiales. Dicho de otro modo, todo vive, todo tiene corazón o alma, el principio de vida. Vivimos, pues, en un círculo de extensión cósmica y no solamente social. Por ello podemos y debemos comunicarnos con ellos, tenemos que aprender a convivir con ellos y podemos recibir de ellos salud y bienestar, si los respetamos y los tratamos con el debido respeto. En último análisis, la realidad misma es nosótrica.⁹²⁸

Coincide Lenkersdorf : “todo tiene corazón”⁹²⁹. Esta concepción “corazonada” de la vida y los seres vivos tiene significados profundos respecto a la construcción del ser, el saber y el poder. No somos seres superiores, sino que formamos parte del cosmos y nos toca respetar a todos y cada uno del resto de seres vivos, a “nuestras otras nosotras/nuestros otros nosotros” (Abj’ee Jiménez). Es cierto que si leemos con atención el Popol Vuh o los comunicados zapatistas, lo que aparece como una prosa poética, no está más que traduciendo al castellano la sabiduría indígena que nace del corazón. En la IV Declaración de la Selva Lacandona exclaman: “¡Somos la dignidad rebelde, el corazón olvidado de la patria! o en la muerte de Marcos y el nacimiento del Subcomandante Galeano, dice: “¿Debíamos inscribir nuestra sangre en el camino que otros dirigen hacia el Poder o debíamos voltear el corazón y la mirada a los que somos

⁹²⁷ Lenkersdorf, Carlos, *op. cit.*, p. 10.

⁹²⁸ *Ibíd.*, p. 58.

⁹²⁹ *Ibíd.*, p. 60.

y a los que son lo que somos, es decir los pueblos originarios, guardianes de la tierra y la memoria?”⁹³⁰

Un apartado de la obra de Lenkersdorf está dedicada a la “justicia nosótrica”, en la que la comunidad se involucra y se siente afectada por los daños cometidos por una o varias personas. La justicia, como en el proceso tseltal, tiene un carácter “restitutorio”, en la que se reinstaura a los delincuentes a la comunidad, y se les muestra un camino de recuperación.⁹³¹ El carácter comunitario, la reciprocidad y la interrelación aparecen así presentes en la justicia del NOSOTROS: “El bienestar comunitario es la garantía del bienestar de cada uno. Si uno sufre, todos sufren, y así, el todo sufre también. El sufrimiento del todo afecta a cada uno. De ahí el interés primordial de mantener el equilibrio social de la comunidad”.⁹³² Vemos las semejanzas con la justicia tseltal y el regreso del corazón, para lograr la armonía personal/comunitaria/espiritual/cósmica.

Es cierto que el “buen vivir” andino se está convirtiendo en “el” referente de los paradigmas críticos con la modernidad colonial/capitalista/patriarcal en la búsqueda de búsqueda de caminos alternativos ante la crisis sistémica.⁹³³ Quisiera apuntar el riesgo que corremos si al visibilizar esta forma propia andina de vida buena, intentamos subsumir o reducir la diversidad de epistemologías bajo el rubro de “buen vivir”, o desvinculándolo de las prácticas decoloniales desde la que se ha mantenido estas sabidurías, o las analizamos desde una pureza o esencialismo, o invisibilizamos la matriz de poder colonial, alejándonos por tanto de la ansiada y necesaria interculturalidad.

⁹³⁰ Una línea de investigación muy interesante sería analizar las traducciones culturales que el Subcomandante Marcos (antes) y (ahora) el Subcomandante Galeano realizan en los comunicados. Una traducción cultural de la cosmovisión indígena que ha convertido sus letras en poéticas subversivas propias, como dice Mignolo, de un “pensamiento fronterizo” donde lo marxista y lo indígena se entrelazan creando un pensamiento emancipador *otro*, de vocación universal.

⁹³¹ Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, op. cit., p. 70.

⁹³² *Ibíd.*, p. 72.

⁹³³ Existe incluso una web muy interesante: “filosofiadeld Buen Vivir.org”, administrada por una socióloga colombiana, residente en el País Vasco, Adriana Rodríguez Salazar, quien realiza su tesis doctoral sobre el Buen Vivir. Lo que quisiera poner el acento en cómo se reafirma como paradigma filosófico: “filosofía del buen vivir”.

Algo hemos de anotar también con el fenómeno de irradiación que está disfrutando el “buen vivir”. Debemos seguir hablando de epistemologías que genéricamente están dentro de la constelación del buen vivir, pero intentando mostrar las propias formas de nombrar, para no caer de nuevo en encubrir la diversidad sometida dentro de la diversidad. Me explico, “buen vivir” puede traducirse en tsetlal como “*lekil kuxlejailil*” pero pienso que el concepto análogo, el equivalente homeomórfico, sería *jun pajal o’tanil*—armonía; no bastan las traducciones literales, sino son imprescindibles las traducciones culturales, volvemos, por tanto, a la necesidad de una hermenéutica diatópica, o pluritópica. Si reivindicamos la necesidad de complejizar y mostrar la pluralidad existente al interior de Mesoamérica y de *Abya Yala*, creemos enriquecedor no subsumir la ecología de saberes diferenciados bajo nuevas hegemonías de pensamiento, como es el caso del “buen vivir andino”. Quisiera notar estas contradicciones al interior de las “epistemologías del Sur”, ya que si una herramienta fundamental contra la colonialidad del poder, del saber y del ser es abrirnos a las lenguas no imperiales (como las indígenas), plasmar la pluralidad intrínseca en cada una de ellas, es la ruta por la que debemos transitar para no caer de nuevo en reproducciones reduccionistas y discriminadoras.

Con ello queríamos mostrar también que el derecho tsetlal, inserto en un proceso más amplio de autonomía pastoral, cultural, económica y social, como el que se camina desde la Misión Tsetlal, se enmarca dentro de todos estos procesos que tienen semejanzas en Mesoamérica y Latinoamérica, y que se desatan desde los procesos de opresión y resistencia tejida en maraña, durante siglos. Hemos intentado rastrear, a través de la interculturalidad experimentada en el proceso pastoral y social de la Misión, cómo se intentan recuperar sus formas propias de entender la vida plena o el buen vivir. Y vemos cómo la armonía, eje central de la justicia tsetlal, y de su cosmovisión, es equiparable al buen vivir andino o a la autonomía zapatista. Este sueño del pueblo tsetlal: la vida en armonía individual, familiar, comunitaria, con los santos cuidadores, la madre tierra y el cosmos, muestra así una filosofía de vida en la que no existen objetos sino que todo es sujeto de vida, y por tanto de cuidado. Los y las tsetlales asumen, desde su cotidianidad, la carga y responsabilidad de la vida toda. ¿quién puede hablar de “particularidad” ante esta filosofía con vocación

“universal”? ¿nos encontramos ante el “reencantamiento del mundo”, hacia un nuevo paradigma epistemológico-socio/cultural que nos lleve más allá del capitalismo?⁹³⁴ Marisela García Reyes, sabiamente reflexiona:

Lo que aquí tal vez a muchos les asombre es como, desde una vivencia de pobreza extrema, este sector de la humanidad se mantenga con sus ideas y su lucha más firmes en la vivencia sencilla de su vida diaria. Sin aspavientos, los mayas del mundo contemporáneo tienen aun mucho que enseñar al resto de la humanidad, cuando se piensa en una nueva civilización, en una sociedad alternativa .⁹³⁵

Desde la perspectiva decolonial, el derecho tseltal aparece enraizado en la madre-tierra- el cosmos-la cultura, y por tanto, forma parte de una misma cosmovisión. Ordóñez Cifuentes se encargó de recordarnos que el derecho indígena tiene sus propias fuentes filosófico-jurídicas, ya que estamos hablando de una visión del mundo y de la vida.⁹³⁶ Vemos que la armonía-*ju'un pajal o'tanil*, y la intersubjetividad que comporta, no es exclusiva de la región tseltal analizada, sino que existe un hilo común en toda mesoamérica donde podemos encontrar paradigmas semejantes en otras investigaciones. Por ejemplo, algunas tesis de investigación sobre el derecho indígena en Guatemala, al que se vienen refiriendo diversos autores como “derecho maya”, coinciden al establecer que el derecho indígena guarda una visión cosmogónica. Retomo las reflexiones de Antonio Elías Quic Cholotia (maya-zutuhil) quien afirma que su comunidad conserva prácticas jurídicas “cuya construcción conceptual y razonamiento es cosmogónico, sustentado en lo ético y los principios de lo Sagrado, el equilibrio, la armonía y el respeto. Sobre esta base se desarrollan sus prácticas normativas, instituciones y procedimientos”.⁹³⁷

⁹³⁴ Ver estas propuestas de Boaventura de Sousa Santos en *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, op. cit., pp. 130-132.

⁹³⁵ García Reyes, Marisela, “La armonía de la vida de las mujeres y hombres de maíz”, op. cit., p. 9.

⁹³⁶ Ordóñez, Cifuentes, Jose E. R., *Derecho indígena en Mesoamérica*, op. cit., pp. 2 y 25.

⁹³⁷ Quic Cholotia, Antonio Elías, “Derecho consuetudinario maya tzútujil, Guatemala”, Tesis para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de San Carlos, Guatemala, 2000, p. 45 en Ordóñez Cifuentes, Jose E.R., *Derecho indígena en Mesoamérica*, p.39.

De modo que reconocer el pluralismo jurídico implicaría asimismo entender como parte del estado-nación estas formas *otras* de ser-estar-pensar-narrar e incluirlas en sus estructuras sociales, educativas, jurídicas, políticas y económicas. La interculturalidad decolonial y crítica no vendrá solamente del reconocimiento de derechos colectivos y autonomía, sino de re-conocerse mutuamente. Para ello, no sólo deben conocer los códigos culturales diversos los pueblos indígenas sino la sociedad en su conjunto. En el momento en que la sociedad aprenda a escuchar, aprenda a desaprender modelos culturales impuestos como sagrados e inamovibles, empezaremos conjuntamente la descolonización de nuestras mentes y nuestros corazones.

CONCLUSIONES

HACIA LA DESCOLONIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS A TRAVÉS DE LA INTERCULTURALIDAD: TEJIENDO PLURIVERSOS

En muchos corazones está presente esa incansable decisión de optar por construir a largo plazo, sin esperar resultados inmediatos. Esa es la actitud del sembrador que no está seguro que recogerá los frutos pero sabe que alguien más adelante los necesitará.

Cecilia Santiago Vera⁹³⁸

Estos caminos insurgentes que se están abriendo paso en México y en el resto de *Abya Yala* no serían posibles sin la resistencia de largo aliento de los pueblos indígenas, pero tampoco sin un cambio en la forma de pensar y crear conocimiento. La experiencia de interculturalidad crítica y decolonial debe llevarnos a reconocer y visibilizar esas otras epistemologías y racionalidades, discriminadas en esta modernidad capitalista, colonial y patriarcal en crisis terminal, y recreadas contra ella. Como Asier Martínez advierte: “el epistemicidio indígena es condición de posibilidad del excelso brillo con el que se presenta la Ilustración europea en el ámbito del conocimiento”.⁹³⁹ Si hablamos de derechos humanos en clave intercultural es necesaria la “liberación”, antes de nada, de los saberes, las prácticas y los agentes que han sido invisibilizados, deshechados y ocultados en la construcción de la modernidad eurocéntrica capitalista. Dentro de estos saberes no científicos destacamos las filosofías indígenas, esas otras formas de entender el buen vivir y la dignidad. O como se dice en tselal: la sabiduría del corazón (*sp’ijil jol o’taniil*)

Si bien es cierto que los derechos humanos son un “localismo globalizado” vemos, en las praxis insurgentes y decoloniales, cómo dialogan con los paradigmas emergentes que nacen desde las epistemes oprimidas y

⁹³⁸ Santiago Vera, Cecilia, “Chiapas, años de guerra, años de resistencia” en *op. cit.*, p. 363.

⁹³⁹ Martínez de Bringas, Asier, “La Declaración de las Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas” en Álvarez, Natalia, Daniel J. Oliva y Nieves Zúñiga, *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009, p. 131.

violentadas. Estos espacios donde se “teje” interculturalidad, desde los diversos procesos de autonomía indígena, son una realidad.

Si la interculturalidad es la necesidad de reconocimiento recíproco, teniendo en cuenta la “diferencia colonial”, no podremos hablar de la existencia de interculturalidad en cuanto no reconozcamos en la(s) otredad(es) la capacidad para senti-pensar desde su propio universo. Y para ello, sólo desde procesos de defensa de derechos indígenas y fortalecimiento de la autonomía indígena y desde la práctica de investigaciones activistas, “dolientes” que propongan metodologías que cuestionen la propia colonialidad de las Ciencias Sociales se podrán alcanzar prácticas epistemológicas descolonizadoras. Las estrategias de colaboración establecidas con la Misión y el CEDIAC, para poder realizar esta investigación, están enmarcadas en el esfuerzo por encontrar metodologías *otras* acordes con la crítica a la colonialidad del poder, del saber y del ser. La descolonización de las Ciencias Sociales necesitará desarrollar proyectos de investigación desde equipos pluriculturales e interdisciplinarios que permitan poner en común prácticas y saberes.

Esta investigación nos muestra un pedazo de la diversidad epistemológica existente en el planeta y por tanto, cuestiona la construcción del pensamiento occidental basado, como dice Boaventura de Sousa Santos, en el pensamiento abismal⁹⁴⁰. La epistemología dominante occidental suprimió todos los conocimientos que no cumplieran con los parámetros del conocimiento científico y esta construcción epistemológica ha servido para la reproducción del capitalismo y el colonialismo, impuestos a los pueblos no occidentales y no cristianos. El pensamiento abismal crea una línea global: de este lado, están las experiencias, saberes y actores sociales que son útiles, inteligibles y visibles; del otro lado, los saberes inútiles o peligrosos, ininteligibles, objeto de supresión u olvido. De esta manera opera la colonialidad del saber, del poder y del ser, porque aquellos conocimientos inferiorizados conllevan la “subhumanidad” de quienes los poseen. Esta línea abismal ha moldeado la ciencia y el derecho

⁹⁴⁰ Santos, Boaventura de Sousa, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes” en Santos, Boaventura de Sousa y M^a Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur*, *op. cit.*, p. 21.

modernos. De este lado, el conocimiento científico (verdadero/falso) y del otro, los conocimientos indígenas (el no conocimiento). De este lado, el derecho (legal/ilegal) y del otro, lo no legal. Precisamente, la parte invisible corresponde a la “zona colonial” repleta de experiencias deshechadas, esto es, todo aquello que no puede ser pensado dentro de las dicotomías: verdadero/falso; legal/ilegal. El paradigma regulación/emancipación propio de la modernidad, según Santos, sólo rige en el lado visible del conocimiento y derecho modernos, porque el otro lado del abismo está dominado por el paradigma violencia/apropiación.

La “conquista inconclusa” provoca que los pueblos indígenas (entre otras realidades que ocupan la zona colonial) sigan sufriendo la violencia y apropiación de sus conocimientos y su derecho. Los pueblos originarios son “los habitantes paradigmáticos del otro lado de la línea, el campo histórico del paradigma de la apropiación y la violencia”⁹⁴¹. Por ello, analizar y reflexionar sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas requiere el reconocimiento de la “diferencia colonial”.

La propuesta lanzada por Boaventura de Sousa Santos, desde las “epistemologías del Sur” y la “ecología de saberes” como la “transformación intercultural de la filosofía” (Fornet-Betancourt, De Vallescar) nos resultan imprescindibles para poder abrirnos a conocer otras formas de ser-estar-sentir-pensar-hacer-narrar, como requisito para alcanzar la justicia cognitiva. Los derechos humanos no pueden ser (ni son) las únicas formas de nombrar la dignidad ni la vida digna. Tendremos que ver de qué forma interactúan con paradigmas *otros* que provienen de epistemologías y racionalidades *otras*, para poder establecer si reproducen la colonialidad o si, por el contrario, se yuxtaponen creando constelaciones de saberes diversos o “rivaless” con potencial emancipador.

En el capítulo 2 hemos narrado cómo los agentes de pastoral que acompañan al pueblo tseltal, donde encontramos jesuitas, hermanas del divino pastor, laicos, mestizos e indígenas, han caminado encontrando a Dios en el sufrimiento del otro. La liberación del pueblo, oprimido por un sistema

⁹⁴¹ *Ibidem*, p. 39.

capitalista de muerte y despojo, les hizo abandonar sus “prácticas asimilacionistas e integracionistas” para, poco a poco, ir conociendo y aprendiendo de y con los y las *tseltaletik*. Los vientos progresistas del Concilio Vaticano II recibidos por Samuel Ruiz generaron la construcción de la “Iglesia Autóctona” en esta región tseltal, donde la estructura eclesiástica occidental se encarnó en la cultura tseltal. Se retomaron ritos, leyendas y la estructura de cargos tradicional, adecuándose a las circunstancias sociales y económicas propias. Considero que es un espacio de diálogo intercultural donde una teología progresista como la teología liberacionista encontró una tierra fértil donde pudo florecer la teología india, es decir, el reconocimiento de la experiencia de Dios desde el rostro y corazón indígena. La liberación del espíritu necesitó ir de la mano de la liberación de las estructuras opresoras económicas y políticas por lo que la misión tseltal se ha convertido en un campo idóneo para el fortalecimiento de la reivindicación de los derechos indígenas. La recuperación del territorio, el acompañamiento de las corrientes migratorias a la Selva (el ‘éxodo’) y la denuncia de los abusos cometidos por finqueros y autoridades propiciaron la creación del CEDIAC como un centro de derechos humanos inculturado, donde la madre-tierra aparece como la base del desarrollo de la autonomía pastoral y política tseltal. En la actualidad, se renuevan los esfuerzos por defender el territorio ante nuevas amenazas como la autopista entre San Cristóbal de Las Casas y Palenque, la construcción de un megaproyecto ecoturístico en las Cascadas de Agua Azul o la proliferación de cultivos de palma de aceite para satisfacer la producción transnacional de biodiésel.⁹⁴² La importancia de la tierra y el territorio en la cosmología indígena ha influido notablemente en los proyectos de la misión y en la misma Diócesis donde se desarrolla la llamada “Pastoral de la Tierra”. Prueba de ello fue la celebración del “Congreso Diocesano Pastoral de la Madre Tierra”⁹⁴³, en enero de 2014, donde se concluyó:

⁹⁴² Para conocer más sobre cómo estos proyectos afectan a la región tseltal, *vid.*: Libert Amico, Antoine, “Dialógicas del territorio en Chiapas: un análisis sistémico-complejo del Proyecto Mesoamérica”, Tesis de Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional, Universidad Autónoma de Chapingo, SCLC, Chiapas, enero 2012.

⁹⁴³ Este Congreso celebrado en San Cristóbal de Las Casas buscó conmemorar el tercer aniversario de la muerte de Samuel Ruiz y los cuarenta años del Congreso Indígena de 1974. Se

Nos dimos cuenta que el sistema capitalista neoliberal, patriarcal, represor y dominante, no es todopoderoso; todopoderoso sólo es Dios. (...) Ante el poderío de las transnacionales y de los gobiernos cómplices y aliados de las mismas que buscan acaparar las tierras y los bienes naturales del aire, del suelo y del subsuelo, que Dios nos regaló (...) esto nos llevó a (...) analizar los signos de los tiempos, cuidar y defender la Madre Tierra, denunciar las estructuras de injusticia y de pecado que “matan a nuestro pueblo” (Papa Francisco), y construir modelos alternativos de economía y organización social (...) y a comprometernos en la construcción de “los Cielos Nuevos y la Tierra Nueva”, donde reine la paz, el amor, la felicidad, la armonía y el equilibrio entre los seres humanos y con la Madre Tierra.⁹⁴⁴

Estamos de acuerdo con Boaventura de Sousa cuando afirma que el diálogo entre los derechos humanos y las teologías pluralistas y progresistas no sólo es posible, sino que es un buen camino para desarrollar prácticas verdaderamente interculturales y emancipadoras.⁹⁴⁵ En este mismo sentido, Emilia Bea asegura que “la experiencia religiosa más íntima y profunda no implica en muchos casos una huída o evasión del mundo sino que, por el contrario, es el motor de un compromiso más radical con la sociedad”.⁹⁴⁶

El modo propio de entender la justicia tseltal, desde la autonomía pastoral e indígena construida en torno a *la Palabra de Dios*, puede representar

realizaron previamente pre-congresos en las diferentes regiones diocesanas, durante los tres años previos, donde se reflexionó sobre la defensa y cuidado de la madre tierra a la luz de tres procesos-textos: el Congreso Indígena de 1974, los Acuerdos de San Andrés de 1996 y la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas de 1997. Implicó también el estudio de temas bíblicos en relación con la madre tierra. El lema del Congreso era: “Madre tierra, creación de Dios, fuerza, sangre, espíritu, fuente de vida y casa, donde habita nuestra esperanza”.

⁹⁴⁴ Congreso Pastoral Diocesano de la Madre Tierra, “Comunicado Final”, San Cristóbal de Las Casas, 25 de enero de 2014. Disponible en: <http://www.otrosmundoschiapas.org/index.php/temas-de-analisis/31-31-resistencias/4-comunicado-final-del-congreso-pastoral-diocesano-de-la-madre-tierra> [consultado: 16 de enero de 2016] Vemos cómo la cosmovisión biocéntrica y la Palabra de Dios se mezclan. Sería interesante poder analizar hasta qué punto la Palabra de Dios modifica la sacralidad de la Madre Tierra desde la visión indígena. Me refiero a que existen diferencias entre “pertenecer a la Madre Tierra” y que “la Madre Tierra pertenece a Dios”.

⁹⁴⁵ Santos, Boaventura de Sousa, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, op. cit., p. 108.

⁹⁴⁶ Bea Pérez, Emilia, “Mística y política en el discurso femenino contemporáneo” en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n°41, 2007, p. 34.

una “ecología de saberes”, puesto que conviven los derechos humanos individuales y colectivos, la armonía–*ju’un pajal o’tanil* y la Palabra de Dios.

Como hemos podido ver, los pueblos indígenas se reapropian de la gramática de derechos humanos, generando normativas internacionales sobre derechos de los pueblos indígenas, dotando de dimensión comunitaria a los derechos humanos. Este sería un plano visible y global que, en ocasiones, nos hace quedarnos ahí: en el plano normativo dominado por las formas, los conceptos, la cosmovisión de las lenguas imperiales y la construcción ontológica moderna del “ser humano” y su diferenciación con la “sagrada madre tierra”. Estas culturas oprimidas y negadas se apropian de “los derechos humanos” en la defensa de la vida frente a la maquinaria ecocida, epistemicida y etnocida del Estado y las transnacionales. Pero también, como herramienta de transformación intra-cultural. Samuel Ruiz explicó que:

son las comunidades mismas las que, reaccionando ante la opresión, a la violación reiterada de sus derechos, han solicitado cursos con la finalidad de conocer estos derechos, dominar las gestiones a seguir para denunciar contra una agresión, organizar su defensa. De una manera espontánea, las comunidades han puesto en marcha una nueva forma de ministerio de derechos humanos. Ya que no se trata solo de una acción civil, sino también de una acción que nace de su fe.⁹⁴⁷

Vamos a diferenciar los diferentes tipos de resignificación de los derechos humanos desde el proceso de la justicia tseltal:

- Frente al poder del Estado y las transnacionales: los derechos humanos sirven como herramienta de protección y lucha frente a la hegemonía del estado etnocrático y el desarrollo de megaproyectos neoliberales (proyectos de muerte). El embate neoliberal es tan grande que los instrumentos legales y organizativos son pocos para sacar a la “fiera” de sus territorios, piel común y corazón de los pueblos. Por ello, hemos podido comprobar la importancia que tienen declaraciones internacionales sobre derechos indígenas, como el Convenio 169 de la OIT o la DUDPI, traducidas al tseltal. La traducción literal y cultural permite reforzar en el imaginario colectivo la legitimidad de la defensa de la

⁹⁴⁷ Ruiz, Samuel y Torner, Carles, *Els indis em van convertir*, op. cit. p. 108.

madre tierra. Del mismo modo sucede con los Acuerdos de San Andrés, como leyes aplicables en los territorios indígenas. Estos textos dotan de legitimidad y legalidad a su defensa del territorio, su derecho, su cultura, y por tanto, a su forma armónica de buen vivir. Por otro lado, frente a los abusos del estado, tanto en el campo agrario como en el penal, las y los tseltales ven la necesidad de conocer el derecho nacional como parte de una estrategia de lucha y resistencia. Por ejemplo, a partir de la Ley Agraria, los tseltales han creado los “Reglamentos Internos Ejidales” como una forma de defensa de su ejido donde acuerdan en asamblea no aceptar los programas de certificación del gobierno, para evitar que puedan venderse las parcelas. Se trata de un “uso alternativo del derecho” para asegurar la defensa de su territorio. Por otro lado, el conocimiento del derecho positivo también ayuda a los y las *jMeltsa’anwanejetik* cuando actúan de mediadores frente a la procuraduría u otras instituciones gubernamentales.

- *Bajo los ojos* de las mujeres: los derechos humanos son nudo clave de su discurso contra las discriminaciones sufridas dentro de sus comunidades, bien por no poder ocupar cargos en igualdad con los hombres, bien cuando ven que sus derechos no están suficientemente garantizados cuando son los hombres quienes resuelven sus conflictos. De ahí que, aunque de forma incipiente, podemos decir que las mujeres más activas –las esposas de los *jmeltsa’anwanejetik* y la primera comitiva de *jmeltsa’anwanej antsetik*– contribuyen a la reinención de su cultura y del derecho, y pueden transformar aquellas normas y estructuras que conflictúan con sus derechos como mujeres. Sus reivindicaciones como mujeres se unen a la defensa de lo comunitario y de su propia concepción de justicia, no sin tensiones y contradicciones pero quizás, como una de las “zonas de contacto” más idóneas para la creación de pensamientos fronterizos y decoloniales. Su exigencia de asumir cargos representa la defensa de su sistema normativo frente a la justicia oficial, como un medio para recrear y fortalecer sus procesos de vida buena y autonomía.

El sistema jurídico tselal nace desde un paradigma ético/político/espiritual encaminado hacia la *vida en plenitud*: la armonía–*ju’un pajal o’tanil*. Esta forma de entender la vida digna no pasa necesariamente

por el derecho, pero es también normativa. La armonía—*ju'un pajal o'tanil* aparece así como un paradigma *otro* que abona los conceptos plurales de resistencia emancipadora frente a la modernidad capitalista y que nace del *o'tan-corazón*, otra forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los *tseltaletik – stalel*, en palabras de M^a Patricia Pérez Moreno. Se caracteriza como otras “epistemologías del buen vivir” (Ana Esther Ceceña) por la intersubjetividad, corresponsabilidad, interdependencia y reciprocidad de los seres-la madre tierra-los santos-el cosmos. Los deberes comunitarios y los derechos van de la mano, creando una compatibilidad necesaria para recuperar la noción de ser-en relación, tal y como reivindica la profesora Emilia Bea, al señalar que

las lamentables y flagrantes carencias de realización de los derechos humanos a que asistimos derivan en buena medida de su matriz individualista y estatista, difícil de compatibilizar con algunas de las necesidades humanas cuya satisfacción se reclama y que cada vez parecen más inabarcables sin una convicción firme por parte de toda la sociedad.⁹⁴⁸

La religiosidad expresada desde *la Palabra de Dios*, en clave liberadora y la teología india tienen gran importancia a la hora de resolver conflictos. La religiosidad es fundamental en el pueblo *tseltal* y forma parte del resto de áreas de la vida: lo humano, lo natural, lo social. La ruptura de la separación moderna entre lo humano y lo natural, lo secular y lo religioso permite el florecimiento de prácticas y saberes que emergen contra la “colonialidad de la madre tierra y la vida”⁹⁴⁹. Este eje de la matriz colonial –para Catherine Walsh– descarta lo mágico-espiritual-social, esto es, la relación milenaria entre mundos biofísicos, humanos y espirituales (ancestros) que dan sustento a los sistemas integrales de la vida y la humanidad misma.

⁹⁴⁸ Bea Pérez, Emilia, “Derechos y deberes. El horizonte de la responsabilidad” en *Derechos y Libertades*, n^o29, época II, junio 2013, p. 54.

⁹⁴⁹ Catherine Walsh establece como ejes entrelazados que conforman la matriz colonial: la raza, la colonialidad del saber, la colonialidad del ser y añade: “la colonialidad de la madre tierra y la vida”. No lo todos los autores integran este aspecto, Walsh apunta que es la forma de llevar al contexto de las luchas y las filosofías de vida de América Latina, que introducen los espíritus y dioses dentro de la territorialidad. *Vid.*: Walsh, Catherine, “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, *Tábula Rasa*, n^o9, Bogotá-Colombia, julio-diciembre 2008, pp. 131-152.

El desarrollo de los Diplomados sobre el sistema jurídico tseltal, la salud o el cuidado de la madre tierra, impulsados desde la misión, representan un esfuerzo por aunar los conocimientos propios tseltales con conocimientos técnicos y científicos. El fortalecimiento de la cultura tseltal no ha derivado en prácticas esencialistas étnicas o fundamentalistas sino abiertas al diálogo con otros saberes en las cuestiones productivas, económicas, filosóficas, jurídicas, etc... De este modo, los derechos humanos colectivos e individuales y la armonía danzan un baile, con sus arritmias, pero permeándose y revitalizando el proceso organizativo de la misión tseltal. El diálogo intercultural es clave para entender este baile porque laicos y religiosos, mestizos urbanos, rurales e indígenas, hombres y mujeres son los sujetos de este proceso de largo aliento. Al hablar de diálogo intercultural caemos, en ocasiones, en imágenes estáticas, homogéneas y preconcebidas sobre las culturas. Múltiples identidades se dan cita en esas constelaciones políticas, culturales, jurídicas y económicas. Frente a las dicotomías y la fragmentación del pensamiento moderno, vemos en las experiencias cómo el derecho positivo danza con las normas comunitarias renovadas; la música de arpa y viento, suena junto a las nuevas bandas de etnorock; la economía de subsistencia convive con las cooperativas de café o de las mujeres tejedoras; la *Palabra de Dios*, activista de derechos humanos, se consagra con los altares mayas y las oraciones hacia los ojos de agua y el padre-maíz. No quiero decir que no existan tensiones, pero es parte de la complejidad y las contradicciones a las que nos debemos de enfrentar en esta época de caos y bifurcación sistémica.

La diversidad de asuntos tratados al interior de esta investigación permite abrir diversas veredas por las que seguir caminando. Por un lado, sería enriquecedor comparar la justicia tseltal con otras experiencias de justicia comunitaria con las que convive, por ejemplo, con la zapatista, en la que no está presente (por lo menos hacia fuera) el peso de la Palabra de Dios, aunque sí quizás una teología india de diferente cuño, tal y como analizó Jan de Vos.⁹⁵⁰ Al

⁹⁵⁰ De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños*, op. cit.

interior del proceso tseltal, los retos planteados por las mujeres invitan a realizar un seguimiento y profundizar en las tensiones y encuentros de su palabra, mente y corazón sobre la justicia y los derechos. Sería positivo compartirles otras realidades donde las mujeres indígenas y campesinas están realizando importantes transformaciones dentro de sus sistemas normativos. En cuanto a los derechos humanos en clave intercultural, será necesario socializar con los y las *jmeltsa'anwanej* cómo han seguido su proceso después del Diplomado SJT y ver cómo se está sembrando la “ecología de saberes”, definiendo mejor algunos aspectos como la conmensurabilidad, incompatibilidad o no inteligibilidad recíproca entre los saberes rivales. La misión tseltal va a experimentar importantes transformaciones ante el cambio generacional y ante el reto que para la misma estructura eclesial representa asumir, de forma radical, la autonomía eclesiástica e indígena. Existe mucha incertidumbre al respecto pero, a la vez, abre un mundo de posibilidades de hondo calado emancipatorio. Por otro lado, la justicia tseltal puede servir para re-pensar algunos aspectos sobre la incorporación en administraciones de justicia oficiales, como la española, de la llamada “justicia restaurativa”⁹⁵¹ o la incorporación de la mediación en diferentes espacios educativos formales e informales.

En un ámbito más amplio, podemos decir que los pueblos indígenas no “rechazan” los derechos humanos puesto que piden el reconocimiento tanto en las normas nacionales e internacionales. Como he señalado en el texto, su capacidad negociadora con el estado y sus instituciones es histórica. Han luchado contra el concepto hegemónico de derechos humanos en el que no cabía su ser comunitario y sus otras formas de ser-estar-haber-sentir-pensar. La autonomía es la herramienta utilizada por los pueblos indígenas en México como proceso democratizador del Estado, como instrumento para renegociar la superación de un estado liberal monoétnico. A pesar de los reconocimientos “multiculturales”, tal y como he analizado en el capítulo 4, los límites reguladores del derecho están directamente relacionados con la violencia y

⁹⁵¹ Bea Pérez, Emilia, “Referentes culturales y filosóficos de la justicia restaurativa” en *Teoría y Derecho: Revista de Pensamiento Crítico*, n°13, 2013, pp. 193- 214.

apropiación a la que siguen estando sometidos los pueblos originarios, sus saberes, su cultura y sus territorios en pleno siglo XXI. Sobre este proyecto de muerte se sigue reproduciendo el sistema moderno capitalista. El reconocimiento de derechos no basta para poder hablar de descolonización. Acabar con el estado colonial y el modelo neoliberal implicaría, en palabras de Catherine Walsh: “transformar el estado entendido como estructura-institución de exclusión y dominación de un modelo impuesto a una entidad re-concebida a partir de realidades y pluralidades propias”.⁹⁵²

En este marco, el derecho a decir el Derecho debería formar parte de la construcción de un pluralismo jurídico crítico e intercultural que abra caminos hacia la descolonización de los derechos humanos y del estado colonial moderno, capitalista y patriarcal. Tal y como hemos comprobado, a través del análisis de las normativas que regulan los sistemas normativos indígenas, estos siguen estando sometidos a la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Desde esta perspectiva, los debates en torno a los derechos humanos y la interculturalidad deben primero aclarar el nivel en el que se realizan. Si nos encontramos en el espacio de la globalización hegemónica, los derechos humanos no dejarán de ser un localismo globalizado impuesto, donde los reconocimientos en leyes no se traducen en diálogo y cambios de la realidad vivida por los pueblos originarios. Es crucial la aclaración realizada por Richard Wilson cuando señala que es diferente hablar de los derechos humanos como herramientas de defensa que como paradigma único de buena vida.⁹⁵³ En este último caso, cuando los derechos humanos se imponen a otras culturas sin diálogo, y desconociendo e invisibilizando sus propias formas de nombrar, sentir y pensar la vida buena, los derechos humanos estarán reproduciendo la colonialidad del poder, del saber y el ser.

Podría concluir que la interculturalidad, en el modo de “ecología de saberes”, debe servir para que los derechos humanos dejen de pensarse e imponerse como pensamiento hegemónico de dignidad o vida digna. Sólo reconociendo otras epistemologías de buen vivir o del Sur, y convirtiéndose en

⁹⁵² Walsh, Catherine, “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad”...op. cit.

⁹⁵³ Wilson, Richard, “Human rights, culture and context. Anthropological Perspectives” en *op. cit.*

herramientas para la defensa de esas otras epistemologías y racionalidades podríamos hablar de “descolonización” de los derechos humanos. También he de puntualizar que no considero que pueda crearse “un” concepto intercultural o decolonial de derechos humanos. La interculturalidad y la decolonialidad se dan desde prácticas insurgentes y contrahegemónicas. Crear “un” concepto unívoco, al igual que “una” teoría decolonial, contradice totalmente los significados profundos de las experiencias interculturales y decoloniales. Santos recalca que la “ecología de saberes” representa una “epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general”.⁹⁵⁴

El “giro decolonial” nos ha llevado a evidenciar algunas de las limitaciones de la teoría crítica de derechos humanos expuesta en el capítulo 1. Es sumamente importante la labor desarrollada por la teoría crítica (Joaquín Herrera, David Sánchez) porque denuncia y apunta las contradicciones del universalismo abstracto y su complicidad en la reproducción del capital. Si bien construye un concepto contrahegemónico de derechos humanos, cuestionando el universalismo abstracto que permite la exclusión y la violencia contra los pueblos colonizados, considero que carece de una crítica a la epistemología moderna. La teoría crítica de Joaquín Herrera nos permite ampliar y complejizar el concepto de derechos humanos pero se convierte en una “teoría sobre la teoría crítica de derechos humanos”. De modo que al complejizar y contextualizar el concepto de derechos humanos si bien se apela a la solidaridad con los y las excluidas, su mirada y su palabra sigue silenciada. Voy a intentar desarrollar este argumento realizando un paralelismo entre la teología de la liberación y la teología india: la primera de ellas tiene como “objeto” a los *condenados de la tierra*. La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas y la misión jesuita son un ejemplo del caminar junto a los pueblos originarios, desde su “opción por los pobres”. La reflexión sobre las diferentes dimensiones de la opresión les condujo a cuestionar el papel de la Iglesia y sus impactos en la reproducción de la colonialidad. Samuel Ruiz insistió en afirmar que en su Diócesis no se practicaba la teología de la liberación sino que se estaba

⁹⁵⁴ Santos, Boaventura de Sousa, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes” en op. cit., p. 42.

reconociendo la “sabiduría indígena” –como él prefería denominar a la teología india, arguyendo que la “teología” no era un concepto indígena. De este modo, los pueblos indígenas dejaron de ser “objetos” para pasar a ser “sujetos” de su propia historia, y con voz para narrar, sentir, pensar y ser, también a nivel teológico. Una teología, que a diferencia de la occidental, emana de las dimensiones comunitarias indígenas, donde las realidades materiales y espirituales no están separadas.⁹⁵⁵ El respeto a los pueblos originarios permitió “liberar” su propia forma de vivir la experiencia de Dios.⁹⁵⁶ Así, la teología india representa un proceso de recuperación de ritos, leyendas y memoria, “resucitando” lo que, durante mucho tiempo, también fue “asesinado” por la Iglesia Católica (y sigue estándolo desde algunas de sus corrientes teológicas fundamentalistas). Esto explica que Samuel Ruiz afirme que “fue convertido por los indios”.⁹⁵⁷ Sólo desde un proceso profundo de reconocimiento y relación con otros/otras diferentes podemos llegar a conocer su mirada, un requisito previo al diálogo intercultural. Fonet-Betancourt ha diferenciado así la filosofía de la liberación de la filosofía intercultural. La primera tiene como “objeto” a “los otros, excluidos, pobres, marginados” mientras que en la segunda la otredad deja de ser “otro” para nombrarse así mismo, y para relacionarse desde sus propias formas de ser-estar-pensar-sentir-hacer. Pero sin duda, para poder llegar al diálogo, al cruce, la diversidad epistemológica debe abonarse. El zapatismo ha reivindicado en muchas ocasiones la relación entre las resistencias anticapitalistas desde el respeto a “cada quien su modo”, que considero es una manera de exigir el respeto a la diversidad organizativa que implica también la diversidad epistémica.

Del mismo modo, entiendo que la teoría crítica cuestiona un concepto de derechos humanos descontextualizado y des-encarnado, funcional al sistema capitalista. Su “reinención” del concepto de derechos humanos permite complejizarlo y resignificarlo para dar protagonismo a la luchas de “los/las de

⁹⁵⁵ Ruiz, Samuel y Torner, Carles, *Els indis em van convertir*, op. cit., p. 95.

⁹⁵⁶ Es muy interesante la entrevista realizada por Giulio Girardi al teólogo indio tselal Petul Cut publicada en “ Dios nos habla en los sueños. Testimonio de la iglesia india en Chiapas.” en Fonet-Betancourt, Raúl (ed.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Ed. Trotta, Madrid, 2003, pp. 125-133.

⁹⁵⁷ Ruiz, Samuel y Torner, Carles, op. cit., pp. 96-97.

abajo”. A pesar de apostar por “prácticas interculturales” (Joaquín Herrera) no aboga por el reconocimiento de otras racionalidades o la construcción de una racionalidad intercultural (Diana de Vallescar) sino que propone “una racionalidad de resistencia” que permita “un universalismo de entrecruzamientos”. En ella –por lo menos la desarrollada por Joaquín Herrera– la crítica “contrahegemónica” de los derechos humanos está por encima de la “crítica decolonial”. Siguiendo la teoría crítica podría concluir diciendo que el sistema jurídico tselal es un proceso de derechos humanos en cuanto que es un proceso que abre y consolida espacios de lucha por la dignidad (teoría crítica).⁹⁵⁸ Pero de este modo seguiría ocultando las voces, las miradas, los sentires y los pensares de los hombres y mujeres tselales, así como sus otras formas de entender la vida digna que van más allá de lo jurídico. La decolonialidad nos permite dar un paso más, porque al reconocer la diferencia colonial, convierte a los saberes oprimidos en lugares de enunciación. Aboga por la horizontalidad entre la pluralidad epistémica y su con-vivencia (con sus tensiones y contradicciones) que es lo que permite la “ecología de saberes”, el entrecruzamiento, la mezcla, lo *ch’ixi’*, dirigida a la transformación de la dominación capitalista, colonialista y patriarcal. Como apunta Boaventura de Sousa no existe justicia social sin justicia cognitiva. La pluralidad epistémica debe conducir no sólo a un concepto de derechos humanos contrahegemónico, sino a prácticas descolonizadoras y contrahegemónicas desde las que se visibilice la apropiación de los derechos humanos desde sus maneras de ser-estar-hacer-sentir-pensar, sin ocultar sus conceptos de *vida en plenitud*.

En este mismo sentido, los debates filosóficos a los que nos referíamos en el capítulo 1, enclavados en la dicotomía universalismo/particularismo, no ayudan a entender las problemáticas actuales en torno a los derechos de los pueblos indígenas. Es más, hablar de una cultura universal frente a culturas particulares sigue profundizando el pensamiento abismal. La armonía tselal, como sucede en otras culturas en resistencia, representa una concepción del ser

⁹⁵⁸ Hay un texto donde Joaquín Herrera se acerca a la denuncia de la violencia colonial pero donde los derechos humanos siguen apareciendo como la manera de luchar por su reconocimiento cultural y por la redistribución de los recursos necesarios para vivir. *Vid.*: Herrera Flores, Joaquín, “Colonialismo y violencia. Bases para una reflexión pos-colonial desde los derechos humanos” en *Revista Crítica de Ciencias Sociais*, 75, Outubro 2006, pp. 21-40.

social y cósmico que denota la proyección universalista de su filosofía. La interculturalidad crítica y decolonial debe conducir, en todo caso, a entrecruzar y poner en diálogo los diferentes universalismos, en el sentido del *pluriversalismo de confluencia* de David Sánchez Rubio, que entiendo se aproxima al concepto de *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui, el *mestizaje* de Bolívar Echeverría o el *mundo donde quepan muchos mundos* del zapatismo. El mundo epistémicamente diverso es contrario al universalismo abstracto epistemicida. De ahí que elija el concepto de “tejer la pluriversalidad” a través del diálogo intercultural.

Asistimos en “shock” a un momento catastrófico de la humanidad: la apropiación y violencia características de la “zona colonial” se expanden progresivamente a otros lugares, antes dominados por el paradigma de la regulación/emancipación.⁹⁵⁹ A lo largo del trabajo he intentado caracterizar cómo la guerra en Chiapas forma parte de una guerra a nivel nacional y global “de espectro completo”. Se trata de lo que el Subcomandante Marcos caracterizó como la “Cuarta Guerra Mundial”, en la que el enemigo es la humanidad:

La Cuarta Guerra Mundial está destruyendo a la humanidad en la medida en que la globalización es una universalización del mercado, y todo lo humano que se oponga a la lógica del mercado es un enemigo y debe ser destruido. En este sentido todos somos el enemigo a vencer: indígenas, no indígenas, observadores de los derechos humanos, maestros, intelectuales, artistas. Cualquiera que se crea libre y no lo está.⁹⁶⁰

La escritura de esta tesis ha sido alimentada por la esperanza de compartir saberes con quienes sufren el rostro más despiadado de esta guerra y que, pese a ello, siguen resistiéndose a ser despedazados por la “hidra capitalista”. Pero también, estas palabras han sido trazadas con la angustia de asistir al avance destructivo de la dominación capitalista, colonial y patriarcal

⁹⁵⁹ Este movimiento conlleva el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador, no solo en los territorios históricamente colonizados, sino también en los metropolitanos. Vid.: Santos, Boaventura de Sousa, “Más allá del pensamiento abismal”..., cit, pp. 30-39.

⁹⁶⁰ Subcomandante Marcos, “¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?”, 1 de febrero de 2003. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/02/01/cuales-son-las-caracteristicas-fundamentales-de-la-iv-guerra-mundial/> [consultado: 3 de febrero de 2016]

que, aunque algunos auguren en fase terminal, muestra sus rostros más virulentos. Este “capitalismo gore”, como ha acuñado Sayak Valencia, produce muertos, mutilados o vejados como una forma de mercancía que abre, mantiene y se justifica en el proceso de la oferta y la demanda del nuevo capitalismo.⁹⁶¹ Son conocidos los videos difundidos por el Estado Islámico, pero también lo vemos en México y las dinámicas asesinas del narco con la exhibición de sus ajusticiados o el austericidio decretado por la Comisión Europea y el Fondo Monetario Internacional que aunque con menor exhibición, forma parte de la misma política de muerte. La desaparición forzada de 43 estudiantes de la escuela normal rural “Ayotzinapa” en el Estado de Guerrero ha desvelado la complicidad tanto de autoridades de los tres niveles (municipal, estatal y federal) como del ejército, en la tragedia vivida durante los días 26 y 27 de septiembre de 2014 en Iguala.⁹⁶² Este hecho, lejos de ser aislado o excepcional, ha mostrado la perversión de un narco-estado mexicano, donde la línea entre las organizaciones criminales y el Estado se ha difuminado. Los cárteles son empresas capitalistas que se sirven de las infraestructuras del Estado, para operar y del sistema financiero global, para “lavar” la sangre de sus ganancias. Cuentan en sus filas con los y las excluidas del sistema que ven en la organización criminal una manera de integrarse al mundo hiperconsumista. El capitalismo mata, asesina, y no de una forma “figurada” sino con el mismo salvajismo que durante la Colonia. El analista mexicano Carlos Fazio afirma que

⁹⁶¹ “El capitalismo gore es el resultado de la interpretación y la participación activa, violenta e irreversible de los endriagos del mundo globalizado, del hiperconsumismo y de las fronteras. (...) la consecuencia adversa de la producción sin reglas del capital, el estallido, el choque violento de capas de realidad. Como si la realidad se replegara en el tiempo y viviéramos en una multirrealidad discursiva cuya única constante es el enriquecimiento de unos pocos y el derramamiento de sangre de la mayoría”. Vid.: Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, Ed. Melusina, España, 2010, pp. 85-88.

⁹⁶² Esa noche se desató una auténtica cacería contra los jóvenes estudiantes que derivó en la desaparición de 43 de ellos, 3 asesinados y decenas de heridos (entre ellos varias personas de la sociedad civil). La Comisión Interamericana de Derechos Humanos creó el Grupo Interdisciplinario de Expertos y Expertas Independientes (GIEI) para asistir al gobierno mexicano en la investigación. El informe final del GIEI ha denunciado la complicidad de las autoridades del Estado no sólo en la desaparición, sino en la ocultación, tergiversación y manipulación de pruebas, y la siembra de irregularidades y obstáculos a lo largo de todo el proceso de investigación. La lucha de los padres y madres de los 43 se ha convertido en una de las tantas llamas que siguen denunciando la impunidad del fascismo social en México.

en México vivimos un estado de excepción no declarado, donde es posible rastrear la historia de una auténtica política oficial del exterminio y una guerra civil molecular de todos contra todos, (en la cual) la violencia reguladora se ha utilizado para acabar con el ‘enemigo interno’ y los ‘competidores’ en la economía criminal, pero también para controlar a la ciudadanía.⁹⁶³

La madre-tierra, nuestra casa común, está amenazada porque las empresas transnacionales, apoyadas por los gobiernos en turno, han iniciado un embate neocolonizador. La explotación minera en México durante 10 años (2000-2010) ha representado casi la mitad de lo extraído durante los 300 años de colonia española.⁹⁶⁴ Proyectos depredadores del territorio como minería, carreteras, represas, todos ellos expulsan a los pueblos indígenas y campesinos de sus tierras porque un estorbo y son prescindibles. Para ellos, los derechos humanos se suspenden, están en el abismo. Pero ante al imperio de la “necropolítica”⁹⁶⁵, los pueblos indígenas recrean paradigmas que buscan la reproducción de la vida, y el respeto del resto de seres vivos, desde una concepción cósmica, complementaria e intersubjetiva. “Ayotzinapa” nos puede parecer una realidad lejana pero, como señala Ana Esther Ceceña, es el emblema de las atrocidades del capitalismo en el siglo XXI: “Ayotzinapa es cualquier parte del mundo donde se levante una voz disidente, una exigencia, un signo de rebeldía ante la devastadora desposesión y arrasamiento en los que se sustenta la acumulación de capital y las redes del poder que lo sostienen.”⁹⁶⁶ Debemos despertar, como nos decía Berta Cáceres.

La urgencia vital por rastrear y visibilizar estas prácticas de defensa de los derechos indígenas desde paradigmas como la armonía-*ju’un pajal o’tanil* enseña que los pueblos indígenas (como los campesinos y las clases populares)

⁹⁶³ Fazio, Carlos, “Vivimos un estado de excepción no declarado”, *La Jornada*, 21 de abril de 2016. Disponible en:

<http://www.jornada.unam.mx/2016/04/21/politica/007e1pol> [consultado: 21 de abril de 2016]

⁹⁶⁴ Ceceña, Ana Esther y David Barrios, “Y cuando volvió la luz quedaban sólo pedazos...El México del siglo XXI” en *Revista colombiana CEPA*, año IX, vol. I, febrero-julio 2014. Disponible en:<http://www.geopolitica.ws/media/uploads/cepa.pdf> [consultado: 21 de abril de 2016]

⁹⁶⁵ “Necropolítica” se refiere a la política que tiene como objeto la “administración de la muerte”. Es un concepto desarrollado, entre otros, por Achille Mbembe.

⁹⁶⁶ Ceceña, Ana Esther, “Ayotzinapa, emblema del ordenamiento social del siglo XXI” en *América Latina en Movimiento*, n° 500, diciembre de 2014. Disponible en: <http://www.alainet.org/es/print/166082> [consultado: 4 de mayo de 2015]

podrían tomar otra opción pero eligen, desde su organización y resistencia, defender sus vidas y el territorio frente al sistema neoliberal, ejerciendo su derecho como una manera de reestablecer la humanidad desde una perspectiva cósmica. Su lucha no es solo por y para ellos, sino por el bien de la humanidad. Ellos y ellas nos muestran que la modernidad capitalista no es la única posible. Existen otros mundos aquí y ahora. La armonía–*ju'un pajal o'tanil* en diálogo con los derechos humanos e indígenas y su religiosidad representan la oportunidad de avanzar hacia otro modelo de relaciones basadas no en la dominación sino en el diálogo intra e intercultural, y más allá, hacia el reconocimiento de racionalidades y epistemes *otras* que pueden realizar enormes aportes a la encrucijada civilizatoria en la que nos encontramos. El diálogo intercultural crítico y decolonial nos debería conducir, desde el aprendizaje del sur del Sur, a mirarnos en estos procesos de resistencia comunitaria y los paradigmas *otros* que de ellos derivan. En estos momentos, en los que la búsqueda de alternativas a la crisis civilizatoria, en el Viejo Mundo, nos lleva de vuelta a lo “común”, se abren puentes de diálogo privilegiados en el espacio del *cosmopolitismo insurgente y rebelde* en el Sur Global. El intercambio dialógico entre las “epistemologías del buen vivir” como la armonía, con las propuestas ecológicas radicales, el concepto de “decrecimiento” o con concepciones contrahegemónicas de derechos humanos en la lucha por la vivienda, la soberanía alimentaria o la democracia radical, debe enriquecer las resistencias anticapitalistas y decoloniales, y hacer que los “*pueblos-luciérnagas*”⁹⁶⁷, en lugar de desaparecer, sigan irradiándonos luz a todas y todos.

⁹⁶⁷ “No vivimos en un mundo, sino entre dos mundos al menos. El primero está inundado de luz, el segundo surcado de resplandores. En el centro de la luz, según nos hace creer, se agitan los que hoy son llamados, por cruel y hollywoodiense antífrasis, los pocos *people*, o, dicho de otro modo, las *stars* (...) sobre las que regurgitamos informaciones la mayor de la parte de las veces inútiles. (...) Pero por los márgenes, es decir, por un territorio infinitamente más extenso, caminan innumerables pueblos sobre los cuales sabemos demasiado poco y para los cuales, por tanto, parece cada vez más necesaria una contra-información. (...) *Pueblos-luciérnaga* cuando se retiran en la noche, buscan como pueden su libertad de movimientos, huyen de los reflectores del ‘reino’, hacen lo imposible para afirmar sus deseos, emitir sus propios resplandores y dirigirlos a otros” en Didi-Huberman, Georges, *Supervivencia de las luciérnagas*, Abada Editores, Madrid, 2012, pp. 120-121. Este ensayo está inspirado en “L’articolo delle lucciole” de Passolini (1975) donde el autor italiano denuncia la dictadura consumista e industrial y el genocidio cultural que conlleva, vinculándolo con la desaparición de las luciérnagas.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto, “Respuestas regionales para problemas globales” en León, Irene, (coord.), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, FEDAEPS, Quito, 2010, pp. 89-103.
- ACSUD Las Segovias (ed.), *Instrumentos Internacionales de Protección*, ACSUD Las Segovias, Valencia, 2009.
- Aguirre Rojas, Carlos, *Immanuel Wallerstein. Crítica del sistema-mundo capitalista*, ERA, México, 2003.
- Amnistía Internacional, “México: Detención del Padre Joel Padrón González”, octubre 1991. Disponible en:
<https://www.amnesty.org/es/library/asset/amr41/014/1991/es/c37885cd-ee46-11dd-99b6630c5239b672/amr410141991es.html> [consultado: 15 de noviembre de 2013]
- Anaya, James, “Declaración de apertura”, Sexta sesión del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Consejo de Derechos Humanos N.U., Ginebra, 8 de julio de 2013.
- Arriaga, Luis, “El Sistema Jurídico Tzeltal” en Velasco, David, *La guerra contra el olvido*, 2002, (s/p), pp. 252-301. Disponible en:
<https://davidvelasco.wordpress.com/2007/10/17/52/> [consultado: 21 de septiembre de 2015]
- Aubry, Andrés, “La bien nombrada Sakamch'en de los pobres” en *Journal de la Société des Américanistes*, Tomo 82, 1996, pp. 331-339. Disponible en:
http://www.persee.fr/doc/AsPDF/jsa_0037-9174_1996_num_82_1_1643.pdf [consultado: 14 de mayo de 2015]
- , *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, Editorial Contrahistorias/Centro (DE ESTUDIOS, INFORMACIÓN y DOCUMENTACIÓN) Immanuel Wallerstein, México, 2005.
- , “Tierra, Territorio y Terruño” en *La Jornada*, 1 de junio de 2007. Disponible en:
http://www.google.es/?gfe_rd=cr&ei=QBQOV5SpFozY8gfX1YGQAQ
[consultado: 14 diciembre de 2015]
- , “Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales” en Baronet, Brunno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, CIESAS/UAM-Xochimilco/UNACH, México, 2011, pp. 59-78.
- Aznarez, Juan J., “Quince minutos para pacificar Chiapas” en *El País*, 15 de julio de 2000. Disponible en:
http://elpais.com/diario/2000/07/15/internacional/963612013_850215.html [consultado: 16 de febrero de 2016]

- Baronnet, Bruno, Mora, Mariana y Stahler-Sholk, Richard (coord.), *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, CIESAS/UAM/UACH, México, 2011.
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades en México*, siglo XXI, México, 3ª ed., 2006.
- Baschet, Jérôme, *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*, Futuro Anteriro Eds./NED, España, 2015.
- Bastos, Santiago (comp.), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, FLACSO/OXFAM, Guatemala, 2008.
- Bastos, Santiago y Aura Cumes (coords.), *Mayanización y Vida Cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Vol. I, II, III, FLACSO/CIRMA/Cholsamaj, Guatemala, 2007.
- Bea Pérez, Emilia, "Mística y política en el discurso femenino contemporáneo" en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n°41, 2007, pp. 33-50.
- , "Derechos y deberes. El horizonte de la responsabilidad" en *Derechos y Libertades*, n°29, época II, junio 2013, pp. 53-92.
- , "Referentes culturales y filosóficos de la justicia restaurativa" en *Teoría y Derecho: Revista de Pensamiento Crítico*, n°13, 2013, pp. 193-214.
- Bellinghausen, Hermann y Muñoz, Gloria, "El EZLN, inspiración de los guardianes de México", *Desinformémonos*, 18 de noviembre de 2012. Disponible en: <http://desinformemonos.org/2012/11/el-ezln-inspiracion-de-los-guardianes-indigenas-de-mexico/> [consultado: 3 de diciembre de 2013]
- Bellinghausen, Herman, "Con las palabras ¡Esto no debe ser así! el Frayba rompió a hablar hace 25 años" en *La Jornada*, Sábado 29 de marzo de 2014, p. 13. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/03/29/con-las-palabras-esto-no-debe-ser-asi-el-frayba-rompio-a-hablar-hace-25-anos-7623.html> [consultado: 16 de febrero de 2016]
- Bermúdez, Lilia, *Guerra de Baja Intensidad*, Siglo XXI, México, 1989.
- Bertely Busquets, María, *Los hombres y mujeres de maíz. Democracia y derecho indígena para el mundo*, México Fondo Editorial-Universidad Pontificia de Perú/Fundación Ford/Unión de Mestros de la Nueva Educación para México/CIESAS, México, 2007.
- , *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*, RIDEI/Fondo Editorial/CIESAS, México, 2007.

- Bilbao, Elena P. “Juventud tseltal y procesos identitarios” en Etxeberria, Xabier, Manuel Ramiro y Juan Pablo (coords.), *Pueblos indígenas, Estados y derechos humanos. Los nasa en Colombia y los tseltales en México*, Universidad Iberoamericana/Deusto, México, 2012, pp. 185-205.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” en *Anales de Antropología*, vol. IV, n°3, México, 1971. Disponible en:
www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/bonfil_indio.pdf
 [consultado: 7 de octubre de 2014]
- , *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo/ CNCA, México, 1990.
- Breton, Alain, *Bachajón. Organización socioterritorial de una comunidad tseltal*, INI, México, 1984.
- Cabedo Mallol, Vicente, *Constitucionalismo y Derecho indígena en América Latina*, Universidad Politécnica de Valencia, València, 2004.
- Carrillo Trueba, César, *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*, UNAM, México, 2006.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, Colombia, 2007.
- Caxaj, Brisna, “Derechos de Pueblos Indígenas ¿incongruencias discursivas y simbólicas?” en *Adital. Noticias de América Latina y Caribe*, Guatemala, 22 de julio de 2008. Disponible en:
http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?cod=34129&lang=ES
 [consultado: 8 de mayo de 2015]
- Chicnajtsebilc’op yu’un jWohc’ Syomoj Sbah Lumetic ta stojol yochel jujuchahp bast’ill swinquilel lum. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas*, español/tseltal, Misión de Bachajón/CEDIAC/SICSAL/Centro Prodh/ Centro Frayba/Programa Interculturalidad y Asuntos Indígenas-Universidad Iberoamericana/Amnistía Internacional, Chiapas, 2008.
- Cedillo, Adela, *El fuego y el silencio. Historia de las FPL*, Comité 68 Pro Libertades Democráticas, A.C., México, 2008.
- Ceceña, Ana Esther, “Sujetizando el objeto de estudio, o de la subversión epistemológica como emancipación” en Ceceña, Ana Esther, *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2006, pp. 13-43.
- , *Derivas de un mundo donde quepan todos los mundos*, siglo XXI/CLACSO, México, 2008.

- , “Pensar la vida y el futuro de otra manera” en León, Irene (coord.), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, FEDAEPS, Quito, 2010, pp. 73-88.
- , “Subvertir la modernidad para *vivir bien* (o de las posibles salidas a la crisis civilizatoria)” en Ornelas, Raúl (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, UNAM-Instituto de Investigaciones Económicas, México, 2013, pp. 91-128.
- , “Del desarrollo al ‘Vivir Bien’: la subversión epistémica” en Girón, Alicia (coord.), *Del “vivir bien” al “buen vivir” entre la economía feminista, la filantropía y la migración: hacia la búsqueda de alternativas*, UNAM, México, 2014, pp. 11-21.
- , “Ayotzinapa, emblema del ordenamiento social del siglo XXI” en *América Latina en Movimiento*, n° 500, diciembre de 2014. Disponible en: <http://www.alainet.org/es/print/166082> [consultado: 4 de mayo de 2015]
- Ceceña, Ana Esther y David Barrios, “Y cuando volvió la luz quedaban sólo pedazos...El México del siglo XXI” en *Revista colombiana CEPA*, año IX, vol. I, febrero-julio 2014. Disponible en: <http://www.geopolitica.ws/media/uploads/cepa.pdf> [consultado: 21 de abril de 2016]
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, *Ni paz ni justicia*, CDHFBC, Chiapas, 1996. Disponible en: http://www.frayba.org.mx/archivo/informes/961012_ni_paz_ni_justicia_frayba.pdf [consultado: 12 de abril de 2016]
- , *Acteal: entre el duelo y la lucha*, CDHFBC, Chiapas, 1998.
- , *La insurgencia de los derechos humanos*, Ed. Fray Bartolomé de Las Casas, Chiapas, 2015. Disponible en: http://www.frayba.org.mx/archivo/informes/150930_informe__frayba_final_final.pdf [consultado: 21 de noviembre de 2015]
- Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, *Discriminados y encarcelados: detenciones y condenas arbitrarias a personas indígenas inocentes en México*, Centro Prodh, México, 2012. Disponible en: <http://www.wola.org/sites/default/files/downloadable/Mexico/2012/Discriminados%20y%20encarcelados%20Centro%20Prodh.pdf> [consultado: 23 de enero de 2015]
- Clavero, Bartolomé, “Descolonización, derechos humanos, diversidad de culturas” en Aparicio, Marco (ed.), *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina*, Icaria, Barcelona, 2011, pp. 31-66.
- CODIMUJ, *Con mirada, mente y corazón de mujer*, CODIMUJ/Mujeres para el Diálogo/Project Counselling Service, Chiapas, 1999.
- , “Veinte años en el caminar de la CODIMUJ”, SCLC, 2012, s/p.
- Comandanta Esther, “Discurso ante la tribuna del Congreso de la Unión”, 28 de marzo de 2001. Disponible en:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/> [consultado: 5 de noviembre de 2015]

Comandante David, “Discurso en el Congreso Nacional Indígena”, Nurío, Michoacán, 3 de marzo de 2001. Disponible en:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/03/en-nurio-comandante-david/> [consultado: 20 de octubre de 2015]

----- “Comunicado ante el Congreso de la Unión”, el 28 de marzo de 2001. Disponible en:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-del-comandante-david-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/>[consultado: 21 de octubre de 2015]

Comandanta Ramona, “Soy el primero de muchos pasos de los zapatistas al D.F. y a todos los lugares de México”, comunicado del 12 de octubre de 1996. Disponible en:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/10/12/comandanta-ramona-soy-el-primero-de-muchos-pasos-de-los-zapatistas-al-distrito-federal-y-a-todos-los-lugares-de-mexico/>[consultado: 10 de noviembre de 2015]

Comandante Tacho, “Discurso en el Zócalo de la Ciudad de México”, 11 de marzo de 2001. Disponible en:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/11/zocalo-comandante-tacho-nunca-pudieron-arrancar-nuestras-raices/> [consultado: 21 de octubre de 2015]

Congreso Pastoral Diocesano de la Madre Tierra, “Comunicado Final”, San Cristóbal de Las Casas, 25 de enero de 2014. Disponible en:

<http://www.otrosmundoschiapas.org/index.php/temas-de-analisis/31-31-resistencias/4-comunicado-final-del-congreso-pastoral-diocesano-de-la-madre-tierra> [consultado: 16 de enero de 2016]

Consorcio Intercultural, *Reflexiones de Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, México, 2004. Disponible en:

<https://filosofiauacm.files.wordpress.com/2010/02/fo-net-betancourt-concepto-de-interculturalidad.pdf> [consultado: 4 de mayo de 2015]

Cordero de Avendaño, Carmen, *Supervivencia de un derecho consuetudinario en el valle de Tlacolula*, Fondo Nacional para Actividades Sociales, Oaxaca, 1982.

-----, *El combate de las luces. Los tacuates*, Museo de Arte Prehispánico de México ‘Rufino Tamayo’/Biblioteca Pública de Oaxaca, Oaxaca, 1992.

-----, *La vara de mando. Costumbre jurídico en la transmisión de los poderes*, Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez, Oaxaca, 1997.

Correa, Guillermo, “Hay guerrilleros en Chiapas desde hace ocho años; grupos radicales infiltraron a la Iglesia y a las comunidades”, *Revista Proceso*, n° 880, 13 de septiembre de 1993, pp. 12-13.

- , “Zedillo no puede generar justicia y paz en Chiapas porque es de la misma camarilla que nos arrojó a la tempestad: Mardonio Morales”, *Revista Proceso*, n° 945, 12 de diciembre de 1994.
- Correas, Óscar, “El derecho indígena frente a la cultura jurídica dominante” en Ordóñez Cifuentes, José E.R., *Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios. IV Jornadas Lascasianas*, UNAM, México, 1994, pp. 95-110.
- , *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, Fontamara, México, 2003.
- , *Pluralismo jurídico. Otros horizontes*, Eds. Coyoacán, México, 2007.
- Corro, Salvador, “El que se va: *El Caminante del Mayab*” en *Revista Proceso, edición especial*, n°4, 27 de octubre de 1999, pp. 50-64.
- Cruz Cruz, Carlos, “Sistematización del impacto en el diplomado de Sistema Jurídico Indígena de Reconciliación sobre los y las jmeltsa’anwanej, sus familias y comunidades, en las 5 regiones Étnicas que atiende la Misión de Bachajón, en la Selva Norte de Chiapas”, Licenciatura en Planeación del Desarrollo Rural en la Escuela de Técnicos y Profesionistas Campesinos del CESDER, curso 2011-2012, (s/p).
- Cruz Salazar, Tania, “El joven indígena en Chiapas: el re-conocimiento de un sujeto histórico” en *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. X, n°2, CESMECA, SCLC, México, julio-diciembre 2012, pp. 145-162.
- Cubells Aguilar, Lola, “La construcción de un estado multicultural en México a partir del levantamiento zapatista de 1994”, Tesis para obtener el Grado de Diploma de Estudios Avanzados en “Derechos Humanos: Problemas Actuales”, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Universitat de València, València, 2002.
- , “Las Juntas de Buen Gobierno Zapatistas: La construcción del pluralismo a través de la lucha por la autonomía” en Ordóñez Cifuentes Jose E.R (coord.), *Pluralismo Jurídico y pueblos indígenas. XIII Jornadas Lascasianas*, UNAM, México, 2005, pp. 33-48.
- , “El Convenio 169 de la OIT: reflexiones alrededor del ‘desarrollo’ en la Selva Lacandona y el arcoiris de la resistencia” en Ordóñez Cifuentes Jose, E.R. y Ángeles Zaragoza (coords.), *Pueblos indígenas y tribales. Respeto, participación y consulta*, Univ. Quintana Roo/UNAM/Plaza y Valdés, México, 2008, pp. 3-23.
- , “Derechos humanos, territorio y cultura tseltal: tejiendo espacios interculturales desde el centro de derechos indígenas de Chilón, Chiapas” en *REDHES*, n° 6, Universidad de San Luis Potosí, San Luis Potosí, julio 2011, pp. 99- 108.
- , “Die Harmonie des Hersens” en *LateinAmerika Nachrichten*, n° 457/458, Dossier 5, Berlín, Julio-Agosto 2012, pp. 24-27, trad.: Sebastian Henning.
- Cuende González, M^a Jesús, “La perspectiva filosófica de Léopold Sédar Senghor sobre el ser humano y su vinculación al existencialismo”, Tesis

- Doctoral en Filosofía, Universidad de Oviedo, 8 de febrero de 2008. Disponible en:
http://www.africafundacion.org/africaI+D2008/archivos/Maria_Jesus_Cuende_SENGHOR-TESIS_DOCTORAL-3.pdf [consultado: 20 de enero de 2014]
- Cúneo, Martín y Emma Gascó, “México” en *Crónicas del estallido. Viaje a los movimientos sociales que cambiaron América Latina*, Icaria, Barcelona, 2013, pp. 369-406.
- Dávalos, Pablo, “El *Sumak Kawsay-Suma Qamaña* y el acontecimiento indígena: una crítica desde la ontología política de la resistencia” en Composto, Claudia y Mina Lorena Navarro (comp.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, Bajo Tierra Ediciones, México, 2014, pp. 357-375.
- Das, Veena y Deborah Poole, “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas” en *Cuadernos de Antropología Social*, n° 27, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2008. Disponible en:
<http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n27/n27a02.pdf> [consultado: 3 de mayo de 2015]
- De Castro, Sergio, *Oaxaca: más allá de la insurrección. Crónica de un movimiento de movimientos (2006-2007)*, Ediciones ¡Basta!, Oaxaca, 2009.
- De la Fuente, Rosa, *La autonomía indígena en Chiapas. Un nuevo imaginario socio-espacial*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2008.
- De la Grange, Bertrand, “El subcomandante Marcos y los orígenes de la rebelión en Chiapas.” Disponible en:
http://estepais.com/inicio/historicos/100/6_ensayo_subcoman.pdf
 [consultado: 28 de febrero de 2013]
- De la Torre de Lara, Oscar A., “Maíz, Territorio y Autonomía campesino/indígena desde una perspectiva de derechos humanos en el contexto americano”, Tesis de Doctorado en Derechos Humanos y Desarrollo, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, febrero 2016.
- De la Torre Rangel, Jesús A., “Los derechos humanos frente a la política autoritaria y la idea neoliberal del régimen mexicano” en *Crítica Jurídica* n° 13, UNAM-IIJ, México, 1993, pp. 271-286.
- , *El Derecho que sigue naciendo del pueblo. Movimientos sociales y pluralismo jurídico*, Eds. Coyoacán, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2012.
- , *Iusnaturalismo, Personalismo y Filosofía de la Liberación. Una visión integradora*, Ed. Mad, Sevilla, 2005.
- , *El derecho como arma de liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*, Facultad de Derecho de

la Universidad Autónoma de San Luis Potosí/CENEJUS/CEDH San Luis Potosí, México, 3ª ed., 2006.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Rizoma (Introducción)*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2013.

Desarrollo, Paz y Justicia, *Ni Derechos Ni Humanos en la Zona Norte de Chiapas: la otra verdad de los sucesos en la zona ch'ol, como respuesta a la versión difundida por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas*, Tila, 1997.

De Vallescar Palanca, Diana, *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, PS-Editorial, Madrid, 2000.

-----, "Consideraciones sobre la interculturalidad y la educación" en Heise, María (comp.), *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*, Lima, Programa FORTE-PE, Lima, 2001.

-----, "Coordenadas de la interculturalidad" en *Diálogo Filosófico*, nº51, Madrid, 2001, pp. 386-410. Disponible en: http://www.ciudadredonda.org/admin/upload/files/1cr_t_adjuntos_46.pdf [consultado: 12 de abril de 2016]

-----, "El impacto del género en la filosofía latinoamericana" en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol.10, n.31, 2005, pp. 79-92. Disponible en: http://www.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162005000400005 [consultado: 12 de abril de 2016]

De Vos, Jan, "El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la liberación". Disponible en:

http://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/El%20encuentro%20de%20olos%20mayas.pdf [consultado: 12 de junio de 2013]

-----, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la selva lacandona. 1950-2000*, CIESAS-FCE, México, 2002.

-----, "Vino nuevo en cueros viejos" en *Camino del Mayab. Cinco incursiones en el pasado de Chiapas*, CIESAS, México, 2010.

Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, UNAM, 1991.

-----, "Derechos indígenas y autonomía" en *Crítica Jurídica*, nº11, UNAM-IIJ, México, 1992, pp. 51-53.

-----, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México, 2ª ed., 1998.

Didi-Huberman, Georges, *Supervivencia de las luciérnagas*, Abada Editores, Madrid, 2012.

Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, *Decreto del Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente*, 6 de enero de 1999. Disponible en: <http://cenami.org/wp-content/uploads/2012/08/Directorio-Diocesano-para-el-Diaconado-Ind%C3%ADgena-Permanente-1999.pdf> [consultado: 19 de febrero de 2016]

-----, *Directorio de Pastoral Indígena para la Iglesia Autóctona en la Misión de Bachajón*, Chiapas, 3 de diciembre de 1993.

- Dorantes Espinosa, Álvaro, “La Misión de Bachajón, 50 años de encuentro y relaciones entre jesuitas y tseltales”, Tesis de Maestría en Filosofía Social, ITESO, Jalisco, México, 2008.
- Dussel, Enrique, *1942: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Plural eds./UMSA, Bolivia, 1994.
- Echeverría Andrade, Bolívar, “Chiapas y la conquista inconclusa” en Aguirre Rojas, Carlos Antonio, Bolívar Echeverría, Carlos Montemayor e Immanuel Wallerstein, *Chiapas en perspectiva histórica*, El Viejo Topo, España, 2001, pp. 105-125.
- Esparza, Manuel (comp.), *Un legendario activista de Chiapas: Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*, INAH-Oaxaca, Oaxaca, 2013.
- Esteva, Gustavo, *Crónica del fin de una era: El secreto del EZLN*, Ed. Posada, México, 1994.
- , *Celebración del Zapatismo*, Ediciones ¡Basta!, Oaxaca, 2005.
- Estrada Saavedra, Marcos, *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)*, El Colegio de México, México, 2007.
- Etxeberria, Xabier, “Derechos humanos y diversidad cultural” en Etxeberria, Xabier, Manuel Ramiro Muñoz y Juan Pablo Vázquez (coords.), *Pueblos indígenas, Estados y derechos humanos. Los nasa en Colombia y los tseltales en México*, Universidad Iberoamericana/Deusto, México, 2012.
- , *Derechos humanos y cristianismo. Aproximación hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999.
- EZLN, “Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas”, 1993. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.htm [consultado: 16 de febrero de 2016]
- , “Primera Declaración de la Selva Lacandona”. Disponible en: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm> [consultado: 3 de mayo de 2015]
- , “Comunicado, 20 de enero de 1994”. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_01_20_e.htm [consultado: 16 de febrero de 2016]
- , *Documentos y Comunicados*, T.1, ERA, México, 1995.
- , “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona”, 1 de enero de 1996. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_a.htm [consultado: 3 de mayo de 2015]
- , *Crónicas Intergalácticas. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, Planeta Tierra, Montañas del Sureste Mexicano, México, 1998, 3ª edición.

- , “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, junio 2005. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/> [consultado: 14 de abril de 2016]
- , “Comunicado del 26 de enero de 2011 sobre la muerte del obispo Samuel Ruiz.” Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2011/01/26/26-enero-el-ccri-cg-del-ezln-manifiesta-pesar-por-don-samuel-ruiz-garcia/> [consultado: 21 de febrero de 2016]
- Fals Borda, Orlando, “La investigación-acción en convergencias disciplinarias”, *LASA Forum 2007*, Volumen XXXVIII, n°4, pp. 17-22. Disponible en: <https://lasa.international.pitt.edu/forum/files/vol38/LASAForum-Vol38-Issue4.pdf> [consultado: 3 de mayo de 2016]
- Fazio, Carlos, *Samuel Ruiz. El Caminante*, Espasa Calpe, México, 1ª ed., 1994, 1ª ed.
- , “Vivimos un estado de excepción no declarado”, *La Jornada*, 21 de abril de 2016. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2016/04/21/politica/007e1pol> [consultado: 21 de abril de 2016]
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- , “Lo intercultural: el problema de su definición” en *Fundació CIDOB*, Barcelona, noviembre 2001. Disponible en: http://www.cidob.org/content/download/2856/25604/version/2/file/05_betancour_cast.pdf [consultado: 10 de febrero de 2015]
- , Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Ed. Trotta, Madrid, 2004.
- , “Interculturalidad o Barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad” en *Comunicación. Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*, n°4, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2006, pp. 27-49.
- Francisco I, “*Encíclica Laudatio Si*”, sobre el cuidado de la casa común”, 24 de mayo de 2015. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [consultado: 17 de enero de 2016]
- Galeano, Eduardo, “Disculpe la molestia” en *Página 12*, 8 de mayo de 2009. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-124547-2009-05-08.html> [consultado: 17 de mayo de 2015]
- , *Memoria del fuego (II). Las caras y las máscaras*, Siglo XXI, México, 11ª ed., 2005.

- García de León, Antonio, “La vuelta del Katún. (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena), en *Revista Chiapas* 1, ERA/IIEc, México, 1995. Disponible en: <http://www.revistachiapas.org/No1/ch1leon.html> [consultado: 3 de mayo de 2014]
- García Reyes, Marisela, “La armonía en la vida de los hombres y mujeres de maíz”, CEDIAC, Chilón, 2010, (s/p).
 ————, *Manual de derecho indígena: un borrador*. Documento interno del proceso de reconciliación tseltal, CEDIAC, Chilón, 2010, (s/p).
- Garzón, Alberto, “¿Qué son los mercados financieros y la especulación financiera?”, 1 de agosto de 2011. Disponible en: <http://www.attac.es/2011/08/01/que-son-los-mercados-financieros-y-la-especulacion-financiera/> [consultado: 13 de enero de 2015]
- Gil Olmos, J., “Manifestación de diez mil personas en el Zócalo” en *Chiapas: el alzamiento*, México, La Jornada, 1994, p. 205.
- Giraldo, Omar Felipe, *Utopías en la era de la supervivencia*, Itaca/Universidad Autónoma Chapingo, México D.F., 2014.
- Girardi, Giulio, “Dios nos habla en los sueños. Testimonio de la iglesia india en Chiapas. Entrevista con Petul Cut Cha” en Fonet-Betancourt, Raúl (ed.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Ed. Trotta, Madrid, 2003, pp. 125-133.
- Godínez, Christa P., “*Tse’el co’tantic*. Nuestro corazón está contento” en *Revista Iberoamericana de Teología*, Universidad Iberoamericana, México, núm. 1, julio-diciembre, 2005, pp.135-142.
- Gómez, Magdalena, “Sobre la naturaleza del derecho indígena: reconocimientos constitucionales y legales” en *Alteridades*, vol. 3, n°6, 1993, pp. 87-100.
 ————, “Derecho indígena y constitucionalidad” en Krotz, Esteban (ed.) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Anthropos, 2002, pp. 235-330.
 ————, “De la razón de Estado a los derechos permitidos” en *La Jornada*, 14 de febrero de 2012. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2012/02/14/opinion/020a1pol> [consultado: 8 de mayo de 2015]
 ————, “Los Acuerdos de San Andrés: 19 años” en *La Jornada*, 24 de febrero de 2015. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2015/02/24/opinion/020a1pol> [consultado: 25 de febrero de 2015]
- Gómez Gutiérrez, Rosalba, “Jurisdicción indígena y acceso a la justicia” en *Revista Aquí estamos. Derechos indígenas en México: luchas y actores*, CIESAS/IPF, año 7, n° 12, enero-junio, 2010, pp. 37-49. Disponible en: <http://ford.ciesas.edu.mx/Revistas.htm> [consultado: 12 de febrero de 2015]
- González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, México, Era, 1993.

- , “Causas de la rebelión en Chiapas” en *Perfil de La Jornada*, 5 de septiembre de 1995. Disponible en: <http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/causas.htm> [consultado: 7 de abril de 2014]
- , “Colonialismo interno [una redefinición]” en Boron, Atilio A, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, pp. 409-434.
- , “El colonialismo interno” en *Sociología de la explotación*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 2006, pp. 185-234. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/gonzalez/colonia.pdf> [consultado: 8 de noviembre de 2015]
- González Esponda, Juan y Elisabeth Pólito Barrios, “Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista” en *Revista Chiapas* 1, ERA/IIIEc, México, 1995. Disponible en: <http://www.revistachiapas.org/No1/ch1gonzalez-polito.html#23>. [Consultado: 26 de marzo de 2014]
- González Marín, Adelina y Michael Chamberlin Ruiz, “Procuración de la armonía. Justicia y Derechos Humanos en Chilón”, Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México, noviembre 2000.
- Grillenzoni, Elena, Lola Cubells Aguilar, Marisela García Reyes dp. (coords.), *Manual de Derecho Indígena. Desde la experiencia de reconciliación y justicia tseltal*, CEDIAC/Misión de Bachajón, México, 2012.
- Gutiérrez, Jose L., “Hacia un sistema de justicia penal: la impunidad y la búsqueda del respeto de los derechos humanos durante los primeros años del gobierno de Peña Nieto” en PBI, *¿México en Paz? estrategia de seguridad y derechos humanos*, Boletín del Proyecto México, 2014.
- Gutiérrez, Roger, “Ser pueblo y conocer la sierra son nuestras armas: Comandante Marcos” en *La Jornada, Chiapas. El alzamiento*, La Jornada ediciones, México, 1994, p. 75.
- Hale, Charles, “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies* 34 (3), Cambridge University Press, 2002, pp. 485-524.
- , “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the Indio Permitido” en *NACLA Report on the Americas*, vol. 38, Issue 2, sept-octubre 2004, pp. 16-37.
- , “Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada” en *Anuario 2007 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, UNICACH-CESMECA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2008, pp. 299-316.
- , “La antropología comprometida en transición” en Bastos, Santiago (comp.), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, FLACSO/OXFAM, Guatemala, 2008, pp. 217-245.

- Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Eds. Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, Madrid, 1995.
- Harvey, Neil. *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, ERA, México, 2001.
- Hernández Castillo, Rosalva A., *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*, CIESAS/COLEM/CIAM, México, 1998.
- , “Repensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad” en *Revista de Estudios de Género La Ventana*, nº18, Universidad de Guadalajara, México, diciembre 2003, pp. 9-39.
- , “Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo” en Suárez, Liliana y Rosalba A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Eds. Cátedra, Madrid, 2008, pp. 75-113.
- , “Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia” en Hernández, Rosalva Aida (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, CIESAS/UNAM-PUEG, México, 2008.
- Herrera Flores, Joaquín, “Derechos Humanos, Interculturalidad y Racionalidad de Resistencia” en *Cabeza de Gallo*, Revista de la Asociación de Profesores de la Universidad de Cuenca, nº 13, Ecuador, 2004, pp. 73-96.
- , *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Los Libros de la Catarata/IPES ELKARTEA, Madrid, 2005.
- , *El Proceso Cultural. Materiales para la creatividad humana*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2005.
- , *De habitaciones propias y otros espacios negados (Una teoría crítica de las opresiones patriarcales)*, Universidad de Deusto/Instituto de Derechos Humanos, Bilbao, 2005.
- , “Colonialismo y violencia. Bases para una reflexión pos-colonial desde los derechos humanos” en *Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 75, Octubre 2006, pp. 21-40.
- Hernández Navarro, Luis, “La autonomía indígena como ideal. Notas a La rebelión zapatista y la autonomía de Héctor Díaz-Polanco” en *Revista Chiapas* 5, ERA/IIEc, México, 1997. Disponible en: <http://www.revistachiapas.org/ch5hernandez.html> [consultado: 12 de mayo de 2015]
- Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera, *Acuerdos de San Andrés*, ERA, México, 1998.
- Hidalgo, Onésimo, *Tras los pasos de una Guerra Inconclusa*, CIEPAC, Chiapas, 2006.

- Hoekema, André J., “Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario” en *Pluralismo jurídico y alternatividad judicial. El Otro Derecho*, n° 26-27, ILSA, Bogotá, abril de 2002, pp. 63-98. Disponible en: <http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/od/elotrdro26-27/elotrdro26-27-03.pdf> [consultado: 23 de octubre de 2014]
- Human Rights Watch, “Ataques contra la comunidad religiosa en Chiapas” en *Deberes incumplidos: responsabilidad oficial por la violencia rural en Chiapas*, HRW, New York, 1997. Disponible en: <https://www.hrw.org/legacy/spanish/informes/1997/deberes8.html#ataques> [consultado: 13 de febrero de 2015]
- Ianni, Elena y Manuel Parra (eds.), *Reflexionemos la armonía comunitaria, Diagnósticos comunitarios realizados por las comunidades Chitam uc'um, Pueblo Nuevo Xitalhá y Pinabetal, Chiapas, México*, Editorial Académica Española, Alemania, 2012.
- Ixtus, “Chiapas, el camino de un pueblo”, entrevista con Jan de Vos, *Revista Ixtus. Espíritu y Cultura*, n° 26, año VII, 1999, pp. 13-25.
- Jiménez, Ajb'ee y Xol Chok Héctor, *Winaq: Kynaab'il/Kyna'bil Qxe'chil. Winaq: fundamentos del pensamiento Maya*, Guatemala, 2011, (s/p).
- Kovic, Christine, “Para tener vida en abundancia: visiones de los derechos humanos en una comunidad católica indígena” en Pitarch, Pedro y Julián López, *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas. Política, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 2011, pp. 273-290.
- Kuppe, René, “Algunas observaciones sobre la relación entre instituciones indígenas y los derechos humanos” en Ordoñez Cifuentes, Jose E. R. (coord.), *IV Jornadas Lascasianas. Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios*, UNAM, México, 1994.
- La Jornada, *Chiapas. El alzamiento*, La Jornada ediciones, México, 1996.
- , “Se disuelve CONAI ante la estrategia oficial de guerra” en *La Jornada*, 8 de junio de 1998. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/1998/06/08/conai.html> [consultado: 22 de mayo de 2015]
- , “Pueblos indígenas: atropello persistente” en *La Jornada*, 9 de agosto de 2014.
- Latouche, Serge, *Petit tractat del decreixement serè*, Tres i Quatre/Institut del Territori, València, 2009.
- Le Bot, Yvon, *El Sueño Zapatista*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- Legorreta Díaz, M^a del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, Cal y Arena, México, 1998.

- Leyva, Xóchitl, “Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas” en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM/CIESAS/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Universidad de Guadalajara, México, 1998, 1ª reimp., 375-405.
- , “De las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) (1994-1997)” en *Rivista italiana di studi americanisti. THULE*, n° 8-9, aprile-ottobre, Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”, Argo, 2000, pp. 289-324.
- , “Investigación Social y Pueblos Indígenas: ¿en dónde estamos, de dónde venimos, y hacia dónde parece que vamos?” en Bastos, Santiago (comp.), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, FLACSO/OXFAM, Guatemala, 2008, pp. 175-215.
- Leyva, Xóchitl, Aracely Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS/FLACSO, México, 2008.
- Leyva, Xóchitl y Araceli Burguete, *La remunicipalización de Chiapas: lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*, Cámara Diputados LX Legislatura/CIESAS/M.A. Porrúa, México, 2007.
- Leyva, Xóchitl y Gabriel Ascencio, *Lacandonia al filo del agua*, CIESAS/UNAM/ FCE, México, 1996.
- Leyva, Xóchitl y Shannon Speed, “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor” en Leyva, Xóchitl, Aracely Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS/FLACSO, México, 2008, pp. 65-107.
- Lenkersdorf, Carlos, “Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI” en *Pensares y Quehaceres*, n°1, ed. Eón, México, mayo-octubre 2005, pp. 7-29.
- , *Filosofar en clave tojolabal*, Ed. Porrúa, México, 2002.
- Lenkersdorf, Gudrun, *Repúblicas de Indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, UNAM, México, 2001.
- Libert Amico, Antoine, “Dialógicas del territorio en Chiapas: un análisis sistémico-complejo del Proyecto Mesoamérica”, Tesis de Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional, Universidad Autónoma de Chapingo, SCLC, Chiapas, enero 2012.
- López Bárcenas, Francisco, *Autonomía y derechos indígenas en México*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006.
- , “¡La tierra no se vende!” en *Ojarasca*, n°224, diciembre de 2015. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2015/12/12/oja-tierra.html> [consultado: 12 de diciembre de 2015]
- López García, Julián, “‘Aquí es otro modo’. Los ch’orti’ y la capacitación en derechos humanos” en Pitarch, Pedro y Julián López, *Los Derechos*

Humanos en Tierras Mayas. Política, representaciones y moralidad, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 2011, pp. 181-208.

López y Rivas, Gilberto, “El significado de los Acuerdos de San Andrés”, 21 de febrero de 2013. Disponible en:

<http://www.rebelion.org/noticias/2013/2/164186.pdf> [consultado: 27 de abril de 2015]

Maldonado-Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, Colombia, 2007, pp. 127-167.

Marcos, Sylvia, “Las Semillas del Verbo en la sabiduría indígena”. Entrevista con don Samuel Ruiz, *Revista Ixtus. Espíritu y Cultura*, n° 26, año VII, 1999.

-----, *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*, Ediciones EÓN, México, 2011.

-----, “El género vernáculo de Ivan Illich” en *Tamoanchan, Revista de Ciencias y Humanidades*, n°2, CIDHEM, 2012.

Martínez de Bringas, Asier, *Los pueblos indígenas y el discurso de los derechos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003.

-----, “La Declaración de las Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas” en Álvarez, Natalia, Daniel J. Oliva y Nieves Zúñiga, *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009, pp. 129-153.

Martínez Loera, Ruth Verónica, “Mayas Tseltales, una identidad tejida en la vida”, Tesis de Doctorado en Estudios Científicos Sociales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, ITESO, Jalisco, junio 2011.

Martínez Luna, Jaime, *Comunalidad y Desarrollo*, DGCP/Centro de Apoyo al Movimiento Popular de Oaxaca, A.C., México, 2003.

-----, *Eso que llaman comunalidad*, CONACULTA, México, 2010.

Maurer, Eugenio, *Los Tseltales, ¿Paganos o Cristianos? Su religión ¿Sincretismo o síntesis?*, Centro de Estudios Educativos, México, 1984.

-----, “La armonía”, Chilón, Chiapas, (s/p).

-----, “La traducción de la Biblia al tseltal y la inculturación del mensaje evangélico”, Chilón, Chiapas, noviembre del 2008, (s/p).

Maurer, Eugenio y Abelino Guzmán, *Gramática Tseltal*, Centro de Estudios Educativos, México, 2000.

- Mazower, Mark, "The Strange Triumph of Human Rights, 1937-1950" en *The Historical Journal*, v. 47, 2004, pp. 379-398 en González Ponciano, Ramón "La mayanización y el futuro de las relaciones serviles y tutelares en Guatemala" en Bastos, Santiago y Aura Cumes (coords.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, vol. 3, FLACSO/CIRMA/Cholsamaj, Guatemala, 2007.
- Mestre i Mestre, Ruth M., *La caixa de Pandora. Introducció a la teoria feminista del dret*, Universitat de València, 2006.
- Meyer, Jean, *La cristiada: la guerra de los cristeros*, SigloXXI, México, 1997.
 -----, "Siete tesis erróneas sobre Don Samuel", *Letras Libres*, diciembre 1999, pp. 110-112.
- Mignolo, Walter D., "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto" en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, Colombia, 2007, pp. 25-46.
 -----, *Historias locales /diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 1ª reimp., 2011.
- Millán Moncayo, Mágina, "Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?", *Andamios*, vol. 8, nº17, septiembre-diciembre 2011, pp. 11-36.
- Misión de Bachajón, "Planeación Estratégica 2009-2015", Bachajón, Chilón, octubre de 2008, (s/p).
 -----, *Huellas de un caminar*, Universidad Iberoamericana, México, 2010.
- Mohanty, Chandra T., "Bajos los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales" en *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Eds. Cátedra, Madrid, 2008, pp. 117-163.
- Montemayor, Carlos, *Chiapas: la rebelión indígena de México*, Joaquín Mortiz, México, 1997.
 -----, "¿Realmente había indios en América?" en *Los pueblos indios de México hoy*, Ed. Planeta, México, 1ª reimp. 2001.
 -----, "La guerrilla recurrente" en Aguirre Rojas, Carlos et al., *Chiapas en perspectiva histórica*, El Viejo Topo, España, 2001.
- Monzon i Arazo, August, "Derechos humanos y diálogo intercultural" en Ballesteros, Jesús (coord.), *Derechos humanos: concepto, fundamentos, sujetos*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 116-133.
 -----, "Del perdó a la reconciliació. Consideracions interculturals" en *Qüestions de la vida cristiana*, nº 245, 2013, pp. 71-77.
- Morales Bermúdez, Jesús, *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1950-1995*, Casa Juan

Pablos/UNICACH/Universidad Intercultural de Chiapas/COCyTECH, México, 2005.

Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2001.

Mora, Mariana, “Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía. La investigación como tema de debate político” en Baronnet, Bruno, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, UAM/CIESAS/UNIACH, México, 2011.

-----, “La politización de la justicia zapatista frente a la guerra de baja intensidad en Chiapas” en Sierra, M^a Teresa, Rosalva A. Hernández y Rachel Sieder (eds.), *Justicias Indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. FLACSO-CIESAS, México, 2013, pp. 195-227.

Moscoso Pastrana, Prudencio, *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*, UNAM, México, 1992.

Muñoz, Gloria, “Autonomía zapatista: contra viento y marea”, en *Ojarasca*, n^o 150, La Jornada, 12 de octubre de 2009. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/10/12/oja150-autonomiazapa.html> [consultado: 13 de mayo de 2015]

Nicolau Coll, Agustí (coord.), “Propuestas para una diversidad cultural intercultural en la era de la globalización”, Barcelona, julio 2001. Disponible en: http://www.alliance21.org/es/proposals/finals/final_intercul_es.pdf [consultado: 5 de mayo de 2015]

-----, “Derechos humanos y diversidad cultural” en Los derechos humanos ¿un nuevo Caballo de Troya?, *Revista Ixtus. Espíritu y Cultura*, año XIII, México, 2006, pp. 26-43.

Ordóñez Cifuentes, Jose E. R., “V Centenario: reacción de los pueblos indios” en *Rostros de las prácticas etnocidas en Guatemala*, IIJ-UNAM/Corte Constitucionalidad-Guatemala, Procurador de DDHH Guatemala, México, 1996.

-----, *La opinión consultiva de la Corte de Guatemala sobre la constitucionalidad del Convenio 169 de la OIT. Una experiencia constructiva en favor de la paz*, UNAM/Corte de Constitucionalidad de Guatemala, México, 1998.

-----, *Justicia y pueblos indígenas. Crítica desde la antropología jurídica*, Insituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales de Guatemala, Guatemala, 2^a ed., 2000.

-----, (coord.), *Pluralismo Jurídico y Pueblos Indígenas. XIII Jornadas Lascasianas Internacionales*, UNAM, México, 2005.

-----, *Derecho indígena en Mesoamérica. Caracterización epistemológica y axiológica*, Maestría en Etnicidad, Etnodesarrollo y Derecho indígena, México, 2007.

-----, “Legalidad y legitimidad del sistema jurídico indígena en el marco del pluralismo jurídico” en *La ciencia del derecho procesal constitucional. Estudios en homenaje a Héctor Fix-Zamudio en sus cincuenta años como*

- investigador del derecho*, t. XII, Ministerio Público, contenciosos administrativo y actualidad jurídica. 2008. Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2564/30.pdf> [consultado 2 de septiembre de 2015]
- , “Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Originarios. Convenio 169 OIT. Administración de Justicia Indígena: perduración de la herencia colonial” en Ordóñez Cifuentes, Jose E. R. (coord.), *Padre/Madre: Nuestro Maíz. XVIII Jornadas Lascasianas*, IIJ-UNAM, México, 2011.
- Ornelas, Raúl (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, UNAM-IIE, México, 2013.
- Ortiz, Francisco, “Las atrocidades y la impunidad del grupo priísta armado Los Chinchulines aterrorizan a las comunidades y desencadenan la venganza” en *Revista Proceso*, n° 1019, 13 de mayo de 1996.
- Paoli, Antonio, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, UAM-Xochimilco, México, 2003.
- Panikkar, Raimon, “La notion des droits de l’homme est-elle un concept occidental?” en *INTERculture*, vol. XVII, n° 1, Cahier 82, Janvier-Mars, 1984. Disponible en: www.iim.qc.ca/ [consultado: 15 de enero de 2015]
- , *Sobre el diálogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1990.
- , *Paz y Desarme cultural*, Espasa Calpe, Madrid, 2002.
- , *Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona, 2006.
- Palmer-Rubin, Brian, “La participación política dual: movimientos indígenas y el Estado en América Latina”, Tesis de Maestría para Programa en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 1 de julio de 2009.
- Paredes, Julieta, *Hilando fino*, Comunidad Mujeres Creando Comunidad/DED, La Paz, Bolivia, 2010.
- Paz, Octavio, “El nudo de Chiapas” en La Jornada, *Chiapas. El alzamiento*, La Jornada ediciones, México, 1996, 1ª reimp., p. 108.
- Pérez, Rosaluz, “Academia y contrainsurgencia en Chiapas” en *Ojarasca*, n° 132, La Jornada, 21 de abril de 2008. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2008/04/21/oja132-contrainsurgencia.html> [consultado: 21 de diciembre de 2015]
- Pérez-Sales Pau, Cecilia Santiago-Vera, Rafael Álvarez-Díaz, *Ahora apuestan al cansancio. Chiapas: fundamentos psicológicos de una guerra contemporánea*, Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez /Grupo de Acción Comunitaria, México, 2002.

- Pérez Moreno, M^a Patricia, *O'tan/O'tanil. Corazón: una forma de ser-estar-hacer-sentir y pensar de los tseltaletik de Bachajón, Chiapas, Abya Yala*, Quito, 2014.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, “Retos para la investigación de los jóvenes indígenas” en *Alteridades*, vol. 21, n^o 42, julio-diciembre, 2011, pp. 65-75.
- Petrich, Blanche, “¿A quién defendiste?, es la pregunta al final de la vida”, en *La Jornada*, 25 de enero de 2011, p. 4. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2011/01/25/politica/004n1pol> [consultado: 21 de enero de 2016]
- Petrich, Blanche y Elio Henríquez, “Entrevista al Subcomandante Marcos” en *La Jornada*, 4 a 7 de febrero de 1994. Disponible en: <http://aristeguinoticias.com/3012/mexico/entrevista-subcomandante-marcos-en-la-jornada-febrero-1994/> [consultado: 8 de enero de 2015]
- Pitarch Ramón, Pedro, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México, 1996.
- , “El laberinto de la traducción: la declaración universal de los derechos humanos en tzeltal”, en Pitarch, Pedro y Julián López García (eds.), *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas. Política, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 2011, pp. 127-160.
- Pitarch, Pedro y Julián López García (eds.), *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas. Política, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 2011.
- Poniatowska, Elena, *La noche de Tlatelolco. Testimonios de historia oral*, ERA, México, 1999, 2^a reimp.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Fondo de Cultura Económica, México, 29^a reimp., 2000.
- Proceso, “El Tatic, un retrato de Fernando Benítez” en *Revista Proceso*, 4 de febrero de 2011. Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/262254> [consultado: 9 de abril de 2014]
- Pueblo Creyente, “Palabra del Pueblo Creyente en la peregrinación por la libertad de Patistán”, 19 de abril de 2013. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/04/19/palabra-de-pueblo-creyente-en-la-peregrinacion-por-la-libertad-de-patishtan/> [consultado: 23 de marzo de 2015]
- Quic Cholotia, Antonio Elias, “Derecho consuetudinario maya tzútujil, Guatemala”, Tesis para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de San Carlos, Guatemala, 2000.

- Rahmena, Majid, "Pobreza" en Sachs, Wolfgang, *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Galileo Ediciones/Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 2001.
- Rappaport, Joanne, "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía de colaboración" en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre 2007, pp. 197-229.
- Ramadan, Tariq, *El Islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*, Edicions Bellatera, Barcelona, 2002.
- Ramonet, Ignacio, "Berta Cáceres: crimen político" en *Le Monde Diplomatique*, n° 246, abril de 2016. Disponible en: <http://www.monde-diplomatique.es/?url=editorial/0000856412872168186811102294251000/editorial/?articulo=7f66db08-6765-46c1-94cd-03f8096fd26b> [consultado: 14 de abril de 2016]
- Ríos Figueroa, *Siglo XX: Muerte y Resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas: dos estudios históricos*, UNAM-PROIMMSE, México, 2002.
- Rosset, Peter, "La guerra por la tierra y el territorio", ponencia presentada en el Primer Coloquio Internacional *In memoriam* Andrés Aubry, "planeta tierra: movimientos antisistémicos", celebrado durante los días 13 y 17 de diciembre de 2007 en la Universidad de la Tierra, Chiapas. Disponible en: <http://seminarioscideci.org/ColoquioAndresAubry/PONENCIAS3.pdf> [consultado: 12 de abril de 2016]
- Rovira, Guiomar, *Mujeres de Maíz*, ERA, México, 1997.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, "Descolonizar el género" en *Los Tiempos*. Disponible en: http://www.lostiempos.com/diario/opiniones/columnistas/20060620/descolonizar-el-genero_13102_13102.html [consultado: 13 de mayo de 2010]
- , *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Retazos-Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.
- , *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Otramérica, Santander, 2012.
- Robles, Ricardo, "Los derechos colectivos de los pueblos indígenas desde las sociedades comunitarias", en *Revista Chiapas* 9, ERA-IIEc, México, 2000. Disponible en: <http://www.revistachiapas.org/No9/ch9robles.html> [consultado: 21 de septiembre de 2015]
- , "Elementos básicos en la consideración de las autonomías de los pueblos indígenas", *Revista Christus*, 1995. Disponible en: <http://www.sjsocial.org/crt/robles.html> [consultado: 21 de septiembre de 2015]
- Robles, Sofia y Cardoso, Rafael, *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujktsënää'yen -ayuujkwënää'ny-ayuujk mēk'äjten*, UNAM, México, 2007.

- Rosillo, Alejandro y De la Torre, Jesús, *Acuerdos de San Andrés. Texto, estudio introductorio, comentarios y referencias*, Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí/Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí/ CENEJUS/CRT, México, 2009.
- Ruiz, Samuel i Torner, Carlos, *Els indis em van convertir*, Ed. Proa, Barcelona, 2003, trad.: María Giner.
- Ruiz, Samuel, “El problema indígena, encrucijada de toda nuestra sociedad” en *Christus*, n° 437, año 37, 1 de abril, 1972, pp. 47-51.
 -----, “Los cristianos y la justicia en América Latina” en *Christus*, n°455, año 38, 1 de octubre, 1973, pp. 32-37.
 -----, ”Derechos humanos de las minorías étnicas” en *Christus*, n°512, año 43, julio, 1978, pp. 33-36.
 -----, Carta Pastoral “En esta hora de gracia”, Ediciones Mujeres y Hombres de Buena Palabra, México, 2011. Disponible en: http://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/En_esta_hora_de_gracia.pdf [consultado: 21 de septiembre de 2015]
- Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996.
- Sámamo Rentería, Miguel A., Carlos Durand Alcántar y Gerardo Gómez González, “Los Acuerdos de San Andrés en el contexto de la Declaración de los derechos de los pueblos americanos”, en Ordóñez Cifuentes, Jose E. (coord.), *Análisis Interdisciplinario de la Declaración Americana de los Derechos de los pueblos indígenas*, UNAM-IIJ, 2001, pp. 103-120.
- Sánchez Botero, Esther, “Justicia, multiculturalismo y pluralismo jurídico”, Ponencia presentada en el *Primer Congreso Latinoamericano “Justicia y Sociedad”*, Universidad Nacional de Colombia, 20 al 24 de octubre de 2003. Disponible en: http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/artigos/docs/artigos/docs_artigos/esther_botero.pdf [consultado: 21 de mayo de 2015]
- Sánchez Rubio, David, “Reversibilidad del Derecho: los derechos humanos tensionados entre el mercado, los seres humanos y la naturaleza”, en “El shabat se hizo para el hombre. Los derechos humanos y sus límites”, *Revista Ixtus. Espíritu y cultura*, n° 56, Año XIII, México, 2006, pp. 44-55.
 -----, *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*, Facultad de San Luis Potosí, CEDH de San Luis Potosí, México, 2007.
 -----, “Desafíos contemporáneos del derecho: Diversidad, complejidad y derechos humanos” en *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, n°1, segunda época, julio-diciembre, San Luis Potosí, México, 2010, pp. 9-31.
- Sánchez Rubio, David y Norman J. Solórzano Alfaro, “Introducción” en Sánchez Rubio, David, Norman J. Solórzano, Isabel V. Lucena Cid (eds.), *Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*, Icaria, Barcelona, 2004, pp. 11-70.

- Santiago, Jorge, *La búsqueda de la libertad*, Entrevista realizada a Mons. Samuel Ruiz, Ed. Fray Bartolomé de Las Casas, Chiapas, 1999.
- Santiago Vera, Cecilia, “Chiapas, años de guerra, años de resistencia” en Baronet, Brunno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, (coord.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, CIESAS/UAM-Xochimilco/ UNACH, México, 2011, pp. 341-363.
- Santos, Boaventura de Sousa, “Por uma concepção multicultural de Direitos Humanos” en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 1997, pp. 11-32.
- , *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.
- , *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Ed. Trotta/ILSA, Madrid, 2005.
- , “Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos” en *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Ed. Trotta/ILSA, Madrid, 2009, pp. 509-541.
- , *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta/ILSA, Madrid, 2009.
- , *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Eds. Trilce/Extensión Universitaria/Universidad de la República, Uruguay, 2010.
- , *Si Dios fuese activista de derechos humanos*, Ed. Trotta, Madrid, 2014.
- , “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes” en Santos, Boaventura de Sousa y M^a Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, Madrid, 2014.
- , “Harlie Hebdo: una reflexión difícil” en *La Jornada*, 17 de enero de 2015. Disponible en:
<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/01/17/charlie-hebdo-una-reflexion-dificil-boaventura-de-sousa-santos-7612.html> [consultado: 18 de enero de 2015]
- Santos, Boaventura de Sousa y M^a Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, Madrid, 2014.
- Segovia, Carlos, “El Congreso de Garzón frente al ‘clic’ letal de China”, *El Mundo*, 25 de mayo de 2014. Disponible en:
<http://www.elmundo.es/economia/2014/05/25/5381194b268e3ef6328b4572.html> [consultado: 12 de enero de 2016]
- Shiva, Vandana, “La descolonización del Norte” en Mies, María y Vandana Shiva, *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción*, Icaria, Barcelona, 1998.
- , *Terra. Superar l'era del petroli, per una nova justícia ambiental*, Tres i Quatre/Institut del Territori, València, 2009.
- Sieder, Rachel y Carlos Yuri Flores, *Autoridad, autonomía y derecho indígena en la Guatemala de posguerra*, F&G Editores/Casa Comal/Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Guatemala, 2011.

- Sieder, Rachel y Morna Macleod, “Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala” en *Desacatos*, n°31, septiembre-diciembre, 2009, pp. 51-72.
- Sierra, M^a Teresa, “Antropología jurídica y derechos indígenas: problemas y perspectivas”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 8, INAH, México, septiembre-diciembre, 1996, pp. 55-90. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1439> [consultado: 5 de noviembre de 2015]
- , “Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas”, *Revista Alteridades*, año 7, n° 14, UAM-I, México, 1997, pp. 131-143.
- , “La renovación de la justicia indígena en tiempos de derechos: etnicidad, género y diversidad”. Disponible en: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/sierra.pdf> [consultado: 5 noviembre 2015]
- , “Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de la identidad” en *Desacatos*, n°15-16, otoño-invierno 2004, pp. 126-147.
- Sierra, M^a Teresa, Rosalva A. Hernández y Rachel Sieder (eds.), *Justicias Indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. FLACSO-CIESAS, México, 2013.
- SIPAZ, “El Caminar del Pueblo Creyente, reflexión y acción sobre los signos de los tiempos” en *Informe SIPAZ*, vol. XIV, n°2, agosto de 2009. Disponible en: <http://www.sipaz.org/es/informes/85-informe-sipaz-vol-xiv-no-2--agosto-de-2009/255-enfoque-el-caminar-del-pueblo-creyente-reflexion-y-accion-sobre-los-signos-de-los-tiempos.html> [consultado: 15 de marzo de 2013]
- , “Chiapas: Primer aniversario luctuoso del Obispo Samuel Ruiz García; Tercer entrega del reconocimiento ¡Tatik Samuel ¡Canan Lum (2012)”. Disponible en: <https://sipaz.wordpress.com/tag/mision-arena/> [consultado: 2 de enero de 2016]
- Speed, Shannon, “Ejercer los derechos/reconfigurar la resistencia en las Juntas de Buen Gobierno zapatistas” en Baronnet, Bruno, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, UAM/CIESAS/UNIACH, México, 2011, pp. 135-161.
- , “El discurso de los derechos humanos y el Estado: dos casos en Chiapas” en *Memoria*, n°139, México, 2000, pp. 5-11.
- Speed, Shannon y Xóchitl Leyva, “Introduction” en Pitarch, Speed and Leyva (coords.), *Human Rights in the Maya Region: Global Politics, Moral Engagements and Cultural Contentions*, Duke University Press, 2008, pp. 1-26.
- Spivak, Gayatri, “¿Puede hablar el subalterno?” en *Memoria Académica*, año 3, n°6, 1998, pp. 175-235, trad.: José Amícola. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf [consultado: 2 de enero de 2016]

- Stavenhagen, Rodolfo, "Comunidades étnicas y estados modernos" en *América Indígena*, vol. XLIX, México, 1989.
- , *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, El Colegio de México/Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, 1988.
- , "Derechos Humanos y cuestiones indígenas" en Ordóñez Cifuentes, Jose, E.R. e Ignacio Zaragoza (coords.), *Pueblos indígenas y tribales. Respeto, participación y consulta*, IIJ-UNAM/Univ. Quintana Roo/Plaza y Valdés, México, 2008.
- Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde, *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, 1999.
- Subcomandante Galeano, "Entre la luz y la sombra", mayo 2014. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/> [consultado: 25 de mayo de 2014]
- Subcomandante Marcos, "La Historia de las Preguntas", 13 de diciembre de 1994. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_12_13.htm [consultado: 16 de abril de 2015]
- , Ponencia para la mesa redonda "De la cultura subterránea a la cultura de la resistencia", Multiforo Alicia, Ciudad de México, 26 de octubre de 1999. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/10/26/palabras-del-sup-para-la-mesa-redonda-de-la-cultura-subterranea-a-la-cultura-de-la-resistencia/> [consultado: 12 de enero de 2016]
- , "¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?" en *La Jornada*, 1 de febrero de 2003. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/02/01/cuales-son-las-caracteristicas-fundamentales-de-la-iv-guerra-mundial/> [consultado: 4 de noviembre de 2015]
- , "Otra Geografía. La Torre de Babel: entre el maquillaje y el clóset" en *La Jornada*, 3 de abril de 2003. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/04/03/026a1pol.php> [consultado: 3 de mayo de 2015]
- , "Chiapas: la treceava estela. Quinta parte: una historia", 21 de julio de 2003. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-quinta-parte-una-historia/> [consultado: 3 de mayo de 2015]
- , "Palabras en la Casa Museo del Doctor Margil A.C." en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, n°20, México, mayo-agosto 2003, pp. 43-48.
- , "Ponencia del Encuentro Internacional de Intelectuales en Defensa de la Humanidad, celebrado los días 24 y 35 de octubre de 2003, en Ciudad de México" en *En algún lugar de la Selva Lacandona. Aventuras y desventuras de Don Durito*, Ediciones EÓN, México, 2008.

- , “Tres definiciones para días tan aciagos: libertad, lucha, historia” en *En algún lugar de la Selva Lacandona. Aventuras y Desventuras de Don Durito*, Ediciones Eón, México, 2008.
- , “Leer un video. Tercera Parte: tres hombros”, agosto de 2004; comunicado completo en: <http://palabra.ezln.org.mx/> [consultado: 13 de marzo de 2015]
- , “Ni el Centro ni la Periferia. Parte I.-Arriba, pensar el blanco. La Geografía y el Calendario de la Teoría”, 13 de diciembre de 2007. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/> [consultado: 8 de mayo de 2015]
- , “Ni el centro ni la periferia. Parte V.- Oler el negro. El calendario y la geografía del miedo”, 16 de diciembre de 2007. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/16/parte-v-oler-el-negro-el-calendario-y-la-geografia-del-miedo/> [consultado: 8 de mayo de 2015]
- , “Ni Centro ni Periferia. Parte VI.- Mirar el azul. El calendario y la geografía de la memoria”, 16 de diciembre de 2007. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/16/parte-vi-mirar-el-azul-el-calendario-y-la-geografia-de-memoria/> [consultado: 8 de mayo de 2015]
- , “Comunicado del 21 de diciembre de 2012”. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/21/comunicado-del-comite-clandestino-revolucionario-indigena-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-del-21-de-diciembre-del-2012/> [consultado: 10 de noviembre de 2015]

Subcomandante Moisés, “Palabras del EZLN en el 21 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido”, 1 de enero de 2015. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/01/01/palabras-del-ezln-en-el-21-aniversario-del-inicio-de-la-guerra-contra-el-olvido/> [consultado: 2 de enero de 2015]

Suárez-Krabbe, Julia, “¡El emperador está desnudo! Crítica de las prácticas hegemónicas de derechos humanos y desarrollo y alternativas desde el Sur Global”. Disponible en: <http://lavoragine.net/wp-content/uploads/2015/06/Susurre-Krabbe-Emperador.pdf> [consultado: 14 de abril de 2016]

Tello Díaz, Carlos, *La rebelión de las Cañadas*, Cal y Arena, México, 2000.

Tribunal Permanente de los Pueblos-Capítulo México, Sentencia “Libre Comercio, violencia, impunidad y derechos de los pueblos indígenas”, Audiencia final 12-15 de noviembre de 2014, Ciudad de México. Disponible en: <http://www.tppmexico.org/sentencia-de-la-audiencia-final-del-capitulo-mexico-del-tpp/> [consultado: 16 de noviembre de 2014]

Ts'ihbaybil sCh'ulc'op jTatic Dios ta tseltal, Obra Nacional de la Buena Prensa, México, 1ª ed., diciembre 2004.

- Vachon, Robert, “Derechos del hombre y dharma” en Los derechos humanos ¿un nuevo Caballo de Troya?, *Revista Ixtus. Espíritu y Cultura*, año XIII, México, 2006, pp. 56-65.
- Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, Ed. Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2010.
- Vera Herrera, Ramón, “La noche estrellada (La formación de constelaciones de saber)”, *Revista Chiapas* 5, ERA/IIEc, México, 1997. Disponible en: http://www.google.es/?gfe_rd=cr&ei=KQomVrm9M-ar8wegzpfQBO [consultado: 20 de octubre de 2015]
- Vera, Rodrigo, “La Iglesia, más fuerte que el Estado” en *Revista Proceso*, edición especial, n^o4, 27 de octubre de 1999, p. 8-9.
 -----, “Joel Padrón: el aprendizaje de la cárcel” en *Revista Proceso*, edición especial, n^o4, 27 de octubre de 1999, p.24-25.
 -----, “El que se va: *El Caminante del Mayab*” en *Revista Proceso*, edición especial, n^o4, México, 27 de octubre de 1999, p.50-64.
- Villafuerte Solís, Daniel et al., *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, PyV, México, 1999.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México/El Colegio Nacional/FCE, México, 1996.
 -----, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/FFyL-UNAM, México, 1998.
- Viqueira, Juan Pedro, “Chiapas y sus regiones” en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Universidad de Guadalajara, México, 1998.
- VV.AA., “Acerca de la modificación de la Ley Orgánica sobre Justicia Universal”, *la marea*, 10 de febrero de 2014. Disponible en: <http://www.lamarea.com/2014/02/10/acerca-de-la-modificacion-de-la-ley-organtica-sobre-la-justicia-universal/> [consultado: 12 de enero de 2016]
- VV.AA., “Declaración de Barbados I”, 25 al 30 enero 1971. Disponible en: http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf [consultado: 17 de noviembre de 2015]
- VV.AA., *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, UNAM, México, 1999.
- VV.AA., “Los primeros Acuerdos de Sacam Ch’en”, *Ce-Acatl*, n^o 78-79, Ciudad de México, 1996.
- Wallerstein, Immanuel, “¿La globalización o la era de la transición? : una visión a largo plazo de la trayectoria del sistema mundo” en *Revista de la Universidad San Carlos de Guatemala*, año 1, abril-junio 2000, n^o 8, pp. 10-24.
 -----, “Marcos, Mandela y Gandhi” en *La Jornada*, 9 de octubre de 2003. Disponible en:

- <http://www.jornada.unam.mx/2003/10/09/03aa1cul.php?origen=opinion.php&fly=2> [consultado: 14 de abril de 2016]
- , *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, Akal, Madrid, 2004.
- , *La crisis estructural del capitalismo*, Centro de estudios, información y documentación “Immanuel Wallerstein”/Ed. Contrahistorias, México, 2005.
- , *La decadencia del poder estadounidense*, ERA/LOM/TRILCE/TXALAPARTA, México, 2005.
- , *Universalismo Europeo. El discurso del poder*, Siglo XXI, México, 2007.
- Walsh, Catherine, “Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad de poder. Entrevista a Walter Mignolo” en Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, Abya Yala, 2002, pp. 17-44.
- , “Interculturalidad y colonialidad de poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial” en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, Colombia, 2007, pp. 47- 62.
- , “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado” en *Tábula Rasa*, n°9, Bogotá-Colombia, julio-diciembre 2008, pp. 131-152.
- , “El indianismo de Fausto Reinaga” en *La razón*, 3 de mayo de 2015. Disponible en:
http://www.la-razon.com/suplementos/animal_politico/indianismo-Fausto-Reinaga_o_2262973688.html [consultado: 21 de mayo de 2015]
- Wilson, Richard A., “Humans Rights, Culture and Context: an introduction” en Wilson, Richard A. (ed.), *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London, 1997, pp. 1-27.
- Wolkmer, Antonio C., *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, Ed. MAD, Sevilla, 2006.
- Xi'nich, “Pronunciamento de Xi'nich, en su décimo aniversario” en Velasco, David (comp.), *La guerra contra el olvido*, 2002, (s/p), pp. 226-227, Disponible en:
<http://davidvelasco.files.wordpress.com/2007/11/pronunciamento-de-xi-nich.pdf> [consultado: 3 de diciembre de 2013]
- Yrigoyen Fajardo, Raquel, *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*, Fundación Myrna Mack, Guatemala, 1999.
- , “Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino” en

Berraondo, Mikel (coord.) *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 537-567.

-----, “Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena en el horizonte del constitucionalismo pluralista” en Ahrens, Helen (comp.), *El Estado de derecho hoy en América Latina. Libro en homenaje de Hordt Schönbohm*, Fund. Konrad Adenauer, Uruguay, 2012, pp. 171-193. Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/8/3740/15.pdf> [consultado: 15 de enero de 2015]

Zibechi, Raúl, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, bajo tierra ediciones, México, 2008.

-----, “Somos un problema mundial para las élites. Las autonomías múltiples” en Ojarasca, *Suplemento de La Jornada*, junio de 2011.

ANEXOS

ANEXO 1. DOCUMENTOS

NOMBRES	CONCEPTO	COMPETENCIA MATERIAL	ACCESO A JUSTICIA DEL ESTADO	LÍMITES	CONFLICTO JURISDICCIONAL
CONVENIO 169 OIT 1989	costumbres o derecho consuetudinario	represión de delitos cometidos por sus miembros	<ul style="list-style-type: none"> - tener en cuenta las costumbres indígenas en cuestiones penales - sanciones penales según características, económicas, sociales y culturales y diferentes a la prisión 	sistema jurídico nacional y derechos humanos	establecer procedimientos para resolver conflictos entre derecho indígena-derechos humanos
ARTÍCULO 4º CONSTITUCIONAL 1992	prácticas y costumbres jurídicas		<ul style="list-style-type: none"> - se tendrán en cuenta en los juicios agrarios 		
ACUERDOS DE SAN ANDRÉS 1996	sistemas normativos internos Doc.2, II.6.b)	regulación y sanción Doc. 2.II.6.b)	<ul style="list-style-type: none"> - idem Conv. 169 OIT - incorporar normas y prácticas jurídicas como fuente de derecho en controversias, juicios federales y locales donde sean parte indígenas Doc 2, III.2 	<ul style="list-style-type: none"> - "en tanto no sean contrarios a las garantías constitucionales y a los derechos humanos, en particular de las mujeres" Doc.2, II.6.b) 	<ul style="list-style-type: none"> - las autoridades jurisdiccionales del Estado deben convalidar los juicios y decisiones de las autoridades indígenas Doc 2.III.2
LEY DERECHO Y CULTURAS INDÍGENAS CHIAPAS 1999	<ul style="list-style-type: none"> -prácticas y reglas autóctonas que conforman su derecho consuetudinario (preámbulo) - usos, costumbres y tradiciones ancestrales (art. 11) 	resolución de sus controversias, dentro de su hábitat (art.11)	<ul style="list-style-type: none"> - Creación de los Juzgados de Paz y Conciliación Indígena, sólo en municipios indígenas y si ambas partes son indígenas (arts. 12 a 15). 	<ul style="list-style-type: none"> - siempre que no constituyan violaciones a los derechos humanos (art.11) - salvo en los casos en que la solución no considere la perspectiva de género, afecte la dignidad de las personas, el interés superior de los niños y las niñas o del derecho a una vida libre de violencia hacia la mujer, así como en tratándose de los delitos previstos para prisión preventiva oficiosa en la legislación aplicable. (art.11) 	
ARTÍCULO 2º CONSTITUCIONAL 2001	sistemas normativos (apartado A.II.)	regulación y solución de conflictos internos	<ul style="list-style-type: none"> - se tendrán en cuenta costumbres y cultura en procedimientos y juicios - derecho en juicios a defensa e intérprete que conozca la lengua y la cultura indígena (apartado A. VII) 	<ul style="list-style-type: none"> - "sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos, particularmente, la dignidad e integridad de las mujeres" 	<ul style="list-style-type: none"> - la ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes
DECL. UNIVERSAL DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS 2007	costumbres o sistemas jurídicos (art.34)	responsabilidades de los individuos para sus comunidades (art. 35)		<ul style="list-style-type: none"> - "de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos" (art. 34) 	

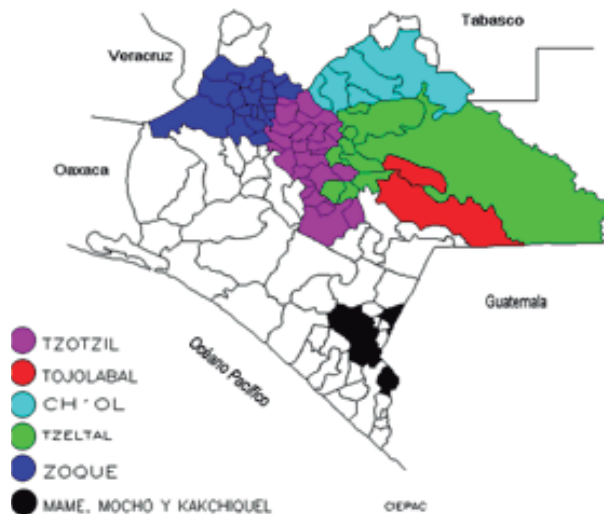
Fuente: elaboración propia

ANEXO 2. MAPAS

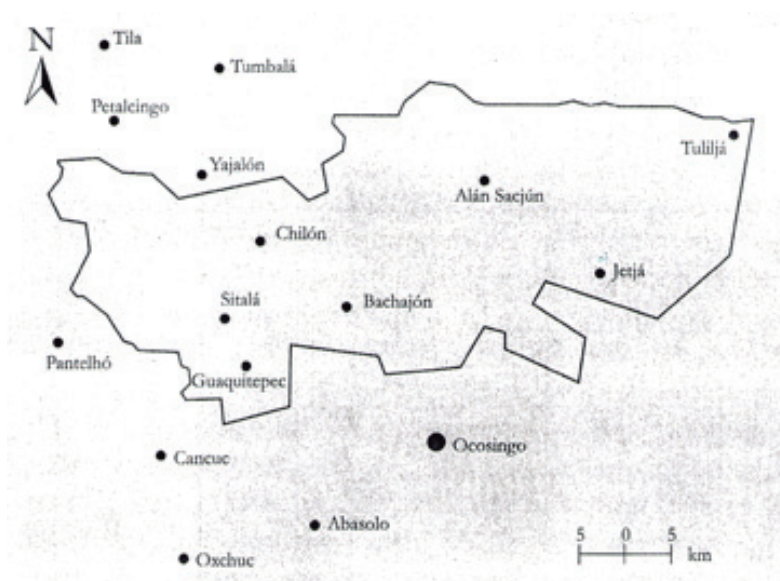
Mapa 1. Localización de Bachajón en México



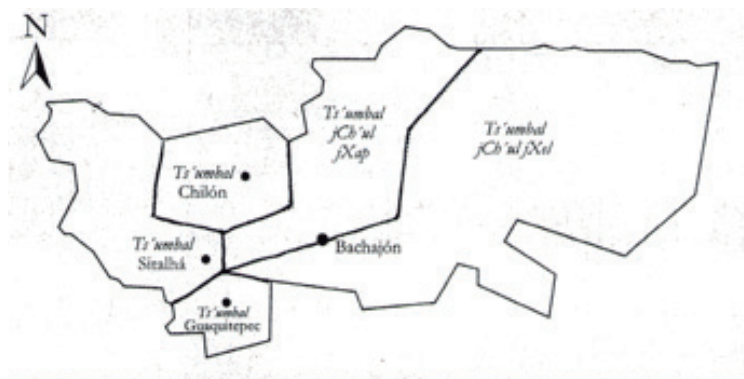
Mapa 2. Diversidad etno-lingüística en Chiapas



Mapa 3. Territorio de la Misión Jesuita de Bachajón



Mapa 4. Los Ts'umbaliletik



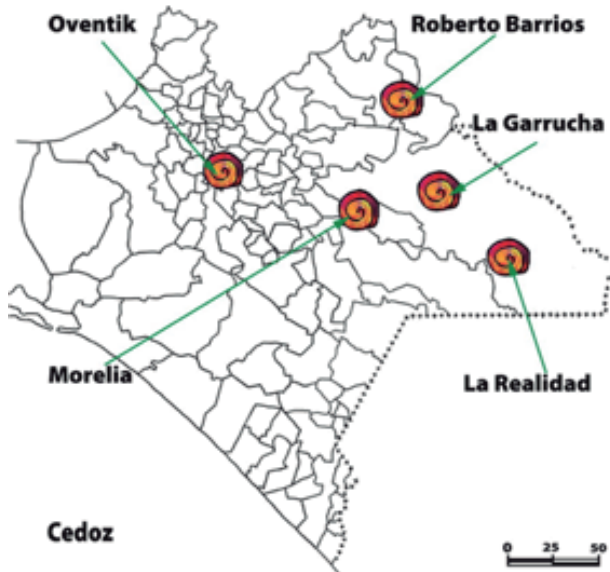
Mapa 5. Zonas pastorales de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas



Mapa 6. Franja finquera



Mapa 7. Los Caracoles Zapatistas



ANEXO 3. FOTOS

Foto 1. Diplomado SJT (Guadalupe Jawalá, septiembre de 2012)



Foto 2. Altar Maya dedicado a Samuel Ruíz



Foto 3. Altar maya en la Fiesta del Maíz



Foto 4. Dominga Gutiérrez y Pedro Demeza (banquial jmeltsa'anwanej)



Foto 5. Comitiva jmeltsa'anwanej de Pama Navil



Foto 6. jMeltsa'anwanej Antsetik: Manuela y Petrona (zona Ch'i'ch)



Foto 7. Karina, xhut jmeltsa'anwanej



