



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

INTERCULTURALIDAD, BUEN VIVIR Y DERECHOS COMUNITARIOS EN CHIAPAS: EL EJIDO JERUSALÉN

Pedro Hernández Luna

10

**mundos
rurales**



Interculturalidad, buen vivir y derechos comunitarios en Chiapas: el ejido Jerusalén

Pedro Hernández Luna



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Salvador Vega y León
Secretario general, Norberto Manjarrez Álvarez

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rectora de Unidad, Patricia E. Alfaro Moctezuma
Secretario de Unidad, Joaquín Jiménez Mercado

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director, Carlos Alfonso Hernández Gómez
Secretario académico, Alfonso León Pérez
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

Aleida Azamar Alonso / Gabriela Dutrénit Bielous
Diego Lizarazo Arias / Graciela Y. Pérez-Gavilán Rojas
José Alberto Sánchez Martínez

Asesores del Consejo Editorial: F. Luciano Concheiro Bórquez
Verónica Gil Montes / Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL DE MUNDOS RURALES

Gisela Espinosa Damián / Blanca Olivia Acuña Rodarte / Alejandro Cerda García
Sonia Comboni Salinas / Roberto Diego Quintana / Rosa Aurora Espinosa García
Yolanda Massieu Trigo / Héctor Robles Berlanga

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud, Coyoacán, México DF. C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Edificio A, 3er piso.
Teléfono 54 83 70 60
pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

Diseño editorial: Diego Alfonso Ibarra Soria

ISBN: 978-607-28-0657-3
ISBN de la colección Serie Mundos rurales: 978-607-477-595-2

Digitalizado en México

Índice

Prólogo	5
Introducción	8
Nuestra identidad comunitaria con sentido de pertenencia	13
La tierra y los tseltales	16
La llegada e integración de los canjobales en la comunidad tseltal	21
El sentido de comunidad: la milpa, la fiesta y los intercambios	27
Prácticas comunitarias desde un enfoque intercultural en la búsqueda del buen vivir	34
Encuentros y desencuentros históricos entre los grupos étnicos de la comunidad	36
El zapatismo de 1994, una enseñanza comunitaria	39
Procesos de autogestión y autodeterminación comunitaria	45
Diálogo de saberes	50
Aproximaciones filosóficas y éticas comunitarias para el <i>lekil kuxlejal</i>	52
Los derechos comunitarios, su proceso de legitimación y su práctica frente a los derechos constitucionales y tratados internacionales en materia de derechos indígenas	58
Derechos comunitarios, una construcción colectiva	60
Derechos constitucionales de los pueblos indígenas en México	63
El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo	65
Nuestra consideración comunitaria sobre los Acuerdos de San Andrés	71
A manera de conclusión	74
Bibliografía	83
Entrevistas	87
Anexo fotográfico	89
Sobre el autor	92

Prólogo

Interculturalidad, buen vivir y derechos comunitarios en Chiapas: el ejido Jerusalén de Pedro Hernández Luna es un maravilloso libro, de gran humanidad, escrito en el marco de una crisis civilizatoria; pero a la vez es una propuesta de una utopía posible producto de la práctica cotidiana del buen vivir desde un diálogo intercultural. Precisamente por ser producto de la práctica, parte de la realidad concreta de la comunidad del ejido Jerusalén en Las Margaritas, Chiapas; y adquiere vida desde los ojos y palabras vueltos corazón de su autor, Pedro Hernández Luna, un joven tseltal miembro de la comunidad que se atreve, con su propio andar, a darle forma a otro mundo posible.

Se trata, en primer término, de superar la inocencia producto de desconocer la historia y, en ello, carecer de fuerza para apropiarse de un futuro propio; pero también se busca un diálogo intercultural en ofrecer desde el lenguaje propio una cosmovisión distinta en diálogo vivo de intercultural. Para ello, se parte del quehacer cotidiano: aparece la milpa, la comunidad y sus conocimientos y valores del “trato justo por igual” entre los seres humanos, la naturaleza donde cobra sentido la tierra vuelta territorio.

En tseltal, la tierra es también pueblo; pueblo nacido de nuevo en otro lugar donde llega en una marcha dominada por la religión y acaba dialogando por medio de la teología india hasta reencontrarse. A la vez empieza otra historia desde otro caminar penoso –desde la guerra en Guatemala, hacia el mismo lugar, el ejido Jerusalén– de esos otros que acabaran siendo comunidad: los canjobales. Son ellos quienes ponen a prueba a la comunidad desde una intercultural fallida que se desenvuelve en un emocionante relato de cómo fueron integrados hasta compartir cargos, fiestas, directivas

de los diferentes espacios e instituciones comunitarias. La complementariedad es, quizás, el rasgo distintivo de un diálogo entre comunidades para unirse en una sola comunidad que a la vez mantiene y se complementa en la diversidad.

Comunidad desde el corazón haciendo la milpa; es la relación entre el ser humano y el maíz, y en esta, una forma de vida, un sentir de pertenencia, de aceptación y de objeto de crítica de los pensadores ancianos y sabios del pueblo todo. Es comunidad en la mano vuelta, la solidaridad, reciprocidad y alegría en el penar del trabajo. La fiesta atraviesa todos los espacios, desde los cuerpos a los cultivos: pasa por ser sanadora en todos los sentidos y como espacio de unificación, de hacer pueblo de diversos; de rehacer ese pueblo en las fechas repetidas en el ciclo de vida y, por ello, en la vuelta al origen.

Este escrito se dirige a todas y todos, pero en especial establece un diálogo de un joven hacia el resto, en tseltal y en castellano; desde un tseltal que no puede ser traducido sin traicionar la fuerza de la palabra originaria y verdadera.

La búsqueda lleva, en el diálogo intercomunitario e intercultural, a una utopía posible, hecha realidad en el día a día del buen vivir como vida verdaderamente buena desde las prácticas comunitarias en construcción, bajo influencias vivas como la del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que son apropiadas por la comunidad en cuanto a los procesos de autogestión y autodeterminación comunitaria vueltos “tomemos en cuenta a todos” de los canjobales y tseltales.

Como se dice en el texto, no se trata de una copia del zapatismo, sino de compartir, de ver los encuentros y desencuentros que se dan entre los pueblos con el propio zapatismo que ya entró en su propia historia; en un balance que vale la pena conocer para formar cada quien su opinión a colores, más allá del blanco y negro, y sostener que otro mundo es posible donde quepan todos los mundos.

En ese andar de la autogestión y autodeterminación comunitaria desde su “cultura propia”, desde sus estructuras organizativas, desde sus espacios comunitarios y, sobre todo, en sus luchas y en una lucha muy particular: la de los saberes en diálogo que desembocan en un fuerte torrente filosófico y ético comunitario que toma forma en el caudal del *lekil kuxlejal* que se vive y se habla con palabra verdadera en el trabajo, en

la milpa, en la comunicación de los habitantes fuente comunitaria del reconocimiento de las diferencias, en la razón y la montaña, en la tierra-territorio.

El *lekil kuxlejal* dicho en tseltal o *wach' ayon* en canjobal –eso que otros pueblos llaman buen vivir o buena vida con dignidad, con ayuda mutua, *koltomba*– desemboca en la propuesta de Pedro Hernández Luna en los derechos comunitarios en su puesta en práctica y relación con los derechos constitucionales y los tratados internacionales.

El camino propuesto para construir el derecho comunitario, en contrapunto con el análisis de la Constitución mexicana por un lado y con un especial estudio del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), propone consideraciones y coincidencias tejidas a la vez con los Acuerdos de San Andrés Larráinzar no cumplidos por el Estado.

Permítaseme concluir con esta breve presentación de este texto *vital* –en el doble sentido de que es esencial y que es vivencial– agradeciendo lo mucho que aprendí y lo mucho que cultivó mi corazón acompañar a Pedro en sus estudios de maestría para redescubrirse y descubrir a su comunidad.

Luciano Concheiro Bórquez
Profesor-Investigador de la UAM-X

Introducción¹

La historia de los pueblos mayas tseltales posee prácticas comunitarias que se sustentan en un marco de respeto y tolerancia entre los sujetos que integran la comunidad; se puede decir que no sólo se establecen las relaciones entre sujetos, sino también entre comunidades que no necesariamente comparten la misma lengua y cultura, que se han dado por generaciones, así como construcciones colectivas que se basan en el *yich'el sbaik ta muk' ta jun pajal*. En el caso del ejido Jerusalén, se encuentra habitado por mayas tseltales provenientes de diferentes parajes del municipio de Tenejapa, Chiapas; así mismo, encontramos mayas canjobales provenientes de Guatemala; mayas tsotsiles de los Altos de Chiapas; y un grupo de habla castellana, descendientes de mayas tojolabales. Entre esta diversidad cultural existe una gran riqueza de conocimientos que se pueden apreciar en distintas manifestaciones. Como toda sociedad presenta problemas, pero ninguno grave que haya generado división o desintegración definitiva; se ha trabajado en la resolución de conflictos donde se tenga por bien el respeto y reconocimiento del otro con su diferencia.

La apuesta por teorizar nuestras prácticas comunitarias, referentes a los temas de interculturalidad, buen vivir y derechos comunitarios, surge por la preocupación constante de nuestra gente por visibilizar los conocimientos existentes, vigentes en cada una de nuestras comunidades indígenas, bajo diferentes connotaciones que serán

¹ El presente libro retoma partes relevantes de la tesis *Interculturalidad, buen vivir y derechos de los pueblos originarios: el caso del Ejido Jerusalén, Las Margaritas, Chiapas* que para obtener el grado de maestro en desarrollo rural en la UAM-X, presentó el autor el 10 de diciembre de 2013, misma que fue dirigida por el Dr. Luciano Concheiro Bórquez.

analizadas a lo largo del documento. Asimismo, se buscará la legitimación de nuestras prácticas y el respeto de nuestros modos de vida comunitaria.

La interculturalidad debe apostar por construir diálogos desde nuevos contextos que reconozcan las injusticias históricas que han marcado la vida de los pueblos indígenas y otros grupos minorizados. El concepto de interculturalidad implica entonces un aspecto relacional, es decir, la relación entre grupos sociales y culturas; las relaciones de poder entre grupos históricamente subordinados y hegemónicos; el reconocimiento de la diferencia colonial, o sea, la necesidad de valorar la diversidad como aporte a modelos civilizatorios; y también una apuesta dialógica transformadora que impacte al modelo de Estado unitario y a la democracia (Walsh, 2002). La apuesta de la interculturalidad así planteada resulta atractiva para cuestionar los dualismos conceptuales y para pensar el reconocimiento desde una visión histórica, de poder y transformadora (Sierra, 2009).

Estamos convencidos que el desafío de la liberación debe germinar desde la formación del ser humano. Evidentemente, ésta no puede estar concebida de acuerdo con la dimensión tradicional de la filosofía occidental, pues ella resguarda en sí misma una concepción negadora de la filosofía amerindia como una específica; la filosofía occidental está fundamentada en la racionalidad universal que atenta contra los pensamientos específicos, “el reconocimiento de una especie de “tronco” común que se debe plantar en otros suelos, y que de esta suerte debe además dar frutos propios: pero no para fomentar, consiguientemente, la actitud abierta a ese decir propio; esto es, para que sea, en su fondo mismo decir contrastante” (Sánchez, 2009).

Siguiendo este modelo de relaciones sociales, que no sólo implica el encuentro y la convivencia en un determinado espacio y momento, sino que comprende la necesidad de intercambios de conocimientos, vale la pena preguntarnos: ¿hasta dónde debe llegar la interculturalidad? De igual modo, es importante definir qué tipo de interculturalidad se necesita construir: ¿una que acepta todo lo que se cree que se necesita sin importar lo que se tiene localmente, o aquella que define qué sí y qué no? Entonces, ¿cómo debe darse y quiénes deben participar en la construcción de la interculturalidad?

Desde luego, podríamos afirmar que la interculturalidad no suprime un conocimiento por darle lugar al otro. Sin embargo, en nuestra experiencia reciente parece ser éste el modelo de la interculturalidad que existe: aquél que jerarquiza los conocimientos del científico occidental como los más importantes –en algunos casos, se plantea como la única verdad- y el conocimiento local o propio de los pueblos originarios en menor importancia, si es que son tomados en consideración. Se dice que al morir una cultura, muere una forma de nombrar a dios, una forma de hablarle al universo y una forma de comprender y vivir el amor. Si una cultura humana es exterminada y extinguida, la humanidad en su conjunto se devalúa y pierde al ser herida en su esencia vital.

La interculturalidad no se construye de la nada, no se propicia como un modelo ya acabado, sino que debe ser una construcción permanente entre el sujeto y su entorno; es decir, es una construcción colectiva que se genera entre los sujetos como individuos y entre comunidades.

Otra de las nociones importantes a considerarse es la del buen vivir, que articula un acervo de visiones y prácticas presentes en nuestra historia y en nuestra realidad contemporánea y que, por tanto, son el sustento concreto de las alternativas.

En la cosmovisión de los mayas tseltales de Chiapas se entiende de una manera integral el *lekil kuxlejal*, que busca no sólo el bienestar de las personas, sino que aborda la salud comunitaria, que significa la paz y la unión entre las personas y las comunidades, el respeto de las diferencias y los conocimientos sobre el trabajo, la organización, las creencias y la espiritualidad comunitaria.

Encontramos en los pueblos un sentido comunitario humano, donde también la naturaleza tiene vida, los árboles, los pantanos, los ríos, los manantiales, los cerros y las montañas, con las cuales hay que estar en constante comunicación para tener salud y alimento; como seres vivos todos tenemos derechos, tenemos que respetarnos, oírnos y tratar de vivir en paz. Como se ha dicho anteriormente, el derecho es una práctica diaria que se gana con el trabajo, el respeto y convivencia comunitaria; el equilibrio se da cuando aprendemos a respetarnos, cuando aprendemos a comunicarnos y organizarnos entre los hombres con nuestro entorno. El derecho –tema con el que concluye este presente documento– se hace y se presenta como un producto de esas reflexiones colectivas de los pueblos del sureste mexicano.

El presente documento integra tres capítulos principales. En el primero se aborda el pasado histórico de los pueblos tseltales y canjobales de Jerusalén, así como el proceso y la construcción de una identidad en el territorio; encontramos también reflexiones en torno al encuentro de dos grupos étnicos distintos y el papel de los representantes comunitarios en la negociación para la conformación de una comunidad intercultural. Así mismo, se habla de la importancia del diálogo de saberes que se ha dado, y de su valor, reflejado en *hacer milpa* más diversa entre las culturas diferentes. Este capítulo permite ver al pasado no como algo atado e ineficiente, sino como el sitio donde encontramos diversas herramientas para enfrentar nuestro presente y un sueño por un futuro distinto; es el análisis de lo que desde nuestras comunidades y pueblos indígenas entendemos por interculturalidad y cómo lo hemos puesto en práctica.

El capítulo dos abarca un análisis sobre nuestra situación actual, con referencias históricas y las lecciones aprendidas desde el movimiento zapatista de 1994, los alcances de dichos aprendizajes y los obstáculos que enfrentamos desde nuestras comunidades ante proyectos políticos de desarrollo, que distan mucho de ser compatibles. Por otra parte, empezamos a desglosar sobre lo que hemos llamado valores, principios éticos de la convivencia comunitaria para el *lekil kuxlejal*; se aborda la importancia de fomentar los valores comunitarios, así como la necesidad de fortalecer nuestra organización comunitaria para construir y generar condiciones y espacios de vida digna. Es el inicio de una reflexión en torno a las nuevas o viejas propuestas comunitarias de otros modos de entender y hacer el desarrollo.

El capítulo tres aborda el aspecto del derecho. Se hace una revisión breve de los tratados internacionales más sobresalientes en esta materia, así como, de los artículos más importantes de la Constitución Política Mexicana; pero sobre todo, recupera y sistematiza el entendimiento comunitario sobre el derecho, su práctica y legitimidad; que son nuestras referencias más imprescindibles e inmediatas y que actualmente se encuentran asentadas en los acuerdos de San Andrés. El último apartado corresponde a las recomendaciones finales y conclusiones generales que, en síntesis, es lo que soñamos que puede ser posible, no sólo en términos utópicos, sino basados en las experiencias comunitarias de los propios pueblos tseltales y canjobales.

Estas aproximaciones comunitarias son un aporte más de los muchos existentes surgidos desde los diversos pueblos indígenas, una manifestación más de nuestra presencia y existencia que evidencia que no somos parte del pasado relatado en historias. En este sentido, expreso mi orgullo y privilegio de ser integrante de la comunidad y pueblo tseltal, manifestando mi agradecimiento a mis padres y compañeros de Jerusalén, por lo mucho que he aprendido con ellos, por haberme entre todos enseñado a hablar y escribir nuestro pensamiento colectivo desde la lengua *bats'il k'op* tseltal. Durante los dos años de investigación, más que el papel como investigador, he sido el moderador y participante en este tan importante y apreciado proceso colectivo; es de esta manera que nos vemos y nos sentimos: no hay jerarquías cuando impulsamos trabajos colectivos para el bien común.

Finalmente, Jerusalén es una comunidad que se funda por falta de tierra, pero también por la guerra. Si algo se tiene en común es esa historia en la que nos hemos envuelto y el esfuerzo por juntos aprender a salir de ella como pueblo fortalecido, aceptando las diferencias, compartiendo nuestros conocimientos y abriendo nuestros propios caminos. Los caminos pocas veces son andados por la gente que dice saber y conocer de ellos; los caminos se hacen en tiempos y espacios diferentes, en el camino se hace la historia, entre veredas se forman los párrafos; entre plantas y árboles, las comas y los puntos; en la lucha, el sudor y si es preciso con sangre, se figura el acento. Así se escribe desde estas tierras nuestra necesidad, nuestra agonía y nuestra esperanza.

Nuestra identidad comunitaria con sentido de pertenencia

Estoy soñando imaginando,
otra producción distinta,
de estos otros,
que soñando estamos trabajando;
es eso...
ya estamos listos... va el siguiente intento;
otro de esos otros... con dignidad nosotros.

Nuestros pueblos originarios poseen un amplio conocimiento ancestral en su modo de vida y relación con la naturaleza o todo aquello que se va re-significando a través del tiempo, el espacio y las relaciones. Es evidente que estamos en tiempos críticos ante el gran dilema entre seguir con nuestro modo de vida tradicional y condenarnos al fracaso al que desde hace mucho tiempo nos han conducido al negar y marginalizar nuestra cultura, o modernizarnos para “alcanzar nuestro desarrollo” y en acuerdo con las políticas que no terminamos por entender.

Desde hace muchas décadas, las políticas públicas para el desarrollo se han caracterizado por fomentar esquemas como los de la Revolución verde, basados en paquetes tecnológicos que no eran necesarios ni indispensables para la producción de los alimentos en las comunidades campesinas. Sin embargo, particularmente las políticas públicas enfocadas a los pueblos originarios, principalmente desde el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, se distinguen por ser muy asistencialistas, orientadas a la generación de dependencia en lugar de crear condiciones que permitan superar la situación vulnerable en que se vive.

Actualmente, podemos dar cuenta de la gran crisis que nuestras comunidades están enfrentando: el campo, nuestro campo, se está quedando vacío; familias desintegradas, conflictos de tenencia de tierras, disputas por el control y el poder sobre la sociedad, la naturaleza y los territorios; una severa crisis cultural que ha conllevado muchos cambios y las comunidades o pueblos originarios se encuentran débiles para encarar la crisis ecológica-ambiental.

El discurso oficial venido desde el poder niega todo tipo de alternativas en las que esté ausente su propuesta tecnológica, y considera el discurso del desarrollo sustentable como la salida y solución a nuestros problemas actuales. Sin embargo, se reconoce que la mayor parte del territorio nacional está en posesión de los pueblos originarios, donde también se encuentran las grandes zonas mega-diversas y con conocimientos muy bien definidos para su uso y manejo desde el saber de sus propios habitantes y campesinos; las comunidades son sujetos potencialmente capaces de construir reglas para el uso de los recursos comunes y asumirlas para hacer viable la permanencia de esos recursos en el largo plazo (Ostrom, citada por Merino, 2004).

Estas zonas actualmente son consideradas como estratégicas para la captura de carbono y otros servicios ambientales. Desde el “otro” pensamiento no tiene sustento o lógica la mercantilización de lo que, para los pueblos originarios, ha sido dejado por los dioses, para todos sus hijos. La naturaleza no es solamente una canasta de recursos al servicio del ser humano, ni una forma de capital que se puede expresar bajo un precio; allí existen valores ecológicos, expresados por la diversidad de especies animales y vegetales; valores estéticos reflejados en la belleza de diferentes ecosistemas; valores culturales ligados, por ejemplo, a los acontecimientos históricos; y hasta valores anclados en las antiguas tradiciones defendidas por muchos pueblos indígenas (Gudynas, 2009).

Existen diversas lenguas y múltiples formas de invocar a los dioses; generalmente se pide la buena cosecha, el fruto del trabajo, la justicia, la tranquilidad y los conocimientos necesarios para fomentar la paz entre quienes integramos el universo. Se considera que no hay ningún ser humano que sea dueño de la naturaleza, más bien somos parte de ella. No significa que entre los pueblos originarios todo sea paz. También existen conflictos internos, disputas de poder y otras manifestaciones de los males que nos han llegado principalmente desde afuera.

Partir desde el conocimiento de los pueblos originarios, en particular de los mayas tseltales de Chiapas, nos permite entender diversos procesos comunitarios, comprender sus dimensiones y “otras” realidades que allí existen y están presentes en la vida comunitaria entre los pueblos tseltales. Hay una lógica distinta de ver y entender la naturaleza; hay “otros” pensamientos que buscan el bienestar de la comunidad sin ambicionar la acumulación del capital.

El conocimiento tseltal nos expone y explica varios principios colectivos-comunitarios que han sido producto de las relaciones históricas entre pueblos, entre comunidades, entre seres humanos y naturaleza, y que implican el trato igualitario. Encontramos, por ejemplo, el concepto de *jun pajal yich’el batik ta muk’*, que se refiere a un trato justo por igual, en donde nadie saca ventaja sobre el otro, entendido en su conceptualización más amplia como el sentido y la necesidad de la reciprocidad. Se fundamenta en que todos ocupamos un lugar en el espacio y tiempo, que se reconoce por el papel que asumimos dentro de la sociedad y la comunidad; nuestras actividades deben orientarse a buscar satisfacer nuestras necesidades con lo que se cuenta y lo que se dispone de manera racional. Aunque aparentemente se asemeja a los discursos del desarrollo sustentable, está muy lejos de ser su traducción, por el entendimiento y compromisos comunitarios que se asumen desde el pensamiento tseltal.

El *jun pajal yich’el batik ta muk’* define en lo sucesivo el tipo de relación que podemos entablar entre seres humanos, el territorio y la naturaleza en general. El conocimiento tseltal es extenso, sus palabras se vienen definiendo de acuerdo con experiencia de vida, a través de los abuelos y las abuelas, que nos permiten ser parte del pasado para entender nuestro presente; las explicaciones que se tienen al identificarse con un lugar o espacio, que nos llama a estar allí cuando se está lejos o el sentirnos orgullosos de ser parte de o integrante de alguna comunidad o pueblo específico.

El ser humano y la naturaleza no son distintos en su existencia: somos uno mismo, que podemos complementarnos en la medida que aprendemos a vivir bien; en la medida en que reconozcamos nuestras posiciones dentro de nuestro entorno; cuando aprendamos a respetar lo que hay en nuestro alrededor y, sobre todo, que la naturaleza tiene vida, es fuente de vida, es el lugar donde están los primeros dioses y los únicos que han hecho posible nuestra existencia. La naturaleza no es un “algo”: es

un “alguien” que nos procrea, nos nutre y nos acoge; es un interlocutor con nosotros y con quien las comunidades establecen especiales relaciones de carácter espiritual (Gudynas, 2009).

Desde esta lógica, desde el pensamiento tseltal se trata de explicar con nuestras palabras comunitarias lo que entendemos por tierra y territorio, que nos ha permitido crear nuestra propia identidad con sentido de pertenencia.

La tierra y los tseltales

La tierra no es un espacio material útil solamente para sembrar. Desde nuestra cosmovisión, los tseltales la hemos entendido como el espacio sagrado que construye y destruye cuanto existe en nuestro entorno, incluyendo la vida del ser humano. Es así como se logra sostener esta comunidad. La tierra no es de unos cuantos, es de todos, es nuestra casa, nuestra madre, porque es el punto de partida y el destino de nuestra existencia (Hernández, 2010); así se definía entre los tseltales lo que es la tierra; en la lengua se le llama *lum*: en un sentido muy concreto se refiere a la tierra, pero también puede significar pueblo.

Para los tseltales la *lum* tiene un valor incalculable cuando se tiene un conocimiento más definido en torno a ella. Por ejemplo, los lugares sagrados como cuevas, manantiales, cerros o algún centro ceremonial reconocido por los habitantes de la comunidad: a todos estos espacios se les conoce como *kuxul balumilal* o *ch’ul balumilal*.

En la región de los Altos de Chiapas, este conocimiento sobre la madre tierra se encuentra muy bien definido entre los tseltales, los tsotsiles y otros grupos que han convivido ya por muchos años; se asumen estos conocimientos como valores culturales y morales entre los *bats’il winik-antsetik*, ya que se conciben como una manera de mantenernos con buena salud, con la buena cosecha de los frutos de nuestros trabajos y, sobre todo, mantener el equilibrio con la naturaleza mediante el *jun pajal yich’el batik ta muk’*.

El concepto de la madre tierra, que en nuestra lengua se dice *me’ tik balumilal* o *me’kaxailtik*, refiere a la relación profunda que se debe tener entre el ser humano y la tierra; desde la cosmovisión de los pueblos mayas, sabemos que se sustenta nuestro origen a través del maíz y que este existimos gracias a la bondad de la tierra.

Los seres humanos no son tan distintos a los otros seres que se reconocen como parte de la naturaleza y de la madre tierra; por ejemplo somos tan parecidos con los animales, tenemos carne, hueso, piel, ojos, nariz... cuando nos morimos nos desintegramos sobre la tierra, para volver a dar vida en algunas plantas e inclusive como dicen nuestros antepasados, nuestro *ch'ulel* retoma vida en algún tipo de animal, por eso debemos aprender a respetar todo lo que existe (Alonso Luna, entrevista personal, Jerusalén, enero 2012).

Dicho de otro modo, el ser humano nunca ha sido superior a la naturaleza, como tampoco es dueño de ella. No se puede ser dueño de algo de lo que depende nuestra existencia. Reconocer que somos naturaleza y que no somos superiores es importante, pero eso no excluye la idea de que el pensamiento y la acción del ser humano no sólo responden a impulsos naturales sino a complejas formas de entender la naturaleza y a la propia humanidad, el presente y el futuro. Por ello tenemos que repensar las formas en que hemos actuado frente al resto de la naturaleza y a nosotros mismos.

En la cosmovisión tseltal en específico, la tierra se concibe como madre porque es donde se sostiene la vida, es quien provee de alimentos y todo lo que se necesita para la sobrevivencia de los seres existentes. También encontramos diversas creencias que fortalecen el respeto a la madre tierra; por ejemplo, hay lugares en donde el ser humano debe guardar respeto por el significado cultural que ha otorgado a ese sitio definido; de lo contrario, aquella persona que desobedece una norma cultural tiende a enfermarse, ya que su *ch'ulel* fue atrapado en dicho lugar.

Para que la persona no se muera, tienen que intervenir otros con conocimientos muy bien desarrollados para recuperar el *ch'ulel* de la persona enferma; las personas que hacen estos tipos de trabajos son generalmente los *ilol*, *ch'abojom* o *ts'unojeletik*. Dicho en palabras de Toledo (2000), son los interlocutores humanos, traductores, intérpretes y defensores; no solamente defienden la vida y el espíritu o alma del ser humano, sino que intermedian con las deidades de cada lugar para pedir la buena cosecha, la salud, la tranquilidad entre los seres humanos, la sociedad y la naturaleza. Pegar la etiqueta de “medio ambiente” al mundo natural hace que se desvanezcan todas sus cualidades concretas; más aún, hace que la naturaleza parezca pasiva y sin vida, esperando simplemente que se actúe sobre ella (Sachs, 2001).

Es evidente que el papel de los y las *ilol*, *ch'abojom* o *ts'unojeletik* –que en su mayoría son hombres y mujeres de la tercera edad–, sigue trascendiendo en la vida social y

política de nuestras comunidades, ya que son ellos y ellas quienes poseen aún el conocimiento profundo sobre el cuidado de la naturaleza. En algunas comunidades son ellos y ellas quienes integran el llamado Consejo de Ancianos, como una institución comunitaria de autoridad moral. Las instituciones locales se desarrollan, mantienen y recrean en un intento por responder a una amplia serie de fines: el uso, manejo y preservación de los recursos naturales, el gobierno de las comunidades, la conservación o construcción de espacios comunitarios de identidad, el acceso y mantenimiento de servicios (Merino, 2004).

En un caso específico y concreto (me refiero al ejido Jerusalén, municipio de Las Margaritas, Chiapas, donde sus habitantes migraron de los Altos a la región fronteriza) se vivió un proceso complicado, ya que trataron de basarse exclusivamente en la palabra del dios cristiano. Su fundador, Sebastián Hernández Meza, propuso olvidarse de las prácticas ancestrales sobre la creencia de deidades y encomendarse al señor Jesucristo con el propósito de evitar la abundancia del consumo del alcohol. También planteaba que la búsqueda de nuevas tierras tenía que ser con base en cambios radicales de nuestro modo de vida y cultura, sin el consentimiento de los habitantes de la comunidad: una actitud un tanto autoritaria. Sin tener otra opción y para no abandonar la oportunidad de acceder a un pedazo de tierra, los primeros habitantes aceptaron esta condición para sus fines. Las fiestas y actividades culturales para *hacer la milpa* se desconocieron desde su práctica colectiva; sucedió lo mismo con la creencia de lugares sagrados. Quizás hubo muchos cambios y muy determinantes para la vida cultural de lo que posteriormente sería una comunidad.

El autoritarismo y las imposiciones derivadas de los líderes locales nunca mantuvieron contentos a sus habitantes, pero sí a las otras religiones; de ahí viene la inserción de diversas sectas religiosas. Inicialmente sólo se aceptaban los católicos; posteriormente, los presbiterianos. Las repercusiones de esta situación no fueron muy positivas, ya que desde estas religiones la tierra se concibe como algo material e inerte, que debe someterse al manejo y trabajo para la producción de alimentos para el consumo o la venta a mercados locales y, en el caso de las religiones protestantes, ofrendan a dios mediante la entrega de las primeras cosechas a los llamados pastores.

A pesar de la prohibición de llamar a nuestros dioses con los nombres que conocemos por nuestros abuelos y negarnos la posibilidad de juntarnos para hacer nuestras fiestas para nuestra milpa, nunca nos olvidamos de todo ello, aún en nuestros días los reconocemos y los invocamos en cada una de nuestras casas, porque es la única manera de sostener nuestra comunidad y nuestra vida, un hombre no tenemos por qué hacerle caso, si no tiene la capacidad de sostener y mantener la unidad en nuestra comunidad; con nuestro silencio decíamos todo, nuestra voz interna, mantuvo viva nuestro legado ancestral como una herencia cultural irrenunciable (Alonso Luna, entrevista personal, Jerusalén, enero 2012).

Esto nos deja ver con mayor claridad que el conocimiento que poseen los sujetos comunitarios ha tenido que superar diversos obstáculos pero, sobre todo, ha logrado sobrevivir en condiciones de imposición por medio del silencio.

Años más tarde, esta situación cambió. Los ancianos veían que la vida comunitaria no podía seguir en buenos caminos con tantos problemas y divisiones; en acuerdo con los catequistas y mediante el papel de las parroquias a través de la teología india, se empezaron a retomar diversas prácticas ancestrales, principalmente el rezo. La Iglesia católica fue el primer espacio colectivo en el que se revivieron estas prácticas. Posteriormente, a través de la Asamblea Comunitaria, se reconoció la importancia de retomar las creencias ancestrales de los abuelos, ya que es una manera de creer en dios que no ofende ni atenta contra la vida de la comunidad.

En consecuencia, en 1995 se organiza por primera vez en el ejido Jerusalén la fiesta del agua, con la participación de *ts'unojeles* y músicos tradicionales. Se cree que con estas celebraciones se garantiza la existencia del agua, ya que de esta forma se ofrenda a la madre tierra y a los dioses de este líquido. Es importante mencionar que en este tipo de celebración para un bien común o comunitario, todos tienen que participar sin distinción alguna, mucho menos por religión.

Otra de las características importantes a rescatar de la experiencia comunitaria *tseltal* del ejido Jerusalén ha sido la presencia de un conocimiento sobre el uso, manejo y cuidado de la naturaleza. Este conocimiento se ha ido produciendo mediante re-significaciones sociales colectivas a través del tiempo, ya que existen distintos tipos de suelo, que dependen del color, textura, ubicación y fertilidad; así mismo, existen usos diversos de las plantas, árboles, animales, insectos, hongos y otros elementos de la madre tierra.

Los conocimientos que han sido resignificados han generado cambios en la forma de ver a la naturaleza y la tierra, ya no sólo entre los tseltales, sino también con los hermanos canjobales.

Es importante darnos cuenta que la migración que se hace de Tenejapa (municipio de procedencia de los primeros habitantes) a Jerusalén no sólo significó un cambio de entorno y de casa, sino que implicó una serie de adaptaciones al nuevo contexto, en cuanto a la forma de vivir y convivir entre los hombres y con la naturaleza. Uno de estos cambios fue el clima; salir de un entorno frío para llegar a uno cálido fue determinante entre los que decidieron quedarse a vivir allí, aunque hubo quienes decidieron abandonar sus sueños, pues no se acostumbraron.

El siguiente cambio a enfrentar fue el tipo de vegetación; transitar de zonas con flora mediana de pinos encinos hacia la selva, con toda la diversidad que en ella se encuentra, no fue fácil. Hay plantas que lastiman la piel, por ejemplo, encontramos una planta que se caracteriza por tener hojas anchas y tallos flexibles, que generalmente se tiende sobre la vegetación baja y en algunos casos se trepa en los árboles. Al pasar sobre las hojas, éstas lastiman y crean escozor y ardor en el cuerpo; actualmente a esta planta se le conoce como *la*. Otra especie de árbol que causó temor es una que se caracteriza por tener abundantes ramas, hojas anchas y un líquido de color blanco, el cual al entrar en contacto con alguna parte del cuerpo provoca salpullido y un escozor fuerte, y a la persona le puede generar fiebre; esta especie se le conoce actualmente como *ak' chamel te'* (el árbol brujo). Al mismo tiempo, muchos de los primeros habitantes temían el ataque de los animales que podían poner en riesgo su salud y su vida; en muchas ocasiones, confundían el maullido del gato del monte con el del tigrillo, del saraguato, el rugir de los jaguares. Otro reto enfrentado fue la diversidad de especies de flora

Estas especies que se encontraban en la selva no existían en Tenejapa, les eran desconocidas a los recién llegados; conforme fueron pasando los años, aprendieron a reconocerlas y a ser cuidadosos. De igual forma existen características propias y particulares de cada especie de la fauna, que se deben aprender a identificar y respetar, ya que a partir de esas fechas formarían parte de la vida de los tseltales (Hernández, 2010).

No sólo es interesante cómo se reconoce el espacio, sino que a través de él se construye un territorio, como lo señala Thompson:

Al significar la naturaleza con la palabra, la convierten en acto; al ir la nombrando van construyendo territorialidades a través de prácticas culturales de apropiación y manejo del entorno. Sus tierras comunes no son tierras libres ni naturaleza virgen; estos espacios han sido significados por la cultura, trabajados, recorridos, transformados, convertidos en territorios étnicos y culturales, frente a la racionalidad del capital y del Estado moderno que promueve un desarrollo económico que ha querido desprenderse de la naturaleza dominándola e instrumentándola, convirtiéndola en “recurso natural” (Thompson citado por Leff, 2004).

Así es como se han dado los procesos de generación de conocimientos sobre la tierra y sus diversos usos, a partir de la capacidad comunitaria de re-significar la tierra como madre y no sólo como un medio de producción agrícola: un reencuentro con la tierra desconocida a través de la espiritualidad cultural de los ancianos y las ancianas o los y las *iloles* tseltales:

La madre tierra ya nos esperaba, sabía que vendríamos; ella habla nuestra lengua, entiende a todos y todas, pero no todos y todas entendemos a ella. Allí está la gran diferencia, muchos la buscamos por pura necesidad humana, otros la buscan para hacer riqueza, pero también hay otros que la buscan y llegan a ella como un rincón de refugio (Diego López Méndez, entrevista personal, Jerusalén, febrero 2012).

La llegada e integración de los canjobales en la comunidad tseltal

En 1982, es decir, 13 años después de haberse fundado el ejido Jerusalén, los hermanos mayas canjobales llegaron a nuestra comunidad; venían familias enteras buscando trabajo, muchos niños hambrientos, sin ropa y enfermos, venían dispuestos a trabajar aunque sólo les diéramos comida y un lugar para dormir. En estas condiciones llegaron los canjobales en Jerusalén, huyendo de la guerra civil en Guatemala.

Muchos intereses se pusieron en juego: la comunidad apoyó a esta gente, dándole un lugar donde vivir a cambio de trabajos para la producción del frijol y el maíz. El pago que se daba no compensaba el gran esfuerzo que daban los hermanos canjobales; hubo mucha sobreexplotación de mano de obra, largas jornadas de trabajo.

En 1983, algunas familias tseltales dispusieron sus tierras para la formación de pequeños campamentos; se caracterizaron por poblaciones de canjobales que procedían de las mismas aldeas de Guatemala; los campamentos importantes que se formaron fueron los siguientes: campamento La Caoba, campamento del río Jabalí, campamento Media Luna y un campamento que se estableció en la orilla de la comunidad, hacia el este.

La formación de los campamentos tuvo varios fines, por ejemplo, responder a la necesidad de los canjobales de tener sus propios espacios para organizarse, tras su llegada a una comunidad en la que no compartían la lengua, pero además, un espacio donde pudieran definir su futuro y controlar la información que les llegaba de Guatemala, es decir, desarrollar una estrategia para organizar su vida. También las organizaciones internacionales sugirieron a los guatemaltecos agruparse en campamentos para hacer fácil la entrega de los apoyos internacionales; en ningún momento fue decisión de los tseltales agruparlos en campamentos, sino que éstos respetaron dicha decisión.

Entre las implicaciones de este sistema encontramos, primero, el cobro de renta mensual por la tierra, que podía ser a través de dinero o con la fuerza de trabajo. Segundo, el control sobre la población canjobal, lo que implicó que para que uno de sus miembros pudiera salir a buscar trabajo, tenía que pedir permiso al poseedor de la tierra donde estaban viviendo, con la finalidad de ver si el “patrón” no tenía trabajo y si no le disgustaba la persona con quien se podía acudir a trabajar.

Muchas de estas actitudes autoritarias tuvieron que soportar los canjobales. No toda la gente estaba de acuerdo con esas prácticas, ya que era ir en contra de los principios comunitarios ya establecidos desde las familias y de forma colectiva. Sin embargo, es muestra de nuestras debilidades, para las que encontramos poca explicación razonable.

Varios factores intervinieron en el trato desigual y discriminatorio hacia los hermanos canjobales, principalmente el cristianismo, ya que a su llegada no se integraron en alguna secta religiosa, sino que practicaban mayormente la creencia en los dioses mayas. Como mencionamos anteriormente, en la comunidad se había prohibido las creencias que no fueran cristianas. Otro elemento puntual fue la lengua; los tseltales

estábamos acostumbrados a escucharnos con los tsotsiles y los tojolabales, ya que se tenía relación desde tiempos atrás con ellos, pero la lengua canjobal era totalmente distinta; esto dificultó seriamente nuestra comunicación con los otros a quienes hasta ese momento se les veía como extraños.

La dinámica comunitaria que se empezaba a desarrollar entre los tseltales y los tsotsiles partía de la confianza y el reconocimiento de los diversos modos de vida de cada grupo social. La llegada de los canjobales, desplazados por la guerra, creaba una inseguridad por temor de no saber quiénes eran los que llegaban y cómo eran sus modos de vida; también tuvo que ver con la desinformación, ya que se rumoraba que muchos de ellos eran guerrilleros. Finalmente, la condición de refugiados y necesitados los colocaba en una situación en la que sus palabras poco importaban; la vulnerabilidad en todos los sentidos era decisiva para aceptar cualquier tipo de trabajo y eso permitió el abuso de muchas familias tseltales hacia los canjobales, lo que evidentemente se reflejó en el acceso muy limitado de las tierras de cultivo por parte de estos últimos.

Sin embargo, algunas familias prestaban sus tierras a los canjobales para que, además de vivir allí, tuvieran una cierta extensión para realizar sus actividades productivas; “lo que creíamos justo era prestarles una hectárea para que sembraran su milpa o frijol y como pago, ellos tenían que rozar media hectárea para nosotros” (Manuel Luna Gómez, entrevista personal, Jerusalén, marzo 2012).

Con diversas prácticas discriminatorias, los canjobales fueron sometidos para incrementar la producción agrícola de la comunidad; con una mano de obra barata, las familias tseltales lograron incrementar sus ingresos familiares. Pero eso sólo duró 10 años, ya que en 1992 los campamentos se desocuparon: los canjobales regresaban a sus tierras de origen. “Muchos autobuses vinieron por ellos, acompañados por los funcionarios del COMAR y ACNUR, vimos cómo se fueron, muchos se fueron llorando porque pensaban que los llevaban a matar, pero tampoco por el temor podían renunciar lo que dejaron allá en su país” (Diego Méndez López, entrevista personal, Jerusalén, febrero 2012).

Quizás nos arriesgamos mucho, pero creo que decidimos bien, nadie nos garantizaba recuperar nuestras tierras allá que fueron ocupadas por militares, como tampoco los acuerdos de paz eran algo seguro, por eso estuvo bien quedarnos aquí, sabiendo que un día las cosas podían cambiar entre nosotros (Justo Pedro Juan, canjobal, entrevista personal, Jerusalén, febrero 2012).

Después de 1992, la población canjobal disminuyó, la mano de obra cayó, la extensión agrícola se redujo; de los campamentos sólo quedaban pequeñas casas de cartón y una que otra herramienta de trabajo tirada donde fue, en su momento, la casa de los canjobales. A partir de ese año, los canjobales que se quedaron empezaron a construir sus casas en las orillas del poblado Jerusalén y se estableció únicamente un pequeño campamento que se llamó La Brecha, justamente en las colindancias con el ejido Santo Domingo Las Palmas del municipio de Maravilla Tenejapa.

Con la ayuda de organismos internacionales de las Naciones Unidas, particularmente la Unicef e instancias como COMAR y ACNUR se instaló dentro de la comunidad de Jerusalén una escuela primaria para los canjobales. La Asamblea Comunitaria de los tseltales propuso integrar a los canjobales a los trabajos comunitarios; los canjobales acataron dicho acuerdo. Sin embargo, las fiestas se hacían por separado entre los canjobales y los tseltales, y se mantenía la existencia de autoridades distintas por cada etnia dentro de la misma comunidad. Años más tarde, en 1995, otro grupo de los canjobales abandonó Jerusalén para irse a vivir en otras comunidades circunvecinas, lo que llevó a cerrar la escuela canjobal a finales de 1998.

En el año 2000, se logró por acuerdo comunitario la integración de los niños y niñas canjobales en la escuela primaria bilingüe de la comunidad tseltal, lo que consecuentemente sucede con la escuela secundaria.

En 2002, considerando la carta de naturalización de los canjobales como mexicanos, la Asamblea Comunitaria decidió nombrar una representación suya dentro del comité de educación. Así, en septiembre, por primera vez este grupo indígena pudo participar en las decisiones en torno a la educación de los niños y las niñas.

En 2004, gracias a los avances e importancia que se tiene de la representación canjobal dentro de la estructura organizativa comunitaria y ante la necesidad de impartir la justicia sin discriminación o abuso de autoridad, se nombra dentro de la directiva de la agencia municipal una representación canjobal, que garantice la buena impartición de la justicia.

En 2005, Jerusalén otorgó el reconocimiento pleno de los derechos comunitarios de los canjobales, permitiendo el acceso a tierras mediante contratos familiares o de

convenios de producción más justa. Esta decisión impactaría a todos quienes compartíamos ya por muchos años el territorio de Jerusalén.

A partir de lo anterior, los canjobales lograban integrarse a diversos grupos de trabajo y fines colectivos entre tseltales y canjobales, lo que también significó la participación en otros cargos comunitarios, excepto en los de la directiva del Comisariado Ejidal y el Consejo de Vigilancia, para los que se requiere el certificado agrario. Este logro histórico fue posible gracias al trabajo y diálogo intenso, donde tuvo más cabida la palabra del corazón y la mente, y no la presión por otros factores, ya que la población canjobal ya era mínima: de 100 familias que llegaron, sólo quedaron siete, y con ellos se lograron los acuerdos.

La integración y el reconocimiento de los derechos comunitarios a más de 20 años de que llegaran los primeros canjobales vinieron acompañados de un respeto a las normas y acuerdos comunales sociales, políticos, culturales y sobre el uso y cuidado de la naturaleza. Como era de esperarse, éste no fue un proceso difícil en términos de acato, ya que de algún modo los canjobales, como ellos se hacen llamar, “también son hombres y mujeres del maíz y de la naturaleza”.

Desde que llegamos a Jerusalén, fue difícil lograr que los tseltales nos vieran como lo que somos, seres humanos con otras necesidades; veníamos huyendo de la guerra para salvar nuestras familias. No llegamos sin nada, venimos con nuestros conocimientos, porque desde el día que llegamos aquí, desde el primer día de trabajo, sembramos nuestras esperanzas, le pedíamos a nuestros creadores el fruto de nuestros trabajos, porque sin él, quizás los tseltales nos corrían o simplemente no teníamos comida... desde ese momento hablamos con nuestra madre tierra, le pedimos permiso para quedarnos a vivir aquí... han pasado 30 años y seguimos aquí, con nuestros hijos, nietos; hablando nuestras lenguas canjobal y a ratos platicando en tseltal, ya nos sentimos parte del pueblo tseltal, pero tenemos claro que somos canjobales y eso nos hace sentirnos orgullosos (Mateo Juan Diego, entrevista personal, marzo 2012).

Hablar de dos grupos sociales culturalmente distintos, de dos países diferentes, pero en una zona históricamente compartida, nos permite visualizar varios aspectos importantes de intercambios, de diálogos y de construcciones colectivas. También es claro que la comunidad se ha ido formando con múltiples y diversos conflictos y tratos, discriminación y abusos, pero estos asuntos son tratados entre las propias sociedades con sus estrategias, mecanismos y tiempos –que a veces consumen la vida de una

generación–, con sus autoridades y sus instituciones comunitarias; así, muchos de los temas se tratan con respeto a las cosmovisiones de los pueblos.

Todo este proceso ejemplifica la forma en la que las comunidades constituyen espacios donde se desarrollan y expresan una amplia gama de aprendizajes y funciones; son espacios sociales de gran densidad que a menudo representan un *locus* para el conocimiento, una instancia de regulación y manejo de recursos, una fuente de identidad además de la encarnación de distintas instituciones (Merino, 2004).

Del encuentro desarrollado en 1982 entre los tseltales y los canjobales de Jerusalén han florecido muchas de sus siembras, desde cómo trabajar la tierra hasta la forma de hacer las fiestas. Los propios canjobales, hoy presumen de constituir una sociedad joven bilingüe, ya que hablan el tseltal y el canjobal como lenguas básicas en la convivencia comunitaria y, actualmente, desde los seis años de edad se habla el castellano. A pesar de sus grandes dificultades, podemos decir hoy que la apertura de una cultura a otra permite enriquecer nuestra vida comunitaria; pero sobre todo, cuando se generan las condiciones de diálogo y respeto con el modo propio de los pueblos, se termina enriqueciendo la cultura, nuestras culturas.

Lo que tuvo un inicio de dominación, hoy se presume con prácticas diversas y de respeto; pero también debemos reconocer el papel de los ancianos de ambos grupos, que después de tantas reuniones y discusiones lograron tomar las mejores decisiones para la comunidad.

Lo que pedíamos en un principio con los tseltales era el respeto a nuestro modo de vida, el acceso a la educación de nuestros hijos a las escuelas de los tseltales, la impartición de la justicia comunitaria con respeto y consideración de nuestro modo de hablar... al final lo logramos, con las palabras salidas de nuestro corazón y la mente abierta de los tseltales nos permitieron ser parte de lo que hoy es Jerusalén y la seguimos construyendo, porque ya somos parte de ella, de nuestra comunidad” (Mateo Juan Diego, entrevista personal, marzo 2012).

A 29 años de estos tratos; nuestra reflexión es triste aún: si bien no se justifica el papel de los tseltales hacia los canjobales, también es cierto que este proceso es un ejemplo claro de cómo los pueblos, con sus propias estrategias de integración, logran consolidarse como una comunidad. Aunque en un inicio no hubo reciprocidad, equidad o igualdad, finalmente nos terminó uniendo el sentido de la complementariedad: en el trabajo, en la escuela, en las fiestas, en la vida comunitaria.

El sentido de comunidad: la milpa, la fiesta y los intercambios

Hablar del sentido de comunidad es hablar de cómo pensamos nuestro pueblo, nuestro modo de vivir con grupos de familias –haya parentescos o no–, de cómo lograr otras condiciones de vida que nos beneficien a todos, pero principalmente, es el que en la comunidad nos encontremos para trabajar juntos y luchar por lo que en otros espacios nos fue o nos ha sido negado. El sentido de comunidad no sólo es requerido para el ejercicio de la democracia política, sino también para la propia cooperación voluntaria con fines públicos, tal como lo postulan March y Olsen; no puede basarse simplemente en la construcción de preferencias aceptables –que incluyan la preferencia por el “bien común”–, sino que requiere de la construcción de entornos institucionales apropiados. La comunidad es creada con base en reglas, no a través de meras intenciones (Citado en Cunill, 1999).

Hablar del sentido de comunidad es lo que en nuestras palabras hemos definido como *xch'unel ko'tantik ta komunaltik*, que refiere a la creencia en el corazón de nuestra comunidad. Los tseltales generalmente hacemos expresión de la palabra o el sentimiento salido del corazón, que no sólo es una expresión romántica, sino que tiene que ver con la profundidad de las palabras y el gran compromiso y respeto que conllevan.

Pero, ¿cómo podemos darnos cuenta hasta qué grado nos sentimos bien en nuestra comunidad? ¿Cómo podemos expresar nuestros sentimientos, nuestro compromiso, nuestras creencias y el respeto ante los seres humanos y con la naturaleza? El trabajo es fundamental para comer del sudor de la frente, nuestro cuerpo que por las tardes se recuesta con cansancio y que al día siguiente tendrá que fortalecerse con otra jornada más; eso es nuestra rutina diaria. Pero también combinamos otros elementos que no deben faltar al *hacer la milpa* en nuestra comunidad; haciendo milpa hacemos fiesta, hablamos con nuestros dioses. Sebastián Hernández señala, por ejemplo:

K'alna, es la denominación sagrada de la relación entre el ser humano con el maíz: más que un sistema de producción se considera una forma de vida en la que el ser humano es el actor importante para la existencia de este sistema complejo.

El *k'alna* es, a mi juicio, el elemento más completo de manifestación de vida, de nuestra identidad, de nuestro sentido de pertenencia, de nuestra cosmovisión; ya que nos enseña a vivir en comunión con nuestro entorno.

K'alna, va más allá de la formación de términos de denominación vacía o muerta, sino conlleva un sistema vivo complejo y un largo proceso de aceptación social, que pasa por la crítica de pensadores, ancianos y sabios del pueblo, antes de pasar a usarse en toda la sociedad (Entrevista personal con Sebastián Hernández, 2012).

En este mismo sentido se hacen los rezos de la siembra: se pide a la madre naturaleza su generosidad para hacer germinar las semillas y a los dioses de los animales que respeten a los granos de maíz para que crezcan y den las mazorcas; para esta actividad la familia se organiza con todos los hijos e hijas; unos se encargan de preparar la comida, otros de acompañar al rezador, comprar las velas, inciensos, flores, el aguardiente y otras necesidades a cubrir.

El trabajo de la siembra lo hacen las familias generalmente solos; pero cuando son pocos y la zona de siembra es extensa, acuden a solicitar apoyo y se lleva a cabo el *koltomba* o lo que otros le llaman *mano vuelta*, donde no se paga con dinero, sino con la misma fuerza de trabajo. Además de eso, la familia ayudada deberá invitar a comer a todos los que participaron en la siembra. La comida de agradecimiento se ofrece con la bendición por el rezo de un *ilol* o, el jefe de la familia. Así, los integrantes de la familia llevan a cabo las distintas actividades y labores culturales en torno al cuidado del *k'alna* las, salvo en casos en que se requiera la ayuda en el *k'ajo* (tapisca).

Lo importante de estas actividades es que justamente son manifestaciones de solidaridad y de reciprocidad; el hecho de hacer rezos y dar comida a los trabajadores, lejos de concebirse como una obligación, se toma como una oportunidad de convivencia con otras familias.

Cuando los trabajadores vienen a comer, nuestra casa se alegra, porque hay risas y carcajadas que se sueltan en cada broma que se hacen, es un momento de acercarnos a los otros y convivir con ellos; así reducimos nuestras diferencias y fortalecemos nuestras relaciones de respeto y de ayuda mutua” (Lucía Luna Gómez, entrevista personal, febrero 2012).

Hacer *k'alna* es hacer nuevas relaciones en el tiempo; también nos permite fortalecer la vida de nuestra comunidad, es el origen de nuestro sentido de pertenencia a la madre tierra. Es también el principio de nuestras fiestas. Compartir una taza de *mats'* es como si estuvieran los católicos compartiendo una copa de vino y un pedazo de tortilla, como el cuerpo de Cristo.

Entre los tseltales, es difícil abordar y hablar de nuestra identidad si no tocamos el tema de las fiestas, porque es cuando nos reunimos todos para celebrar los logros y pedir a los dioses un año más de trabajo y cosechas, de salud y paz en los hogares; pero también es cuando resolvemos nuestras diferencias de mil maneras, algunas conversando, otras discutiendo, pero así es nuestro modo; cuando llegan los golpes seguramente nuestra autoridad comunitaria intervendrá para ayudar a buscar solución a los problemas.

La fiesta que en tseltal se dice *k'in*. A reserva de otras opiniones, en Jerusalén se conocen al menos tres tipos; *sk'in kuxlejatik*, *sk'in kawal ts'unubtik* y *sk'in lumaltik*.

Sk'in kuxlejaltik se caracteriza por centrarse en diversos rezos, ceremonias rituales orientadas a pedir la salud de las personas, las familias, la comunidad y los pueblos; lo encabeza un *ts'unojel*. Es el momento de presentar las ofrendas como símbolo de agradecimiento de permanecer vivos y gozar de una buena salud, es el encuentro con el yo interior de las personas; *te sk'in kuxlejaltike ja'me te k'alal ya sujtes ko'tantik yu'un te bitik chopol pasotike, swenta lek ya xkuxinotik-a; sok ja'me yak'el ta na'elbatik ta stojol a te ch'ul kawaltike*².

Sk'in kawal ts'unubtik es la fiesta de los cultivos: se pide la buena cosecha, la lluvia y la protección ante la granizada, vientos u otras manifestaciones naturales, se invoca principalmente a los dioses de la naturaleza. Se cree que con estas actividades se puede tener buena cosecha y salud de los cultivos; por ejemplo, el maíz puede ser afectado por el *uch* o el *k'an ja'*, pero cuando se hacen los rituales correspondientes, se evitan las preocupaciones. Estas fiestas principalmente son organizadas y dirigidas por los ancianos y las ancianas de la comunidad, los *iloles* o los *ch'abojomes*.

Estas dos primeras clasificaciones se realizan con menos convocatoria, a ellas asisten principalmente personas de mayor edad; todas las actividades se llevan a cabo en la iglesia católica o en algún espacio o lugar sagrado, o bien en un manantial. Participan músicos tradicionales para alegrar el ambiente y al término de cada rezo se acostumbra bailar tres piezas musicales; la participación de la gente puede ser muy

² La fiesta por la vida es un acto de reflexión y de perdón por todos nuestros errores y los males que hemos causado, esto para vivir bien y con salud; es el momento de reconocer y que nos reconozcan nuestros dioses.

reducida, pero cuando se trata de pedir la lluvia –o en caso de Jerusalén, para pedir la permanencia del agua entubada– toda la gente participa y coopera sin distinción de religión.

Es importante mencionar que, por más de 30 años, las prácticas de las plegarias para la petición de la buena vida estuvieron prohibidas, porque se consideraban viejas costumbres que no deberían estar presentes en la nueva vida en la tierra prometida. El cristianismo fue un factor determinante en este sentido.

Los ancianos de la comunidad piden que estas celebraciones nunca se pierdan, porque es donde se pide por la comunidad, por la vida y el entendimiento de las personas y el respeto hacia la naturaleza. En la actualidad, la ausencia de los jóvenes explica nuestra situación actual, pues refleja la pérdida de un conocimiento ancestral fundamental; *te bit'il mayuk ta antael te sk'in kuxlejaltik sok kawal ts'unubtik yu'un te alnich'ane, ya jmel ko'tantik yu'un, melel mayuk' mach'a ya sbentesotikix-a, ya xch'ay te sna'el k'inale*³. Esta expresión da cuenta del poco interés que los jóvenes tienen para integrarse a este tipo de actividades.

Además, las expresiones reflejan la preocupación de los ancianos por la falta de personas para un posible relevo generacional. Esto no está relacionado con la propiedad de tierras: debemos recordar que desde la repartición de las tierras en la década de los 70 y 80 en la selva, sólo hay titulares propietarios, por ello, los padres comparten con los hijos esas parcelas. Más bien, la aparente ausencia de un relevo generacional está ligada a otros factores, como la migración. Aunque la mayoría de los que emigran regresan, lo hacen con nuevos modos de vida, que desconocen y desvalorizan lo que se tiene en la comunidad.

El tercer tipo de fiestas es el *sk'in lumaltik*, que se refiere a la celebración del pueblo; las fechas históricas y acontecimientos que se celebran de acuerdo a la comunidad, cuando se organizan eventos deportivos, culturales, artísticos y otros. Tienen una convocatoria mayor, pues es a nivel regional. En el caso de Jerusalén, se celebra su fundación los días 19, 20 y 21 de abril. En esta fiesta participan todos los habitantes de

³ La ausencia de los jóvenes en nuestras fiestas por la vida y la de nuestros cultivos nos da tristeza porque nadie sabrá pedir por la vida y los cultivos en los tiempos venideros; se pierde el conocimiento, la razón y nuestra memoria histórica colectiva.

la comunidad y de distintas edades de forma obligatoria, ya que para la organización y distribución de responsabilidades se basan en un padrón en el que están registrados los jóvenes activos para los trabajos comunitarios.

Desde 2005, las actividades culturales de los tseltales y los canjobales, que antes se organizaban en lugares separados, se llevan a cabo en el mismo espacio, y se les otorga la misma importancia.

Actualmente, los ancianos y las ancianas de la comunidad celebran el *sk'in kuxlejaltik* y el *kawal ts'unubtik* en las fechas en que se celebra *sk'in lumaltik*, “la gran fiesta del pueblo”.

La fiesta es para ofrendar a los dioses, pero también para homenajear a los primeros habitantes de la comunidad. Justamente es el espacio de convivencia comunitaria y regional, donde no sólo se venden productos, sino que se intercambian distintos modos de vida, de trabajo y organización. Nuestras fiestas son para celebrar los logros; representan también el momento de reflexionar sobre los errores para superarlos, de organizarnos más y trabajar intensamente para fortalecer nuestra comunidad. La fiesta mide nuestras capacidades y organización; si todo sale bien es porque andamos por buen camino, pero si algo falla, entonces hay problemas que no se han superado y por lo tanto deben asumirse las responsabilidades correspondientes.

La fiesta la hacemos todos, porque con nuestra participación generamos condiciones de encuentros y convivencias, pero también de intercambios. Éstos se dan en distintos espacios y momentos: cuando dos *iloles* tseltal y canjobal comparten un momento de rezo, o en la organización de la fiesta; desde el momento en que el niño tseltal y canjobal juegan juntos, hasta cuando estos dos sujetos culturalmente diferentes se casan. Ahí está el intercambio. En ese modo comunitario de trabajo, de compartir el territorio, de luchar y trabajar por los sueños de una vida digna.

El tseltal ya siembra su frijol con el machete, lo que antes hacía solamente con la coa; el *ilol* tseltal ya se siente protegido con la ayuda del *ilol* canjobal, y pidiendo juntos han sacado adelante a la comunidad; la autoridad se ha fortalecido con el conocimiento canjobal, porque todos hemos vivido la guerra y sabemos lo que es tener sed de justicia.

Son diversos procesos comunitarios que no es fácil entender; quizás queden mejor expresados por don Antonio Hernández Intzín:

Nosotros no tuvimos que ir a estudiar en una escuela intercultural para escuchar nuestras palabras, como tampoco tuvimos que leer textos para aprender a intercambiar lo que cada uno teníamos; bastó leer nuestra historia, escrita con las palabras de nuestro corazón, en los rostros lastimados por los años de lucha, bastó ver nuestros movimientos, pero sobre todo, bastó con reconocernos, entendernos y comprendernos (Antonio Hernández, 2012).

Las prácticas comunitarias de intercambio han hecho interminables los conocimientos en los ámbitos sociocultural, político, económico y ambiental.

Hay un conocimiento extenso y profundo sobre lo que significa comunidad, más allá de compartir un territorio deseado, de *hacer milpa*; hay sentimientos individuales, pero éstos cobran mayor importancia al convertirse en un sentimiento colectivo de trabajo y entrega. Es claro que la comunidad se funda desde las distintas filosofías, que se fortalece con el reconocimiento de la diversidad, pero que da vida en el momento en que estas diferencias se respetan y se tratan por igual o, dicho en tseltal, cuando se lleva a cabo el *jun pajal yich'el batik ta muk'*: que nos remite al proceso de mediación intercultural, en el que se respetan los límites y se exploran las posibilidades, manteniendo sagrado lo sagrado, secreto lo secreto y científico lo científico, pero sin descuidar los espacios comunes que concreten un diálogo epistémico transmoderno y postoccidental (Reichel-Dolmatoff, 1999, citado por Cajigas, 2007).

Hay un aprendizaje comunitario al que se le ha dado poco valor. Los jóvenes en la actualidad han abandonado el interés por dichos conocimientos, lo que evidentemente implica el riesgo de que desaparezca nuestro particular modo de vida. La renuencia de los jóvenes a involucrarse con estos “viejos procesos”, como les llaman, nos ha hecho un mal en nuestras comunidades. Pero principalmente, nos hace carentes de valores, de principios humanos de convivencia, y de una filosofía de vida propia; nos vuelve pobres culturalmente. Esos conocimientos que nuestros *mam me'chuntik* (ancianos y ancianas), y aún nuestros padres, nos inculcan en la vida al enseñarnos a vivir en comunidad, a ser parte de ella; esa enseñanza que no se imparte en las universidades oficiales pero que nos termina definiendo como otros sujetos con otras mentalidades e, inclusive, con otras capacidades intelectuales, lo que evidentemente nos hace ser tan diferentes.

Así construimos una identidad comunitaria con sentido de pertenencia en nuestros territorios; una identidad en la que se enlaza lo real, lo imaginario y lo simbólico (Leff, 2004), lo que definimos en tseltal como *stalel kuxlejaltik sok sna'el ki'nal ta komunaltik*.

Hay otros modos de entender la vida, otras maneras de hacer mercados a través de los intercambios, hay otras economías no capitalistas, otras racionalidades sustentables.

La milpa– últimamente conocida como la milpa tradicional– dista mucho de ser comparable con nuestro *K'alna*, ya que éste no sólo es un sistema de producción mecanizada, no sólo son herramientas, no sólo significa sembrar maíz junto con calabaza, chile, camote, yuca, frijol y otros productos comestibles. Hablar del *k'alna* es hablar de un sistema en que el hombre no sólo es un simple trabajador o mano de obra, sino un cultivador y gran conocedor de técnicas de domesticación de las especies para diversificar las plantas, y un perfecto armonizador de las energías astronómicas y humanas dentro del ambiente de interrelaciones o convivencia del hombre con la naturaleza (Sebastián Hernández, entrevista personal, 2012).

Así, encontramos otras palabras desde otros pensamientos que siguen vigentes en nuestras comunidades, acuñadas a partir de diversos conflictos y como producciones sociales constantes, porque ningún conocimiento es estático, puede morir en el tiempo.

Esto es lo que hemos entendido por comunidad o, dicho en palabras de Jaime Martínez Luna, estas son *otras comunalidades* que existen en el sureste mexicano. No se trata sólo de adoptar el concepto sino de luchar, desde las prácticas comunitarias, por seguir existiendo.

No basta con pronunciar nuestras palabras; nos urge implementar otras prácticas. Sabemos y entendemos que hay otros conocimientos que igualmente son válidos y tenemos que aprender a escucharnos, es nuestra tarea insistir en ello. Es importante entender de dónde y cómo venimos, para dar paso a la reflexión de otros posibles caminos para dignificar nuestra vida.

Prácticas comunitarias desde un enfoque intercultural en la búsqueda del buen vivir

Hay particularidades en las prácticas comunitarias que nos permiten entender y conocer otros modos de hacer y establecer relaciones sociales de trabajo; éstas no necesariamente están sistematizadas teóricamente, sino que se van definiendo de acuerdo con los tiempos y las condiciones sociales, históricas, culturales y naturales en que se desarrollan. Son esas las relaciones que actualmente se definen dentro del marco de la interculturalidad, pero que desde el modo comunitario tienen otra lógica y constituyen una práctica anterior a que los teóricos las presentaran como un nuevo concepto, que ahora se muestra como política educativa y de desarrollo social.

Claro está que existe una gran distancia entre una práctica histórica como modo de vida de las sociedades originarias, y una propuesta conceptual o política que aún no ha terminado de entenderse. También es importante destacar que la interculturalidad debe ser una política dirigida no sólo a los pueblos indígenas sino también, y principalmente, a la población no indígena, entre quienes generalmente predomina un entendimiento y una consideración desigual en la relación con el resto de la población. De este modo, su impulso debe ser un compromiso compartido para nuestra sociedad sin considerarla como un control político.

En este apartado se reflexiona sobre el aprendizaje comunitario derivado de los conflictos enfrentados por los primeros habitantes, así como el papel que nos ha to-

cado jugar como generaciones actuales en nuestra comunidad. También se analizan las estrategias comunitarias interculturales como modos propios de hacer, fortalecer y mantener las relaciones históricas tanto con la sociedad como con la naturaleza, en donde se prioriza el bien común y la unidad como pueblos y grupos originarios.

Las comunidades originarias –en particular las del ejido Jerusalén, Las Margaritas, Chiapas– presentan una forma de organización muy bien definida, que tiene que ver con los acontecimientos históricos y la confluencia de diversos actores locales y externos, pero principalmente con la capacidad de sus habitantes de hacer frente los problemas locales a través de las diferentes instituciones comunitarias, desde donde se busca trabajar para las propias necesidades, diseñar diversas estrategias para generar ingresos propios y cubrir nuestras necesidades.

Estas capacidades se fortalecen y enriquecen después de 1994, cuando de forma muy precisa se retoman muchos de los planteamientos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), sobre procesos de autogestión y autodeterminación comunitaria, que termina por ser la única alternativa después del abandono de los gobiernos de los diferentes niveles. La práctica del *kochelin jbatik* es lo que nos permite aproximarnos a la buena vida. Señala bien Antonio Paoli, cuando dice que sin el *kochelin jbatik*, es imposible aproximarse a lo que es la vida verdaderamente buena (Paoli, 2003).

El reto no sólo ha sido lograr la apropiación comunitaria de las propuestas del EZLN, sino también el desafío a los habitantes de la comunidad de diseñar sus estrategias de comunicación y negociación intercomunitarias; así mismo, junto a ello, fortalecer la organización interna de la propia comunidad.

Los *bats'il winik antsetik* enfrentan momentos y tiempos de mucha tensión, y al final de ese camino que parecía interminable, nacen nuevas propuestas de trabajo; finalmente, son ahora nuestros principios comunitarios los que nos guían en el trabajo, en la organización y en la lucha por mantener nuestra propia identidad, lo que nos ha permitido –sin esencias de vanidad– ser una de las comunidades más organizadas no sólo del municipio, sino del país.

Nuestra composición multicultural nos ha dado muchas enseñanzas de organización y nos ha permitido tener claro que los fines comunes implican necesariamente lo

que para los canjobales es el *ayin ok' jin wach' ne* (tomarnos en cuenta todos), y lo que entre los tseltales es el *jun pajal yich'elbatik ta muk'*; con estas palabras propias de los grupos originarios, nacen las propuestas locales.

No copiamos otras formas de organización. Tampoco nos hemos hecho de la nada: tenemos una historia propia, un conocimiento colectivo que hemos logrado mantener. Parte de esto lo compartimos con los compañeros zapatistas y, a través de nuestros encuentros, hemos encontrado fortalezas para seguir en nuestro camino, el cual es un poco distinto al de los hermanos zapatistas. Tenemos formas distintas de ver y entender nuestras necesidades y por lo tanto, tenemos diferentes estrategias de trabajo, aunque con fines muy similares.

La defensa del conocimiento construido desde los pueblos originarios es una tarea permanente de todos quienes integramos la comunidad; en particular, de quienes pensamos que otros mundos son posibles.

La insistencia constante y terca de nosotros, quienes heredamos la voluntad y mantenemos nuestras convicciones a pesar de los obstáculos constantes que enfrentamos desde las distintas esferas y campos de la vida social y donde se suponen que se construyen o se transmiten los conocimientos, permanecerá con nuestra palabra; buscando con nuestras acciones dejar en claro que otros pensamientos y otras prácticas nos señalan no un camino distinto sino muchos horizontes posibles. Es, en suma, la práctica de la descolonización del saber y del poder.

Encuentros y desencuentros históricos entre los grupos étnicos de la comunidad

Los primeros habitantes del ejido Jerusalén en su totalidad eran tseltales, procedentes del municipio de Tenejapa, Chiapas. Desde 1982 se integran los canjobales, a consecuencia de la guerra civil en Guatemala. Los descendientes mayas tojolabales se integran en 1994, después de unas semanas del levantamiento armado del EZLN, algunos por voluntad propia y otros tras haber sido desplazados de sus comunidades por desobedecer órdenes de la organización zapatista.

El proceso largo e intenso de integración de los canjobales en una comunidad tseltal, que tardó 23 años (1982-2005), no sólo significó un desgaste de esfuerzos, sino que fue una oportunidad de enseñanza-aprendizaje para ambos grupos, siempre con la esperanza compartida de encontrar una solución más razonable y justa para los tratos y derechos de cada sujeto en la comunidad.

Los grandes desencuentros surgieron al imponer reglas de vida comunitaria que no respetaban la cultura del grupo canjobal. Por ejemplo, la falta de libertad de practicar sus ceremonias rituales y sus fiestas culturales en espacios públicos, la negación de acceso a la educación de sus hijos y, sobre todo, el desconocimiento del derecho comunitario integral, que produjo una discriminación fuerte en cuanto a los tratos y relaciones.

La institucionalización de la organización canjobal impulsó un proceso de diálogo entre las instancias comunitarias, representadas principalmente por ancianos de ambos grupos, lo que fue abriendo las posibilidades de un reconocimiento gradual de los derechos comunitarios.

Se empezaron a reconocer las capacidades que cada sujeto posee de acuerdo con su propia cosmovisión; por ejemplo, los conocimientos originarios en materia de salud, ya que algunos ancianos canjobales se desempeñaban como *hueseros*; otras y otros, podían curar con plantas medicinales; también habían quienes sabían hacer los rezos para invocar a los dioses mayas. A raíz de estos conocimientos se fueron abriendo las puertas de las casas. En parte, es lo que permitió tener mayor cercanía entre los grupos. De manera informal se reconocieron algunas capacidades, lo que más tarde dio lugar a relaciones de intercambio y servicio comunitario no remunerado.

Los desencuentros internos siempre estuvieron marcados por varios elementos importantes. Por un lado, el factor de la lengua, principalmente porque los dos grupos no se entendían mutuamente; la mayoría de los desplazados de Guatemala sólo hablaban su lengua canjobal y chuj, lo que hacía imposible la comunicación con los tseltales. Más allá de los problemas de comunicación, hubo una falta de comprensión y un desconocimiento de nuestra historia como pueblos mayas. Otro elemento que generó tensiones refiere al acceso y tenencia de la tierra: los canjobales que llegaron en 1982, como se expone anteriormente en este texto, lo hicieron con carencias y

en situaciones precarias, pues sólo tenían la palabra para empeñarla a cambio de un pedazo de tierra para vivir y luego sembrar para cultivar los alimentos. Esta situación definió durante algunos años las condiciones y posiciones sociales de los guatemaltecos; la indumentaria generaba un estigma de discriminación para el *chapín*⁴.

Otro encuentro muy importante, mucho más trascendente, fue el levantamiento zapatista de 1994, ya que se vio y se dio como una imposición en nuestra comunidad, debido a que no se respetaba la decisión de cada persona o familia para ser parte de dicho movimiento. Esto generó una tensión fuerte entre quienes estaban de acuerdo y quienes no. Muchas razones se argumentaron; hubo familias que decidieron migrar a las ciudades de Comitán o San Cristóbal, mientras se tranquilizaban las cosas en la comunidad.

La división no tenía que ver con la causa de la lucha de los zapatistas, sino con el papel protagónico mal desempeñado de sus dirigentes comunitarios, que eran los que menos acataban los acuerdos internos de la comunidad. Sin embargo, los problemas no terminan allí. A la gente que se negaba a integrarse al movimiento, el gobierno federal le entregaba, en 1995, tuberías para la red de agua entubada, lo que evidentemente empeoró la situación. El grupo de zapatistas de la comunidad secuestró a las personas que habían acudido a descargar el camión de tubería por más de 72 horas, quienes en su liberación manifestaron no haber sufrido ningún tipo de agresión o maltrato.

Entre 1994 y 1996 se dieron muchos cambios, la comunidad ya no podía ser lo que antes había sido. Los que se habían ido regresaron y otros encontraban allí una nueva vida, en la tierra prometida.

Los desencuentros generan nuevas conciencias. Hablar de encuentros es hablar de *ok' tok' jin wach' ne* (arreglar nuestras diferencias o problemas) como refieren los canjobales; o dicho por los tseltales, *xchapel stalel kuxlejtik*. Implica necesariamente encontrarnos con nuestras palabras y con nuestros sentimientos; es tomarnos en cuenta todos.

Los encuentros más significativos parten del interés por el *wach' masanil* (bien para todos), en canjobal o del *komon lekilaltik*, en tseltal, que llama a los hombres y mujeres

⁴ Un concepto peyorativo y de insulto para referirse a estos compañeros canjobales.

a trabajar y organizarse aún con las diferencias de cada individuo y cada familia que forma parte de la comunidad. Abordado en el capítulo anterior, algunos de los elementos más importantes y significativos que generan estas condiciones de encuentros son nuestras fiestas, el trabajo colectivo y los sueños compartidos por dignificar nuestras condiciones de vida.

Encuentro es *staelbatik* en tseltal, es el momento del encuentro de *a k'an jo'bal* (nuestra palabra), o el instante en que fluye la palabra de todos; no siempre significa paz, son diferentes situaciones en que deben aflorar nuestras palabras y sentimientos; es cuando hacemos a un lado nuestras grandes diferencias vistas como problemas y las ponemos en la mesa como una riqueza diversa que nos permita encontrar, de entre ellas, un conocimiento que nos lleve al camino de solucionar los problemas. En nuestros encuentros decidimos cuándo y dónde hacerlo, somos nosotros quienes debemos decidir, porque aquí, en estos espacios, se riega la planta de la vida, se abona y se nutren nuestras esperanzas, que las hemos tomado bien en nuestras manos y con nuestros trabajos.

Los años no han transcurrido en vano: tenemos aprendizajes y una herencia que hemos construido entre todos con grandes desencuentros y aciertos. Pero todavía falta encontrarnos bien.

El zapatismo de 1994, una enseñanza comunitaria

Hablar del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 en Chiapas es referirse a uno de los acontecimientos más importantes del mundo, por sus actores principales, las razones de su lucha y por ser otra respuesta y reclamo a 84 años de la Revolución mexicana y 500 años de opresión colonial. Pero desde las comunidades originarias, el tema del EZLN debe –por lo menos por dignidad– reconocerse, pues significó cambios profundos que generaron otras condiciones de vida de los grupos olvidados.

Lo que interesa hoy es valorar y reflexionar sobre los avances comunitarios que se han tenido desde 1994, así como las enseñanzas más importantes que se han logrado generar y mantener durante 20 años; ha sido un proceso difícil y muchas de estas enseñanzas han quedado abandonadas por diversas comunidades y grupos. En el caso

del ejido Jerusalén, tenemos otra historia y otras condiciones que nos permiten hoy mantenernos unidos y trabajando por nuestra comunidad o nuestros pueblos, fortalecidos desde 1974 con la participación de su fundador en el Primer Congreso Indígena.

Antes de 1994, nos daba pena enfrentarnos como tal a las autoridades del gobierno, nos intimidaba la forma de hablarles porque ellos (los funcionarios) estaban acostumbrados a sólo dar órdenes y no escuchar nuestras necesidades y nuestra hambre de justicia, así que sólo podíamos ir a rogar lo que “por buena gente” nos pudieran dar, pero a partir de 1994 eso acabó.

Más de la mitad de los habitantes del ejido Jerusalén formaron parte del zapatismo de 1994, por ello, nuestra comunidad fue un centro importante de encuentros y reuniones de estos grupos. La tensión, días después del 1 de enero, se incrementó. Se empezó a obligar a toda la gente a formar parte del ejército zapatista, para lo cual tenían que asistir a los entrenamientos, pero hubo resistencia y eso dificultó la situación, al grado que los acuerdos internos, como el trabajo colectivo, se dejaron de cumplir.

Se prohibió a toda la comunidad recibir cualquier tipo de apoyo por parte del gobierno. Su incumplimiento se sancionaba de acuerdo con los mandos superiores del EZLN (al menos es lo que argumentaban los líderes locales). Esto causó mucho descontento, porque días después hubo carencias y no se obtenía ningún tipo de apoyo. Los líderes locales empezaban a argumentar que se tenía que aplicar el lema de “para todos, todo”, incluyendo a las mujeres. Dicha propuesta generó deserción: se citó a los mandos mayores del EZLN para esclarecer el asunto y se descubrió que esta iniciativa la habían propuesto los propios líderes locales, lo que evidentemente causó mayor deserción, generando aún más división dentro de la comunidad.

A finales de 1995, dada la insistencia de los zapatistas de la comunidad por desacatar los acuerdos comunitarios sobre el trabajo y la participación en las reuniones, el grupo que no formó parte del EZLN citó a una reunión a los mandos mayores del EZLN para pedir cuentas sobre el respeto a las organizaciones comunitarias que buscan dignificar sus vidas. Después de haberse expuesto todas las inconformidades de los no-zapatistas por la actitud arrogante, prepotente y autoritaria de los zapatistas de la comunidad, la comisión de los altos mandos comentó:

El levantamiento zapatista, compañeros y compañeras de Jerusalén, ha sido por luchar en contra del sistema de gobierno y de políticas neoliberales que estamos viviendo [...] es una lucha que la hemos entendido por buscar y generar condiciones de justicia y libertad [...] es luchar contra los otros que por muchos años nos han negado y excluido de este país [...] pero de ningún modo es una lucha en contra de nosotros mismos [...] Por eso, compañeros y compañeras, nuestra lucha y nuestros enemigos por ahora no están en nuestras comunidades donde compartimos las mismas situaciones de pobreza y de abandono [...] Por lo que hemos escuchado de ustedes, se tomarán las medidas necesarias para no permitir abusos por parte de nuestros compañeros, no toleraremos ningún abuso de mando, dejamos claro [...] respetamos a todas las comunidades indígenas y campesinas del país por su forma de vida y organización [...] y en todo caso, quienes son o dicen ser zapatistas, seremos y debemos ser los primeros en contribuir a fortalecer la vida propia de los pueblos y no dividirlos. Quien no esté de acuerdo no tiene cabida para nuestra organización y quien infrinja tendrá su castigo (Comandante César, agosto de 1995).

Como era de esperarse, muchos optaron por abandonar las filas del EZLN, pero no sus ideales; con la visita de la comisión de los altos mandos, las cosas cambiaron: el autoritarismo de los dirigentes locales se acabó, sin embargo, fue uno de los motivos principales de la deserción a la organización. La comunidad empezaba a tomar otra forma y a descubrir nuevos horizontes para dirigir nuestros pasos y nuestro proyecto de vida.

Aquí nos empezamos a encontrar todos, con nuestras palabras y sentimientos; se priorizaban precisamente nuestras coincidencias y nuestras virtudes como sujetos que formamos la comunidad. Nos enfrentamos a decidir si seguiríamos pagando la electricidad con la Comisión Federal de Electricidad (CFE) lo que significaría pagar altas tarifas de la luz o si nos desentenderíamos de ella por la mala calidad del servicio y el abandono total del mantenimiento de las redes de electricidad de nuestra comunidad. Esto implicaba medir nuestras capacidades y nuestros recursos para lo que vendría después.

Otro aspecto importante es que ya no podíamos someternos más a las instituciones del Estado que tantos abusos habían cometido contra nuestros pueblos y que debíamos empezar a reclamar y exigir lo que por derecho constitucional nos correspondía; entender que nuestro compromiso como pueblo indígena era hacer valer la lucha de los que fallecieron durante la guerra de 1994, cobrar con nuestras acciones esa deuda pendiente. Ya no teníamos que ir a suplicar ni a rogar algo que corresponde al pueblo; así, y con estos pensamientos, empezábamos a caminar.

A pesar de las grandes dificultades enfrentadas al principio, como la división que se generó, se supo salir de ella, se logró superar de forma positiva y con grandes aprendizajes sin los cuales quizás hubiéramos tenido menos fortalezas. Al mismo tiempo, se trazaba un camino incierto y poco andado, pero aun así, se decidió atravesarlo, con sus implicaciones y resignificando todos los valores y los conceptos que surgieron de la propuesta zapatista.

Renunciar a ser miembro del EZLN no significaba renunciar a los ideales y el proyecto de vida que se estaba planteando: el camino abierto desde 1994 ya era irrenunciable, al menos por quienes decidían tomar su destino en la mano y luchar por él. El proyecto como tal tenía que ser apropiado por los pueblos, por la riqueza que contiene, dado que es desde la comunidad desde donde deben originarse los cambios que se requieren.

Hablar de enseñanzas es hablar de las nuevas capacidades adquiridas para encarar a la vida, para hacer frente a los problemas, para trabajar desde nuestro modo propio de hacer las cosas fundamentales para nuestra vida.

Del zapatismo hemos aprendido mucho. Por ejemplo, a presentar nuestra palabra ante las instancias correspondientes sin agachar la cabeza y sin esquivar la mirada; aprendimos que como seres humanos todos valemos lo mismo y todos somos parte de este país y, por ende, deberíamos gozar de nuestra riqueza nacional.

No pagar el servicio de electricidad ante la CFE obedecía a la propuesta de administración justa de los ingresos que se obtenían de los pagos a este servicio, pero también era una apuesta por mejorar la calidad.

Fortalecer los sistemas de seguridad comunitaria y la impartición de la justicia, como respuesta a la ausencia de justicia por parte de las instituciones oficiales del Estado fue la propuesta más importante para concebir los conflictos como asuntos tratables y mediados por autoridades locales, que generen condiciones de reencuentros en vez de tratar a las personas como criminales antisociables; pero también, fue una propuesta para lograr que la justicia no se venda.

La propuesta de control absoluto del territorio obedecía a la capacidad comunitaria de ejercer autoridad sobre él; es decir, que sólo los habitantes de la comunidad pueden

y deben decidir sobre los proyectos que en ella se desarrollen; también es parte de la soberanía comunitaria y la administración de la justicia.

La resignificación de los cargos comunitarios (Hernández, 2010) y su implementación para los trabajos comunitarios –los cuales, por ser diversos, debían ser ejecutados por responsables locales– también es una estrategia de organización social que permite agilizar los procesos y trabajos colectivos. Es una forma de dar mayor presencia y valor a nuestras autoridades comunitarias; es también una fuente de ingresos y, por lo tanto, debe ser administrado y cuidado por la propia gente de la comunidad.

El reconocimiento y valor de nuestros conocimientos locales tiene que ver con nuestro modo de vida, de trabajo, y de organización. Aquí toman valor nuestras palabras, esa palabra negada y olvidada por muchos años; nuestros conocimientos empiezan a replantearse como propuestas alternativas que dan salida a nuestros problemas.

Los cinco procesos más importantes, de los que se han derivado muchos otros, han sido clave para generar condiciones muy distintas de vida y, desde 1994, han sido fortalecidos y apropiados desde la comunidad.

A 20 años de haberse dado el levantamiento armado, hoy lo vivimos de forma positiva; pero también ha habido cambios en la forma de participar en la resistencia y en la lucha, con estrategias distintas pero con las mismas aspiraciones. Nuestros líderes comunitarios –algunos importantes para las Juntas de Buen Gobierno desde sus inicios– hoy se abanderan en los diferentes partidos políticos, renunciando a una ética de lucha desde los pueblos y, sobre todo, corrompiéndose ante el sistema que ayer reprochaban.

La comunidad sigue caminando con rumbos fijos, pero con estrategias distintas al zapatismo. Se reciben los apoyos provenientes de los distintos niveles de gobierno; la comunidad está organizada por grupos colectivos de trabajo, que elaboran sus proyectos y gestionan para solventarlos; las necesidades colectivas o comunitarias se discuten en asambleas y se decide por aquello que sirva para un bien común. Hasta aquí, lo importante es mantener la unidad y la comunicación de cada grupo, pero sobre todo cuidar la integridad de nuestros territorios y modo de vida, esto con mayor atención en la procedencia o condiciones de los financiamientos de los proyectos. Por

acuerdo, se tiene prohibido recibir algún tipo de apoyo gubernamental o de ONG que atente contra la vida comunitaria. Sin embargo, a nivel de las necesidades comunes, se busca agotar las posibilidades de financiamiento ante las dependencias oficiales del Estado, porque es responsabilidad de ellos y, sobre todo, somos parte de esta nación; pero cuando no se puede y no se logran los resultados esperados, entonces se cubren las necesidades con recursos propios y capacidades locales.

La característica más importantes que podemos destacar de estos procesos es que en ellos la comunidad decide el futuro y control de sus espacios, como ha sido el caso del centro ecoturístico, donde se obtienen ingresos económicos muy significativos; la agencia municipal comunitaria, que igualmente genera ingresos para bienes públicos de la comunidad (Hernández, 2010). Son espacios que se han construido con recursos de los diferentes niveles de gobierno, pero la comunidad es quien decide sobre su gestión; es un proceso complicado, porque al final de cuentas son abandonados por los gobiernos debido a “supuestos actos de rebeldía”, y es cuando la comunidad toma el reto de darle continuidad y mantenimiento, lo que, hasta la fecha, se ha logrado hacer bien.

En Jerusalén se tienen buenas relaciones tanto con la parte oficial del Estado como con las Juntas del Buen Gobierno de los zapatistas, promoviendo el respeto y reconocimiento de estas instancias y la libre determinación de sus habitantes para acudir a ellos según sus intereses y necesidades.

Estos son nuestros aprendizajes, entre tseltales, canjobales, tsotsiles, que nos tocó experimentar como comunidad desde 1994, cuando supimos que otro México era posible y que desde *nosotros* estaba puesta la esperanza.

Nuestro mayor aprendizaje es ir siempre con nuestra palabra. No tenemos por qué suplicar ni rogar a nadie lo que corresponde a todos los mexicanos. Al menos hasta ahora, vamos avanzando para generar nuestras propias condiciones de vida digna; se ha mejorado nuestro servicio de electricidad con el mantenimiento comunitario, nuestra impartición de justicia alcanza para todos; nuestros cargos comunitarios responden a nuestras necesidades como pueblo; nuestros conocimientos son clave para el buen vivir.

Este proceso comunitario requirió escucharnos entre diferentes, dialogar con distintos conocimientos y entendernos para poder respetarnos, otro elemento a lo que hoy llaman interculturalidad.

El zapatismo de 1994 ha sido y será nuestra historia pero también nuestro presente, será nuestro aliento para refundar nuestra comunidad y empezar a reconstruir nuestra patria; es el camino abierto desde hace 20 años y por donde volveremos a dar vida como alternativa al camino donde, hasta ahora, los políticos conducen a nuestra nación.

Vemos la urgente necesidad de democratizar las decisiones, transparentar las acciones y lograr acuerdos para nuestras distintas necesidades con fines comunes. Abandonar la vieja idea de que el gobierno es la autoridad máxima, y en cambio regresar al pueblo lo que nunca debió dejar ir: la capacidad de decidir y proponer.

Hay dos lógicas de vida: una que se diseña y se entiende desde los escritorios, con los políticos que sólo se forman en las cúpulas de los partidos políticos y acostumbrados a robar y tirar las sobras a nuestras comunidades; y otra muy distinta, esa lógica que se fortalece en la vida diaria, en el trabajo constante y arduo desde las comunidades y por los pueblos, que son representados a través de sus autoridades y, sobre todo, que obedece a las necesidades de la gente local.

Procesos de autogestión y autodeterminación comunitaria

Ideología es ante todo conciencia; conciencia es actitud de lucha, dignidad, principios y moral revolucionaria. Ideología es también el arma de lucha frente a todo lo mal hecho, frente a las debilidades, los privilegios, las inmoralidades...

Fidel Castro

Los procesos de autogestión y autodeterminación comunitaria son caminos bastante complejos y difíciles de andar; son la oportunidad de hacernos y levantarnos con nuestras propias fuerzas y medios; y sobre todo, la capacidad local de nuestra gente de construir y diseñar su propio proyecto de vida, dirigido y conducido por sus au-

toridades, que logran su nombramiento en la asamblea; en resumen, constituyen el autogobierno. Esto implica la responsabilidad de los propios pueblos de cuidar lo que Bonfil Batalla llama el “control cultural”, que significa mantener las capacidades de decidir sobre nuestro modo de vida.

El control cultural por los pueblos indígenas como requisito indispensable para su “desarrollo” (en su caso, sus aspiraciones para el buen vivir) nos lleva a plantear la capacidad de autogestión, la cual se relaciona directamente con la existencia de formas propias de organización social que funcionen en el seno de la comunidad étnica. Como en el caso de la cultura propia, la noción de las formas propias de organización se refiere a las formas de organización social que están bajo el control cultural del grupo en cuestión, independientemente del origen histórico de la forma organizativa que se trate. La organización del trabajo doméstico, los mecanismos de socialización y endoculturación, las formas de trabajo colectivo y cooperativo, las instituciones del gobierno local tradicional, el desempeño de los especialistas en diversas técnicas y conocimientos, se encuentran entre los recursos de organización que muchos grupos mantienen como parte de su cultura propia (López y Espinoza, 2007).

Cuando algo anda mal o nos sale mal, lo que hemos aprendido desde la comunidad es a buscar otras posibilidades que nos permitan llegar a nuestros objetivos, aunque alcanzar la meta tome más tiempo; eso es lo que se busca y se trabaja desde la autogestión y la autodeterminación comunitaria (Hernández, 2010). Lo interesante ahora será reflexionar desde el entender comunitario, y en particular el de los tseltales y los canjobales de Jerusalén, sobre cómo debe darse este proceso y cuáles son los compromisos y las responsabilidades que deben asumirse por los habitantes de la comunidad, así como la postura frente al Estado.

Antes de abordar el tema central, es necesario revisar nuestra estructura organizativa; es decir, con qué contamos y en qué condiciones está. Encontramos distintos cargos comunitarios o lo que le llamamos *a'tel tuneletik yu'un lumaltik* (Hernández, 2010), cada uno de ellos resguarda responsabilidades encomendadas por la comunidad así como otras adicionales que sirven para representarla ante las autoridades externas o del Estado. La importancia de la resignificación comunitaria de los cargos radica en las otras funciones necesarias que un *a'tel tunel* debe y puede ejercer. Estas resignificaciones surgen de nuestras necesidades locales y regionales; entender que no deben elegirse a las personas para ocupar un cargo comunitario que sirva sólo para los intereses externos, sino que realmente puedan ser ellos los primeros en hacer cumplir, o al menos coordinar, actividades para el bien de nuestra comunidad.

Podemos dar cuenta de que el trabajo colectivo en las comunidades indígenas, y en el caso particular de Jerusalén, es vigente aún y ha permitido generar diversos espacios y condiciones de vida comunitaria. Encontramos diversos cargos comunitarios, entre los cuales enlistamos las siguientes:

A'TEL TUNELETIK		
A'TEL TUNELETIK	MUK'UL A'TEL TUNELETIK	PASEROETIK
<ul style="list-style-type: none"> • Comité de salud • Comité de plantas medicinales • Comité de Turismo • Comité de tienda comunitaria • Comité de educación (preescolar, primaria, secundaria y preparatoria) • Patronato de carretera • Patronato de luz • Patronato de agua 	<ul style="list-style-type: none"> • Comisariado Ejidal • Consejo de Vigilancia • Agente Auxiliar Municipal • Policía comunitaria 	<ul style="list-style-type: none"> • Ex autoridades (Consejo de Ancianos) • Representantes o líderes religiosos

Cada una de ellas ha sido nombrada y elegida por los habitantes de la comunidad mediante de asambleas y de manera democrática, con la participación de hombres y mujeres.

Estos cargos implican las responsabilidades de coordinar y llevar a cabo las distintas actividades para la comunidad; en unas cuantas se obtienen ingresos económicos y éstos son administrados por sus representantes con el pleno conocimiento de la Asamblea Comunitaria.

En primer lugar hay que señalar que, según las experiencias vividas de los habitantes de la comunidad, cada vez que buscaban encontrar la justicia, lo único que obtenían era más abuso y se les condicionaba por “hacer cumplir la ley”, pagando una

cierta cantidad por haber sido agredidos. En otros casos, fue evidente que nunca ha habido una medida correctiva por parte de las autoridades oficiales del Estado mexicano y, por medio de sobornos, un delincuente quedaba libre en cuestión de horas. Por lo tanto, la comunidad de Jerusalén optó por transformar sus autoridades de la Agencia Auxiliar Municipal, nombrando sus policías comunitarias; no sólo debían servir al ministerio público, sino ser los impartidores de justicia, haciendo valer sus usos y costumbres como comunidad indígena, constituyendo así una instancia correctiva y educativa en la solución de los conflictos que se presenten.

El segundo espacio comunitario importante es el de Centro Ecoturístico. Inicialmente fue propuesto por la CDI, y se definió que sólo 10% se le entregaría a la comunidad (Hernández, 2010). Sin embargo, desde los primeros días de su funcionamiento por acuerdo de la Asamblea Comunitaria, se decidió tomar el control de dicho espacio, bajo el argumento de que se encuentra dentro del territorio de Jerusalén y que son las instancias locales las indicados para administrar sus propios bienes, servicios y recursos.

El tercer espacio es la tienda comunitaria, que inicialmente estaba administrada por la Conasupo. Actualmente, el 95% del recurso o capital que está invertido en esa tienda es propiedad de la comunidad y el 5% se mantiene como propiedad de la empresa; esto, por su propia política institucional (Hernández, 2010).

Son estos los tres espacios más importantes para la comunidad trabajados de manera colectiva; los comités encargados de cada uno son electos por la asamblea. Ninguno de ellos percibe sueldo alguno, sino que forma parte del servicio comunitario, y el resto de la comunidad ayuda en los trabajos de mantenimiento o cuando se requieran demás servicios o mano de obra. Por ello, la comunidad tiene la capacidad de decidir qué hacer o en qué invertir los ingresos que se obtienen, aunque generalmente se destina un porcentaje para el mantenimiento de dichos espacios o en la construcción de escuelas y mejoramiento de los servicios de electricidad.

Aparentemente son procesos sencillos, sin embargo, han significado y costado mucho trabajo, e inclusive han generado rupturas en las relaciones con instituciones oficiales del Estado. Lo importante ha sido la capacidad de asumir y tomar el control y resguardo de los propios recursos y espacios de la comunidad; valorar el interés y

decisión de los tseltales, los tsotsiles y los canjobales de trabajar en colectivo y asumir sus propias responsabilidades.

En cada uno de estos cargos, se ha buscado mejorar los servicios que ofrecen, para lo cual se han capacitado; en el caso de la actividad turística han formado jóvenes en distintas áreas de atención al cliente.

Estos espacios han dado a la comunidad confianza y capacidad de decidir por sus propios recursos, de priorizar sus propias necesidades, tener algo alternativo cuando el Estado los abandona; pero sobre todo, han posibilitado dignificar la vida de sus habitantes y las comunidades circunvecinas.

Otros ejemplos que podemos mencionar como frutos del trabajo colectivo han sido la autogestión del agua, que en su momento fue organizada por un grupo de trabajo de la comunidad, que sin el apoyo del Estado logró llevar este líquido hasta las casas de las familias y con sus propios recursos construyeron tanques y redes de distribución; o el caso de los servicios de energía eléctrica, que desde 1994 no se pagan ante la CFE, sino que la misma comunidad fijó una tarifa y se le paga al patronato de luz, encargado de administrar dicho ingreso, cuidar el servicio y dar el mantenimiento que se requiera, y para este tipo de actividades, se han capacitado.

Entendemos que la autogestión y la autodeterminación comunitaria sólo pueden darse cuando los propios habitantes asumen sus responsabilidades y servicios, pero también es necesario desarrollar capacidades locales y potenciar conocimientos vigentes en cuestión de organización y decisión colectiva. La autodeterminación es el derecho que tienen todos los pueblos a disponer de sí mismos y decidir su futuro político, económico, social y cultural (López, 2011), así como ambiental. En este sentido, se debe precisar que con mayor frecuencia y posibilidad se encuentran en los sistemas de autogobierno; en relación con el Estado, es poco posible y productivo, porque encontramos diversas situaciones y reglas que condicionan nuestras acciones y decisiones como pueblos y comunidades indígenas con nuestros propios proyectos de vida.

Hemos caminado con nuestras instituciones comunitarias, hemos dado cuenta de grandes logros, pero también hemos visto nuestras limitantes; no se debe (si se

puede) renunciar al compromiso que tiene el Estado con nosotros y el recurso que debe proveer a nuestra sociedad. Al final de cuentas, a lo que se estaría renunciado es al fruto del trabajo de todos los mexicanos, y como tal es un derecho constitucional que corresponde a todos; el hecho de que las comunidades y pueblos indígenas quieran decidir por su futuro y proyecto de vida, no significa que se quieran desentender o peleen por su independencia. Más bien, implica un esfuerzo por trabajar desde su modo, sentido y lógica de vida propia.

Diálogo de saberes

Aprender y enseñar a hablar es un proceso complejo, porque necesariamente implica enseñar a escuchar. Escuchar es entender y respetar; quien practica o aprende y ejerce esto, se hace una persona reconocida, quien seguramente podrá ser el representante de la comunidad con los externos o será reconocido por sus capacidades para mediar o gestionar en momentos de conflicto o necesidades locales o regionales; siempre –y hasta que no traicione– contará con el respaldo de la comunidad. Esta persona será reconocida como el *p'ijil winik* o *p'ijil ants* (hombre o mujer inteligente); porque es o será una persona capaz de reconocer y mediar por un bien común, además porque sabe escuchar y sabe hablar en un tiempo determinado. *Sna'el ya'yel a'yej* (saber escuchar las voces o palabras) significa escuchar desde al niño que declama una poesía, hasta al anciano que desesperado pide su bastón de apoyo.

La inteligencia es la capacidad de escuchar y decir la palabra, es el respeto y el reconocimiento de los otros, es la práctica misma de lo que se aprende por dignificar nuestras vidas.

El diálogo de saberes es una práctica inteligente: de escuchar al viejo con historias que muchas veces son repetidas, tantas veces como él siente la necesidad de expresarlo; como aquellos que recurren a los ancianos por cumplir un trabajo académico o por reconocer un pasado desconocido por nuestras generaciones presentes; o como el indio que le gusta repetir sus historias de triunfo que tanto trabajo le ha costado lograr; pero en detenerse y quedarse a escuchar hasta el final, está la clave de descubrir algo nuevo, porque en cada historia los finales varían y aunque a veces éstas son las mismas, siempre terminarán con un acento más.

El diálogo lo entendemos como *stael batik ta k'op*, (encontrarnos con nuestras palabras), o bien puede ser el *yich'el batik ta k'op*, (llevarnos en nuestra palabra), que ambos en su sentido interpretativo significan “hablarnos para escucharnos”. Con esto se expresa que el diálogo se da entre dos o más personas, en un ambiente de respeto y reciprocidad. De gran importancia es aclarar que el proceso de diálogo comunitario es mucho más complejo. En ocasiones se generan discusiones fuertemente marcadas por diferencias ideológicas, lo que crea un ambiente tenso y contradictorio; el mismo proceso y los participantes, al poner en el centro de la discusión la necesidad común o compartida por la mayoría, logra llegar a la calma y se consigue tomar los acuerdos necesarios.

Pero el diálogo de saberes o de conocimientos al que nos referimos trasciende en otras dimensiones e implica otras responsabilidades, pues parte del reconocimiento de nuestras diferencias, no solamente ideológicas sino también culturales, sociales y políticas, lo que en nuestro *bats'il k'op* hemos llamado *stael jbatik ta k'op ta ya'yel snopbenal yu'un stalel jkuxlejtik* (encontrarnos para escuchar nuestras palabras desde nuestros distintos conocimientos y modos de vida). Porque, ciertamente, llevar a la práctica un diálogo de esta naturaleza implica el reconocimiento de nuestro modo distinto y diverso de vida, y que esta diversidad se manifiesta desde el pedir por la vida y la salud de nuestra comunidad por los *iloles*, hasta nuestras formas de hacer política en cada uno de nuestros pueblos.

Las diferencias son muchas: algunas que aparentemente son invisibles, sólo difieren en la forma de decir y expresar de cada idioma; otras que se han escrito y contado con muchos puntos suspensivos, y aquellas que se acentúan en la vida diaria, en el sobrevivir y existir ante las adversidades. El diálogo de saberes ofrece la oportunidad de profundizar nuestras pláticas, la posibilidad de entender y conocernos más.

El diálogo de saberes o de conocimientos no sólo se desarrolla en una entrevista formal, sino que también se da, y de forma más efectiva, en espacios de trabajo colectivo; cuando hacemos la milpa con la ayuda de otras personas, nos permite terminar luego el trabajo, pero además cuando el abuelo nos acompaña siempre nos da consejos para sembrar y cuidar nuestra milpa, nos platica cuándo hay que sembrar y cuándo hay que cosechar; por ejemplo la cosecha de maíz debe darse cuando tenemos la luna

llena, porque así nuestra cosecha la podremos guardar por más tiempo sin que se pique. Además nos platica la importancia de la unión en la familia al *hacer milpa*, las creencias que hay que practicar y los rituales que se deben llevar a cabo para nuestra buena cosecha y todos quienes participamos en este trabajo escuchamos y cada uno sabrá si hacer o no caso de lo que el abuelo nos platica.

Las historias y conocimientos de nuestros viejos abuelos nos permiten aprender más de la vida, nos orientan a las buenas prácticas entre los hombres y la naturaleza, nos proporcionan conocimientos y saberes para la buena cosecha y vida.

Aproximaciones filosóficas y éticas comunitarias para el *lekil kuxlejal*

Hablar de filosofías y éticas comunitarias para el buen vivir es referirnos a nuestro modo de pensar y actuar para la vida, es acatar varios principios y valores que nos inculcan desde la familia; y otros que se aprenden y se enseñan a nivel comunitario a través de la participación constante en la comunidad.

En tanto que los valores –aquellas cualidades que hacen que una conducta o actitud sea apreciada de manera positiva en un contexto social complejo, aquellos patrones orientadores de la vida social– deben ser repensados, redefinidos y reorientados. Algunos valores universales, de tanto ser manoseados de manera hipócrita en instancias de poder, han llegado a perder su sentido ético y se emplean indiscriminadamente o como estribillos de los discursos políticos. La vida, la paz entre naciones, la solidaridad, la equidad, son expresiones que resuenan en medio de la muerte, de la guerra, de las injusticias y la insolidaridad mundial, convirtiéndose en expresiones vacías (Tréllez, 2002).

Desde el conocimiento tseltal, abordamos la importancia del ejercicio del *a'tel*, que no se refiere únicamente al trabajo productivo –visto como una necesidad exclusiva para alimentar el cuerpo– sino también a esas acciones cotidianas de relacionarse con los otros compañeros y con la naturaleza; es también el ejercicio de los cargos comunitarios, que buscan y se orientan al buen servicio.

A'tel es trabajo, o puede referirse al trabajador como sujeto; en el caso comunitario, un *a'tel* como sujeto, puede obtener un adjetivo calificador como *lekil a'tel* o *p'ijil a'tel*, que significa *buen trabajador* y *trabajador inteligente*. La diferencia que resalta es la siguiente: a un *lekil a'tel* se le reconoce su disposición y entrega, su buena voluntad, puede ser constante y efectivo, pero generalmente no logra mantenerse como persona con una postura fija; en cambio un *p'ijil a'tel*, además de su constancia, su entrega y disposición, se distingue por su sabiduría o su capacidad de integrar diversos conocimientos para hacer frente a los problemas que afectan a la comunidad y que es capaz de escuchar a otros de lenguas distintas y edades y eso le permite mayor reconocimiento; generalmente es valorado por su tolerancia y respeto a otros.

En el campo productivo sucede lo mismo: el *p'ijil a'tel* lograr tener una gran diversidad de especies en su milpa, eso refleja la adquisición de otros conocimientos y garantiza al menos para la familia una seguridad y soberanía alimentaria. Es pues el *a'tel* (trabajo) un elemento fundamental para la vida comunitaria, pero además es la práctica donde debe darse el intercambio de conocimientos. En este mismo sentido, encontramos el *koltomba*, otra de las prácticas necesarias y muy importantes para la vida en comunidad. En el caso de Jerusalén, estas acciones de ayuda mutua o la llamada *mano vuelta*, empiezan a darse desde los primeros trabajos para hacer milpa. Es una práctica a decisión libre, sin obligar a nadie; una práctica orientada a brindar ayuda a otros sin esperar una remuneración económica.

El *koltomba* fortalece la unión y la comunicación de los habitantes de la localidad; además, permite la cercanía entre las familias. Por ejemplo, a la hora de hacer milpa, las familias o principalmente las mujeres se ayudan a preparar la comida de los trabajadores; entre éstos existe un ambiente de respeto y convivencia. Así mismo, encontramos otros elementos importantes como es el intercambio de técnicas de trabajo; eso enriquece el conocimiento de los participantes en la labor, pero además fortalece los conocimientos existentes.

El *koltomba* es una de las actividades importantes de la vida comunitaria, que despierta y da origen al sentido común y el bienestar de nuestra sociedad, donde se fomenta el respeto, principalmente la reciprocidad de la ayuda y el trabajo; aquí pueden resaltarse y verse algunas de las características de los *p'ijil a'teletik*.

En el *koltomba*, necesariamente debe haber el *jun pajal yich'elbatik ta muk'*, que parte del reconocimiento de nuestras capacidades y saberes diversos, considerando la oportunidad de aprender y diversificar nuestra milpa, conocimiento y actividades; *jun* representa “uno”; *pajal*, es “igual”; *yich'el* es “llevar”; *batik* es un sufijo pluralizador; *ta* es un nexos de unión que quiere decir “de”; *muk'*, “grande”. En su traducción interpretativa significa “tomarnos en cuenta todos por igual”, que refiere al respeto de nuestras características, capacidades y conocimientos diversos. Para nosotros los tseltales, esta práctica debe ser un principio de vida para el servicio en lo colectivo.

El *jun pajal yich'elbatik ta muk'* implica el *stsatajelbatik* (prever nuestras acciones); conocer nuestro entorno, nuestra condición y nuestra capacidad nos permite accionar de forma responsable y con respeto. *Stsatajel batik* es lo preventivo en la vida social, es una reflexión constante para no ofender y meditar por las posibles acciones y consecuencias de nuestros actos; su práctica define nuestras relaciones y el reconocimiento ante los otros compañeros de la comunidad, por ello encontramos distintas recomendaciones dichas y hechas por nuestros abuelos; por ejemplo, *stsatajel ka'yejtik* (meditar por lo que decimos), *stsatajelbinti ya pastik* (prever nuestras acciones), *stsatajelbatik ta kuxineltik* (prever y reflexionar nuestra vida).

En la medida en que aprendamos a prever, meditar o reflexionar, nuestras acciones nos permitirán dignificar nuestra vida, nuestras relaciones en la comunidad. Esto es lo que llamamos *xk'uxutaelbatik*, que implica el reconocimiento profundo de nuestras diferencias y, a través de eso, construir nuestro propio proyecto de vida, en donde no se admite tomar ventaja sobre los otros; el trato es de “nosotros y entre todos por igual”.

Estos elementos necesariamente tienen que estar vinculados con un espacio, un entorno, que puede ser resignificado por la propia sociedad. Me refiero al *lum k'inal*, que significa *lum* (tierra), *k'inal* (conocimiento, sabiduría, razón, montaña, vida), y quiere decir en sentido interpretativo “tierra con vida, tierra con sabiduría, tierra con conocimiento, tierra de razón, tierra con corazón, tierra montañosa” o lo que se le ha llamado territorio (Hernández, 2010). Desde el entendimiento comunitario, los principios y valores de vida deben ser aplicables no únicamente entre los seres humanos, sino también con la naturaleza. No hay que olvidar que nuestros abuelos, cuando nos hablan del *lekil kuxlejal*, refieren al buen trato y relación con nuestro medio y nuestros compañeros de la comunidad.

La denotación múltiple del significado del concepto territorio desde la lengua tsel-tal refiere a las diversas interpretaciones que la misma sociedad le ha conferido, según su vivencia y su relación con él. Por ejemplo, referirnos a la tierra con sabiduría o con conocimiento, describe la relación profunda entre el ser humano y su espacio geográfico, al que ha resignificado y otorgado un valor cultural muy importante.

La filosofía de la vida comunitaria nos permite vislumbrar horizontes claros, sólidos y propios, sustentándose en las prácticas concretas de las ciencias indígenas, a las que poco valor se les ha dado en comparación con el conocimiento occidental, pero que debe quedar claro que es vigente y válida para nosotros quienes aún seguimos y seguiremos pensado desde estos modos de vida. Planteado de este modo por diversos investigadores latinoamericanos entre los que encontramos a Lenkersdorf, Manfred Max-Neef, Jürgen Schuldt, José Luis Coraggio, Dussel, Antonio Elizalde, Aníbal Quijano, y otros, implica la expansión de las potencialidades individuales y colectivas que hay que descubrir y fomentar. No se trata de desarrollar a la persona: sino que la persona tiene que desarrollarse. Para lograrlo, como condición fundamental, toda persona ha de tener las mismas posibilidades de elección, aunque no tengan los mismos medios.

La ética la hemos entendido como esas prácticas necesarias para llegar a esos horizontes, son principios y valores de nuestra formación como sujetos verdaderos que constituimos comunidades con sentido de pertenencia; y estas prácticas serán las que nos permitan encaminarnos hacia la buena vida o el buen vivir, que dicho desde nuestra propia lengua, es el *lekil kuxlejal*.

Estamos enfrentando un modelo de desarrollo ajeno a nuestros modos de vida. “La noción del desarrollo estuvo marcada por una visión economicista; aunque es muy limitada en su potencialidad explicativa, sirvió para impulsar el proyecto económico de los países dominantes e imponerlo como parte de sentido común universal” (López, 2007). Por lo consiguiente, no han encontrado en este modelo impuesto un proyecto que verdaderamente respete su modo de vida, que les genere condiciones de un buen vivir. Viven luchando por no desaparecer, resisten desde sus comunidades, creen y creemos en otras alternativas y en nuestras propuestas.

En la voluntad y disposición de escucharnos con este pensamiento distinto, puede estar la clave de un modelo que verdaderamente sea alternativa para nuestras comunidades indígenas. Dialogar con nuestra diversidad nos permitirá construir proyectos diversos; debemos mirar al pasado para encontrar las causas de los problemas y poder trazar el horizonte hacia donde construir el camino (López, 2010).

Mientras no nos arriesguemos a ver a cada hombre, de cada pueblo, en la dimensión adecuada, conforme a su dignidad, seguiremos creyendo inconscientemente que el mundo que se destruye “es el del otro”, ese que vale menos que yo. “Si no nos damos la oportunidad de explorar con mayor profundidad al hombre y sus necesidades esenciales, estaremos condenándonos a ser sólo instrumento de la inercia mercantil y víctimas de nuestras propias incapacidades” (Mendoza, 2008).

Planteado así y bajo estos argumentos, consideramos que la propuesta del *lekil kuxlejal* y el *wach' ayon*, buscan recuperar prácticas que han permitido mantener una estabilidad social, donde la democracia no se expresa tan solo en elegir o votar por algo o alguien, sino en el involucramiento constante en las acciones que se requieren en los propios pueblos. El papel de la mujer es reivindicativo en estas nuevas propuestas, en las que son vistas no sólo como personas cuidadoras del hogar, sino como sujetos importantes en la construcción de nuevas condiciones de vida, educadoras y poseedoras de un sinnúmero de principios y normas de vida.

El *lekil kuxlejal* y el *wach' ayon* los pensamos fuera del sistema capitalista; de hecho es desde allí donde se están trabajando, desde la concepción de la ayuda mutua o lo que llamamos *koltomba* en el trabajo para la milpa hasta el servicio comunitario que se brinda sin percibir remuneración alguna. Se manifiesta la voluntad de mantener relaciones sociales sanas y la reciprocidad como rectora de nuestra convivencia.

Debe entenderse que estas construcciones y propuestas no se pueden homogenizar para todos. Según Raúl Prada, el buen vivir tiene dos dimensiones: *a)* la dimensión de la experiencia y la práctica; y *b)* la dimensión ético-política. Desde la primera, no es posible construir un solo concepto ni una sola línea interpretativa porque las vivencias están vinculadas a la pluralidad cultural. Desde la dimensión ético-política, se pretende construir un horizonte de sociedad que, siendo diversa y enormemente plural, establezca unos mínimos acuerdos sobre el sentido que se le atribuye al pre-

sente y al futuro para delinear logros y expectativas de bienestar colectivo, común y socialmente compartido. Desde esta dimensión, se asume que la colectividad es parte de la naturaleza y que, sin una relación de pacto con ella, no podremos reproducir nuestra vida (Prada, 2012).

A partir de esta propuesta, las prácticas comunitarias locales se pueden analizar como parte de la primera dimensión. Lograr la segunda dimensión requiere necesariamente cuestionar nuestras prácticas locales, encontrar en ellas propuestas sólidas, razones compartidas y acciones comprometidas en nuestra vida colectiva entre los diferentes grupos que compartimos el territorio. Sobre esto estamos trabajando y es nuestro propósito alcanzarlo, y creemos que lo vamos haciendo entre los tseltales y los canjobales.

Los derechos comunitarios, su proceso de legitimación y su práctica frente a los derechos constitucionales y tratados internacionales en materia de derechos indígenas

Actualmente encontramos diversos tratados internacionales y reformas constitucionales en materia de derechos indígenas. Su discurso político está basado en decir, cumplir y respetar dichos derechos, pero en la práctica hay pocos resultados. Existen diversas manifestaciones sociales que demandan el respeto de los derechos humanos. Sin embargo, hay grandes vacíos aún en las muy presumidas reformas. Así mismo, se han establecido candados en donde se supone encontraríamos alternativas para defendernos como pueblos y comunidades indígenas.

Como respuesta al desaliento y la desconfianza de nuestro pueblo ante las instituciones o autoridades encargadas de hacer respetar nuestros derechos y los costos muy elevados para “alcanzar la justicia”, se han consensado diversos acuerdos comunitarios, que a la larga se han convertido en la ley que norma la vida en la comunidad.

Hay muchos cuestionamientos al respecto de estas prácticas, en términos del abuso de autoridad, abuso de poder, o violaciones a los derechos humanos; se acusa a los pueblos indígenas de autoritarios y violentos por tratar de hacer valer sus propios acuerdos. Encontramos al interior de estas comunidades contradicciones entre sus propios habitantes que han puesto en riesgo las buenas relaciones sociales y comunitarias entre los habitantes. Algunos de estos desencuentros han sido protagonizados

por jóvenes que regresan como migrantes de los estados del norte y algunos de Estados Unidos, quienes tras delinquir o violar los acuerdos comunitarios, ponen resistencia a las sanciones que se les impone y muchas veces son encarcelados por varios días o hasta un mes; son ellos quienes buscan ayuda al exterior de la comunidad y tratan de contratar un abogado para sus casos y éste acusa a la comunidad de violar los derechos humanos de sus defendidos.

Este es el caso de la comunidad de Jerusalén, Las Margaritas, Chiapas, donde sus propios habitantes han creado diversos acuerdos a partir de consensos y no por decretos. Hablar de acuerdos es referirnos a que la mayoría de los habitantes otorguen su consentimiento mediante el voto a favor o en contra de una propuesta colectiva; un decreto, en cambio, lo hemos entendido como lo que sucede frecuentemente en México: algo que se impone sin tomar en cuenta la opinión de todos los mexicanos. Estas consideraciones comunitarias obedecen precisamente a las injusticias históricas que nos ha tocado soportar y con las que hemos aprendido a vivir por desgracia; prácticas que se encuentran dentro de lo que marca la legalidad del derecho positivo mexicano, contrario en muchas ocasiones a la visión de nuestros pueblos indígenas, principalmente por la integralidad de los aspectos fundamentales que ésta considera para la vida del ser humano y de los pueblos y comunidades indígenas del país –en el caso mexicano– y para los pueblos originarios en el resto del mundo.

En este sentido, haremos una caminata sobre estas construcciones comunitarias; al lado de los pies descalzos que han intentado definir su proyecto de vida con apego a sus creencias y su razonar en la vida, sustentados en los principios y valores sociales colectivos de la comunidad; de muchas enseñanzas que nos ha dado la gente sin escuela o sin letras, más que su entrega y su disposición por hacernos entender que México existe en distintos pensamientos y que en cada uno de ellos se han construido proyectos de vida que buscan consolidar procesos de organización para la buena vida. Vale la pena reflexionar sobre lo que entendemos por derecho y por obligaciones; las sanciones que emite nuestra comunidad para preservar el orden y la estabilidad social, para hacer cumplir y respetar los principios y valores de vida, que han sido una enseñanza de nuestros viejos abuelos, quienes nos hablan de un *lekil kuxlejal* en el que seamos capaces de entendernos y respetarnos entre todos.

Hay que derrumbar esos mitos de los abogados poco comprometidos para entender el derecho constitucional y sus grandes diferencias con el entender comunitario; para comprender que no se están violando leyes ni tratados internacionales al momento en que las propias comunidades y pueblos asumen un compromiso y responsabilidad de impartir la justicia, basada en la reeducación y la búsqueda de conciliación de las partes involucradas y no de alentar sentimientos de venganza, como generalmente encontramos en las instituciones oficiales del Estado mexicano. Es también una intención y preocupación evidenciar que las prácticas tradicionales de los pueblos no son acciones orientadas a desconocer un Estado, sino a dar cumplimiento a mandatos constitucionales y tratados internacionales, aunque con las limitantes por la poca difusión a través de medios y espacios públicos y por las lenguas que se hablan desde nuestros pueblos y culturas.

Actualmente, estas prácticas tienen un sustento teórico pero también una legalidad y legitimidad que los propios habitantes le han conferido, y que radica en ese sentir compartido por alcanzar la justicia sin ningún costo, sino con toda la intención de esclarecer y restablecer las relaciones sociales y, sobre todo, el castigo y/o tratamiento correctivo de los errores cometidos.

Derechos comunitarios, una construcción colectiva

El Derecho Indígena es más una comunidad de deberes que da derechos y,
por eso, quien no acepta los deberes, tampoco derechos

(De Souza Santos, Boaventura).

En mi comunidad el derecho no se hereda, no se transfiere, no se da por un decreto; se gana con el trabajo comunitario. Es así como aprendemos, de una forma muy sencilla, que no necesariamente se tiene que regir por un escrito de más de 100 páginas. Por eso nuestras leyes son tan simples, pero tienen un gran alcance en nuestras vidas (Hernández, 2010). El término derecho no tiene una traducción literal a nuestra lengua; entendemos que el derecho describe la legalidad o una dirección recta de un punto de partida a uno de llegada. En nuestra lengua decimos *Toj* a este concepto del occidente. Por ejemplo encontramos expresiones como *toj a'tel*, *toj kuxinel*, *toj kak'batik*, que describen un estado fijo.

Pero cuando referimos nuestras capacidades de accionar en un marco de respeto, decimos *spasel te bitik ya stak' pastik* (hacer lo que debemos o podemos hacer). Implícitamente va integrado el principio de respeto y de responsabilidad del sujeto actuante; estos son los que, desde nuestro entender, podrían llamarse derechos comunitarios.

Dicho anteriormente, el primer paso para gozar de derechos en la comunidad tiene que ver con los compromisos y los trabajos en que se participa: el *sujelbatik*, que implica sujetarnos y respetar los acuerdos comunitarios, sin transgredir la felicidad, estabilidad o las condiciones de otras personas.

El término *sujelbatik* es lo que, en castellano, equivale a obligaciones; posteriormente vienen los derechos. En ese orden se entiende y se practica en la comunidad; esto no significa que uno tenga que ser el primero: ambos se van dando y ganando simultáneamente.

En el caso del ejido Jerusalén, ganamos nuestros derechos a través del trabajo honesto, el respeto y la colaboración. Además, obedecen a nuestro accionar diario. Nuestras autoridades son los responsables de juzgar nuestros errores, pero son también los más comprometidos en velar el respeto de ellas.

No se puede entender el derecho a través de un decreto, ni por imposición de alguna de las autoridades, sino a partir de un acuerdo o, en su caso, en consensos, que son las expresiones más importantes de la vida política comunitaria; es el ejercicio de una verdadera democracia participativa y representativa para la comunidad.

En el caso concreto de nuestra comunidad, los responsables de hacer respetar y cumplir los acuerdos –que ahora son nuestra ley comunitaria– son los integrantes de la agencia municipal comunitaria. Dicha institución fue creada por los requerimientos de las administraciones municipales, sin embargo, la comunidad la ha resignificado a su beneficio e intereses colectivos.

Después de 1994, al agente comunitario de Jerusalén se le confiere la capacidad de impartir justicia dentro de nuestros límites territoriales; las sanciones a los delitos graves cometidos serán determinadas por la Asamblea Comunitaria, decisión que sigue vigente para nuestra comunidad.

El agente auxiliar municipal tiene como función más importante el rendir cuentas a la comunidad. No está obligado a trasladar delincuentes ante el Ministerio Público, donde lejos de impartir justicia, sólo se logra crear sentimientos de venganza entre los propios habitantes de la comunidad; además de que se permite que quien pueda pagar por su libertad disfrutará de ella.

Este cambio ha sido de suma importancia para nuestras comunidades, porque el agente comunitario está obligado a investigar desde las causas profundas del conflicto y es el intermediario entre las partes involucradas para que ellos mismos puedan proponer soluciones a sus diferencias o problemas; y como última instancia, en el arreglo comunitario quien desempeñaría la función del tribunal de justicia, es la propia Asamblea Comunitaria.

Para hacer posibles estos cambios, ha sido necesario fortalecer la organización interna y el apoyo de toda la comunidad. Para ello existen policías comunitarias. En un inicio eran cuatro integrantes; hoy se tiene a nueve miembros en este cargo. Su función era detener a los delincuentes o quienes cometían faltas en la comunidad con alguna familia o persona en particular. Actualmente, nuestra policía comunitaria está facultada para catear en los domicilios si el caso lo amerita y realizar detenciones fuera de los límites territoriales, siempre que el agredido lo solicite y se acuerde con las autoridades de las otras comunidades. No se trata de ir a transgredir otras formas de organización, sino buscar un diálogo y colaboración de los asuntos que atentan a la estabilidad de nuestras comunidades.

La policía comunitaria salvaguarda la seguridad social, pero también de nuestros recursos naturales. Los ocupantes de este cargo permanecen durante un año y son electos por la Asamblea Comunitaria.

Estas nuevas responsabilidades, en materia ambiental y de la biodiversidad en general, obedecen a nuestro principio comunitario del *jun pajal yich'elbatik ta muk'* entre los seres humanos, los animales y los recursos naturales. Este principio comunitario, frecuente entre los pueblos indígenas de Chiapas en particular, ejemplifica la racionalidad y la cercanía de nuestras prácticas –que vemos institucionalizadas a nivel constitucional de los países de Ecuador y Bolivia– que, en principio, son consideraciones fundamentales entre la relación del hombre y la naturaleza.

Podemos darnos cuenta que quien legitima los acuerdos y las sanciones es la Asamblea Comunitaria, con la participación de hombres y mujeres de distintas edades.

Se tiene claro que la justicia no se hace efectiva ni se cumple con dinero, sino que éste es una medida que también ayuda para construir diversos espacios y satisfacer necesidades comunitarias. Al pagar la sanción no se gana la libertad, se cumple con una de las obligaciones; la libertad se obtiene cuando realmente se existe un arrepentimiento por los errores y se corrigen las acciones, la libertad es la práctica del *sna'el kuxlej* (saber vivir).

Derechos constitucionales de los pueblos indígenas en México

La ley mata al hombre, ¿Quién mata la ley?

José Martí.

Nuestras acciones en la vida comunitaria no son inconstitucionales. Por ello es importante revisar algunos de los artículos que las refieren respaldan; no se pretende validar actos que atenten contra la vida de algún ser humano, sino aquellos que se deciden desde lo colectivo y por la preocupación de defender nuestros derechos comunitarios; además de insistir sobre la necesidad de reconocer y respetar otros sistemas de impartición de justicia, hechos desde los pueblos originarios y apegados a sus modos de vida.

Algunos de estos artículos constitucionales que reconocen o que nos sirven como respaldo en nuestra comunidad, son los siguientes:

Artículo 2. “Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentada en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.”

La comunidad de Jerusalén han resignificado los cargos comunitarios que, en un primer momento, fueron creados por el Estado; es el caso del Comisariado Ejidal, Consejo de Vigilancia y el agente auxiliar municipal, pero también de las creadas e institucionalizadas por la propia Asamblea Comunitaria. Marca la Constitución que:

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.

IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución.

Sin embargo, encontramos los candados que nos limitan constitucionalmente a nuestras acciones comunitarias; en este sentido cito el párrafo del inciso B del artículo 2, que a la letra dice:

B. La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

En este caso, para no extenderme, no existe tal participación de los pueblos indígenas; aunque el artículo 34 dice:

La felicidad de la Nación y de cada uno de los ciudadanos consiste en su derecho a la igualdad, a la seguridad, a la propiedad y a la libertad.

Otro elemento importante a considerar en este tema es lo relacionado con la reforma constitucional del artículo primero del año 2011, que textualmente establece:

En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece. 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.

En este sentido se vuelve necesario revisar muy profundamente el convenio 169 de la OIT.

El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo

En este tratado internacional podemos hacer visibles dos aspectos importantes que consideramos desde nuestras comunidades y pueblos indígenas, que podríamos clasificar muy brevemente entre lo que nos ha respaldado y lo que debería hacerse y no se ha hecho.

Los fundamentos del presente convenio responden al trato desigual que hemos recibido históricamente como pueblos originarios, tal como lo menciona:

Observando que en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población de los Estados en que viven y que sus leyes, valores, costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión. Además del trato desigual, existen polos muy distintos de aspiraciones con nuestras sociedades; este Convenio reconoce no solo esas aspiraciones diferentes, sino también de los aportes de nuestros pueblos en los países que somos parte: reconociendo las aspiraciones de esos 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 que viven; recordando la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales.

Según nuestras consideraciones, los siguientes artículos del convenio 169 de la OIT serían los que respaldan nuestras acciones comunitarias:

Artículo 3

1. Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos.
2. No deberá emplearse ninguna forma de fuerza o de coerción que viole los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos interesados, incluidos los derechos contenidos en el presente Convenio.

Artículo 4

1. Deberán adoptarse las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados.
2. Tales medidas especiales no deberán ser contrarias a los deseos expresados libremente por los pueblos interesados.
3. El goce sin discriminación de los derechos generales de ciudadanía no deberá sufrir menoscabo alguno como consecuencia de tales medidas especiales.

Artículo 5

Al aplicar las disposiciones del presente Convenio:

- a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente;
- b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos;
- c) deberán adoptarse, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y de trabajo.

Artículo 7

1. Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna

manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural.

Artículo 8

1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.

2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.

3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.

Artículo 9

1. En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

2. Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia.

Los que consideramos que aún no se llevan a los hechos, son los siguientes artículos:

Artículo 2

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.

2. Esta acción deberá incluir medidas:

a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población;

b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones;

c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

Artículo 6

1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán:

a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente;

b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan;

c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.

Artículo 7

1...Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.

2. El mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo y del nivel de salud y educación de los pueblos interesados, con su participación y cooperación, deberá ser prioritario en los planes de desarrollo económico global de las regiones donde habitan. Los proyectos especiales de desarrollo para estas regiones deberán también elaborarse de modo que promuevan dicho mejoramiento.

3. Los gobiernos deberán velar por que, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas.

4. Los gobiernos deberán tomar medidas, en cooperación con los pueblos interesados, para proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan.

Artículo 10

1. Cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales.

2. Deberá darse la preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento.

Artículo 11

La ley deberá prohibir y sancionar la imposición a miembros de los pueblos interesados de servicios personales obligatorios de cualquier índole, remunerados o no, excepto en los casos previstos por la ley para todos los ciudadanos.

Artículo 12

Los pueblos interesados deberán tener protección contra la violación de sus derechos, y poder iniciar procedimientos legales, sea personalmente o bien por conducto de sus organismos representativos, para asegurar el respeto efectivo de tales derechos. Deberán tomarse medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces.

Este es el balance entre lo que nos respalda en dicho convenio, y los vacíos que encontramos y vivimos desde nuestras condiciones como pueblos indígenas. Creemos que desde nuestras acciones comunitarias hemos creado condiciones distintas, condiciones que nos permiten disfrutar de los mismos derechos y tener las mismas obligaciones, independientemente de la existencia del mencionado acuerdo internacional.

La comunidad nos permite vivir otras condiciones sociales, políticas, culturales y ambientales, porque participamos todos en la toma de decisiones y trabajamos de forma colectiva cuando se requiere.

El uso del convenio 169 de la OIT como respaldo legal jurídico, en materia de derechos indígenas, se nos ha vuelto indispensable frente al sistema jurídico y político nacional, que dista mucho de nuestras lógicas culturales de convivencia y de aspiraciones a una vida digna, lo que hace necesario insistir en que la responsabilidad de parte del Estado o los gobiernos está abandonada. Es importante aclarar que no es lo mismo querer hacer políticas para nuestros pueblos (sin la participación real y de forma amplia de quienes formamos parte de estos pueblos), que construir políticas que respondan e integren nuestras necesidades sentidas. Sin embargo, esto parece ser difícil de entender.

Estos elementos principales del Convenio 169 de la OIT, en materia de derechos indígenas, nos permiten accionar de forma libre y legal, usando nuestros conocimientos propios para controlar, resguardar y trabajar nuestros territorios desde el modo propio de nuestras culturas indígenas.

Es en este Convenio donde encontramos nuestra esperanza y cobijo, lo que no encontramos ni vemos con claridad en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Vale la pena aclarar que los artículos constitucionales mencionados en el subtema anterior, responden a otras aspiraciones, que son distintas a la que tenemos en nuestras comunidades. Esto es particularmente cierto cuando vemos la forma en que se legitiman algunas leyes que atentan contra la estabilidad en nuestras comunidades mediante foros en donde no existe la participación de nuestro pueblo, más que de traidores corruptos salidos de nuestras comunidades e impuestas por el poder, y que sirven para justificar mediáticamente la asistencia de los pueblos indígenas.

El uso como respaldo legal de los artículos constitucionales y del Convenio 169 de la OIT se da de tal forma que se intenta negociar o dialogar con el Estado para buscar acuerdos en atención a las diferencias surgidas, con el propósito de hacer ver lo que ellos mismos (los gobiernos) han normado, pero que violentan por atender otros intereses (muchas veces sólo de unos cuantos). Quizás el problema no se deba a la falta de letras, sino en cómo se está aplicando y qué costos ha generado intentar obtener y gozar de los mismos derechos y alcanzar la justicia.

Cuando el Estado se niega a este encuentro de diálogo, la opción inmediata es recurrir a las normas y acuerdos comunitarios, que se basan en los usos y costumbres. Podemos afirmar que la última instancia de defensa y corrección está en la comunidad, donde la justicia alcanza para todos, donde no figuran en primer lugar los signos de peso. Esta práctica se ha estado impulsado desde el entendimiento comunitario; su interpretación, desde las lenguas propias de los habitantes de nuestra comunidad. Ciertamente no existe este convenio traducido en nuestra lengua, además de que reserva varias de sus disposiciones a las constituciones de cada país, las cuales han sido bien capitalizadas por los países, convirtiéndose en algunos casos en comodines políticos para unos cuantos.

Es posible y oportuno pensar en otras posibilidades y retomar algunos planteamientos que nos han permitido soñar, pero que quizás sea necesario replantar. En este sentido, damos paso a la reflexión comunitaria sobre los acuerdos más importantes alcanzados por las propias comunidades y pueblos indígenas después del levantamiento zapatista de 1994.

Nuestra consideración comunitaria sobre los Acuerdos de San Andrés

A veces pensamos que no es necesario tener un sustento legal por escrito de nuestras acciones comunitarias, pero parece que se vuelve necesario para garantizar la permanencia de nuestras generaciones, más aún con la criminalización de nuestras diversas expresiones y cuando sabemos que los ojos del mundo están volteando por donde andamos y seguiremos defendiendo con sangre si es preciso lo que hoy han llamado Oro Verde...

Pedro Hernández Luna.

Desde nuestro entender comunitario, la importancia de los Acuerdos de San Andrés radica en la exigencia al Estado de proporcionar recursos a las propias comunidades para su libre decisión de trabajar en lo que éstas consideren pertinente para promover sus propios crecimientos. Como señala Liliana López (2011):

La falta de un estatuto sociocultural diferenciador en la Constitución de 1917 provocó que se mantuviera a los indígenas en condiciones de exclusión participativa y de representación efectiva. Se les desamparó de poder y de la posibilidad de defender en los órganos de decisión local y nacional, sus intereses y necesidades, mismos que fueron desestimados por la mayoría mestiza. Se convirtieron en interdictos a quienes había que tutelar; estas prácticas, aún después de todos los movimientos sociales, siguen vigentes.

Entendemos que el derecho de los pueblos indígenas debe fundamentarse en la libre determinación, así como en la libertad y reconocimiento profundo de nuestras formas de organización para el control, cuidado y manejo de los recursos disponibles en nuestros territorios. Es por ello que queremos trabajar desde nuestra comunidad.

La insistencia de los grupos sociales organizados en el reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés no ha sido por su “terquedad como indios”, sino por ese anhelo de

formar parte de este país que se construye desde los pueblos originarios de un modo totalmente diferente, más justo y humano; donde no se pretende suprimir un grupo para sobreponer otro, sino donde el trato sea de forma horizontal, gozando los mismos derechos, pero respetando nuestras diferencias, que no hacen mal a nadie sino, como vemos desde nuestra comunidad raíz, desde siempre han enriquecido nuestra vida con distintas estrategias y técnicas de trabajo y organización.

A 20 años del levantamiento armado del EZLN en Chiapas, y recordando aquella vieja narración de *Los vientos del sur*, nos vienen a la mente esas vivencias tan inhumanas que muchos compañeros soportaron, causando el levantamiento armado; pero también da cuenta de lo poco que se ha hecho para nuestras comunidades y pueblos indígenas. La impotencia que sentimos es grande cuando todavía, después de todo, no podemos tener acceso a los diversos servicios y bienes de todos los mexicanos, mientras los políticos corruptos se valen de sus funciones y cargos para arrebatar posibilidades de vida a comunidades y compañeros indígenas que resisten a las políticas partidistas e intereses transnacionales.

Tomar el destino en las manos, como ahora lo han hecho desde las Juntas del Buen Gobierno del EZLN y desde otras comunidades que no pertenecen a este movimiento, es un ejemplo que nos permite ver que la construcción de otro México es posible.

Los Acuerdos de San Andrés, son el reflejo de nuestras aspiraciones comunes y el ejemplo de que podemos llegar a acuerdos aún con nuestras diferencias como pueblos indígenas. La clave está en que ya no deben decidir por nosotros; nosotros debemos decidir lo que queremos para nuestra vida y con nuestros territorios. Es necesario e importante el replanteamiento de estos acuerdos, hacer cambios fundamentales para adecuarlos a nuestros tiempos y nuestras necesidades, reformularlos para ampliar sus alcances políticos, económicos, sociales, culturales, ecológicos y ambientales.

Las prácticas comunitarias, hasta hoy conocidas y poco nombradas, son legales y legítimas desde y para los propios pueblos, pero también se reconocen así por el Convenio 169 de la OIT que actualmente tiene el rango constitucional en México.

En materia de derechos indígenas, hay un entendimiento más profundo que se hace desde las comunidades indígenas organizadas. El concepto de derecho, como

podemos constatar, se entiende de forma muy distinta entre el occidente y lo que hacemos desde nuestros pueblos. Así, los derechos indígenas deben entenderse como retos y desafíos actuales y urgentes para el Estado, mas no como obstáculos para ser parte de este México que vio nacer a nuestros primeros abuelos, donde con trabajo y esfuerzo hemos construido nuestra propia identidad como grupos sociales diferentes.

Nuestros sueños y anhelos por el *lekil kuxlejal* o el *wach' ayon*, no tienen que ver con satisfactores simples, ni en una legitimación superficial de nuestras prácticas .Como en el caso de Bolivia, como bien señala Acosta (2011):

Su realidad no se refleja en una simple sumatoria de artículos constitucionales donde se menciona el buen vivir. Es, inclusive, mucho más que la posibilidad de introducir cambios estructurales mediante el cumplimiento de esos diferentes artículos constitucionales [...] El buen vivir tiene que ver con otra forma de vida, con una serie de derechos y garantías sociales, económicos y ambientales.

En este sentido, el entendimiento comunitario sobre derecho es mucho más amplio, extenso y complejo, pero sobre todo, recoge diversas expresiones y consideraciones de los elementos socioculturales, político-económicos y ecológico-ambientales que dan fundamento a nuestra vida.

Finalmente, y como señala Boaventura de Souza Santos (1994): “si el derecho no puede abordar adecuadamente algunos de nuestros problemas serios, ¿por qué debemos tratar al derecho tan seriamente?”.

A manera de conclusión

Repensando desde nuestra comunidad raíz...

Estamos pensando que nuestro trabajo va más allá que simples reuniones y pláticas. Consideramos importante que las reflexiones las hagamos en conjunto, entre los que “han ido a la escuela” y los que “andamos sin escuela”; también cambiar paradigmas, mantenernos en los mismos niveles entre investigador e investigados sin condicionar nuestros intereses. Creemos en la propuesta de hacer investigación que ayude a generar condiciones para una vida digna. Entonces, así queremos concluir nuestro proceso de dos años, reflejando los resultados de muchos años de vida en la comunidad, que no pueden entenderse cuando los “otros” no hacen ni el mínimo intento de acercarse a nosotros.

La práctica del *jun pajal yich'el batik ta muk sok steneten stalel kuxlejaltik* entre los tseltales, es nuestra norma y principio de vida, que inicialmente nos permite comunicarnos y respetarnos con nuestras diferencias. Por el lado canjobal encontramos el *ayinok'tin a k'aj pax xok tset ay ji ek'o*; que concebimos como algo sagrado, intocable. Es una práctica que se ha ejercido desde hace muchos años, que no estamos dispuestos a perder y a cambiar. Tanto la palabra tseltal como la canjobal han sido las herramientas, los recursos y el medio para lograr acuerdos y así consolidar nuestra comunidad y nuestros territorios; es la consideración con respeto de nuestros modos de vida y nuestras relaciones humanas y naturales. Estas prácticas son lo que entendemos como

la interculturalidad: ser promotores, gestores y actores de nuestros propios intereses colectivos; vivir con otros, pero no dejar de ser nosotros.

Insistir en un *nosotros* nos da identidad, nos hace ser parte de un colectivo que tiene sus normas y acuerdos. Cuando aprendemos a respetarlos nos ganamos el *spasel te bitik ya stak' pastik* sin que nadie nos prohíba o nos coarte esta libertad; y éste, que puede entenderse como el derecho, implica el *ok' tok' jin wach' ne* y que esto lo hagan valer nuestros *naj ay jik' bej*. Hablamos mucho del *lekil chajpanel* para lograr tener el *jun ko'tantik* en nuestra *ko masanil*.

Lo comunitario, a pesar de sus limitantes, va más allá de nosotros. Así lo hemos visto y lo hemos platicado; no olvidemos que la comunidad la hacemos nosotros y como tal, no limitamos nuestros alcances; es más, compartimos nuestro sentimiento en este lugar donde hemos gestado diversos procesos que han sido de importancia mundial.

Lo comunitario no es un aporte insignificante para nosotros, quienes hemos aprendido desde nuestros pueblos originarios (por no decir *desde abajo*, porque pensamos y creemos no estar más en esa condición y posición). Sabemos que las miradas de afuera siempre serán muy acotadas, porque no hay más allá que lecturas hechas desde el exterior.

Para concluir por hoy nuestra reflexión (aunque mañana y todos los días seguiremos haciéndola), vale decir que la expresión de nuestra palabra –que surge desde el *bats'il k'op* de cada uno de nosotros– no vino de la nada: es el fruto del trabajo, lucha y resistencia de muchos otros compañeros que se han negado a la muerte y el abandono. Los principios y valores que hemos referido en este documento son algunos de los muchos sentimientos y filosofías de vida que nos permiten hablar de un *lekil kuxlejal* y un *wach' ayon* de quienes hoy formamos la comunidad de Jerusalén.

Cada una de nuestras prácticas se ha logrado consolidar en su esencia y virtud a través de los años, manteniéndose en una dinámica que le da la vida comunitaria y en colectivo, sin que éstas se pierdan y se confundan; es más, se nutren con nuevas ideas y nuevos pensamientos.

Necesitamos recuperarnos para volver a ser nosotros mismos: hablar nuestra lengua, cantar nuestras canciones, lucir nuestros vestidos multicolores; queremos seguir cuidando nuestros jardines y cosechar nuestros campos antes que el sol se recoja y el manto negro de la noche se ponga sobre nosotros.

Ahora bien...

Desde 1992, el Estado mexicano reconoce constitucionalmente a los pueblos indígenas asentados en las diferentes regiones del país. En 2001 se aprobó una nueva modificación constitucional que refrenda al reconocimiento de la pluralidad cultural de la nación mexicana, ahora en el artículo segundo, donde se manifiesta que:

La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Esta constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para (...)

IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyen su cultura e identidad.

En esta adenda constitucional se ratifica el reconocimiento del carácter plural de la nación mexicana, así como las responsabilidades de las autoridades para establecer y determinar las políticas necesarias para garantizar la vigencia de sus derechos y la participación de los pueblos y comunidades (SEP, 2011).

Estos logros importantes en materia de legislación sobre derechos indígenas fortalecen nuestras prácticas y nuestras capacidades, pero vemos con tristeza la poca responsabilidad que los gobiernos de distintos niveles han puesto y dedicado para llevar a cabo estas acciones que ahora son derechos constitucionales, como lo menciona De Souza Santos (2009). En lo que creemos coincidir y estar de acuerdo es en que las demandas y propuestas de los pueblos indígenas no deben atenderse sólo mediante decretos de leyes y más artículos de la Constitución. Hay que hacer más que eso; para ello necesitamos lograr acuerdos amplios y democráticos, que únicamente se pueden lograr con la participación verdadera del pueblo.

Es necesario hacer un alto en el camino para escuchar y conocer las múltiples voces que expresan sus sentimientos desde diferentes rincones de este territorio nacional; voces que buscan trascender, ser escuchadas para ser respetadas y, con ellas, se anhela un modo de vida digna.

Al reflexionar el caminar desde las comunidades indígenas, pensamos que los mayores obstáculos y carencias que enfrentamos obedecen a la falta de voluntad de reconocer que somos un país pluricultural. Somos muy diversos; esta diversidad no debe entenderse como obstáculo para el desarrollo, sino como una riqueza que nos permita hacer frente con diversas herramientas y estrategias a la gran crisis que estamos enfrentando. Sobre esta misma línea, encontramos expresiones múltiples que nos permiten ver otras realidades y oportunidades, trazadas desde la gente que muchas veces no han conocido la escuela pero que se ha formado desde el *hacer* y no en el *decir*.

Para darnos una idea sobre el sentir de las comunidades indígenas, en particular de los tseltales y canjobales del Ejido Jerusalén, Las Margaritas, Chiapas, más que buscar textos escritos, observamos una dinámica comunitaria de constante construcción que no está libre de tensiones; conflictos que a veces se agravan y en ocasiones quedan sin trascender. Encontramos en estas dinámicas comunitarias, relaciones sociales en donde el principio de convivencia está el *jun pajal yich'elbatik ta muk'* como rector de una buena organización y participación comunitaria; encontramos también el *jun pajal yich'elbatik ta k'op* y, como el sentido de nuestra unidad, el *xk'uxutaelbatik*. Estos tres principios comunitarios marcan la diferencia entre ser o no ser una comunidad y además pueden o no posibilitar las relaciones sociales comunitarias o regionales. Similar es lo que encontramos con los canjobales en *elayin ok' tin a k'aj pax xok*: un principio de convivencia respetuosa que permite alcanzar *elayin k'a pa xok'*.

El ejercicio de estos principios y valores permite transformar nuestra comunidad; ser nosotros mismos actores y sujetos de transformación de nuestras propias realidades. En síntesis, cuando ponemos nuestro corazón y nuestro trabajo en estas prácticas, logramos lograr que en nuestra comunidad se respeten y se consideren nuestras diferencias como herencias ancestrales y herramientas nutridas para enfrentar nuestro presente; esto es lo que entendemos por interculturalidad, transformando nuestras relaciones para que tengan cabida “lo diferente” y lo propio. Aquí es necesaria una

crítica a las políticas vigentes y actuales orientadas a fomentar la interculturalidad, centradas más a la educación.

Damos cuenta que la interculturalidad no es una práctica ajena y desconocida por los pueblos indígenas; ha sido una constante construcción entre ellos, además de un modo de vida que tiene que ver desde la forma en que se comparte y se convive en un mismo territorio hasta los intercambios de creencias y rituales religiosos ancestrales. En este caso, las universidades interculturales deben apostar por fortalecer esas prácticas culturales que llevan consigo los estudiantes provenientes de las distintas comunidades y pueblos indígenas. Así mismo, la preocupación no sólo debe centrarse en contenidos pedagógicos para la “construcción de conocimientos científicos”, sino en las formas en que estos “otros” conocimientos se posicionan o se vinculan con la realidad de los propios pueblos. Es decir, cómo hacer eficientes dichos conocimientos de forma que ayuden a enfrentar las carencias y dificultades que la propia modernidad nos ha generado y que ya no es capaz de frenar; la urgente necesidad de una práctica tajante y congruente de lo que Quijano (2000) propone sobre la decolonialidad en las distintas dimensiones de la vida del ser humano.

La interculturalidad, como parte de un proyecto educativo, no debe entenderse como la ocasión y los momentos en que personas de diferentes grupos étnicos comparten por horas un mismo salón de clases o como la superación académica de los indios, señala Walsh (2006, 35):

Más que un concepto de interrelación o comunicación (como típicamente suele entenderse en el contexto europeo), la interculturalidad en esta región del mundo, significa potencia e indica procesos de construir y hacer incidir pensamientos, voces, saberes, prácticas, y poderes sociales “otros”; una forma “otra” de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad. No nos referimos aquí a un pensamiento, voz, saber, práctica y poder más, sino unos pensamientos, voces, saberes, prácticas y poderes *de y desde* la diferencia que desvían de las normas dominantes radicalmente desafiando a ellas, abriendo la posibilidad para la descolonización y la edificación de sociedades más equitativas y justas.

Hay que enfatizar en este sentido que la interculturalidad, no debe entenderse como única y exclusivamente para los herederos de las culturas originarias, sino que es la construcción de nuevas sociedades en donde exista el respeto y la tolerancia, tal y como nos han enseñado muchos pueblos de México, que aún hablando diferentes len-

guas, son capaces de organizarse y llegar en acuerdos para su bien. Entender que será un proceso de construcción que corresponde a todos, entre indígenas y no indígenas.

Hay que tener claro lo que queremos y lo que anhelamos y así sabremos por dónde caminar y los horizontes posibles, pero también saber cómo actuar y qué podemos hacer. Es decir, tenemos que hablar de derecho, un tema controversial –quizás, según el derecho positivo romano, concluido–, que para nuestras comunidades y desde nuestros pueblos toma otro sentido, pero sobre todo, tiene otra lógica.

Sabemos que las reformas constitucionales en materia de derechos indígenas no logran mayor trascendencia en nuestra vida comunitaria porque somos testigos de que nada cambia. Al menos ese es nuestro sentir en estas líneas imaginarias donde termina el sur e inicia el norte de nuestra patria mexicana; lo que seguimos sufriendo es el desconocimiento de nuestra libertad para transitar sin temor alguno en nuestro propio territorio, la discriminación, la ignorancia y soberbia de los mal llamados servidores públicos. Insisto que las reformas constitucionales no nos garantizan casi nada cuando todavía hay comunidades que carecen de los servicios básicos y cuando son ignorados nuestro modo de vida y nuestros proyectos de trabajo. Podemos llenarnos de derechos constitucionales, pero eso no nos va a dar de comer, no nos va a dar salud. No queremos ser iguales: queremos seguir siendo diferentes.

Las contradicciones existentes entre ley y práctica no nos permiten tener plena libertad. El Convenio 169 de la OIT establece la libre determinación de los pueblos indígenas, para el control de sus territorios. Preguntamos, entonces, ¿realmente esto se respeta? Vemos que no. Tan solo para transitar a nuestra parcela, a veces tenemos que pasar horribles cuestionamientos por retenes militares, soportar la prepotencia y la arrogancia de estos “guardias nacionales”. Muchas veces, con la intervención de las fuerzas públicas, pueblos y/o comunidades son desplazados y desalojados violentamente por satisfacer las ambiciones de empresas transnacionales en zonas donde, por muchos años, sus habitantes han construido procesos comunitarios muy bien definidos y que han luchado por mantenerse en esos pedazos de tierra. Esta tierra simboliza más que una porción para la producción, es la oportunidad de ser parte de ella, más que tierra es territorio –lo que llamamos *lum k'in*– integrando la complejidad de los saberes y conocimientos propios de los herederos de los primeros habitantes de estas tierras, los pueblos originarios.

El uso que hemos hecho de recursos legales existentes no significa que nos conformemos con algo en lo que no encontramos muchas alternativas, sino que es muestra de la disposición de la gente de entrar en un diálogo con el Estado; es el momento en que pensamos que podemos lograr algo. Pero, cuando esto no es posible, desgraciadamente las acciones posteriores pueden ser lamentables.

El último recurso por defender el derecho es la vida misma, allí donde encontramos respuestas a nuestras exigencias, donde podemos dialogar con la muerte o el olvido.

Debemos insistir en que es necesario y urgente hacer una revisión profunda de lo que entendemos nosotros (los pueblos indígenas) y decretan ustedes (los legisladores) por derecho; pero sobre todo hace falta más que decretar y crear nuevas leyes. Primero debemos reconocer otras formas de entender y hacer la justicia; es necesario normar nuestras acciones y medir hasta dónde podemos llegar por el bien de nuestras comunidades y de nuestra gente; debemos entender cuándo nos podemos convertir en criminales y asesinos. Queremos que el derecho sea para todos y la justicia alcance para pobres y ricos, *kaxlanes* e indígenas. Queremos vivir bien.

Aprender a construir desde lo diverso es un reto complejo, pero nada que no se pueda lograr, por ello encontramos otras propuestas de trabajo como el *lekil kuxlejal* o el *wach' ayon* que, además de satisfacer nuestras necesidades materiales, aspiran al bienestar de nuestra sociedad y de su entorno y con esto recobrar la relación de respeto entre hombre y naturaleza. El vivir bien, más allá del esfuerzo por cumplir con determinados satisfactores, tiene una expectativa de cambio social: la perspectiva de un Estado capaz de garantizar para su población aquellas condiciones básicas de reproducción de la vida, y que tal reproducción no atente ni ponga en riesgo la generación de la biodiversidad natural (Prada, 2012). En estos procesos comunitarios, los sujetos de cambio y transformación son sus propios habitantes. En otros términos, estas prácticas comunitarias nos permiten construir un nosotros en colectivo y más amplio y diverso. “La capacidad de vivir en comunidad intersubjetiva es una explicación aproximativa de la capacidad de pensar en acción comunitaria. En este sentido el “pensamiento” no se refiere a la capacidad de raciocinio, sino a la de relacionarse los unos con los otros con dignidad y respeto para vivir en comunidad” (Lenkersdorf, 2005).

Para el caso de nuestra propuesta, el *lekil kuxlejal* y el *wach' ayon* surgen como el cuerpo de nuestros anhelos, nuestros sueños; pero sobre todo, a través de las prácticas comunitarias de nuestra gente, de esas enseñanzas históricas de nuestros abuelos, nuestras autoridades. Esta propuesta se apoya de las prácticas interculturales históricas, aquellas que refieren a las relaciones sociales que entablaron nuestros abuelos y nuestros padres, con personas que hablan diferentes leguas y que tienen modos distintos de vida, pero además se nutre de lo que ganamos como derecho desde nuestra comunidad.

La propuesta del *lekil kuxlejal* o del *wach' ayon* es poder ocupar nuestros lugares con el trato que nos corresponde. Como lo han repetido los tseltales: es nuestra oportunidad de organizarnos por lo que queremos, luchar por nuestras convicciones y trabajar por dignificar nuestra vida. Se debe trascender del contexto espiritual-natural y las relaciones armónicas entre el hombre-naturaleza-deidades, en donde puede estancarse nuestra propuesta, y llevar el *lekil kuxlejal* también a los contextos políticos-económicos. Un proceso que lleva muchas acciones y compromisos colectivos; por ello, es importante reconocer que en estas construcciones están presentes las tensiones, las disputas y algunos conflictos. Lo importante es quiénes participan y cómo resuelven sus diferencias.

Lekil kuxlejal frente a la modernidad es una realidad que merece un análisis profundo. Sin embargo, como he abordado en este documento, consideramos que debe haber una transformación social, y no podemos sentarnos y dejar pasar más años sin hacer nada. Tenemos que empezar a fortalecer esas prácticas que nos marcan un horizonte claro hacia dónde ir y quizás desde ahí empezar a impulsar esos cambios. Lo que debe quedar claro es que el *lekil kuxlejal* no puede darse dentro del sistema capitalista; de hecho, de los esfuerzos que se han generado por construir el *lekil kuxlejal*, muchos se encuentran fuera de él.

Por ello, debemos generar nuevas dinámicas en todos los ámbitos de la vida humana y natural. Tenemos que descolonizar el conocimiento o el saber y el poder, así como fortalecer las nuevas y viejas prácticas de la democracia; aquellas que refieren a la elección de autoridades, con la libre decisión de la propia gente, que no se corrompe con el factor dinero, sino que fomenta el servicio de reciprocidad con la participación

de la mujer, Esta propuesta la hemos visto desde la comunidad, donde la mujer tiene voz y voto, porque ella es parte de lo que da vida y existencia a la Asamblea Comunitaria; así se entienden y se llevan a cabo estas otras prácticas de la democracia desde los pueblos indígenas.

Seguiremos en este camino, donde pensamos de modo diferente, donde existen conocimientos y prácticas distintas, racionales y más humanas, donde el hombre es aún dueño de su tiempo y su libertad; queremos trabajar más en esto. El *sumak kawsay* de los ecuatorianos, para nosotros los tseltales y los canjobales es el *lekil kuxlejal, wach' ayon*; que no representa una imaginación caricaturista, sino los saberes ancestrales de nuestros pueblos originarios.

Los principios de vida comunitaria mencionados anteriormente no deben utilizarse para el bien o interés de unos cuantos. Son, al menos para nosotros, experiencias de muchos pueblos que deben hoy ser tomadas en cuenta para los nuevos debates y retos en la construcción de un México distinto, que creemos que aún está inconcluso.

Debo cerrar esta reflexión pensando que pronto volveremos con nuestras ideas a aparecer con el rostro descubierto, para impulsar aquello en lo que creemos y lo que heredamos. Esa herencia valiosa de los indios esclavos, que nos han enseñado a vivir con dignidad:

Nosotros, que venimos de atrás, que fuimos conquistados, que fuimos explotados, que fuimos esclavizados a lo largo de la historia, ¡qué ideas maravillosas podemos defender hoy, qué ideas tan justas pueden ser nuestras ideas! Y podemos pensar en términos latinoamericanos y hasta en términos mundiales: ¡Qué lejos hemos llegado los esclavos!”
(Fidel Castro. Reflexiones, consultado 2013).

Desde el otro México en Chiapas.
Agosto 2014

Bibliografía

Acosta, Alberto (2011). “Solo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir”. En: Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo (coords.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* CIDES-UMSA, SAPIENZA UNIVERSITA DI ROMA. Ecuador.

Armenta, José (2008). “Cultura política e identidad nacional”. En *19ª Ofrenda al Día Mundial de Nuestra Madre Tierra. Memoria*. México, D.F.: Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria. Cámara de Diputados, LX Legislatura Congreso de la Unión.

Ávila, Agustín (2010). “Interculturalidad y decolonialidad”. *Educación Superior Cifras y Hechos*. Año 8, núms. 49-50. Enero-abril 2010. Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.

Cajigas-Rotundo, Juan Camilo (2007). “La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y capitalismo”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana/ Universidad Central/ Siglo del Hombre editores. p.169-193.

Choquehuanca, David (2010). “SumakKawsay. Hacia la construcción del vivir bien”. *América Latina en Movimiento*. Quito, Ecuador: Agencia Latinoamericana de Información.

Cunill Grau, Nuria (1999). “Balance de la participación ciudadana en las políticas sociales. Propuesta de un marco analítico”. En: *La reinención de los servicios sociales en América Latina. Algunas lecciones de las experiencias*. Publicado en la Revista de CLAD Reforma y Democracia, núm. 13, febrero de 1999.

De Souza Santos, Boaventura (1994). “FRONESIS”. *Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política* 2 (1) (diciembre). Instituto de Filosofía del Derecho “José Manuel Delgado Ocando”. Facultad de ciencias jurídicas y políticas. Universidad de Zulia.

De Souza Santos, Boaventura (2009). Extracto de la exposición presentada en el Foro Internacional “Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y SumakKawsay”, organizado por la Secretaría Nacional de Planificación y el Ministerio de Coordinación de la Política del Ecuador, Quito 18-19 de enero.

Diez, María Laura (2004). “Reflexiones en torno a la interculturalidad”. *Cuadernos de Antropología Social* 19: 191-213. Argentina: Universidad de Buenos Aires.

Elizalde, Rodrigo (2010). “Ocio e interculturalidad: Identidades y diversidades globales y locales”. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 9 (26). Chile: Universidad Bolivariana

Freire, Paulo (2004). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, 23ra edición. México D.F.: Siglo XXI.

García, Víctor E. (2011). “Las políticas públicas y las asociaciones religiosas: replanteando su relación en problemas públicos”. En: Landázuri, Gisela y Liliana López (coords.) *Actores sociales y dinámicas locales*. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco.

Gudynas, Eduardo (2009). “Derechos de la naturaleza y políticas ambientales”. En: Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.) *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala. Pp. 39-61.

Guimarães, Roberto (2003). “La ética de la sustentabilidad y la formulación de políticas de desarrollo”. En: Héctor Alimonda (comp). *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 53-81.

Hernández Luna, Pedro (2010). *Conocimientos y prácticas tradicionales para el autodesarrollo comunitario en Jerusalén, Las Margaritas, Chiapas*. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Desarrollo Sustentable. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Universidad Intercultural de Chiapas.

Landázuri, Gisela. López Liliana (2011). “El campesino, entre lo local y lo nacional”. En: Landázuri Gisela, López Liliana (coords.). *Actores sociales y dinámicas locales*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco.

Lenkersdorf, Carlos (2005). *Los hombres verdaderos*. México, D.F.: Siglo Veintiuno.

López Bárcenas, Francisco. “Nava ku ka’anu in ñuú. Para engrandecer al pueblo. Pensando el desarrollo entre los mixtecos”. Oaxaca: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas.

López Bárcenas, Francisco y Guadalupe Espinoza (2007). *Los derechos de los pueblos indígenas y el desarrollo rural*. Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria. Colección legislación y desarrollo rural. México D.F.: Cámara de Diputados LX Legislatura.

López Hernández, José Ricardo y Teodoro Méndez, José Manuel (2006): “La cosmovisión indígena tzotzil y tzeltal a través de la relación salud-enfermedad en el contexto de la medicina tradicional indígena”. *Ra Ximhai* 2 (enero-abril, número 1). Universidad Autónoma Indígena de México.

López Liliana (2011). *La demanda indígena de autonomía desde los acuerdos de San Andrés. Los retos para el derecho y la pertinencia del pluralismo jurídico*. Chiapas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, A.C./ Universidad Autónoma de San Luis Potosí/ Educadores para las Ciencias en Chiapas, A.C.

León T, Magdalena (2009). “Reactivación económica para el buen vivir: un acercamiento”. *América Latina en Movimiento*. Ponencia presentada en el II Seminario Internacional de Pensamiento Crítico, IAEN, Quito, 9-11 diciembre. (Versión editada por la autora).

Leff, Enrique (2004). “Racionalidad ambiental y diálogo de saberes”. *Polis* 7 [En línea]: (5 de abril). Consultado el 20 de junio de 2013. Disponible en: <http://polis.revues.org/6232>.

Macas Luis (2010). “Sumak Kawsay: La vida en Plenitud”. Exposición presentada en el foro público El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos, organizado por la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), Lima 28 de enero.

Maldonado, Leopoldo (2008). *Paradoja Social*. En 19ª Ofrenda al Día Mundial de Nuestra Madre Tierra. Memoria. Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria. Cámara de Diputados, LX Legislatura Congreso de la Unión. México. D.F.

Merino, Leticia (2004). *Conservación o deterioro. El impacto de las políticas públicas en las instituciones comunitarias y en las prácticas de uso de los recursos forestales*. México D.F.: Semarnat/ INE/ CCMSS.

Paoli, Antonio (2003). *Educación, Autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco.

Prada, Raúl (2012). “El vivir bien como alternativa civilizatoria: Modelo de Estado y modelo económico”. En: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. *Más allá del desarrollo*. México D.F.: Fundación Rosa Luxemburgo / Ediciones Abya Yala.

Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera, Carmen Millán de Benavides (eds.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Colección Pensar/ Centro Editorial Javeriano.

Rodríguez, Carlos, Mindahi Bastida, Sergio Grajales, Marco Lima, Alejandra Meza, Víctor Moreno, Mayra Nieves (2010). “Escudriñar los enfoques teóricos sobre el territorio”. En: Carlos Rodríguez (coord.). *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias*. México D.F.: Juan Pablo Editores. Pp. 19-32.

Sachs, Wolfgang (2001). “Medio Ambiente”. En: Wolfgang Sachs (coord.) *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. México D.F.: Galileo Ediciones. Pp. 131-148.

Sánchez Pirelo, Beatriz (2009). “Ética ecológica y pensamiento amerindio desde la interculturalidad”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 14, Núm. 45 (abril-junio): 81-96. Venezuela: Universidad del Zulia.

Sánchez, Víctor H. (2011). “Jiutepec: de la caña de azúcar a la urbanización salvaje. La emergencia de nuevos actores sociales”. En: Robles, Héctor y Cristóbal Santos (Coords.). *Identidad y migración en la formación y revalorización de los territorios rurales*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco.

Sierra, María Teresa (2009). “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos”. *Desacatos* 31 (septiembre-diciembre): 73-96. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Tréllez Solís, Eloísa (2002). “La educación ambiental comunitaria y la retrospectiva: una alianza de futuro”. *Tópicos de educación ambiental* 4 (10): 7-21.

Toledo, Víctor Manuel (2000). *La paz en Chiapas, ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*. México D.F.: Ediciones quinto sol.

Walsh, Catherine (2002). “(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”. En: Fuller, Norma (Ed). *Interculturalidad y política*. Lima: Red de apoyo de las ciencias sociales.

Walsh, Catherine (2006). *Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo*. Livro da Academia de Latinidade. Producción: Textos & formas Lta. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/37.pdf>

Zambrano, Carlos Vladimir (2006). *Ejes políticos de la diversidad cultural*. Colombia: Siglo del Hombre Editores/ Universidad Nacional de Colombia

Entrevistas

Entrevista al consejo de ancianos tseltales, 2010. Ejido Jerusalén, Las Margaritas, Chiapas.

Alonso Luna Sántiz; ilol tseltal de 89 años, Jerusalén, enero 2012. Fundador del ejido.

Antonio Hernández Intzín, tseltal, fundador de 56 años, Jerusalén, enero 2012.

Diego López Méndez; músico tseltal de 70 años, Jerusalén, febrero 2012. Ex autoridad y fundador del ejido.

Lucía Luna Gómez, tseltal de 50 años. Jerusalén, febrero 2012. Fundadora del ejido.

Manuel Luna Gómez, tseltal de 75 años, Jerusalén, marzo 2012. Ex autoridad y fundador del ejido.

Sebastián Hernández Luna, tseltal, egresado en la licenciatura en Desarrollo Sustentable, por la Universidad Intercultural de Chiapas; es tesista que gentilmente autorizó algunas extracciones del contenido del trabajo desarrollado hasta la fecha; marzo 2012.

Diego Juan Mateo, canjobal de 40 años, Jerusalén febrero, 2012. Comité de padres de familia de la escuela secundaria de Jerusalén.

Justo Pedro Juan, canjobal de 60 años, Jerusalén febrero, 2012. Ex policía comunitaria del ejido.

Juan de Juan Pascual, canjobal de 70 años, Jerusalén, marzo 2012. Comité del centro ecoturístico Xbulan Ja', Jerusalén.

Mateo Juan Diego, canjobal de 50 años, Jerusalén, marzo 2012. Ex policía comunitaria.

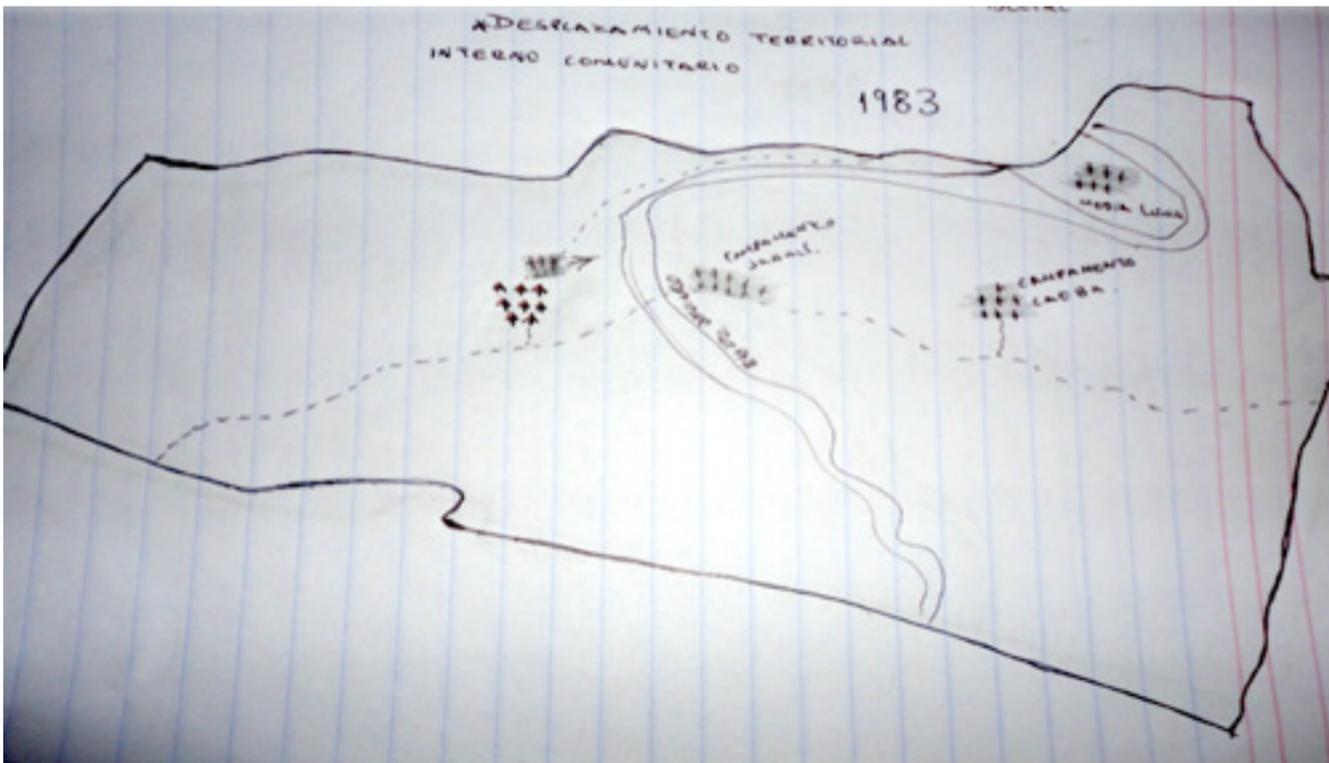
Anexo fotográfico

Foto 1



Asamblea para la elección de autoridades comunitarias de Jerusalén 2013

Foto 2



Los campamentos establecidos por la población Canjocal en 1983. Croquis elaborado con la participación de informantes claves de la comunidad

Foto 3



Celebración del carnaval en Jerusalén, 2006, después de 30 años de ausencia

Foto 4



Celebración de los 30 años de la llegada de los canjobales en Jerusalén. 2012

Foto 5



Ceremonia religiosa antes de la asamblea comunitaria en Jerusalén

Foto 6



Vista panorámica de Jerusalén, Las Margaritas, Chiapas. Abril 2012

Sobre el autor

Pedro Hernández Luna

Es maya-tseltal de Chiapas. Licenciado en Desarrollo Sustentable y maestro en Desarrollo Rural. Profesor de asignatura de la Universidad Intercultural de Chiapas, en la sede de Las Margaritas. Fundador y asesor del grupo de investigación “Jóvenes por la esperanza de nuestras raíces” en Las Margaritas. Entre sus líneas de investigación se hallan: conocimientos y prácticas tradicionales de los pueblos originarios, interculturalidad, buen vivir, derechos de los pueblos indígenas y, uso y manejo de los recursos naturales desde la visión de los pueblos indígenas.