

UNIVERSIDAD NACIONAL  
SISTEMAS DE ESTUDIOS DE POSGRADO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS  
POSGRADO EN DERECHOS HUMANOS Y EDUCACIÓN PARA LA PAZ

La re-significación de la dignidad humana a partir de una mirada crítica alternativa de los  
Derechos Humanos según la vivencia durante los últimos 10 años en el ejido Veracruz,  
municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

**Sustentante**

María de la Flor Gómez Cruz

Heredia, Costa Rica, a 28 de noviembre de 2016

Trabajo presentado para optar el grado de Magister en Derechos Humanos y Educación  
para la Paz, cumple con los requisitos establecidos por el Sistema de Estudios de Posgrado  
de la Universidad Nacional. Heredia. Costa Rica.

Nombre de los miembros del Comité Asesor de la presentación pública oral del Trabajo  
Final de Graduación y de la sustentante

Coordinadora de la maestría

---

M. Sc. Sharon López Céspedes

Asesor de Investigación

---

M. Sc. Dan Abner Barrera Rivera

Tutor:

---

Dr. Juan Rafael Gómez Torrez

Lectora

---

Dra. Marisol Vidal Castillo

Sustentante

---

María de la Flor Gómez Cruz

## **Agradecimientos**

A las hermanas y los hermanos tojol-ab'ales del ejido Veracruz, Municipio de Las Margaritas, Chiapas, por abrirme sus corazones e hicieron posible este proceso de aprendizaje.

Al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por la beca otorgada durante el proceso de la Maestría.

Al Programa de Becas de Posgrado para Indígenas (PROBEPI), por el acompañamiento y seguimiento académico antes y durante la maestría.

<b>Índice</b>	<b>Páginas</b>
1. Introducción	6
2. Justificación	7
3. Objetivo general	10
Objetivos específicos	10
4. Objeto de estudio	10
5. Antecedentes	9
6.- Marco teórico	12
6.1 La acción nosótrica	15
6.2 Jlekilaltik y kutsilaltik	16
6.3 Jch'ayelaltik	17
6.4 La asamblea	20
6.5 Derechos humanos y dignidad humana desde el enfoque crítico	22
6.5.1 Diálogo intercultural	23
6.6 El universalismo de los derechos humanos	24
7. Metodología de investigación: cualitativa	26
7.1 Investigación documental y de campo	26
7.2 Observación participante	26
7.3 La entrevista	27
8. La re-significación de la dignidad humana a partir de una mirada crítica alternativa de los Derechos Humanos según la vivencia durante los últimos 10 años en el ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.	29
8.1 Introducción	29
8.2 Contexto socio-histórico	31
Tabla 1: Organizaciones sociales y partidos políticos con presencia en el ejido Veracruz, Municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.	36
8.3 La dignidad humana, una visión desde la teórica crítica de los Derechos Humanos	38
Gráfico 1: Organigrama de La Asamblea comunitaria del ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.	53
Tabla 2: Informe final de la tesorería comunitaria del ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México, realizado el 23 de diciembre de 2015.	64

Tabla 3: Informe del primer trimestre de la tesorería comunitaria del ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México realizado el 12 de mayo del 2016.	63
Tabla 4: Diferencias entre el <i>chol a'tel</i> y el <i>komon a'tel</i>	70
8. 4 Reflexión final	81
9-. Referencias bibliográficas	83
10. Anexos	88
Anexo 1: ubicación geográfica del pueblo tojol-ab'al	
Anexo 2: Mapa de la familia Maya a la cual pertenece la lengua tojol-ab'al.	88
Anexo 3: Casa ejidal e iglesia católica del ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México	90
Anexo 4: Transcripción de caso observado durante el trabajo de campo el 10 de julio de 2016	90

## 1.- Introducción

El presente documento plantea la posibilidad de llevar a cabo una investigación en torno a “La re-significación de la dignidad humana a partir de una mirada crítica alternativa de los Derechos Humanos según la vivencia durante los últimos 10 años en el ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México. El resultado se expondrá a través de un ensayo, por lo que el contenido derivará de la conjugación de los elementos del planteamiento de la investigación y la reflexión.

En este sentido se plantea desde la teórica crítica de los derechos humanos la necesidad de llevar a cabo una investigación contextualizada en torno a la dignidad humana como principio fundamental de los derechos humanos, principalmente desde el pensamiento de Abya Yala, el cual permite poner en cuestión el carácter universal de los derechos humanos.

Además se llevará a cabo desde un lugar de enunciación propia, que me coloca al ser hablante y miembro de este pueblo indígena; por lo tanto se propone analizar este tema a partir de los vocablos *acción nosótrica*, *jlekilaltik* -bien estar- y *jch'ayelatik* – desorientación–.

Se espera que el resultado de este trabajo sea para ampliar la visión del estudio de los derechos humanos desde un punto propio del contexto y de la realidad latinoamericana.

## 2.- Justificación

La investigación se centra en el pueblo indígena tojol-ab'al cuya ubicación se encuentra principalmente en los municipios de Las Margaritas, Comitán, Altamirano y Maravilla Tenejapa, Chiapas, México. Aunque por el fenómeno de la movilidad humana, algunas familias han tenido que migrar a otras partes del estado, fundando así nuevas poblaciones.

En términos lingüísticos, este pueblo ocupa el quinto lugar proporcionalmente al número de hablantes de las 12 lenguas reconocidas en la Constitución Política del estado de Chiapas. Es una de las 68 lenguas indígenas registradas en México, según datos del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y una de las 31 lenguas indígenas que conforman la familia lingüística maya.

Las comunidades tojol-ab'ales cuentan con un sistema propio de organización de la vida comunitaria basada en la Asamblea como órgano máximo de representación. De ésta se desprenden políticas comunitarias para asuntos como por ejemplo, la administración de tierras comunales, los trabajos colectivos, la resolución de conflictos y las acciones orientadas al cuidado de la madre tierra. Todo esto bajo la guía de principios comunitarios que ordenan la vida colectiva como el *jlekilaltik* -nuestro bienestar- y *lajan lajan aytik* -estamos todos iguales-.

Esta forma de organización propia, ha resistido de algún modo los embates del poder político por parte del modelo Estado-Nación en México, puesto que su visión hegemónica reduce a los pueblos originarios a una serie de interpretaciones sobre lo que es el ser indígena, y se construyen políticas públicas neoliberales que poco o nada tienen que ver con el modo propio de estos pueblos. Es preciso mencionar que ante esto, los pueblos indígenas han llevado a cabo una incansable resistencia y reclamo por el reconocimiento de sus identidades y de sus derechos colectivos. Por eso se puede observar la vigencia de instituciones propias de las que emanan políticas comunitarias que giran en torno a la búsqueda del bien común, principalmente de la dignidad humana. Son los propios miembros quienes crean los mecanismos necesarios para ordenar la vida en colectivo.

Es por eso la necesidad de realizar un estudio que permita analizar la re-significación de la dignidad humana a partir de una mirada crítica alternativa de los Derechos Humanos según la vivencia durante los últimos 10 años en el ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

A la fecha no se conoce ningún estudio que dé cuenta sobre el tema de los derechos humanos y la educación para la paz, específicamente de este pueblo en mención; por eso, esta investigación puede conducirnos a la profundización del conocimiento de prácticas culturales en torno a la dignidad humana y a la forma particular de su expresión en el contexto tojol-ab'al, como una forma de emancipación del conocimiento no indígena. Es decir, este estudio nos permite recurrir a una episteme indígena como clave interpretativa de la vida comunitaria, la cual ha sido negada y excluida en el estudio e interpretación de los derechos humanos.

Además como sostiene Herrera-Flores (2005), la teoría crítica aboga por reconocer que los derechos humanos son productos culturales y contextuales, por lo tanto, adquieren validez y funcionalidad solo en el espacio donde surgen. Aunado a esto, conocer las prácticas culturales en torno a la dignidad humana en el contexto tojol-ab'al puede permitirnos problematizar y cuestionar el carácter universal de los derechos humanos, expresados en los instrumentos internacionales como conocimientos globales y no como locales. Consecuentemente este estudio nos permite ver otra forma de entender los derechos humanos como prácticas culturales y contextuales.

Para introducir la forma en que se llevará a cabo esta investigación, es importante señalar que se parte de tres puntos primordiales. Primero, se analiza los conceptos de derechos humanos y dignidad humana desde los aportes de la teoría crítica, principalmente en el contexto latinoamericano; los respectivos estudios retoman estos conceptos como categorías que legitiman otro sistema de relaciones debido a las especificidades de grupos sociales. Respecto a esto Herrera-Flores (2005) manifiesta:

Entender los derechos humanos supone hacer un esfuerzo teórico para comprenderlos bajo las múltiples interpretaciones que sobre ellos han vertido. Estamos ante un producto cultural frente al que se puede reaccionar política,

social, jurídica y económicamente, y no ante un fenómeno natural y/o metafísico trascendente a la propia praxis humana (p.19-20).

De ahí la importancia y pertinencia de considerar los aportes que nos permitan problematizar la conceptualización de los derechos humanos y la dignidad humana, sobretodo la forma en que ambos conceptos están expresados en los instrumentos internacionales de carácter universalista, creado desde una visión vertical y eurocéntrica.

Segundo, se toma en cuenta a los movimientos sociales como referentes de lucha por la dignidad humana, principalmente en los pueblos indígenas que han traído como resultado el reconocimiento de instituciones propias, como es el caso del ejido en estudio, donde la Asamblea comunitaria es una entidad social que expresa la forma en que se resignifica el concepto de la dignidad humana en el marco de la organización sociopolítica.

La Asamblea, como institución propia de los tojol-ab'ales, nos ayuda a ver de qué forma se da significado a la dignidad humana mediante la configuración de acuerdos comunitarios, el manejo y la distribución de beneficios económicos de las cajas comunitarias, los trabajos comunitarios y colectivos y la resolución alterna de conflictos. Entendiendo todo esto como parte de la organización sociopolítica del ejido, como una vía propia en busca de la dignidad, de modo que sea posible cuestionar el carácter universalista de los derechos humanos.

Finalmente esta investigación comprende un periodo determinado de 10 años; este es un tiempo adecuado para saber de qué forma las prácticas culturales se han transformado y cuáles han sido los factores que ha contribuido al cambio y a la adopción de nuevas formas de organización sociopolítica.

Este trabajo se realiza haciendo uso de métodos de investigación cualitativa, de modo que se tendrá acceso a los actos protocolarios tanto de asambleas comunitarias como de reuniones de carácter social y organizativo; esto ayudará a identificar de qué forma llegan al consenso y a la toma de acuerdos que tiene que ver con la organización y la vida política de la comunidad.

### 3.- Objetivos

**Objetivo general:** La re-significación de la dignidad humana a partir de una mirada crítica alternativa de los Derechos Humanos según la vivencia durante los últimos 10 años en el ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

#### **Objetivos específicos:**

- Analizar la expresión de los vocablos *acción nosótrica, jlekilaltik, lajanlajan aytik* y *jch'ayelaltik* en el contexto familiar y comunitario en el ejido Veracruz Municipio de las Margaritas, Chiapas, México.
- Compilar acciones comunitarias orientadas a la búsqueda del bien común para identificar las formas propias de organización comunitaria.
- Identificar procesos sobre la instauración de acuerdos comunitarios dentro de la asamblea comunitaria, y analizar sus implicaciones en la búsqueda de la dignidad humana.
- Analizar la transformación de las prácticas comunitarias de carácter socio-político expresados durante los últimos diez años en el ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

### 4.- Objeto de estudio

Este trabajo de investigación se realiza en la población del pueblo tojol-ab'al, ubicado específicamente en el ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México. Esta comunidad indígena se constituye como tal, el 12 de mayo de 1943. Ahí surge la Asamblea como institución propia de la comunidad dada a la reconfiguración de su función en tanto órgano máximo de representación comunitaria. Si bien es cierto surge dentro de una creación del Estado mexicano, esta ha sido reapropiada y reinterpretada por los miembros de la comunidad.

Se lleva a cabo esta investigación que contribuye a interpretar la forma en que se resignifica la dignidad humana como principio fundamental de los derechos humanos a través de la reproducción de la vida comunitaria; se investiga los cambios culturales en un periodo de diez años, referente a la organización sociopolítica de esta comunidad.

En consecuencia, la Asamblea –como institución- se considera el principal escenario de análisis, dado que dentro de ella se puede observar la configuración de acuerdos comunitarios, el manejo y distribución de beneficios colectivos y económicos, los trabajos comunitarios y la resolución alterna de conflictos. Estas unidades de reproducción de la vida comunitaria facultarán observar de manera objetiva las acciones que llevarán a interpretar el tema de estudio -la resignificación de la dignidad humana en el contexto tojol-ab'al.-.

El propósito de este estudio es poner en cuestión la idea universalista de los derechos humanos, en tanto que existen aportes teóricos que evidencian que la organización sociopolítica de las comunidades tojol-ab'ales se determinan en razón de principios colectivos. Por eso la necesidad de reconocer que las practicas que surgen dentro de este tipo de organización, contienen derechos colectivos.

Es por eso que se recurre a los aportes de Carlos Lenkerdorf, filósofo y lingüista; él es uno de los principales académicos que escribió sobre la cosmovisión tojol-ab'al expresados en las dos disciplinas de su formación. De este autor se desprende el argumento de que el pueblo tojol-ab'al se basa en el pronombre personal plural “nosotros” como principio organizativo comunitario. Además, señala que desde la lingüística los significados de *jlekilaltik* y *lajan lajan aytik*, constituyen categorías de análisis para el tema en estudio.

Del mismo modo, las obras de Antonio Gómez, antropólogo tojol-ab'al, son aportes importantes, puesto que él analiza la Asamblea como institución en el que se expresan relaciones y posiciones de poder; claro está que lo hace desde una visión antropológica, además de ser él miembro de ese pueblo.

También Agustín Ávila expone de manera concreta la forma como se vive la colectividad en las comunidades tojo-ab'ales al describir prácticas comunitarias que admiten ser analizadas desde una visión crítica de los derechos humanos.

Por otro lado, la teoría crítica de los derechos humanos fundamenta la intención de este estudio, puesto que se puede observar una realidad contextual en el que se producen y reproducen derechos humanos en espacios propios y con organización propia. Esto lleva a argumentar que existe la posibilidad real de producir un conocimiento situado en cuanto al entendimiento de la dignidad humana más allá de la idea universalista y eurocéntrica.

## **5.- Antecedentes**

El aporte de Gallardo-Martínez (2011), constituye un argumento fuerte para este trabajo de investigación, al afirmar que una teoría crítica de los derechos humanos examina las debilidades y vacíos de otros discursos que le parecen desde su posicionamiento básico, conjeturas; es decir, falsas desde el punto de vista del conocimiento y su comunicación, y políticamente nocivas para algunos sectores sociales (p. 50). Esto porque se impone como *conocimiento verdadero* que reproduce la discriminación y la dominación sobre otros.

Uno de los sectores al que hace alusión este texto es precisamente a los pueblos originarios, los cuales han sido invisibilizados cultural y políticamente; pero su existencia enseña otra experiencia específica y legítima de ser (hacerse) humano. Por lo tanto aceptar la concepción positivista y universal de los derechos humanos estaría legitimando su propia discriminación y sometimiento (p 50).

De la misma forma, el aporte de Herrera-Flores (2005), abona esta idea al decir que, los derechos humanos pertenecen al contexto en el cual surgen y para el cual funcionan como categorías legitimadoras o antagonistas de la idea hegemónica de vida digna que prima en una determinada y concreta formación social (p. 20). Por eso es importante entender que los derechos humanos funcionan en determinados contextos y con determinados grupos sociales, al igual que el concepto de la dignidad humana en el hecho de que cada sociedad tiene una forma particular de interpretarlo y de vivirlo; en este sentido deber ser interpretada la realidad desde las prácticas sociales que rompe con las concepciones discursivas y teóricas. Por lo tanto define este concepto “como productos culturales que

faciliten la construcción de las actitudes y aptitudes que nos permitan poder hacer nuestras vidas con el máximo de dignidad (p. 30).

En este mismo orden de ideas y a propósito de lo que estos autores proponen sobre el estudio de los derechos humanos, Stener (2007), describe concretamente a partir de la recuperación de las voces de autoridades comunitarias en dos poblaciones de Guatemala, la contradicción entre la forma propia de organización comunitaria y lo que establecen los instrumentos internacionales de los derechos humanos. Según las autoridades no concuerda con la realidad local. Esto en el sentido de que la comunidad maya de Guatemala se construye y vive en colectivo, el *respeto* para ellos, constituye una ideología que ordena la vida comunitaria y cuestiona el papel fundamental del Estado-Nación como ente productor y protector de derechos individuales.

Ahora bien, en el contexto tojol-ab'al, no existe un estudio concreto que hable específicamente sobre el tema de los derechos humanos como tal, sin embargo los estudios realizados tanto los de corte antropológico como filosófico, orientan la idea de que se trata de una sociedad con un principio organizativo fundado en el “nosotros”, que refleja la vida en colectivo. Los aportes de Lenkersdorf (2005), ilustran este modo de vida en el contexto sociopolítico, puesto que el nosotros representa el principio organizador de las relaciones sociopolíticas, cuya vivencia se refleja principalmente al interior de las asambleas comunitarias al momento de tomar decisiones “democráticas”. Para este autor, dentro de las comunidades tojol-ab'ales se puede hablar de un poder compartido. Es decir no existe la concentración del poder en una sola persona puesto que la vida se decide en común (p.83). Además recupera desde la lingüística los vocablos *jlekilaltik* y *lajan lajan aytik* como elementos de bienestar e igualdad comunitaria.

Otro estudio importante sobre este tema es el que hace Gómez-Hernández (2009), en el que asume que en la Asamblea como órgano máximo se expresan y se manifiestan los intereses de carácter individual y colectivo, y se conjugan las voces para concretar acuerdos que permiten la vida en común. Aunque este autor difiere sustancialmente sobre la posición del autor citado en el párrafo anterior (Lenkersdorf) en cuanto al papel que desarrolla la Asamblea. Al respecto expone que:

La Asamblea juega un papel importante en la solución de ciertos conflictos que surgen desde los núcleos comunitarios; instaurada en el caso específico en el ejido Veracruz, en el año de 1945, “El Estado mexicano impuso la asamblea como forma de organización en torno al ejido, pero termina siendo apropiada hasta constituirse en el medio y espacio en el cual se informa a la población sobre diversas problemáticas, se manifiestan sus necesidades y se acuerdan soluciones a problemas prioritarios de la comunidad; por medio de ella se hace público lo privado -como los problemas domésticos- y se fortalece o se debilita el poder” (p.299).

Estos dos aportes se consideran fundamentales en este estudio puesto que son posiciones contrarias que nos ayudan a analizar el contexto en el que se produjeron porque tienen que ver con los efectos de las relaciones de poder. Sin embargo ambos coinciden en que la Asamblea es el órgano máximo dentro del cual se rige la vida en colectivo.

Finalmente, Ávila-Romero (2014) hace un análisis importante sobre la vida colectiva tojol-ab’al retomando los conceptos *-jlekilaltik* y *lajan lajan aytik-*, propuesto por Lenkersdorf (2005). Visibiliza las prácticas comunitarias orientadas a buscar el bienestar y el buen vivir en lo colectivo. Además expone las razones por las cuales las comunidades han normado la vida comunitaria, y ejemplifica claramente las consecuencias de aquellas que se han adaptado al modelo del Estado-Nación. Para este estudio se retoman los ejemplos que expone acerca de los conceptos expuestos, que ayudan a entender de manera contextual la vivencia de la dignidad humana.

Los aportes citados abren la posibilidad de comprender mejor que la organización propia de los tojol-ab’ales está encaminada a la búsqueda del bien común entre sus miembros, es decir, de todos aquellos que componen la comunidad. Por tanto veremos en un apartado posterior estos elementos que tienen y dan vida dentro de la concepción colectiva y de qué forma las acciones se orientan a la búsqueda de la dignidad humana desde la forma particular en que los miembros de esta comunidad la interpretan.

## 6.- Marco teórico

Los referentes teóricos y conceptuales que nutren el planteamiento y el análisis del tema, se componen de una serie de nociones fundadas sobre el conocimiento colectivo constituidos desde la cotidianidad tojol-ab'al, así como un acercamiento a la teoría crítica de los derechos humanos.

En este sentido se exponen categorías como *la acción nosótrica, jlekilaltik-kutsiltik* -bienestar-, *jch'ayelaltik* -no estar en el camino correcto, no hacer lo bueno, nuestra perdición- y la Asamblea desde dos posiciones distintas que constituyen principalmente el tema de estudio. Tales nociones nos permitirán conocer la re-significación del concepto de la dignidad humana interpretada desde el pensamiento del pueblo en estudio.

La palabra resignificación es un término que orienta esta investigación para interpretar una realidad. El argumento se basa primordialmente en una de las premisas de la ecología de saberes que formula De Sousa-Santos (2010) al decir que todo conocimiento tiene límites internos y externos. “Los límites internos están relacionados con las restricciones en las intervenciones del mundo real impuestos por cada forma de conocimiento, mientras que los límites externos resultan del reconocimiento de intervenciones alternativas posibilitadas por otras formas de conocimiento” (p. 53).

Según él, lo hegemónico solo conoce límites internos, es por eso que abrirse a la posibilidad de los límites externos puede proveer otro tipo de conocimiento. Esto nos lleva a pensar que el concepto de carácter universal de la dignidad humana constituye para este tema de estudio un límite interno, en tanto este concepto es pensado y creado por el conocimiento hegemónico. La propuesta es darle sentido a la ecología de saberes, de tal forma que permita explicar la práctica de la dignidad humana en un contexto local, como otra forma de intervención en el mundo real.

Por lo tanto, en este contexto de estudio se investigará no el concepto de dignidad humana como tal, más bien veremos cómo se expresa este concepto en la práctica cotidiana de la vida comunitaria a partir de los esquemas de comportamientos válidos dentro de la organización sociopolítica de la comunidad; esto en razón a que este concepto adquiere sentido solo si se corporiza, puesto que se trata de una vivencia de las personas más que de un concepto abstracto.

Aun cuando este concepto es paradójico por la diversidad de significados que este puede presentar, para el objeto de esta investigación nos enfocaremos a entenderlo, a partir de la vivencia de las prácticas comunitarias del ejido en estudio. Es posible que en la lengua tojol-ab'al no tengamos una traducibilidad literal, por ello se toman como referente de análisis los vocablos *jlekilaltik*, y *jch'ayelaltik* cuya práctica y entendimiento de los sujetos, guían la vida comunitaria buscando y posibilitando acciones transformativas.

### **6.1 La acción nosótrica**

Este término es acuñado por Lenkersdorf (2005) basado en el trabajo etnográfico que realizó en la zona tzeltal<sup>1</sup> y tojol-ab'al entre la década de los setenta y ochenta. Su tesis es la siguiente: las lenguas encierran en sí mismas cosmovisiones que explican las particularidades de las estructuras lingüísticas, las expresiones idiomáticas y, en total, la idiosincrasia de idiomas determinados [...] la presencia de la cosmovisión en todas las bifurcaciones de las ramas de una lengua, conforma de maneras diferentes el filosofar de una nación o cultura determinada (p. 12) .

Por lo tanto este autor considera el término nosotros como un elemento fundamental de la filosofía tojol-ab'al, que sale de los moldes tradicionales de la filosofía occidental. Su aseveración es que este concepto tiene un peso filosófico porque “aparece, reaparece y brilla en los ámbitos menos esperados, desde el caos social hasta el tiempo cíclico, el sistema numérico y la poesía. Dicho de otro modo, el NOSOTROS desempeña la función de un principio organizativo” (p. 12).

Otro aspecto importante, asevera el autor, es que “excluye el énfasis en el individuo, en particular el *ego*. El NOSOTROS absorbe al individuo y requiere su incorporación al NOSOTROS, al exigir la aportación de cada uno, mujer u hombre, al grupo nosótrico. Dicho aporte exige y moviliza todas las capacidades del individuo retado” (p.12). Indica por lo tanto, que el concepto es corporizado en la vivencia cotidiana entre los hablantes, es por eso que las fuentes de este vocablo, emergen a partir de diversos ejercicios realizados

---

<sup>1</sup> Grupo indígena del estado de Chiapas. Es uno de los grupos con mayor número de hablantes en el Estado. Se localizan en una extensa franja del estado de Chiapas. Al este del territorio tsotsil en la parte central del estado. El tradicional territorio tzeltal se encuentra al noreste y sureste de la ciudad de San Cristóbal y abarca los municipios de San Juan Cancuc, Chanal, Oxchuc, Tenejapa y Altamirano; hacia el norte: Sitalá, Socoltenango, Yajalon, Chilon, Ocosingo, Aguacatenango (municipio de Villa las Rosas), Amatenango del Valle, hacia el sur. Desde la década de los 50, la población tzeltal empezó a migrar a la Selva lacandona fundando nuevos asentamientos (Gómez, Maritza, 2004. s/p).

en contextos distintos, tales como en el ámbito educativo, en las composiciones literarias y dentro de las asambleas comunitarias en comunidades tseltales y tojol-ab'ales.

También hace un estudio interesante en el campo de la lingüística acerca de la aplicación y las diversas manifestaciones de la acción nosótrica. Este método utilizado por él, lo explica de manera detallada en Lenkersdorf (2005):

Muestra que el NOSOTROS no excluye al individuo ni lo desprecia, tampoco lo aniquila, sino que lo reta y espera de cada persona individual la aportación mejor reflexionada. La solución lograda por el conjunto de todos señala de nuevo que el todo del NOSOTROS es más que la suma de los individuos, porque es el consenso sintetizado del todo organismo (p. 62).

En la concepción de este autor el vocablo surge en razón al termino tik que refleja la inclusión de los sujetos manifestada lingüísticamente. Las lenguas mayences tienen como característica ser posesivas e incluyentes, por lo mismo la lengua tojol-ab'al como parte de esta familia lingüística comparte esta característica fundamental, por eso el uso constante de este término tik refleja una vivencia colectiva o en su caso como plantea el autor, va orientado hacia la complementariedad y "en su totalidad orgásmica de carne, razón y corazón" (p. 57).

En consecuencia estas manifestaciones que afirma el autor en este contexto, servirán como elementos básicos para nuestro tema de investigación, y nos guiarán para encontrar los valores implícitos en las prácticas comunitarias, las cuales puedan tomarse como elementos constitutivos de la dignidad humana o en su caso verificar la existencia y la práctica de esta filosofía en la configuración de acuerdos comunitarios dentro de la Asamblea.

## **6.2 Jlekilaltik y kutsiltik<sup>2</sup>**

Ahora bien para continuar con los conceptos fundamentales de esta investigación es necesario hacer referencia a dos elementos lingüísticos que evidencian parte del conocimiento y práctica de este pueblo tojol-ab'al.

---

<sup>2</sup> Se escribe la palabra kutsiltik de acuerdo a la norma de escritura en lengua tojol-ab'al emitida por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas en el año 2009. En dicha norma se sustituye el uso de la consonante tz por ts. El autor hace uso de esta consonante dado que su obra fue publicada en el año 2005.

El termino *jlekilaltik* y *kutsiltik* debe ser para el caso del contexto tojol-ab'al un punto de análisis para saber si ambos corresponden al término del buen vivir como algunos autores mencionan. En tanto que se pueden entender que reflejan un pensamiento relacionado con la colectividad. Al respecto Lenkersdorf (2005) hace una traducción aproximada lingüísticamente del contenido y significado de ambas palabras.

Ambos son conceptos abstractos que se refieren a las pluralidades sociales. Se derivan de los adjetivos **lek** (*bueno en el sentido moral*), y **'utz** (*bueno en el sentido de suficiente, satisfactorio*), los sufijos compuestos contiene tres elementos: **-il** determinativo, **-al** generalizador y **-tik** pluralizador. La **jlekilaltik** corresponde a la sociedad justa, fraterna, democrática, etc. La **kutzilaltik**, en cambio, corresponde a la sociedad de bienestar (pág. 110).

En este sentido se puede decir que si aproximamos estos conceptos al buen vivir, uno no funciona sin el otro, entendiendo que son interdependientes, es decir, si existe una sociedad justa, fraterna y democrática por ende hay bienestar comunal, según el autor en referencia. Ahora bien corresponde a esta investigación explorar esta forma organizativa y de qué manera se configura esta realidad en el contexto tojol-ab'al dado que Lenkersdorf, expone una dualidad en la representación abstracta de los referidos conceptos:

Los dos términos representan conceptos altamente abstractos con respecto a estructuración social. Distingue entre el bienestar social y un tipo de sociedad democrática que implica lo económico y, a la vez, se hace realidad en una sociedad democrática participativa (p. 110 - 111).

Otro aporte importante es el que hace Ávila-Romero (2012) al mencionar que el concepto de *jlekil altik* [*jlekilaltik*] de los tojolabales está dentro de la idea del buen vivir o del vivir bien, que significa vivir en armonía con los ciclos de la vida y del multiuniverso y en equilibrio con todas las formas de existencia (p.12).

Ahora bien, esto nos remite a pensar que el buen vivir aparece como una categoría de la filosofía de vida de las sociedades indígenas, pero que se ha perdido debido a la construcción binaria de la sociedad, es decir al privilegiar el uso y la vivencia de conceptos

dicotómicos como, desarrollo-atraso, civilización-barbarie, colectivismo-individualismo. La modernidad occidental ha subsumido el significado legítimo de este concepto.

Conocer la implicación de estos conceptos en la vida cotidiana de los tojol-ab'ales, nos ayudará a hacer un análisis que nos acerque al modo de entender la dignidad humana como principio fundamental de los derechos humanos.

### **6.3 *Jch'ayelaltik***

El *jch'ayelaltik* es una palabra que al accionarla, norma la conducta de las personas dentro de la colectividad tojol-ab'al; expresa literalmente la pérdida de la o las personas en el ámbito colectivo. La *j* es una marca de primera persona en singular que hace que sea nuestra la palabra, es una marca que posee. *Ch'ay* es la raíz de la palabra perder, *ch'ayel* es una categoría de verbo en participio, que significa perdido, y *altik* es la marca pluralizadora, para este caso pluraliza la palabra *ch'ayel* pero de manera inclusiva, es decir; todos nosotros o nosotras; la palabra en sí habla colectivamente.

Para entenderlo mejor, se hace uso de este concepto en un sentido metafórico, es decir se aplica en el contexto comunitario cuando no estamos haciendo las cosas como deben de ser, como la comunidad ha establecido como normas de comportamiento. Esto puede consistir en un hecho o en una omisión que transgrede la armonía social. La palabra indica, que es un hecho que se busca, por voluntad propia, no es una condición humana, más bien se busca en el sentido negativo. Por ejemplo, si una persona comete un robo, está buscando su *ch'ayelal* -su pérdida-, porque hay una sanción social. Si no se deja de utilizar químicos y seguimos dañando la madre tierra estamos de manera colectiva buscando *jch'ayelaltik* -nuestra pérdida-. Es por eso que este concepto es importante como elemento de estudio puesto que norma de algún modo el comportamiento de las personas, eso no significa que no se llega a esa condición, lo cual no tendría sentido. Más bien se inculca como un límite de la conducta que conlleva a la protección de la dignidad de la persona como sujeto pasivo y la dignidad colectiva.

Por tanto analizar estos conceptos descritos durante el desarrollo de la investigación nos permitirá interpretar si estas prácticas de *jlekilaltik*, *kutsiltik* y *jch'ayelaltik* contribuyen en

el contexto tojolabal, a la búsqueda de la dignidad humana expresada como un principio fundamental de los derechos humanos.

#### **6.4 La Asamblea**

Ahora bien, para este estudio también analizaremos la Asamblea como institución en el marco de la organización comunitaria, no como el rescate de un espacio propio, sino a partir de las prácticas que se dan dentro de ella y si estas prácticas significan una reconstitución de un modo de vida de los tojol-ab'ales reflejado en este espacio. El artículo 21 de la Ley Agraria establece que el órgano supremo del ejido es la Asamblea.

Esto en cuanto al carácter jurídico de éste órgano ejidal, durante la investigación se toma como escenario primordial a analizar toda vez que para los tojol-ab'ales de la población en estudio, se ha convertido en un espacio donde se toman decisiones de carácter organizativo y político que se concretan en los acuerdos comunitarios, así como por el importante papel que juega en la solución de conflictos que surgen desde los núcleos comunitarios. Instaurada en el caso específico en el ejido en estudio, en el año de 1945. El aporte teórico de manera más contextual en relación con el tema, es el que brinda Gómez-Hernández (2009), puesto que expone que en este órgano ejidal, actualmente la construcción de relaciones de poder juega un papel sumamente claro para la determinación acerca de la vida interna de la comunidad, pues “como núcleo ejidal construye su identidad a partir de aquello que guardan en común, como la pertenencia al lugar con nombre como referente para diferenciarse de los “otros”, los vecinos, sean hablantes de la misma lengua o no” (p. 32).

También menciona que se comparten instituciones y acciones tales como el tequio y los trabajos comunales, y que la obligación para participar en cada una de ellas estará condicionada bajo la calidad que el miembro del ejido tenga; al respecto menciona que existe una clasificación entre los que figura la calidad de ser derechoero o ser avecindado o no-ejidatario, para lo cual se adquieren obligaciones diferenciadas.

Por el contrario, Lenkersdorf (2009), menciona que la Asamblea es un espacio en donde se manifiesta y se puede visibilizar la condición de igualdad entre los miembros, es decir al llegar a un acuerdo se necesita la participación de todos, no existe consenso si no están

todas las voces representadas, pues la Asamblea representa un espacio de diálogo y consenso, pero sobre todo de igualdad:

La estructura de la sociedad tojolabal representa el testimonio vivo y opuesto a las aspiraciones niveladoras. En el contexto social tojolabal cada uno desempeña el papel que le corresponde. Es decir, cada uno tiene una función propia que lo distingue de los demás y que lo capacita para contribuir al conjunto (Lenkersdorf, 1996, p.78).

Otro aporte importante de este autor es que considera la Asamblea como una de las instituciones propias que se rescató después de la colonia y de la finca. Escritos de él hacen referencia a los consejos de ancianos constituidos en los centros poblacionales distribuidos en las áreas que comprenden actualmente los municipios de Las Margaritas y La Independencia, Chiapas, México.

Sin embargo también refiere como un rescate del valor filosófico del modo de vida de este pueblo, puesto que plantea desde la lingüística el análisis del vocablo “nosotros”, para fundamentar el marco organizativo de las comunidades tojol-ab’ales y para la construcción de relaciones sociales que impiden el uso del poder entre quienes representan esta organización a través de la Asamblea.

Asume desde su experiencia con los tojol-ab’ales, que el nosotros significa que todo tiene vida, corazón, alma como principio de vida:

Vivimos la presencia de este principio del nosotros en el ámbito de la justicia, pero, de hecho se hace presente en todas las formas de la realidad: la política y la educación, la organización social y nacional, las ciencias y las artes. Es por el mismo principio nosótrico que los poderosos no nos entienden, no nos aprecian, sino todo lo contrario. Pero debemos cobrar conciencia del valor y de la aportación de nuestra cultura nosótrica, de convivencia en medio de una crisis mundial que trata a los demás y a la naturaleza como si estuviera a la disposición de los que mandan, y no saben convivir (Lenkersdorf, 1996, p. 29).

Así pues este aporte nos permitirá hacer un análisis profundo acerca de la construcción de relaciones sociales en el pueblo tojolabal, también permitirá problematizar las prácticas que

contribuyen a la organización socio-política que surgen desde la Asamblea y si esto efectivamente corresponde a una igualdad entre los tojol-ab'ales como él menciona.

### **6.5. Derechos humanos y dignidad humana desde el enfoque crítico**

Es importante el aporte de Gallardo-Martínez (2010) para comprender la definición de derechos humanos desde el pensamiento crítico, puesto que define desde las resistencias y las diversas luchas sociales:

“Derechos Humanos” no es algo que caiga del cielo o que venga a nacer como otros factores de una biológica “naturaleza” humana (El código genético, por ejemplo). Derechos Humanos son una producción socio histórica: se genera en el seno del largo proceso que conduce a las sociedades modernas, obtienen, en una fase de consolidación de ellas, su legitimación filosófico/ideológica y política burguesa y se extiende posteriormente, en tanto sensibilidad cultural, como lucha reivindicativa a grupos sociales y pueblos/etnias diversamente discriminados por las formas capitalistas de las sociedades modernas (también llamadas “socialistas”) (p. 69).

Es decir propone la idea de repensar los derechos humanos desde contextos específicos, dado que cada cultura define el principio fundamental de los derechos humanos entendido como la dignidad humana de manera distinta, sin que por ello deje de ser válido.

Por otro lado, De Sousa-Santos (2002), establece cinco premisas epistemológicas básicas para la transformación conceptual y práctica de los derechos humanos; en la segunda -premisas- argumenta:

Todas las culturas tienen concepciones de dignidad humana pero no todas ellas la consideran como un derecho humano. En consecuencia, es importante buscar preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas. Diferentes nombres,

conceptos y Weltanschauungen<sup>3</sup> pueden comunicar aspiraciones o preocupaciones similares o mutuamente inteligibles (p.69).

Este aporte aborda directamente el tema de la dignidad humana como principio fundamental de los derechos humanos, ofreciendo distintas posibilidades de entenderlo y corporizarlo en los contextos culturales. Aguiló (2009), agrega además que, "puede añadirse, la constatación de que todas ellas poseen concepciones de justicia, igualdad, libertad y solidaridad que igualmente son expresadas de formas distintas" (p. 199).

### **6.5.1 Diálogo intercultural**

Otro elemento fundamental para entender mejor el tema de los derechos humanos es a partir de un diálogo intercultural. Esta propuesta por ningún motivo está encaminada a idealizar una comunidad con sus prácticas culturales, más bien se trata de saber que existen elementos necesarios para hacer de estos conocimientos elementos claves que posibiliten el diálogo. A decir de De Sousa-Santos (2009), reafirma la importancia de la promoción de diálogos interculturales basándose en principios transculturales.

De este modo se amplía la posibilidad de repensar los derechos humanos con los elementos propios de cada cultura y no a reducir el concepto único del mundo global. Al respecto el diálogo intercultural propone no la separación del conocimiento, más bien propone la conjugación de este a partir de una relación dialógica con el otro, en este sentido ambos se enriquecen, sin que dejen de ser en lo particular. Es decir, debe plantearse un diálogo horizontal entre los sistemas de saberes sin buscar que uno suplante al otro.

Por ello la relación entre la doctrina jurídica de los derechos humanos con la construcción propia de los pueblos indígenas debe basarse en el respeto a la diferencia, en el reconocimiento de las identidades indígenas como componentes intrínsecos a la nacionalidad y en la aceptación de sus particularidades; al mismo tiempo tener como válidas sus prácticas jurídicas comunitarias.

---

<sup>3</sup> El término "cosmovisión" es una adaptación del alemán Weltanschauung (Welt, "mundo", y anschauen, "observar"). La palabra "Weltanschauung" fue utilizada por primera vez por G.F.W. Hegel, pero sólo a partir del trabajo de W. Dilthey, Teoría de las cosmovisiones, dicho concepto adquiere su significado filosófico sistemático y completo. Cano, L., Mestres, F., Vives-Rego, J. (2010). P. 275). LA WELTANSCHAUUNG\* (COSMOVISIÓN) EN EL COMPORTAMIENTO MEDIOAMBIENTAL DEL SIGLO XXI: CAMBIOS Y CONSECUENCIAS. Ludus Vitalis, vol. XVIII, num. 33.

Fornet-Betancourt (2007), se refiere a este diálogo filosófico intercultural como un proceso de intercambio y convergencia de experiencias filosóficas que obliga a repensarla desde un contexto particular:

La idea de que el diálogo filosófico intercultural debe ser un diálogo que supere los prejuicios que todavía se mantienen frente a otras formas de pensar y de conocer que supuestamente no son «racionales» porque son, por ejemplo, «mitológicas» o «religiosas», excluyéndoselas así de la filosofía (p. 26).

De esto se desprende la idea de poner en juego los saberes y conocimientos locales que abonen al ejercicio pleno de los derechos humanos, entendiéndose que para ello debe tener como principal elemento la razón como capacidad humana.

El reconocimiento a la diversidad cultural como fuentes de conocimiento pueden dar pie a la construcción de nuevas formas de reivindicar la idea universalista de los derechos humanos.

A decir de De Sousa-Santos (2009), pues se requiere repensarlos desde otra forma distinta a sus orígenes hegemónicos, requiere de pensar las bases sobre los cuales los derechos humanos deben regenerarse: “Es una precondition de relaciones balanceadas y mutuamente reforzantes entre competitividad global y legitimidad local, los dos atributos de una política contra-hegemónica de derechos humanos en nuestro tiempo” (p. 353).

Por lo tanto, la construcción de este conocimiento debe darse desde una visión amplia de los derechos humanos, es decir, corresponde acreditar otras formas de comprensión, validar aquello que ha sido marginada y suprimida por el sistema hegemónico.

## **6.6 El universalismo de los derechos humanos**

El aporte epistemológico de De Sousa-Santos (2014) niega el discurso de la universalidad de los derechos humanos en cuanto a su aplicación, dada la composición multicultural de la sociedad. En oposición, plantea despensar los conceptos creados por el estado hegemónico y a partir de una epistemología del sur, conducirnos a repensar los derechos humanos:

El reconocimiento del derecho a la diferencia y la consiguiente condena de las ideas y las políticas que en el pasado los dejaron han dado lugar a múltiples

intervenciones estatales: acciones afirmativas de diversas clases; cuotas para las mujeres, los afrodescendientes y los indígenas: revisión de fondo de la historia de los países y de los programas y contenidos educativos; reconocimiento y protección de las lenguas no coloniales, los derechos especiales de la tierra y el territorio, a veces en el reconocimiento de la libre determinación interna. (p. 58).

Por tanto su propuesta de reconocer las diferencias además de la igualdad en el tema de los derechos humanos, nos da la pauta para enfatizar la necesidad de construir una sociedad más inclusiva a través de la democracia participativa, representativa y comunitaria en los pueblos indígenas. “Tenemos el derecho de ser iguales cuando la diferencia nos coloca en una situación de inferioridad, tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos trivializa” (p. 58).

Otro aporte sobre la contraposición de la idea universalista de los derechos humanos lo hace Sánchez-Rubio (2011) citado por Durand-Alcántara (2013). Argumenta que la visión hegemónica de los derechos humanos invisibiliza a otros sujetos de derecho. En consecuencia afirma lo siguiente:

La medida cultural con qué interpretar, y actuar en el mundo ha sido establecida por un hombre varón, masculino, blanco, propietario, mayor de edad, europeo, cristiano, y con éxito de ganador, en este sentido, se puede decir que los Derechos Humanos pasan a ser una especie de traje construido para un cuerpo concreto [...] sin que permita [...] el reconocimiento [...] de otras corporalidades ( indígenas, femeninas, negras, homosexuales, campesinas, trabajadoras, no propietarios [...] (p.1034).

Induce a ver de otro modo el ejercicio de los derechos humanos, verlos en el contexto latinoamericano, principalmente en el de los pueblos indígenas, porque permite situarlo en el contexto de la diversidad cultural y de la complejidad de los derechos humanos; más aún desde el paradigma del pluralismo jurídico que se contrapone a la construcción de estos derechos, a los que él llama, hegemonía del Occidente. Nos hace ver que la legitimación de los derechos humanos desde el pensamiento neoliberal y capitalista no es más que un

espejismo que excluye a otros sujetos que no encajan en la construcción binaria de la sociedad.

## **7. Metodología de investigación: cualitativa**

Se pretende llevar a cabo un trabajo de campo en dos etapas que permitirán hacer uso del método de investigación cualitativa con el propósito de explorar las relaciones sociales y así poder describir la realidad a partir de la recolección de la voz y el pensamiento de los sujetos concretos.

**7.1 Investigación documental y de campo:** Para esta investigación se hará uso de dos procedimientos documental y de campo. Dado que si bien es cierto existe para este estudio un soporte teórico, es necesaria la recopilación de la información a partir de los sujetos concretos que componen la organización socio-política y la Asamblea comunitaria.

Por lo tanto, como una primera parte de este trabajo se llevará a cabo una investigación documental para conocer los archivos que constituyen acuerdos comunitarios elevados a rango de normas en el ejido a trabajar, a fin de contar con fuentes documentales que nos permitan identificar procesos de construcción de acuerdos institucionalizados a través de la Asamblea comunitaria.

Por otro lado el trabajo de campo se llevará a cabo en el ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, y se hará uso de técnicas de investigación que permitan recoger información necesaria para dar cumplimiento con los objetivos planteados en este trabajo. Para ello se propone hacer uso de técnicas propias de investigación cualitativa como la de observación participante, entrevistas estructuradas y entrevistas semi-estructuradas.

### **7.2 Observación participante**

La observación participante se convierte para este estudio en una herramienta fundamental dado que esto me permitirá recoger información desde la voz de los sujetos concretos. Al respecto Sibaja-Quesada (2013), menciona; “Las modalidades más mencionadas son la observación participante y la observación no participante, cada una definida en función de la participación o no de la persona investigadora en el grupo o escenario por observar” (p. 77).

Por lo tanto la observación participante por la naturaleza de esta investigación se llevará a cabo dentro de las unidades de reproducción de la vida comunitaria, específicamente, durante la realización de asambleas comunitarias y trabajos colectivos. Sibaja-Quesada (2013) justifica el uso de esta técnica de investigación:

Permite adentrarse en las tareas cotidianas que los individuos desarrollan; conocer más de cerca las expectativas de la gente; sus actitudes y conductas ante determinados estímulos, las situaciones que los llevan a actuar de uno a otro modo; la manera de resolver los problemas familiares o de la comunidad (p. 77).

Al respecto como parte y miembro del pueblo tojol-ab'al se me facilitará el acceso a los actos protocolarios de asambleas comunitarias, siendo hablante registraré dichos actos para analizar lingüísticamente los significados de las manifestaciones expresadas dentro de la Asamblea, como el lek ay "está bien", significado de consenso y acuerdo; en consecuencia se hará uso de esta técnica en sus dos dimensiones y para ello será el contexto lo que definirá cómo emplearlo adecuadamente.

### **7.3 La entrevista**

La entrevista se llevará a cabo con personas del ejido propuesto para esta investigación, para ello se hace una lista de sujetos concretos que aportan a nuestros propósitos, procurando en todo momento la representación de la voz de diversos miembros. Los criterios que nos llevaron a hacer la lista de sujetos concretos para concretar esta etapa investigativa tuvieron que ver con el género, la edad, el estatus y la filiación espiritual.

Al respecto se tiene que la entrevista permitirá recoger información desde la voz de los sujetos concretos; para ello se construirá una serie de preguntas que respondan a los objetivos específicos planteados en el tema de investigación.

De esta manera se aspira a favorecer la investigación, desde este *lugar de enunciación* que para Walter Mignolo, citado en Pérez-Almeida (2011), significa "el acto de hacer consciente la ubicación geográfica política del sujeto que analiza, critica o justifica la realidad socio-histórica en la que vive" (p.124), de tal suerte que permita encontrar otra posibilidad de entender, explicar y escribir dichas realidades, basadas desde el

entendimiento propio como otra posibilidad de conocimientos, objetivando en este caso y en todo momento a los sujetos de estudio.

El análisis de los datos recabados, tanto los de carácter documental como los de investigación de campo, se expresan en tres apartados concretos. En un primer momento se hace una contextualización socio-histórica del objeto de estudio, seguidamente se presenta el soporte teórico del tema y posteriormente se desarrollan las ideas centrales que resultan de la combinación teórica y del análisis de datos recabados durante la investigación.

Finalmente se argumenta el valor académico de los aportes que resultan de este trabajo de investigación basados en una reflexión final sobre cómo construir e impulsar un conocimiento horizontal de los derechos humanos desde lo comunitario.

## **8. La re-significación de la dignidad humana a partir de una mirada crítica alternativa de los Derechos Humanos según la vivencia durante los últimos 10 años en el ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.**

### **8.1 Introducción**

En el presente ensayo se hace una reflexión teórica acerca de la re-significación de la dignidad humana a partir de una mirada crítica alternativa de los derechos humanos en el contexto de una comunidad indígena, el cual es el ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México. Para ello, se toman como categorías de análisis los vocablos *acción nosótrica*, *jlekilaltik* –bien estar–, y *jch'ayelaltik* –desorientarse, desviarse del camino–, a partir de las acciones comunitarias orientadas a la búsqueda del bien común como formas propias de organización comunitaria.

En este sentido, se pone en cuestión la idea universalista de los derechos humanos, en tanto que existen aportes teóricos que evidencian que la organización sociopolítica de las comunidades indígenas se determina en razón de principios colectivos acordes con lo que la modernidad occidental denomina como “derechos humanos”, pero que incluyen además importantes derechos colectivos y comunitarios.

Por ello, se realizó una revisión documental con el fin de explorar el estado de la cuestión mismo que permitió el argumento teórico del tema. En segundo lugar se llevó a cabo un trabajo de campo para la recolección de la voz y el pensamiento de los individuos concretos que dan vida a la organización socio-política y La Asamblea comunitaria del ejido

Veracruz, para lo cual se usaron técnicas de investigación como observación participante, entrevistas estructuradas y semi-estructuradas.

La observación participante fue una herramienta fundamental dado que esto permitió recoger información a partir de la cotidianidad comunitaria que involucra a la persona como individuo y como miembro de una colectividad.

Por la naturaleza de la investigación, esta herramienta se usó para observar las unidades de reproducción de la vida comunitaria, específicamente, durante la realización de asambleas comunitarias y trabajos colectivos con la intención de acercarse más a la realidad concreta del ejido en estudio. Para Sibaja-Quesada (2013), el uso de esta técnica “permite adentrarse en las tareas cotidianas que los individuos desarrollan; conocer más de cerca las expectativas de la gente; sus actitudes y conductas ante determinados estímulos, las situaciones que los llevan a actuar de uno a otro modo; la manera de resolver los problemas familiares o de la comunidad” (p. 77).

Como hablante del pueblo tojol-ab'al se tuvo acceso para observar lo actos protocolarios de La Asamblea y la facilidad de investigar y comprender el significado de las categorías lingüísticas como el *jlekilaltik* y el *jch'ayelaltik* que determinan el actuar de las personas en el ámbito comunitario.

La Asamblea –como institución–, fue el principal escenario de análisis dado que dentro de esta, se pudo observar la configuración de acuerdos comunitarios, manejo y distribución de beneficios colectivos y económicos, trabajos comunitarios y resolución alterna de conflictos. Estas unidades de reproducción de la vida comunitaria permitieron observar de manera objetiva las acciones que permiten interpretar la re-significación de la dignidad humana en el contexto tojol-ab'al.

De esta manera se aspiró a favorecer este trabajo, desde este *lugar de enunciación* que para Walter Mignolo, citado en Pérez-Almeida (2011), significa “el acto de hacer consciente la ubicación geográfica política del sujeto que analiza, critica o justifica la realidad socio-histórica en la que vive” (p.124). Por lo tanto, desde lo propio permitió encontrar otra posibilidad de entender, explicar y escribir una realidad concreta del pueblo tojol-ab'al.

## **8.2 Contexto socio-histórico**

Durante la celebración del día Internacional de los Pueblos indígenas el 8 de agosto de 2015, el Director de Gobernanza y Consolidación de la Paz en la Dirección de Políticas y Apoyo de Programas del PNUD, Patrick Keuleers, expuso que en el mundo hay más de 370 millones de indígenas viviendo en unos 90 países.

En el contexto latinoamericano, según el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento / Banco Mundial en su informe “Los Pueblos Indígenas en América Latina Balance político, económico y social al término del Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas en el Mundo (2014)”, revela que existen más de 36,6 millones de indígenas en América Latina, lo cual representa el siete por ciento de la población total. México, Guatemala, Perú y Bolivia concentran las poblaciones más numerosas en términos tanto absolutos como porcentuales, representando más del 80 por ciento del total regional (aproximadamente 30 millones) (p. 9).

En México, de acuerdo con el Censo de Población 2010, hay unos 16 millones de indígenas; de ellos, cerca de 7 millones hablan español y alguna de las lenguas nacionales, mientras que un millón son monolingües (INEGI 2010).

Paralelamente registra que Oaxaca es la entidad con mayor población indígena el 30% de la población es hablante de alguna lengua nativa; en orden de magnitud, le siguen los Estados de Chiapas, Yucatán y Quintana Roo, donde entre 15% y 30% de su población es hablante de alguna lengua indígena.

En el 2010, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas registró un total de 43,169 hablantes de la lengua Tojol-ab'al perteneciente a la familia lingüística Maya y se ubica principalmente en los municipios de Las Margarita, La Independencia y Altamirano, y por razones migratorias también forman parte de la población del municipio de La Trinitaria y Maravilla Tenejapa. Algunos municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas como La Realidad Trinidad y Morelia cuentan con población tojol-ab'al, que se constituyen como territorios bajo control de las bases de apoyo zapatistas (anexo 1).

En términos lingüísticos, este pueblo ocupa el quinto lugar proporcionalmente al número de hablantes de las 12 lenguas reconocidas en la Constitución Política del estado de Chiapas,

aunque según el Centro Estatal de Lenguas Arte y Literatura Indígena (CELALI), existen en Chiapas 16 lenguas indígenas. Es una de las 68 lenguas indígenas registradas en México, según datos del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, y una de las 31 lenguas indígenas que conforman la familia lingüística maya (anexo 2).

Los estudios realizados acerca de este pueblo indígena se registran a partir de estudios etnográficos, lingüísticos y antropológicos. Un dato interesante sobre los primeros asentamientos coloniales es dado por Lenkersdorf (2001). Muestra una evidencia de la población tojol-ab'al en la época de la colonia afirmando lo siguiente.

La presencia tojolabal en la región está documentada en el libro de bautizos del siglo XVI. Contiene voces en tzeltal y tojolabal según el lugar donde se administraban los ritos, porque dicho registro se usaba en poblados tanto tzeltales como tojolabales. De todos modos, la región tojolabal en tiempos precolombinos se extendía desde el norte de Comitán hasta la tierra caliente del Río Grijalva (p. 6).

Este ejido actualmente pertenece a la microrregión Valle Norte del municipio de Las Margaritas, mismo que se encuentra dentro de la región XV Meseta Comiteca Tojol-ab'al. Colinda al Norte con el ejido 27 de marzo y el ejido Jalisco, al noreste con el ejido Saltillo, al este con el ejido San Mateo. Ruz (1990), describe la ubicación geográfica de este ejido, por lo tanto las principales colindancias eran con las fincas de hacendados que se concentraban en el área tojol-ab'al principalmente en esta región.

Esta colonia limita al norte con la finca el K'is y el ejido Jalisco en su parcialidad denominada Pacha Um'ta', y en mínima parte con el ejido Jotaná o Plan de Ayala; al noreste con la finca en Retiro; al este con la Finca de San Joaquín y San Mateo, viniendo a cerrar sus límites con la finca kistula' por lo puntos oeste y sureste (p.75).

Este núcleo poblacional quedó legalmente constituido por resolución presidencial el 12 de mayo 194, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 25 de marzo de 1944. Se concedió al poblado de referencia por concepto de dotación de tierras una superficie de

782-00-00 (setecientos ochenta y dos hectáreas), que fueron entregadas a setenta y ocho campesinos capacitados.

Esto marca la finalización de un periodo de los miembros este Pueblo que hasta entonces se encontraban como mozos en manos de los finqueros. Ser mozo significaba vivir bajo las órdenes del patrón y trabajar para la finca sin ninguna remuneración. Al respecto Gómez-Hernández (2014), describe este periodo en la historia de los tojol-ab'ales como la época del baldío.

Si bien vivían endeudados, la materia prima para las casas, los medicamentos, las herramientas, el maíz, el frijol, el dinero para bautizar a los hijos, el gasto para los nacimientos y para el casamiento de los hijos todo lo proporcionaba el patrón; solo había que pedirlo y anotarse en la lista que estaba en la tienda de raya, pues mientras más “grande” se volvía la deuda, en esa proporción crecían las tareas para el mozo y éste se obligaba a emplear la fuerza de trabajo de toda su familia (esposa e hijos/as) o en su caso pasar de “mozo mesero” a “mozo añero” (p. 76).

Esta etapa cobra sentido dado que permite visualizar la organización social de este pueblo antes y después de la Reforma Agraria que llegó a concretarse en el municipio de Las Margaritas, Chiapas, entre los años 1934 a 1940, durante el periodo de mandato del General Lázaro Cárdenas del Río.

Durante este periodo los tojol-ab'ales comienzan a formar los ejidos y en consecuencia a separarse del régimen que los unía con los dueños de las fincas. Para el caso específico del ejido Veracruz, esto sucede en el año de 1944.

Con la creación del ejido, los pobladores se organizan, se les impone la asamblea como una institución y órgano máximo de autoridad con un cuerpo de autoridades locales. Durante el proceso, la asamblea aparece como una institución adaptada y reinterpretada a las circunstancias propias de la cotidianeidad del lugar, con ajustes y reajustes motivadas por las circunstancias y conflictos desde dentro y del entorno (Gómez-Hernández, 2014, p. 41).

Para este autor, la composición reciente de este órgano ejidal, corresponde a una estrategia como un medio de control social impuesto por el Estado mexicano. Sin embargo la capacidad de los miembros de recrearla como un espacio en donde convergen diversos intereses de carácter público y privado, constituye una creación propia de los tojol-ab'ales.

Al respecto el artículo 9 de la Ley Agraria (2012) establece con precisión que, “los núcleos de población ejidales o ejidos tienen personalidad jurídica y patrimonio propio y son propietarios de las tierras que les han sido dotadas o de las que hubieren adquirido por cualquier otro título” (p. 2). Al respecto Van Der-Haar (2002), aporta el siguiente dato histórico: “Para 1970, cerca del 90 por ciento de la tierra de las antiguas fincas de la última subregión había sido transferida a los campesinos, a través de ejidos y de la adquisición de copropiedades” (p. 59).

López-Barcenas (2012), además menciona que las políticas agrarias que surgieron después de la revolución mexicana en cuanto al reconocimiento de derechos agrarios aún no terminaban de consolidarse por lo que se privilegió el régimen ejidal en la mayoría de los casos.

El régimen de la propiedad de los pueblos indígenas es muy diverso, aunque predomina la propiedad ejidal; pues ocho de cada diez núcleos agrarios con población indígena son ejidos y sólo dos de cada diez son comunidades agrarias lo cual se manifestó en la falta de disposiciones jurídicas sobre el procedimiento para la titulación de terrenos de bienes comunales; dificultades para demostrar los derechos sobre la tierra, además de negligencia política (p. 292).

La operatividad de este régimen de posesión de tierras se basa en el reglamento interno que crea el propio ejido a través de la Asamblea, por lo tanto debe ser inscrito en el Registro Agrario Nacional. Este, es un órgano desconcentrado de la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano, se encarga del control de la tenencia de la tierra ejidal y comunal, y de brindar la seguridad jurídica documental, derivada de la aplicación de la Ley Agraria. Su misión es brindar certeza jurídica a la propiedad social en México, a través del control de la tenencia de la tierra y de los derechos constituidos respecto de los ejidos y comunidades, mediante la función registral, el resguardo documental, asistencia técnica y

catastral, en beneficio de los sujetos de derecho agrario y demás solicitantes del servicio (Registro Agrario Nacional, 2016, párrafo1).

Por otro lado este mismo artículo 11 de la Ley arriba mencionada en específico reconoce a la Asamblea como un órgano del ejido, mismo que adquiere un carácter normativo en cuanto a la organización socio-política, pues establece formas organizativas como el trabajo y el reparto equitativo de los beneficios.

La explotación colectiva de las tierras ejidales puede ser adoptada por un ejido cuando su Asamblea así lo resuelva, en cuyo caso deberán establecerse previamente las disposiciones relativas a la forma de organizar el trabajo y la explotación de los recursos del ejido, así como los mecanismos para el reparto equitativo de los beneficios, la constitución de reservas de capital, de previsión social o de servicios y las que integren los fondos comunes (Art. 11, Ley Agraria, 2012, p. 2).

Se evidencia que esta organización propia de los tojol-ab'ales a través de la Asamblea, va más allá de ser solo el ejercicio de un derecho expresado en la norma, sino que esta institución es apropiada y recreada bajo los principios organizativos de la comunidad.

El aumento del número poblacional trajo como consecuencia el reconocimiento de otras figuras como el avecindado y el forastero. La Ley Agraria (2012) establece.

Los avecindados son aquellos mexicanos mayores de edad que han residido por un año o más en las tierras del núcleo de población ejidal y que han sido reconocidos como tales por la asamblea ejidal o el tribunal agrario competente.

Los avecindados gozan de los derechos que esta ley les confiere (art. 13. p.3).

Por otro lado, aunque esta ley no reconoce otra figura más, dentro de la estructura comunitaria se reconoce a las personas que llegaron posteriormente a la dotación de tierras y solicitaron al ejido la entrada de manera voluntaria, a lo que Gómez-Hernández (2014) denomina forasteros.

La categoría de forastero está integrada por los hombres “fuereños”. Se trata de hombres de fuera que establecen parentesco por alianza. Radican en el lugar de origen de la cónyuge recibiendo de los suegros un pedazo de tierra para la

vivienda, cumpliendo primero el hombre un periodo de *ni'alajel* o “servicio de yerno” bajo el mandato de los suegros. También son aquellos hijos de personas que huyeron en tiempos de conflicto, con parientes de sangre en el ejido pero nacido ya en otro lugar. En situaciones de conflicto todos ellos son señalados como forasteros (p. 86).

Estas dos figuras comunitarias fueron avaladas por La Asamblea, las personas que fueron reconocidas bajo esa calidad se volvieron participes de todas las obligaciones y beneficios comunitarios, no sin antes de haber cubierto una cuota de entrada establecida por este órgano comunitario.

Sin embargo, existen otros factores que complejizan de algún modo la vida comunitaria de este ejido. Por citar algunos ejemplos, se ha visto que durante los últimos años ha habido un aumento considerable de organizaciones sociales que se relacionan estrechamente con el aumento de partidos políticos. Dentro de estos mismos partidos están las organizaciones sociales cuyo principal objetivo es el beneficio de proyectos productivos o agropecuarios. Al respecto a la fecha en la comunidad existen cinco organizaciones sociales que se describen en el siguiente cuadro.

Tabla 1: Organizaciones sociales y partidos políticos con presencia en el ejido Veracruz, Municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

Organización	Partido
Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (Histórica)	Partido de la Revolución Democrática
Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (Democrática)	Partido Verde Ecologista de México
Alianza de Organizaciones sociales	Independiente
Alianza de Organizaciones Sociales y Sindicatos de Izquierda ( ASSI)	Partido Revolucionario Institucional
Coordinadora de Organizaciones Democráticas del Estado de Chiapas.	Partido Verde Ecologista de México
Prospera ( Programa de Inclusión social dirigido a mujeres principalmente)	Programa de Gobierno Federal

De esta forma, resulta cada vez más complejo llegar a acuerdos consensuados en beneficio de la comunidad, dado que no todos comparten los mismos objetivos, principalmente en periodos electorales y por ende afecta directamente las relaciones interpersonales, intercomunitarias y familiares.

Por otro lado, también hay otros factores como el aumento de la población migrante principalmente de jóvenes y adultos (varones), por lo que son las esposas de estos quienes asumen las obligaciones comunitarias designadas por la Asamblea, que ha provocado la creación de nuevas reglas para la vida comunitaria.

El ejido cuenta con servicios educativos de nivel primaria y preescolar del sistema monolingüe del Estado, una clínica de salud adscrita a la Secretaria de Salud del Estado de Chiapas, energía eléctrica, alumbrado público, servicios de drenaje y planta de tratamiento de aguas residuales.

El principal espacio físico en donde se reproduce de manera institucional la vida colectiva es la casa ejidal, dado que este es usado como un lugar propio para deliberar decisiones que tienen que ver con el orden y vida de la comunidad, pues es ahí donde llevan a cabo las reuniones generales y de ejidatarios que determinan su accionar a partir de los acuerdos comunitarios y se complementa de algunos otros espacios como la cárcel comunitaria, las parcelas comunitarias y las tierras de uso común (anexo 3).

Se cuenta con una parcela escolar ubicada en la zona de regadío de las tierras ejidales. Este espacio dedicado al cultivo del maíz, es trabajado por el comité de padres de familia de la escuela primaria Chapultepec. El beneficio económico que se obtiene de este se usa para sufragar gastos propios de la escuela primaria.

La parcela denominada Pampaja' constituye otro de los espacios colectivos dedicado al cultivo del maíz, aunque este predio no es resultado de la resolución presidencial, el beneficio económico entra directamente a la caja del ejido. Actualmente, se encuentra arrendada por una cantidad de dos mil ochocientos setenta y cinco pesos anuales. Pasó a manos del ejido después de que el propietario se hizo dueño de otras tierras fuera del municipio. Esta forma de administración ha estado en constante transformación dado que

anteriormente se trabajaba de manera colectiva que fortalecía los espacios sociales y los lazos comunitarios.

### **8.3 La dignidad humana, una visión desde la teórica crítica de los Derechos Humanos**

Esta comunidad indígena se constituye el 12 de mayo de 1943. Ahí surge La Asamblea como institución propia de la comunidad dado a la reconfiguración de su función en tanto como órgano máximo de representación comunitaria. Si bien es cierto surge dentro de un creación del Estado mexicano, esta ha sido reapropiada y reinterpretada por los miembros de la comunidad.

De esta institución, se desprenden políticas comunitarias para asuntos como por ejemplo, la administración de tierras comunales, trabajos colectivos, resolución de conflictos y acciones orientadas al cuidado de la *Madre Tierra*. Todo esto bajo la guía de principios comunitarios que ordenan la vida colectiva como *la acción nosótrica, el jlekilaltik* –nuestro bienestar- y *jch'ayelaltik* –desorientarse, desviarse del camino-.

Esta forma de organización propia, ha resistido de algún modo los embates del poder político por el modelo Estado-Nación en México, puesto que su visión hegemónica reduce a los pueblos indígenas a una serie de interpretaciones sobre lo que es el ser indígena y se construyen políticas públicas liberales y neoliberales hoy en día que poco tienen que ver con el modo propio de estos pueblos.

Los pueblos indígenas han llevado a cabo una incansable resistencia y reclamo por el reconocimiento de sus identidades y de sus derechos colectivos. De ello se puede observar la vigencia de instituciones propias de las que emanan políticas comunitarias que giran en torno a la búsqueda del bien común, principalmente de la dignidad humana. Siendo los propios miembros quienes crean los mecanismos necesarios para ordenar la vida en colectivo.

A la fecha no se conoce ningún estudio que dé cuenta sobre el tema de los derechos humanos y educación para la paz, específicamente de este Pueblo en mención, por ello, este trabajo se orienta a la profundización del conocimiento de prácticas culturales en torno a la dignidad humana y la forma particular de su expresión en el contexto tojol-ab'al como una forma de emancipación del conocimiento indígena. Es decir, permite recurrir a una

*episteme indígena* como clave interpretativa de la vida comunitaria, lo cual ha sido negada y excluida en el estudio e interpretación de los derechos humanos.

Al respecto, Herrera-Flores (2005), aboga por reconocer que los derechos humanos son productos culturales y contextuales, por lo tanto, adquieren validez y funcionalidad solo en el espacio donde surgen. Aunado a esto, conocer las prácticas culturales en torno a la dignidad humana en el contexto tojol-ab'al permite problematizar y cuestionar el carácter universal de los derechos humanos expresados en los instrumentos internacionales como conocimientos globales lo cual deja sin valor los conocimientos locales. Por lo tanto este ensayo permite ver otra forma de entender los derechos humanos como prácticas culturales y contextuales.

Es importante situar que se parte de dos puntos primordiales. Primero, se analiza los conceptos de derechos humanos y dignidad humana desde los aportes de la teoría crítica, principalmente en el contexto latinoamericano, puesto que los respectivos estudios retoman estos conceptos como categorías que legitiman otro sistema de relaciones dado a las especificidades de grupos sociales. Respecto a esto Herrera-Flores (2005) manifiesta:

Entender los derechos humanos supone hacer un esfuerzo teórico para comprenderlos bajo las múltiples interpretaciones que sobre ellos han vertido. Estamos ante un producto cultural frente al que se puede reaccionar política, social, jurídica y económicamente, y no ante un fenómeno natural y/o metafísico trascendente a la propia praxis humana (p.19-20).

Por ello la pertinencia de considerar los aportes que nos permitan problematizar la conceptualización de los derechos humanos y la dignidad humana sobre todo la forma en que ambos conceptos están expresados en los instrumentos internacionales de carácter universalista creado desde una visión vertical y eurocéntrica.

Es por eso que, el planteamiento y el análisis del tema, se compone de una serie de nociones fundadas sobre el conocimiento colectivo constituidos desde la cotidianidad tojol-ab'al, así como un acercamiento a la teoría crítica de los derechos humanos que permite tomar una postura crítica –no necesariamente negativa–, sobre esta realidad vinculada con el tema de los derechos humanos en el contexto tojol-ab'al.

En este sentido, se exponen categorías como la acción nosótrica, *jlekilaltik-kutsiltik* – bienestar–, *jch'ayelaltik*, –no estar en el camino correcto, no hacer lo bueno, desorientarse– mismas que emergen dentro de la cotidianidad y experiencia como principios que regulan la vida en comunidad. Tales nociones, permitieron conocer la re-significación del concepto de la dignidad humana interpretada desde el pensamiento del pueblo tojol-ab'al.

Esta posibilidad de interpretar la vivencia y práctica de la dignidad humana de manera contextualizada, se basa primordialmente en una de las premisas de la ecología de saberes que formula De Sousa-Santos (2010), al decir que todo conocimiento tiene límites internos y externos. “Los límites internos están relacionados con las restricciones en las intervenciones del mundo real impuestos por cada forma de conocimiento, mientras que los límites externos resultan del reconocimiento de intervenciones alternativas posibilitadas por otras formas de conocimiento” (p. 53).

Según este autor, lo hegemónico solo conoce límites internos, es por eso que abrirse a la posibilidad de los límites externos puede proveer otro tipo de conocimiento. Esto lleva a pensar que el concepto de carácter universal de la dignidad humana constituye para este tema de estudio un límite interno, en tanto este concepto es pensado y creado por el conocimiento hegemónico al reconocer que la dignidad humana surge como una categoría universal y esencial que otorga la titularidad de los derechos humanos reconocido a mediados del siglo XX, inicialmente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Es por eso que, se plantea la dignidad como fundamento y base de una concepción común de los derechos humanos, puesto que se puede entender como el elemento fundamental por el cual se derivan otros derechos, por ende para el caso que nos ocupa lo entenderemos desde esta dimensión jurídica al establecerse la necesidad de reconocer a todos los seres humanos iguales entre sí, por el sólo hecho de serlo.

Es decir la dignidad de la persona se materializa al ser reconocido como ser humano y por lo tanto lo hace titular de otros derechos interdependientes entre si tales como los derechos civiles, políticos y económicos, sociales y culturales expresados y reconocidos también en los instrumentos internacionales de los derechos humanos al que se les denomina derechos

de segunda generación. Faltar o violar uno de esos derechos se entiende que se atenta directamente contra la dignidad humana.

Ahora bien, esta concepción es de carácter individual, al situar al ser humano como un ente que goza de una dignidad humana como un derecho igual a cualquier otro ser humano, dicho de otro modo se convierte en un atributo de la persona humana que lo libera de cualquier tipo de discriminación pero que inevitablemente lo coloca en un espacio privilegiado sobre otros seres del universo.

Esta forma de interpretar la dignidad, es contraria a la interpretación de otros grupos sociales que se conciben no únicamente como seres individuales dotados de este atributo personal, sino también como sujetos inmersos en un espacio y territorio que es construido, reapropiado y vivido en colectivo como el caso del pueblo indígena tojol-ab'al dado que cuentan con una cosmovisión propia que norma su realidad y su manera particular de relacionarse con el universo mismo para vivir en comunidad.

Por ello, la necesidad de una ecología de saberes que permite explicar la práctica de la dignidad humana en un contexto local, como otra forma de intervención en el mundo.

Por lo tanto, en este contexto se analiza no el concepto de dignidad humana como tal, sino la forma en que se expresa en la práctica cotidiana de la vida comunitaria a partir de los esquemas de comportamientos válidos dentro de la organización sociopolítica de la comunidad, esto en razón a que este concepto adquiere sentido solo si se corporiza puesto que se trata de una vivencia de las personas más que un concepto abstracto.

Aun cuando este concepto es paradójico por la diversidad de significados que este puede presentar, para efectos nuestros se entiende a partir de la vivencia de las prácticas comunitarias del ejido en estudio. Es posible que en lengua tojol-ab'al, no tengamos una traducibilidad literal, por ello se toman como referente de análisis los vocablos *Acción nosótrica*, *jlekilaltik*, y *jch'ayelaltik* cuya práctica y entendimiento de los sujetos, guían la vida comunitaria buscando y posibilitando acciones trasformativas.

Por lo tanto, esto nos remite a pensar y plantear que la dignidad humana es un atributo del ser humano. No existe fuera de este marco de atribución. Pero, que en realidad este reconocimiento de la dignidad para este contexto es construido en colectivo dado que la

afirmación de lo individual le antecede al reconocimiento de lo colectivo a través de la complementariedad de los elementos como la madre tierra, los espacios sagrados, los ritos y ceremonias, los elementos lingüísticos y todos los espacios de reproducción de la vida comunitaria.

Esta idea es totalmente contraria a la concepción antropocéntrica, puesto que desde esta visión los derechos surgen en torno a la centralidad del ser humano, en el que se piensa a él como un sujeto situado en una jerarquía superior a los demás seres del planeta.

Dicho de otro modo, los derechos están pensados y producidos desde un referente central que es el interés particular del “ser humano”; aunque esto, otra vez, nos remite al hecho de que el ser humano es reconocido como ciudadano por el sistema mismo del Estado, tal y como se entiende, es una institución occidental y moderna. Hay seres humanos que, por su condición, ya sea social, cultural, económica o política son excluidos e invisibilizados y que son colocados en un sitio en el que el derecho, los derechos humanos y la dignidad humana resultan únicamente en concepciones abstractas. Por citar un ejemplo, según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, mediante un comunicado de prensa reportó que hay 167 millones de personas en situación de pobreza en 2014, de las cuales 71 millones sufrían extrema pobreza o indigencia (CEPAL, 2015).

Es por eso, que se puede decir que los miembros de esta comunidad interpretan este concepto a partir de valores espirituales, lingüísticos y morales implícitos en las prácticas y vivencias cotidianas que llevan a actuar en un marco de respeto no solo con los demás seres humanos, sino con todos los elementos que componen la estructura colectiva del *territorio*. Esto tiene relación con el pensamiento de Gallardo-Martínez (2010), al definir los derechos humanos desde el pensamiento crítico, a partir las resistencias y las diversas luchas sociales.

“Derechos Humanos” no es algo que caiga del cielo o que venga a nacer como otros factores de una biológica “naturaleza” humana (El código genético, por ejemplo). Derechos Humanos son una producción socio histórica: se genera en el seno del largo proceso que conduce a las sociedades modernas, obtienen, en una fase de consolidación de ellas, su legitimación filosófico/ideológica y política burguesa y se extiende

posteriormente, en tanto sensibilidad cultural, como lucha reivindicativa a grupos sociales y pueblos/etnias diversamente discriminados por las formas capitalistas de las sociedades modernas (también llamadas “socialistas”) (p. 69).

Dicho de otro modo, este autor, propone la idea de repensar los derechos humanos desde contextos específicos, dado que cada grupo social cuenta con una forma propia de acercarse a los derechos humanos, a partir de las experiencias y prácticas que hacen posible la dignidad humana.

Además, “una teoría crítica de los derechos humanos, examina las debilidades y vacíos de otros discursos que le parecen desde su posicionamiento básico, conjeturas; es decir, falsas desde el punto de vista del conocimiento y su comunicación y políticamente nocivas para algunos sectores sociales” (Gallardo-Martínez, 2011, p. 50). Esto porque se impone como *conocimiento verdadero* que reproduce la discriminación y la dominación sobre otros.

Uno de los sectores del que hace alusión este autor es precisamente los pueblos originarios que han sido invisibilizados cultural y políticamente en tanto que su existencia enseña otra específica y legítima experiencia de ser (hacerse) humano. Por lo tanto aceptar la concepción positivista y universal de los derechos humanos estaría legitimando su propia discriminación y sometimiento (p 50).

En este mismo sentido, Herrera-Flores (2005), abona esta idea al decir que, los derechos humanos pertenecen al contexto en el cual surgen y para el cual funcionan como categorías legitimadoras o antagonistas de la idea hegemónica de vida digna que prima en una determinada y concreta formación social (p. 20). Por ello, es importante entender que los derechos humanos pueden ser protegidos y promovidos en otros contextos y con otros grupos sociales que pueden aportar al estándar legal para la protección mínima de la dignidad humana. Es importante tener en cuenta que existe un parámetro internacional bajo el cual se ha venido construyendo la dignidad humana en los instrumentos universales, sin embargo, no debería estar separado de todas las proyecciones contextuales de otras realidades, esto no quiere decir que se está restando el valor jurídico-social de esta construcción propia occidental de los derechos humanos, para abogar por un relativismo cultural. Donnelly (2003), citado en Fuentes (2006), menciona que:

No necesitamos escoger entre relativismo cultural y Derechos Humanos universales. Más bien necesitamos reconocer tanto la universalidad de los Derechos Humanos y su particularidad, y así aceptar un cierto relativismo limitado, especialmente con respecto a su implementación. Debemos tomar seriamente la inicialmente paradójica idea de la universalidad relativa de los Derechos Humanos internacionalmente reconocidos (p. 98).

En este sentido, es posible interpretar la realidad desde las prácticas sociales que pueden aportar a pensar horizontalmente los derechos humanos y que rompe con las concepciones universalistas y relativistas. Por lo tanto define este concepto “como productos culturales que faciliten la construcción de las actitudes y aptitudes que nos permitan poder hacer nuestras vidas con el máximo de dignidad” (p. 30).

A propósito de lo que estos autores proponen sobre el estudio de los derechos humanos, Stener (2007), describe, concretamente, a partir de la recuperación de las voces de autoridades comunitarias en dos poblaciones de Guatemala, una contradicción entre la forma propia de organización comunitaria que se construye desde lo colectivo y lo que establece los instrumentos internacionales de los derechos humanos. A decir de las autoridades, no concuerda con la realidad local de estos pueblos, puesto que para ellos, la organización de la vida y la garantía de la dignidad, se basa primordialmente de una construcción colectiva más que individual y ponen en cuestión el papel fundamental del Estado-Nación como ente productor y protector de derechos individuales.

El aporte epistemológico de De Sousa-Santos (2014) niega el discurso de la universalidad de los derechos humanos en cuanto a su aplicación, dada la composición multicultural de la sociedad. En oposición, plantea despensar los conceptos creados por el estado hegemónico y, a partir de una *epistemología del sur*, conducirnos a repensarlos.

El reconocimiento del derecho a la diferencia y la consiguiente condena de las ideas y las políticas que en el pasado los dejaron han dado lugar a múltiples intervenciones estatales: acciones afirmativas de diversas clases; cuotas para las mujeres, los afrodescendientes y los indígenas; revisión de fondo de la historia de los países y de los programas y contenidos educativos; reconocimiento y

protección de las lenguas no coloniales, los derechos especiales de la tierra y el territorio, a veces en el reconocimiento de la libre determinación interna (p. 58).

Esta propuesta de reconocer las diferencias, además de la igualdad en el tema de los derechos humanos, nos da la pauta para enfatizar la necesidad de construir una sociedad más inclusiva a través de la democracia participativa, representativa y la comunitaria en los pueblos indígenas. “Tenemos el derecho de ser iguales cuando la diferencia nos coloca en una situación de inferioridad, tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos trivializa” (p. 58).

Por otro lado, establece cinco premisas epistemológicas básicas para la transformación conceptual y práctica de los derechos humanos; en la segunda –premisa– argumenta.

Todas las culturas tienen concepciones de dignidad humana pero, no todas ellas la consideran como un derecho humano. En consecuencia, es importante buscar preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas. Diferentes nombres, conceptos y Weltanschauungen<sup>4</sup> pueden comunicar aspiraciones o preocupaciones similares o mutuamente inteligibles (De Sousa-Santos, 2002, p. 69).

Este aporte aborda directamente el tema de la dignidad humana como principio fundamental de los derechos humanos, ofreciendo distintas posibilidades de entenderlo y corporizarlo en los contextos culturales. Aguiló (2009) agrega además, que “puede añadirse, la constatación de que todas ellas poseen concepciones de justicia, igualdad, libertad y solidaridad que igualmente son expresadas de formas distintas” (p. 199).

De este modo se amplía la posibilidad de repensar los derechos humanos con los elementos propios de cada cultura y no a reducir el concepto único del mundo global. Por ello, la relación entre la doctrina jurídica de los derechos humanos con la construcción propia de los pueblos indígenas debe basarse en el respeto a la diferencia, en el reconocimiento de las identidades indígenas como componentes intrínsecos a la nacionalidad y en la aceptación

---

<sup>4</sup> El término “cosmovisión” es una adaptación del alemán Weltanschauung (Welt, “mundo”, y anschauen, “observar”). La palabra “Weltanschauung” fue utilizada por primera vez por G.F.W. Hegel, pero sólo a partir del trabajo de W. Dilthey, Teoría de las cosmovisiones, dicho concepto adquiere su significado filosófico sistemático y completo. Cano, L., Mestres, F., Vives-Rego, J. (2010). P. 275). LA WELTANSCHAUUNG\* (COSMOVISIÓN) EN EL COMPORTAMIENTO MEDIOAMBIENTAL DEL SIGLO XXI: CAMBIOS Y CONSECUENCIAS. Ludus Vitalis, vol. XVIII, num. 33.

de sus particularidades, al mismo tiempo tener como válidas sus prácticas jurídicas comunitarias. Sánchez-Rubio (2010), argumenta que “no es que únicamente el Derecho se relacione con la Economía, la Ética y/o la Política, sino que al interior de lo jurídico hay elementos económicos, políticos, culturales, éticos y de género” (p. 16).

Por lo tanto, la construcción del conocimiento de los derechos humanos debe darse desde una visión amplia, es decir, corresponde acreditar otras formas de comprensión, validar aquello que ha sido marginado y suprimido por el sistema hegemónico.

Otro elemento fundamental que se debe considerar para entender mejor el tema de los derechos humanos es un diálogo intercultural; esta propuesta por ningún motivo, está encaminado a idealizar una comunidad con sus prácticas culturales, más bien se trata de saber que existen elementos necesarios para hacer de estos conocimientos elementos claves que posibiliten el diálogo. De Sousa-Santos (2009), reafirma la importancia de la promoción de diálogos interculturales basándose en principios transculturales.

Fornet-Betancourt (2007), aporta a este diálogo filosófico intercultural al que se refiere como un proceso de intercambio y convergencia de experiencias filosóficas que obliga a repensar el tema de los derechos humanos frente a aquello que se considerara como racionalmente válidas.

La idea de que el diálogo filosófico intercultural debe ser un diálogo que supere los prejuicios que todavía se mantienen frente a otras formas de pensar y de conocer que supuestamente no son «racionales» porque son, por ejemplo, «mitológicas» o «religiosas», excluyéndoselas así de la filosofía (p. 26).

Al respecto propone no la separación de los conocimientos, más bien plantea la conjugación de estos a partir de una relación dialógica, en este sentido ambos se enriquecen, sin que dejen de ser en lo particular. Es decir, debe plantearse un diálogo horizontal entre los sistemas de saberes sin buscar que uno suplante al otro.

De esto, se desprende la idea de poner en juego los saberes y conocimientos locales que abonen en el ejercicio pleno de los derechos humanos, entendiéndose que, para ello debe tener como principal elemento la razón como capacidad humana.

El reconocimiento a la diversidad cultural como fuentes de conocimiento pueden dar pie a la construcción de nuevas formas contrapuestas de la idea universalista de los derechos humanos.

Otro aporte sobre la contraposición de esta idea universalista de los derechos humanos lo hace Sánchez-Rubio (2011), al argumentar que la visión hegemónica de los derechos humanos invisibiliza a otros sujetos de derecho. En consecuencia afirma lo siguiente:

La medida cultural con qué interpretar, y actuar en el mundo ha sido establecida por un hombre varón, masculino, blanco, propietario, mayor de edad, europeo, cristiano, y con éxito de ganador, en este sentido, se puede decir que los Derechos Humanos pasan a ser una especie de traje construido para un cuerpo concreto [...]sin que permita [...] el reconocimiento [...] de otras corporalidades (indígenas, femeninas, negras, homosexuales, campesinas, trabajadoras, no propietarios [...]) (citado en Durand-Alcántara, 2013 p.1034).

Este autor induce a ver de otro modo el ejercicio de los derechos humanos en el contexto latinoamericano principalmente en los pueblos indígenas, dado que nos permite pensarlo en el contexto de la diversidad cultural y de la complejidad de los derechos humanos, desde el paradigma del pluralismo jurídico que se contrapone a la construcción de estos derechos a los que él llama, hegemonía del Occidente. Puesto que nos hace ver que la supuesta legitimación de los derechos humanos desde el pensamiento neoliberal y capitalista no es más que un espejismo, que excluye a otros sujetos que no encajan en la construcción binaria de la sociedad.

Es por eso que la teoría crítica de los derechos humanos da a la intención de este estudio, puesto que se puede observar una realidad contextual en el que se producen y reproducen derechos humanos en espacios propios y con organización propia. Esto lleva a argumentar que existe toda posibilidad en cuanto ya es real de producir un conocimiento situado en cuanto al entendimiento de la dignidad humana más allá de la idea universalista y eurocéntrica.

Ahora bien, en el contexto tojol-ab'al, no existe un estudio concreto que hable específicamente sobre el tema de los derechos humanos como tal; sin embargo, los estudios

realizados, tanto los de corte antropológico como filosófico, orientan la idea de ser una sociedad con un principio organizativo fundado en el “nosotros” que refleja la vida colectiva. Aunado a eso, se recurre a los aportes de Carlos Lenkerdorf, filósofo y lingüista, dado que es uno de los principales académicos que escribió sobre la cosmovisión tojol-ab’al expresados en las dos disciplinas de su formación.

De este autor se desprende el argumento de que el pueblo tojol-ab’al se basa en el pronombre personal plural “nosotros” como principio organizativo comunitario y señala desde la lingüística los significados de *jlekilaltik* y *jch’ayelaltik*.

Por otro, lado ilustra este modo de vida en el contexto sociopolítico, puesto que el nosotros representa el principio organizador de las relaciones sociopolíticas, cuya vivencia se refleja principalmente, dentro de las asambleas comunitarias, al momento de tomar decisiones “democráticas”. Para este autor, dentro de las comunidades tojol-ab’ales se puede hablar de un poder compartido. Es decir, no existe la concentración del poder en una sola persona puesto que la vida se decide en común (p.83).

Otro estudio importante sobre este tema es el que hace Gómez-Hernández (2009), en el que asume que en la Asamblea como órgano máximo se expresan y se manifiestan los intereses de carácter individual y colectivo y se conjugan las voces para concretar acuerdos que permiten la vida en común. Al respecto expone que.

La Asamblea juega un papel importante en la solución de ciertos conflictos que surgen desde los núcleos comunitarios; instaurada en el caso específico en el ejido Veracruz, en el año de 1945, “El Estado mexicano impuso la asamblea como forma de organización en torno al ejido, pero termina siendo apropiada hasta constituirse en el medio y espacio en el cual se informa a la población sobre diversas problemáticas, se manifiestan sus necesidades y se acuerdan soluciones a problemas prioritarios de la comunidad; por medio de ella se hace público lo privado –como los problemas domésticos– y se fortalece o se debilita el poder” (p. 299).

Ávila-Romero (2014) hace un análisis importante sobre la vida colectiva tojol-ab’al retomando los conceptos *-jlekilaltik* y *lajan lajan aytik-*, propuesto por Lenkersdorf

(2005). Visibiliza las practicas comunitarias orientadas a buscar el bienestar y el buen vivir en colectivo. Además, expone las razones por las cuales las comunidades han normado la vida comunitaria y ejemplifica claramente las consecuencias de aquellas que se han adaptado al modelo de Estado-Nación.

Los aportes citados abren la posibilidad de entender mejor que la organización propia de los tojol-ab'ales esté encaminada a la búsqueda del bien común entre sus miembros, es decir, de todos aquellos que componen la comunidad, bajo los principios de la complementariedad, solidaridad y reciprocidad que hace posible una convivencia colectiva.

Por tanto, veremos, en los siguientes párrafos, la forma en que estos elementos tienen y dan vida a la concepción colectiva y de qué forma las acciones se orientan a la búsqueda de la dignidad humana, desde la forma particular en que los miembros de esta comunidad la interpretan.

*La acción nosótrica* constituye un elemento que orienta de algún modo a entender los derechos humanos en este contexto. Este término es acuñado por Lenkersdorf (2005), basado en el trabajo etnográfico que realizó en la zona tzeltal<sup>5</sup> y en cuarenta comunidades tojol-ab'ales ubicadas, principalmente en las cañadas y montañas del municipio de Las Margaritas, Chiapas. Su tesis es la siguiente:

Las lenguas encierran en sí mismas cosmovisiones que explican las particularidades de las estructuras lingüísticas, las expresiones idiomáticas y, en total, la idiosincrasia de idiomas determinados [...] la presencia de la cosmovisión en todas las bifurcaciones de las ramas de una lengua, conforma de maneras diferentes el filosofar de una nación o cultura determinada (p. 12) .

Aunado a esto, la primera noción que él tiene de este concepto es de carácter lingüístico. Durante su permanencia en una de las asambleas tzeltales, el uso reiterado del término *tik* por parte de los asambleístas lo llevó a indagar de manera más precisa su significado.

---

<sup>5</sup> Grupo indígena del estado de Chiapas. Es uno de los grupos con mayor número de hablantes en el Estado. Se localizan en una extensa franja del estado de Chiapas. Al este del territorio tsotsil en la parte central del estado. El tradicional territorio tzeltal se encuentra al noreste y sureste de la ciudad de san Cristóbal y abarca los municipios de san Juan Cancuc, Chanal, Oxchuc, Tenejapa y Altamirano; hacia el norte: Sitalá, Socoltenango, Yajalon, Chilon, Ocosingo, Aguacatenango (municipio de Villa las Rosas), Amatenango del Valle, hacia el sur. Desde la década de los 50, la población tzeltal empezó a migrar a la Selva lacandona fundando nuevos asentamientos (Gómez, Maritza, 2004. s/p).

Nos explicó que el *tik*<sup>6</sup>, es una desinencia que quiere decir NOSOTROS. Explicó además, que el NOSOTROS es un distintivo de la lengua tzeltal. En el habla de todos los días suele repetirse constantemente. Y no solo ocurre en la lengua sino que el NOSOTROS, predomina tanto en el hablar como en la vida, en el actuar, en la manera de ser del pueblo, (...) representa un elemento tanto lingüístico como vivencial (p. 25-26).

En la concepción de este autor, el vocablo surge en razón al término *tik* el cual refleja la inclusión lingüística de los seres humanos. Las lenguas mayenses tienen como característica de ser posesivas e incluyentes; por eso, el uso constante de este término *tik* refleja una vivencia colectiva o, en su caso, como plantea el autor, va orientado hacia la complementariedad y “en su totalidad orgánica de carne, razón y corazón” (p. 57). En consecuencia, estas manifestaciones permiten ver los valores implícitos en las prácticas comunitarias como elementos constitutivos de la dignidad humana.

Ahora bien, en el contexto tojol-ab'al, esta categoría viene a tener una significación similar a lo anteriormente expuesto, pues el autor considera el término nosotros como un elemento fundamental de la filosofía tojol-ab'al, que se sale de los moldes tradicionales de la filosofía occidental. Su aseveración es que este concepto tiene un peso filosófico, dado que “aparece, reaparece y brilla en los ámbitos menos esperados, desde el caos social hasta el tiempo cíclico, el sistema numérico y la poesía. Dicho de otro modo, el NOSOTROS desempeña la función de un principio organizativo” (p. 12). Además expone que el uso de este término se da en múltiples espacios que van desde expresiones cotidianas hasta prácticas específicas dentro del colectivo tojol-ab'al.

Además, asume desde su experiencia con los tojol-ab'ales, que el nosotros significa que todo tiene vida, corazón, alma, al respecto menciona:

Vivimos la presencia de este principio del nosotros en el ámbito de la justicia, pero, de hecho se hace presente en todas las formas de la realidad: la política y la educación, la organización social y nacional, las ciencias y las artes. Es por el mismo principio nosótrico que los poderosos no nos entienden, no nos aprecian,

---

<sup>6</sup> -indica que le antecede una palabra, **tik** en tojol-ab'al es un pluralizador, sin embargo por sí sólo no adquiere valor sino al acompañarlo de otra palabra base que exprese su significado.

sino todo lo contrario. Pero debemos cobrar conciencia del valor y de la aportación de nuestra cultura nosótrica, de convivencia en medio de una crisis mundial que trata a los demás y a la naturaleza como si estuviera a la disposición de los que mandan, y no saben convivir (Lenkersdorf, 1996, p. 29).

Por lo tanto, menciona que este término representa un valor filosófico del modo de vida de este pueblo, puesto que plantea desde la lingüística el análisis del vocablo “nosotros”, que fundamenta el marco organizativo de las comunidades tojol-ab’ales para la construcción de relaciones sociales la cual impide el uso del poder entre quienes representan esta organización a través de la Asamblea.

Además, asegura que el nosotros se vive en dos contextos diferentes en el entendido de que existe una sociedad que domina y otra que es dominada, cuya forma de expresión es el no reconocimiento de los indígenas como iguales. Por lo tanto, se vive por un lado, como miembros de una comunidad que condiciona a las personas a asumirse como seres con obligaciones y derechos colectivos establecidos desde el punto de vista de la interpretación de su realidad. Por otro lado, se vive al asumir un nosotros vistos desde el sistema estatal como los otros, de aquí se puede entender una de las frases más conocidas expresadas por la comandante Ramona en el mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la celebración del 12 de octubre de 1996, en el Distrito Federal, México. “Nunca más un México sin nosotros”.

El NOSOTROS tojolabal se caracteriza por dos aspectos básicos. Tienen una estructura interna que ubica a cada uno de sus miembros en el contexto comunitario, y les exige su aportación individual, es una comunidad polifónica y sinfónica la que expresa la voz de nosotros. Esto no nace de la voluntad de ninguna autoridad individual. En sus relaciones con la sociedad no indígena, en cambio, el NOSOTROS está haciendo patente la vivencia del reconocimiento y del desprecio. Se vive en una sociedad dividida, en la cual los tojolabales y otros indios no cuentan (Lenkersdorf, 2005, p. 40).

Otro aspecto importante, asevera el autor, es que “excluye el énfasis en el individuo, en particular el *ego*. El NOSOTROS absorbe al individuo y requiere su incorporación al NOSOTROS, al exigir la aportación de cada uno, mujer u hombre, al grupo nosótrico.

Dicho aporte exige y moviliza todas las capacidades del individuo retado” (p.12). Indica por lo tanto, que el concepto es corporizado en la vivencia cotidiana entre los hablantes; es por eso, que las fuentes de este vocablo, emerge a partir de diversos ejercicios realizados en contextos distintos, tales como en el ámbito educativo, en las composiciones literarias y dentro de las asambleas comunitarias en comunidades tseltales y tojol-ab’ales.

Por otro lado, dicho autor hace un estudio interesante en el campo de la lingüística acerca de la aplicación y las diversas manifestaciones de la acción nosótrica. Este método utilizado por Lenkersdorf (2005), afirma que:

Muestra que el NOSOTROS no excluye al individuo ni lo desprecia, tampoco lo aniquila, sino que lo reta y espera de cada persona individual la aportación mejor reflexionada. La solución lograda por el conjunto de todos señala de nuevo que el todo del NOSOTROS es más que la suma de los individuos, porque es el consenso sintetizado del todo organísmico (p. 62).

Aunque este término fue usado por él como elemento filosófico, que explica de algún modo las cosmovivencias de los dos pueblos indígenas, se toma este elemento como *un principio organizador de la vida comunitaria* del cual se desprenden modos de pensar, de ser y de hacer que orientan a la armonía social y posibilita la reproducción de la vida colectiva en el contexto familiar, sociopolítico, económico y espiritual.

En este sentido, conviene plantear la siguiente interrogante de modo que permita evidenciar una idea más clara. ¿De qué forma se aplica este principio organizador en el contexto sociopolítico? Para responder esta pregunta se consideró como escenario *La Asamblea comunitaria* como espacio social y puerta de entrada para observar múltiples realidades dentro del ejido en estudio. Puesto que como institución y órgano máximo del ejido se reproducen múltiples dimensiones de la realidad como el *komon a’tel* –trabajo colectivo– que muestra condiciones de igualdad; el *spiljel tak’in* –reparto de beneficios económicos– y resolución alterna de conflictos.

La vida de la comunidad está regida por un cuerpo de autoridades ejidales legalmente reconocidas por el Estado y, aunque La Ley Agraria le establece facultades específicas, asumen otras desde la lógica del *nosotros como principio organizador de la vida*

*comunitaria*. Esto refleja una hibridación inevitable entre una institución creada por el Estado mexicano y otra que es propia del pueblo tojol-ab'al.

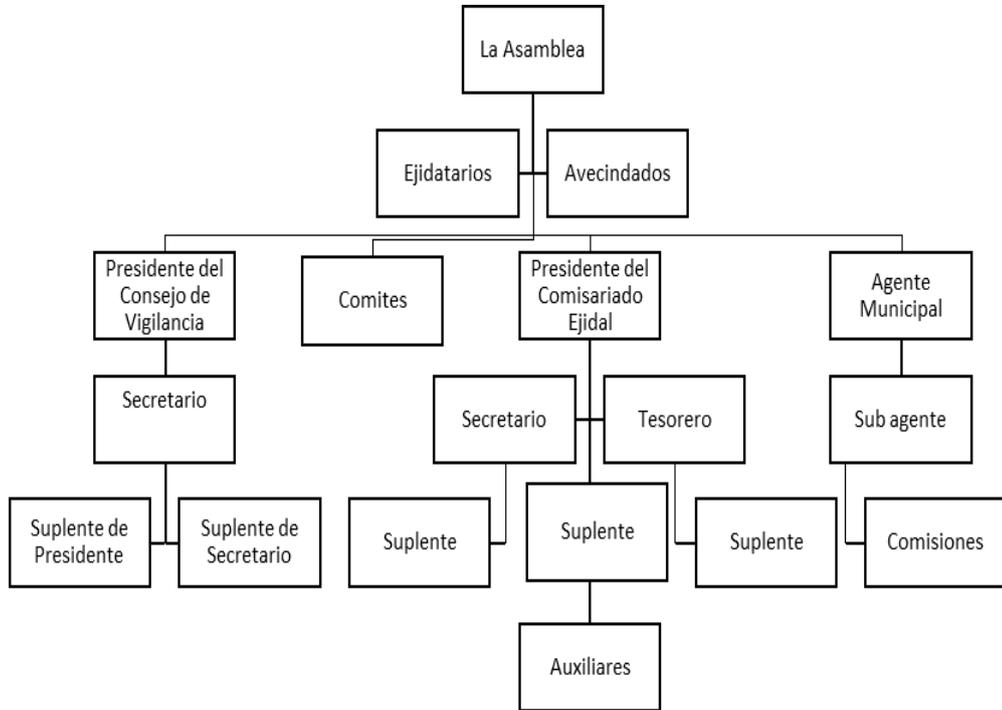
En este orden de ideas, el artículo 21 de La Ley Agraria en México distingue tres órganos principales que componen el ejido: La Asamblea, el comisariado ejidal y el consejo de vigilancia. Es importante hacer ver que esta estructura organizacional del ejido corresponde, específicamente, a una creación del Estado, representada anteriormente por la Secretaría de la Reforma Agraria y actualmente por la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano.

El máximo órgano reconocido por esta Ley, es La Asamblea, entendiéndose esta como la representación de la voz de todos los ejidatarios, mediante el cual pueden tomar decisiones encaminados a regular el orden agrario, social y económico. Al respecto, Gómez-Hernández (2009), expone que en este órgano ejidal actualmente juega un papel sumamente claro en la determinación de la vida interna de la comunidad, pues “como núcleo ejidal construye su identidad a partir de aquello que guardan en común, como la pertenencia al lugar con nombre como referente para diferenciarse de los “otros”, los vecinos, sean hablantes de la misma lengua o no” (p. 32).

En este mismo espacio se comparten instituciones tales como, el tequio, trabajos comunales y que la obligación para participar en cada una de ellas estará condicionada bajo la calidad que el miembro del ejido tenga. Al respecto menciona que existe una clasificación entre los que figura la calidad de ser derechoero o ser avecindado o no-ejidatario, para lo cual se adquieren obligaciones diferenciadas.

Además, el artículo 23 fracción I, atribuye a La Asamblea la formulación y modificación de acuerdos comunitarios; la fracción II, la aceptación y separación de ejidatarios; así como sus aportaciones y la fracción IV, establece la distribución de ganancias que arrojen las actividades del ejido (Ley Agraria, 2014, p. 4). Además deja abierta una atribución y validez importante en relación con el reglamento interno del ejido, siempre y cuando no esté fuera del marco normativo lo cual pueda constituirse como violación a derechos fundamentales.

Gráfico 1: Organigrama de La Asamblea comunitaria del ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.



Fuente: elaboración propia a partir del artículo 21 de la Ley Agraria (2014) adaptada por del Ejido en estudio.

Ahora bien, el organigrama nos permite ver que, quienes están en primer orden la que es La Asamblea, compuesta por los ejidatarios y avecindados del lugar. Por lo tanto, las autoridades como el comisariado ejidal, el consejo de vigilancia y el agente municipal se encuentran condicionados por ésta. Este principio organizador comienza a reflejarse desde esta estructura comunitaria.

Las autoridades se convierten en voceros y operadores de La Asamblea; ninguno de ellos está facultado para tomar decisiones propias sobre la vida comunitaria, para eso es necesario escuchar la voz de todos, aun cuando existan divergencias entre los miembros. Esto no quiere decir que se rompe con esta idea del principio organizador, más bien ello conduce a llegar a acuerdos dentro de los que se ve representada la voz de todos o, en su

caso, la mayoría y asumiéndose como decisión válida, pues no existe consenso si no están todas las voces representadas en el sentido de que La Asamblea representa un espacio de diálogo y consenso, pero, sobre todo, de igualdad.

La estructura de la sociedad tojolabal representa el testimonio vivo y opuesto a las aspiraciones niveladoras. En el contexto social tojolabal cada uno desempeña el papel que le corresponde. Es decir, cada uno tiene una función propia que lo distingue de los demás y que lo capacita para contribuir al conjunto (Lenkersdorf, 1996, p.78).

Esta forma de asumir los cargos comunitarios está ligada con la idea de pensar en colectivo, ser autoridad no significa estar jerárquicamente por encima de los demás miembros de la comunidad; esto significa, más bien, adquirir responsabilidades de representación, aunque es cierto que los miembros de la comunidad son los que eligen y otorgan cierto poder a las autoridades pero, según Lenkersdorf (2005), dicho poder es compartido, ya que “el reparto de poder entre la totalidad nosótrica del pueblo que, en particular, entra en acción en las asambleas; pero que continua activo todo el tiempo, ejerciendo el poder al vigilar que las autoridades ejecuten lo que se les encargó” (p. 83). Esta misma idea dialoga con la noción de “*no pueden mandarse solo*” que menciona Tzul-Tzul (2016).

Es ampliamente usada en las comunidades indígenas para explicar que en la estructura de la organización comunal, un dirigente político, no podrá hacer cambios o establecer acuerdos sin consultar y sin escuchar la decisión de la asamblea; es una estrategia desde la cual las asambleas sujetan a quienes nombran como autoridades (p. 14).

De este modo observamos que la comunidad establece este principio organizador como límites de actuación entre sus miembros, establece pautas de acción no solo sobre la persona que ejerce el cargo de autoridad sino también de quienes los eligen. El siguiente testimonio muestra un balance entre quienes ejercen el cargo y los miembros de la Asamblea:

Siendo autoridad oj awil jastal atat y oj a wil jastal awuntikil ja kristyano...porque kechank'axta atat wa xawila...al rato oj ya ochan mandaril,

ichtak'a a wuntikil awila al rato oj tajkuk awuj.<sup>7</sup> A demás tienes que respetar la propuestas de todos los asambleístas, bueno o malo tienes que respetar las propuestas y someter a votación, para que elk'a ja (si resulta de la) votación que lek ja spropuesta' (la propuesta es buena) aquel compañero aunque no es ejidatario aunque es avecindado ta ilji ke lek ja spropuesta' (si vieron que su propuesta es buena) si la mayoría yala (dijo) que lek (es buena), aunque malo'uk ja spropuesta' (sea mala la propuesta) pero ta yalata ja (si ya dijo) la mayoría que lek (es buena) pues se tiene que hacer porque es por la mayoría que se tiene que aceptar. Jach' wa sk'ulan progresar ja komoni' (Así progresa la comunidad). (Alvarez-Gómez trabajo de campo, 09 de mayo de 2016).

Este dato nos muestra una forma de asumir una gestión solidaria y horizontal de lo común que no encaja únicamente en la autoridad, sino que, se presenta como el resultado de una interacción comunitaria. Además el estatus comunitario no es sinónimo de exclusión, puesto que si la Asamblea valida la propuesta, se acepta en el sentido de que se ha producido una decisión dentro de ella y la autoridad se encarga de darle cumplimiento.

Dicho todo esto, no significa de ninguna manera que estamos frente a una sociedad totalmente desligada de intereses individuales, tensiones y desacuerdos; negarlo, es negar la naturaleza de la sociedad misma, puesto que de este modo no sería necesario llegar a un consenso.

Ahora bien, este punto nos permite introducir dos elementos lingüísticos que evidencian parte del conocimiento y de la práctica de este pueblo tojol-ab'al: El *jkilaltik* y *jch'ayelaltik*. Estos son principios que rigen de algún modo las relaciones sociales dentro de esta organización sociopolítica.

Los términos *jkilaltik* y *kutsiltik*<sup>8</sup> se pueden entender que reflejan un pensamiento relacionado con la colectividad. Al respecto, Lenkersdorf (2005) hace una traducción aproximada lingüísticamente del contenido y significado de ambas palabras:

---

<sup>7</sup> Siendo autoridad, tienes que ver a las personas como tu papá y como tu hijo...porque si los tratas solo como un padre...al rato te va a someter a su mandato, y si solamente lo ves como tu hijo al rato lo vas a hacer enojar.

<sup>8</sup> Se escribe la palabra *kutsiltik* de acuerdo a la norma de escritura en lengua tojol-ab'al emitida por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas en el año 2009. En dicha norma se sustituye el uso de la consonante tz por ts. El autor hace uso de ésta consonante dado que su obra fue publicada en el año 2005. Además este término no constituye una de las categorías de análisis de forma separada del *jkilaltik*, puesto que el autor argumenta que ambos conceptos se complementa.

Ambos son conceptos abstractos que se refieren a las pluralidades sociales. Se derivan de los adjetivos **lek** (*bueno en el sentido moral*), y **'utz** (*bueno en el sentido de suficiente, satisfactorio*), los sufijos compuestos contiene tres elementos: **-il** determinativo, **-al** generalizador y **-tik** pluralizador. La **jlekilaltik** corresponde a la sociedad justa, fraterna, democrática, etc. La **kutzilaltik**, en cambio, corresponde a la sociedad de bienestar (pág. 110).

Estos conceptos posibilitan un acercamiento a la idea del buen vivir, puesto que ambos adquieren sentido al comprender que son interdependientes. Es decir si existe una sociedad justa, fraterna y democrática, entonces hay bienestar comunal. Dicho de otro modo, los medios concretos para la reproducción de la vida, están orientados desde este valor que emana dentro de la colectividad:

Los dos términos representan conceptos altamente abstractos con respecto a estructuración social. Distingue entre el bienestar social y un tipo de sociedad democrática que implica lo económico y, a la vez, se hace realidad en una sociedad democrática participativa (p. 110 - 111).

Otro aporte importante es el que hace Ávila-Romero (2012), al mencionar que el concepto de *jlekil altik [jlekilaltik]* de los tojol-ab'ales, está dentro de la idea del buen vivir o del vivir bien, que significa vivir en armonía con los ciclos de la vida y del multiuniverso y en equilibrio con todas las formas de existencia (p.12). Esta idea del vivir bien es cercana a lo que se ha construido desde el pensamiento en Abya Yala. Por ejemplo, lo que ha denominado el pensamiento ecuatoriano como el *Sumak Kawsay* o el pensamiento boliviano como el *Suma Qamaña*, ambos entendidos como el buen vivir o vivir bien.

Ahora bien, esto nos remite a pensar que el *buen vivir* aparece como una categoría de la filosofía de vida de las sociedades indígenas, pero, que se ha perdido debido a la construcción binaria de la sociedad, es decir, al privilegiar el uso y la vivencia de conceptos dicotómicos como, desarrollo-atraso, civilización-barbarie, colectivismo-individualismo. La modernidad occidental ha subsumido el significado legítimo de este concepto.

Estos aportes muestran otra forma de entender la realidad tojol-ab'al y la forma en que se relaciona con el entorno, es decir, no se puede pensar en una sociedad justa y fraterna solo

entre los miembros de la comunidad como “seres humanos”. Este bienestar deriva de la relación ser humano-naturaleza. Por lo tanto, es aquí en este punto que el pensamiento tojol-ab’al cobra vida en cada uno de sus representantes, *jlekilaltik* pues, posibilita prácticas de un *buen vivir* o *vivir bien* en el contexto familiar y comunitario, en el que emerge el respeto a todo lo que los rodea, entendiendo que es todo una unidad de vida de la cual es parte la comunidad; de esta concepción surgen normas para un vivir bien en armonía y equilibrio.

Para entenderlo de una manera más clara, se citan dos acuerdos comunitarios establecidos en este ejido que nos permiten observar, por un lado el ejercicio de una solidaridad entre los miembros cuando uno de ellos se encuentra en condición “desigual” -enfermedad-, y por otro lado la forma en que se ordena la vida comunitaria desde su relación con el entorno, específicamente con la madre tierra. El párrafo tercero del artículo 84 del reglamento interno del ejido Veracruz establece que:

Si por algún motivo un ejidatario se llegara a encontrar enfermo y necesite cuidado y ese día se celebra la asamblea general por un trabajo ejidal, este será libre de sanciones económicas ni devolverá el día, pero deberá reportarse con anticipación a la celebración de la asamblea con el órgano de representación y vigilancia ejidal (Reglamento Interno. Aprobado por La Asamblea general el 09 de marzo del 2015).

Este acuerdo que establece el artículo 84, se originó de uno anterior. Por razones justificadas fue modificado por la asamblea. Este establecía que cuando un ejidatario, avecindado o cualquier familiar de estos, se encontrase en una situación grave de salud, cada ejidatario y avecindado debía aportar, por concepto de ayuda, una cuota del cual se reunía la cantidad de cinco mil pesos, y era entregado a los familiares del enfermo o la enferma. Sin embargo, la Asamblea decidió modificarlo, puesto que comenzó a generar inconformidades sobre quiénes recibían y quienes no este beneficio. Algunas personas solicitaban el recurso aun cuando la gravedad de la enfermedad no lo ameritaba. Es por eso que la Asamblea decidió modificar este acuerdo.

Ahora se expresa esta solidaridad colectiva de modo que, si el ejidatario o el avecindado se encuentra enfermo, queda libre temporalmente de las obligaciones comunitarias. Además,

esta solidaridad también se refleja desde los núcleos familiares quienes aportan a la familia con algún miembro enfermo, cualquier tipo de colaboración voluntaria, ya sea económica o en especie como frijol, maíz o aves de traspatio.

Esta expresión comunitaria, se vincula directamente con el *jlekilaltik*, puesto que el bien -la salud-, se desea para todos y entre todos; por lo tanto una forma de expresarlo es a través de la *cooperación económica* que, aunque es parte de las obligaciones comunitarias adquiridas como miembros del ejido, se entiende que es buena en el sentido de haber sido regulada y aceptada por La Asamblea.

Esta expresión colectiva no es algo nuevo, ha sido una práctica constante, la que se enuncia esta ayuda mutua entre los miembros de la comunidad y en mayor medida con apoyos en especies. Esto es, más que una teoría, es una práctica entre los tojol-ab'ales, pues no se trata de idealizar esta forma de organización comunitaria, de lo que se trata es que esta sociedad solamente se trata de la misma forma que otras, principios fundamentales de los derechos y de la dignidad humana desde el pensar y ser colectivo. Por ello, esta idea de la comunalidad, para Martínez-Luna, citado en Aquino-Moreschi (2013), representa el pensamiento y acción de la vida comunitaria [...], una ideología propia emanada de las acciones que portan los pueblos indios [...], que nos ha permitido enfrentar y resolver infinidad de retos y problemas a lo largo de la historia (p. 11).

Esta colaboración se puede observar en distintos contextos de la vida comunitaria, por mencionar dos ejemplos más: en los casamientos y funerales. En ambos casos, se les entrega a los familiares, favores en especie como maíz, leña y ayuda en cuanto a los trabajos necesarios en cada situación. Al comisariado ejidal, le toca designar, a través del chol a'tel, a las personas que ofrecerán ayuda para la sepultura como parte en los funerales.

El chol a'tel, es una de las responsabilidades de los ejidatario y vecindados para colaborar en actividades dentro del ejido. Para esto, se establece un rol, de tal forma que ninguna persona quede sin aportar su día de trabajo, o bien, para evitar que se repita esta obligación sobre una misma persona. “Es el turno que a cada individuo corresponde en el tequio, trabajo o servicio que se da a la localidad, no por gusto ni voluntad sino por obligación en tanto miembro de la misma” (Gómez-Hernandez, 2014, p. 31). En relación con lo que menciona este autor y, desde lo observado en el trabajo de campo, suele ser contradictorio;

pues, para lo que a algunos les resulta ser una obligación, para otros es una forma de sostenimiento de la vida en común.

Otro ejemplo que permite interpretar este principio *jlekilaltik* es el del cuidado de lo comunal; el artículo 55 del reglamento en mención, establece un mecanismo para la posesión y tenencia de las tierras ejidales. Lo que establece este artículo se podría entender como que se trata únicamente de salvaguardar la propiedad de la tierra de carácter individual. Sin embargo, el objetivo principal es evitar el *desgaste económico* de las familias y por otro lado es evitar agentes externos que puedan vulnerar la identidad cultural.

Aquí, entonces, se observa una de las muchas formas de lo colectivo; ya que la creación de esta norma se debió al alto índice de familias endeudadas con empresas financieras que facilitaban sus certificados parcelarios en calidad de garantía para la obtención de préstamos con un alto porcentaje de intereses. Por lo tanto, este orden normativo, conduce a regular el ejercicio de los derechos individuales pero, sin desligar de lo comunal, pues el incumplimiento de las obligaciones con las empresas financieras, aun cuando sea de carácter individual o familiar, afecta directamente la estructura comunitaria.

Además, el artículo 92 muestra de manera clara, la forma en que es regulado el uso de químicos, principalmente pesticidas. “Todo ejidatario, vecindado o posesionario que utilice químicos dañinos al medio ambiente o que ocasione plagas al cultivo será sancionado tal y como lo determine la asamblea general de ejidatarios” (así aprobado por La Asamblea, el día 6 de junio de 2013).

Al respecto, durante el trabajo de campo, se observó la aplicación de este acuerdo, en una de las asambleas realizadas. En la misma se acordó prohibir la siembra de tomate bajo la modalidad de invernaderos, dado a los múltiples daños que ha provocado el uso de químicos; específicamente en esta actividad agrícola, lo que ha traído como consecuencia la proliferación de plagas que dañan *La Madre Tierra* y otros cultivos que constituyen la dieta básica de la comunidad como el frijol, el maíz y la calabaza.

Por lo tanto, las actividades agrícolas también se sujetan a lo que establece la Asamblea; pues como se ha venido mencionando, el *jlekilaltik* se expresa de distintas formas. Se ha visto aquí algunos ejemplos en el contexto sociopolítico sobre aspectos cotidianos, que

determinan, de alguna forma, el modo de relacionarse y construirse en colectivo. Aquí se puede observar la forma en que lo familiar se conjuga directamente con lo comunal: “La fragmentación parcelaria individual-familiar no viene a significar si no un estadio -solo uno-, aunque importante, de aquellos aspectos que engloba la vida en comunidad. Sobre él, lo comunal siempre está presente” (Peña-Jumpa, 1998, p. 48). Es decir, lo colectivo establece condiciones para el ejercicio de los derechos individuales.

Desde estos enunciados es que se hace la interpretación de la forma corporizada y vivenciada de esta categoría del *jlekilaltik* entre las personas de la comunidad, que lleva implícita, en su práctica, principios fundamentales de los derechos colectivos, que constituyen parte de la identidad cultural tojol-ab'al, creando condiciones concretas que permiten entender la materialidad de la dignidad humana.

Esto es lo que la teoría crítica de los derechos humanos establece como producciones sociohistóricas, en el hecho de que cada sociedad tiene una forma particular de buscar y vivenciar la dignidad humana. Lo enunciado por Herrera-Flores (2005) permite entender estas prácticas “como productos culturales que faciliten la construcción de las actitudes y aptitudes que nos permitan poder hacer nuestras vidas con el máximo de dignidad” (p. 30).

Otro aspecto que conviene analizar, desde el contexto sociopolítico, es el mecanismo de manejo y distribución de beneficios económicos dentro del ejido. Estas formas de organización de orden económico comenzaron a funcionar casi a la par de la fundación del ejido, aunque con el tiempo han tenido algunos cambios. A continuación se exponen dos formas de organización económica: los préstamos comunitarios y el reparto de beneficios económicos.

El primero se trata de una caja de ahorro que es administrado por el tesorero ejidal en el que se maneja económicamente las entradas que tiene el ejido durante un año, aunque por disposición de la Asamblea, deben emitir informes trimestrales. Las entradas se obtienen de las sanciones económicas establecidas por la comunidad por incumplimiento de los acuerdos y/o por venta o renta de bienes colectivos. A continuación se presentan dos cuadros que refieren información al respecto:

Tabla 2: Informe final de la tesorería comunitaria del ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México, realizado el 23 de diciembre de 2015.

<b>Ingresos</b>	<b>Egresos</b>
Multa por animales: Por acuerdo ejidal se estableció una multa a los dueños de los animales del ejido vecino, que provocan perjuicios en las cosechas.	Pago por días de autoridades ejidales por actividades relacionados al ejido ( ejemplo: Verificación de obras por el ayuntamiento municipal, días por apoyo al ejido Saltillo –Comunidad vecina- por un tema de abigeato)
Multa por personas encarceladas	Gastos de comisión para realizar trámites en el ayuntamiento municipal y en la capital del Estado
Multa por infracción de acuerdos comunitarios	Pago de mantenimiento y materiales el sistema de agua potable
Intereses por préstamo de capital	Pago de alumbrado público
Pago de cuota por servicios públicos: es una cuota que pagan las personas que adquieren la calidad de vecindado para que hagan uso de todos los servicios públicos como: agua, energía eléctrica y drenaje.	

Fuente: Elaboración propia a partir del informe final de autoridades ejidales. Recuperado en trabajo de campo diciembre 2015.

Tabla 3: Informe del primer trimestre de la tesorería comunitaria del ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México realizado el 12 de mayo del 2016.

<b>Conceptos</b>	<b>Montos</b>	<b>Comentario adicional</b>
Renta de parcela comunitaria	2,875	Tres años de usufructo
Renta de potreros	480	
Venta de madera seca para leña y venta de piedra para construcción.	190	Material extraído del terreno ejidal
Multa por registro	4,000	Por motivo de mantenimiento del sistema de drenaje, el ejido acordó no hacer uso de los servicios sanitarios en los hogares durante las labores de mantenimiento. Se acordó la construcción de letrinas por familias y se nombró una comisión para la verificación del cumplimiento del acuerdo. Se acordó como sanción la cantidad de 1,000 (Mil pesos en M/N). Cuatro personas fueron sancionadas.
Multa por callejón	750	Por falta de cumplimiento de acuerdo ejidal. Cada ejidatario debe mantener limpio los callejones usados como servidumbre de paso.
Multa por animales del ejido Jalisco ( comunidad vecina)	3,850	Durante los tres meses se cruzaron 22 cabezas entre burros, caballos y reces en terrenos del ejido Veracruz. El dueño del animal cubre el monto de la infracción al ejido.
Personas encarceladas	100	50 pesos por persona.
Multa por san Mateo	560	Se desconoce el concepto.
<b>Total</b>	<b>12, 805</b>	

Fuente: Elaboración propia a partir del primer informe de autoridades ejidales. Recuperado en trabajo de campo el 12 de mayo 2016.

Con esto existe una práctica comunitaria que responde a contribuir a las necesidades económicas de los miembros del ejido. Se trata de un préstamo que otorga la tesorería ejidal por un periodo de tres meses, el cual se le cobra actualmente el 5% del monto total. Este porcentaje está muy por debajo de lo que ofrecen las empresas financieras; sin embargo, por la capacidad económica del ejido, las autoridades otorgan préstamos con montos menores. La necesidad de mencionar esta práctica, es porque permite ver dos aspectos importantes que se relacionan directamente con la categoría *jlekilaltik*, puesto dentro de la comunidad todos los elementos de comportamiento colectivo guardan una relación. Es complejo separar cada uno de ellos dado que forman parte de una configuración sociopolítica.

El monto total de ingreso económico de un periodo trimestral es otorgado en préstamos de manera equitativa entre las personas que lo solicitan y la garantía de pago corresponde al depósito de algún bien. De esta forma organizativa, el *jlekilaltik* se refleja, en primer, lugar en el mecanismo usado para repartir en cantidades iguales los préstamos. El comisariado ejidal se encarga de ver el número de personas y los montos, para que sea distribuido en partes iguales. Por otro lado, se observa, que el porcentaje establecido por la comunidad es menor a cualquier otro órgano prestamista y, como norma del ejido, se les otorga un tiempo de tres meses para pagar o en su caso pagar los intereses y renovar el préstamo.

Por otro lado, existe otra práctica que se le ha denominado en la lengua tojol-ab'al como *spiljel tak'in*, que significa literalmente reparto de dinero. Este ejercicio se realiza de manera anual; del monto total recaudado por los conceptos anteriormente descritos se lleva a cabo un informe general de ingresos y egresos.

El monto total que queda en la caja de la tesorería es repartido entre los ejidatarios y avecindados en partes iguales; este es otro ejemplo de la práctica del nosotros como principio organizativo. Aun cuando el número de avecindados es mayor al número de ejidatarios, el beneficio es repartido entre todos. La Asamblea establece como requisito primordial cumplir con las obligaciones de vida comunal, como el *chol a'tel*, que consiste en el trabajo colectivo, la asistencia a las reuniones y otras obligaciones como el pago predial.

A los avecindados, antes de ser beneficiarios de esta forma organizativa, tienen que adquirir este derecho a través de una cuota por la cantidad de 500.00 pesos, el cual les permite acceder a todos los servicios básicos como agua potable, energía eléctrica, servicios de drenaje, etc. Los servicios educativos y de salud los adquieren por medio del Estado sin la calidad de avecindados.

El argumento de esta cuota que todo avecindado tiene que cubrir al ejido, se explica por lo que uno de los asambleístas menciona, en el momento en que el comisariado ejidal pregunta a la Asamblea respecto a si los avecindados deben o no ser beneficiados en partes iguales con el recurso a repartir:

Creo que es razonable que los avecindados reciban en partes iguales este beneficio (se refería al reparto de dinero), pues ellos en primer lugar han cubierto la cuota que el ejido ha solicitado y cumplido sus obligaciones. Además la cuota que se les solicita es para que adquieran los servicios con los que cuenta actualmente la comunidad, y se hace necesario porque ellos, no han sido participes de los trabajos y los esfuerzos que hemos hecho para adquirir dichos servicios, muchos de nosotros los mayores, hemos aguantado hambre, sueño y hemos perdido nuestros días por hacer los trámites; por eso me imagino yo que es justo nuestro acuerdo, que aporten su cuota y por esa misma razón deben beneficiarse del reparto de dinero. (Álvarez-Gómez, recuperado en trabajo de campo, diciembre 2015).

Lo anterior muestra una capacidad organizativa de carácter económico, que surge también del colectivo. La organización para la administración de las parcelas colectivas en los últimos años ha sufrido algunos cambios. Hace tres años la Asamblea decidió ponerla en renta; esto vino a sustituir la forma colectiva de hacerla producir en todas las etapas del ciclo agrícola. El monto obtenido de la renta entra directamente a la tesorería comunitaria, la cual se suma al monto total durante un año de trabajo.

Anteriormente, la comunidad, se veía involucrada en todas las actividades necesarias que requería el cuidado de la milpa comunitaria, proceso que va desde la selección de las semillas, la siembra, las dos limpiezas necesarias, el abonando, el chapeo, la doblada de las puntas del maíz para evitar que la lluvia dañe las mazorcas y la tapisca que representa en sí

la cosecha del año. Una vez que se lleva a cabo esta actividad, los miembros de la comunidad se organiza y establece un día específico, por un lado para repartir en partes iguales las mazorcas cosechadas en mal estado, ya sea porque estén podridas o son pequeñas que servirán únicamente para alimentar los animales domésticos y, por otro lado, para llevar acabo el desgrane de las mazorcas en buen estado. Así la comunidad se reúne para realizar estas dos actividades y al finalizar se reparten los granos en partes iguales entre los miembros de la comunidad.

Finalmente, para concluir con esta exposición de la organización sociopolítica del ejido, se cita como último ejemplo un caso de resolución alterna de conflictos. Ya que la Asamblea determina dentro de sus acuerdos las formas en que los conflictos comunitarios deben resolverse.

Se presentó el caso de un robo llevado a cabo por dos jóvenes de la comunidad, uno de ellos era menor de edad en el momento del suceso. El joven de 14 años fue detenido en la comunidad, al ser acusado directamente por la víctima (abuelo del mismo), de ser una de las personas que, quince días atrás, le habían asaltado en el patio de su casa. Una vez que el joven fue detenido y encarcelado por la comisión<sup>9</sup>, fue interrogado por las autoridades para conocer la forma en que había llevado a cabo dicho acto. El joven refirió que fue inducido por otra persona de quién proporcionó los datos, individuo que resultó ser del ejido San Mateo, y relató a las autoridades la forma en que habían cometido este daño.

Una vez que las autoridades escucharon la versión del joven, acudieron ante las autoridades del ejido San Mateo a denunciar los hechos y solicitaron la detención de la persona implicada. Las autoridades de este ejido vecino mandaron una comisión para detener a esta persona y fue encarcelada en su comunidad en tanto las autoridades de ambos escucharon a la familia de la víctima.

Esa misma tarde, las autoridades del ejido, Veracruz decidieron convocar a una asamblea general, para solucionar el problema y solicitaron a las autoridades del ejido San Mateo para que presentaran a la persona detenida para ser escuchada.

---

<sup>9</sup> Así se le denomina a las personas que auxilian al agente municipal para el cumplimiento de sus funciones. Estas personas son designadas por la asamblea; es una de las obligaciones que les corresponde como miembros de la comunidad. Se trata de un cargo rotativo que dura tres años.

A las cinco de la tarde la asamblea ya estaba lista para escuchar la declaración de cada una de las personas implicadas. Así La Asamblea pidió al joven de 14 años narrar lo hechos (anexo 4).

Este caso en concreto, permite visualizar la materialización de las categorías sobre *la acción nosótrica* y *jlekilaltik* verbalizadas y vivenciadas en estas situaciones de desequilibrio social. Se puede observar que el individuo se concibe en colectivo, va desde el actuar de las autoridades ejidales, al asumirse como mediadores entre los familias involucradas, y la Asamblea. El abordaje y la solución de este conflicto no se trató de una decisión directa o que viniera de un órgano especializado como el sistema de justicia estatal, sino de que colectivamente se consideró justo, al ser determinado por la Asamblea.

Por otro lado, tanto la familia de la víctima y la de los implicados, se conciben también como partes de esa colectividad. Las siguientes frases refieren aspectos básicos sobre el sentido de pertenencia y sus implicaciones comunitarias:

...Pues más que nada ja wa xkipantik ja komoní, te'yitik yoj komon, mi' jtuch'iluktik wa xk'ulantik mandar ja tan ejido', yo creo que tarea naka teytika, (...pues ni modos nosotros tomaremos fuerzas dentro de la comunidad porque estamos dentro de ella, no nos estamos mandando solos, yo creo que es necesario que estemos todos) ( hijo de la víctima).

Ts'akatal ja jas wa xawala, yo creo que ja ke'n kristyano'on, mi' yuj mi xcha jna'a, como jastal wa xawala awe'n, de mi clase de persona también mi xcha xk'ana oj ochkon tiro, mi xk'ana oj kil menos kristyano, gusto lek ayon ja b'a jnaji', gusto ayon lek ja b'a jbida xkab'ani, trankilo lek ayon, mi xk'ana ma' oj kil kronta cha jel wokol ja ma' oj yil-on kronta, jel wokol xkab'an.

Gracias por sus palabras, gracias por todo lo que ha dicho. Igual yo soy una persona y así como ha dicho usted, de mi clase de persona no quiero tener conflictos con nadie, no me gusta ver menos a las personas, estoy contento en mi casa, siento que estoy muy a gusto con la vida, estoy muy tranquilo y no es mi deseo ver a ninguno como enemigo y porque me causará una dificultad a mi vida la persona que me vea como su enemigo, será difícil para mí. (Padre de O).

Aun cuando los familiares del afectado, expresan que si acuden a las instancias gubernamentales, este acto sería catalogado como un delito grave con consecuencias mayores, en primer lugar porque se trató de una persona mayor y la sustancia –óxido de calcio– con que fue atacado le causó la pérdida total de un ojo, argumentan que la comunidad fue la instancia más adecuada para deliberar una solución que no afectase a nadie y que llevase a reestablecer el equilibrio social, en tanto que el papel del Estado para juzgar a las personas es segregada y es de carácter individual.

Ahora bien, ante todo este actuar de la Asamblea ¿cómo se materializa la dignidad humana en estas situaciones de desequilibrio comunitario? En primer lugar este principio fundamental de los derechos humanos está implícito en todo el actuar de la Asamblea; en el sentido de que la deliberación de acuerdos comunitarios están ordenados sobre los valores propios del pueblo tojol-ab'al; tal como ya hemos descrito. Por lo tanto, se entiende que desde lo colectivo se articula y se regula la vida social, en busca de *jlekilaltik* como horizontes de vida, esto significa que el *jlekilaltik* no es permanente, se sabe que es temporal pero, además, alcanzable. Por lo tanto, el colectivo es quien busca las formas propias de hacer esto una realidad, son quienes en conjunto se vuelven actores concretos para la producción de una vida digna en sus propios contextos, esto es uno de los “múltiples y diferentes caminos de la dignidad” como sostiene Herrera-Flores (2005).

Ahora bien, visto desde otro punto, conviene en este apartado referir el concepto de *jch'ayelaltik*, como un valor que norma la conducta de las personas dentro de la colectividad tojol-ab'al; expresa, la disolución momentánea de la individualidad en el todo que es la comunidad. La *j* es una marca de primera persona en singular que hace que sea nuestra la palabra, es una marca que posee. *Ch'ay* es la raíz de la palabra perder, *ch'ayel* es una categoría de verbo en participio que significa perdido y *altik* es la marca pluralizadora, para este caso pluraliza la palabra *ch'ayel* pero de manera inclusiva, es decir, todos nosotros o nosotras, la palabra en sí habla colectivamente.

Para entenderlo mejor, se hace uso de este concepto *jch'ayelaltik* en un sentido metafórico, es decir, se aplica en el contexto comunitario cuando no estamos haciendo las cosas como deben de ser, tal y como la comunidad ha establecido como normas de comportamiento. Estas normas puede consistir en un hecho o en una omisión que transgrede la armonía

social. La palabra indica al entenderlo más profundamente, que es un hecho que se busca por voluntad propia, ya que no es una condición humana; más bien, se busca en sentido negativo. Por ejemplo; si una persona comete un robo, está buscando su *ch'ayelal* -su perdición-, porque hay una sanción social; si no se deja de utilizar químicos y seguimos dañando la *Madre Tierra*; estamos de manera colectiva buscando *jch'ayelaltik* -nuestra perdición-, nos estamos desviando del camino. Este concepto norma el comportamiento de las personas, eso no significa que no se llega a esa condición, lo cual no tendría sentido. Más bien, se inculca como un límite de la conducta que conlleva a la protección de la dignidad de la persona como sujeto pasivo y la dignidad colectiva.

Es por eso que el acto cometido por los jóvenes referido atrás, se asume como un desequilibrio en la vida de la comunidad, pues se considera fuera de los límites del actuar individual regulados por los valores colectivos. Es aquí donde surge la necesidad de entender el significado del *jch'ayelaltik*, puesto que implica una desviación del camino correcto y vulnera la identidad colectiva frente a otras sociedades. Sin embargo, no por ello se niegan otros casos similares, es decir, no son los primeros ni mucho menos serán los últimos; lo importante aquí es valorar la forma organizativa de la comunidad que hace posible la resolución alterna de este tipo de conflictos y que está en constante búsqueda del *jlekilaltik*.

Con esto viene a reafirmarse el sentido de pertenencia e identidad que fortalecen las relaciones intercomunitarias, manifestadas principalmente dentro de la Asamblea, en donde también emergen otras formas de reproducción de la vida comunal, tales como los trabajos colectivos, el trabajo comunitario, el sistema mismo de la Asamblea, para la designación y elección de cargos, la rotación de cargos menores como parte de las obligaciones comunitarias.

Aquí, surge la pertinencia de citar otra categoría lingüística del tojol-ab'al y la cual se refiere al *lajan-lajan aytik* en el sentido de que es una palabra que cobra vida dentro de la sociedad tojol-ab'al, relacionado con la noción de la igualdad en la concepción colectiva, manifestada por ejemplo, en los trabajos colectivos para la producción de bienes de uso que permiten la satisfacción de las necesidades comunitarias.

Es por eso que un quehacer comunitario más que una obligación impuesta por la Asamblea, constituye un acto de solidaridad comunitaria, entendiendo que la función individual produce un beneficio en común. Para entenderlo de forma más concreta, ejemplificamos el siguiente caso.

El *chol a'tel* es asumido por los miembros de la comunidad como una obligación en tanto que se es miembro; sin embargo ¿qué pasa cuando una persona se niega al cumplimiento de esta obligación? En primer lugar, podemos decir que se produce un desequilibrio en la forma ordenada de la vida comunitaria, puesto que pone en cuestión la decisión producida por la Asamblea; Por otro lado, las autoridades comunitarias tendrían que emplear algún mecanismo adecuado que sustituya la ausencia de voluntad, pues la vida comunitaria no se detiene por ese simple hecho.

Las implicaciones de esta falta no recaen únicamente en una multa o en una sanción por agravar al acuerdo, sino que este constituye un actuar no ético respecto los valores implícitos en el vivir colectivo, en el sentido de que negarse a realizar el servicio a la comunidad es negarse a ser parte del *lajan lajan aytik* cuya traducción se acerca a la idea de la posibilidad de pensar que estamos parejos o en condiciones iguales, entendiendo que ninguno es más que el otro.

Por lo tanto las obligaciones comunitarias se asumen de manera equitativa e igualitaria en tanto que de la misma forma se goza de sus beneficios. A decir de Federici (2014). “Es desde el trabajo no remunerado, es desde donde se sostiene la vida política y económica de las sociedades”. Aquí se presenta algunos espacios y labores necesarios de la vida comunitaria:

Tabla 4: Diferencias entre el *chol a'tel* y el *komon a'tel*

<i>El chol a'tel</i> ( trabajos menores)	<i>El komon a'tel</i> (Trabajos mayores)
Ayudante para construcción de obras comunitarias u otras actividades de mantenimiento	Limpiar los canales y zanjas de riego
Limpieza de los terrenos que ocupa la	Limpiar el panteón comunitario

clínica de salud	
Limpieza de callejones de terrenos ejidales	Dar mantenimiento a las brechas establecidas como mojones entre las comunidades vecinas.
Servicios funerarios – apertura de sepultura-	Trabajar durante el ciclo agrícola la parcela comunitaria <sup>10</sup>

Fuente: Elaboración propia a partir de lo observado en trabajo de campo. Diciembre 2015.

La diferencia entre el *chol a'tel* y el *komon a'tel*, es que, si bien es cierto que ambos son de beneficio colectivo, el primero corresponde a un día de trabajo para que dos o más personas colaboren en actividades específicas tales como las referidas. En cambio, en el *komon a'tel* se involucran todos los miembros de la comunidad dada la naturaleza de la actividad a realizar; principalmente, cuando el espacio a trabajar es de una superficie amplia; o bien, cuando se trata de acudir a algún sitio en específico, en el que se tenga que deliberar una decisión comunitaria.

Otra forma en que se expresa este vocablo en la vida comunitaria, es a través de la rotación de la obligación para ocupar cargos en los comités creados por la comunidad. En este ejido existen aproximadamente seis comités; tales como el Comité de padres de familia de la escuela primaria, Comité de desayunos escolares, Comité de padres de familia del preescolar, Comité de salud, Comité de agua potable y Comité de energía eléctrica.

La designación para ocupar participación en estos comités, se deriva de un rol específico elaborado por la Asamblea, para que todos los miembros de la comunidad sean ejidatarios o vecindados y por lo tanto ofrezcan un año de servicio. Para el caso de la integración del Comité de padres de familia en educación primaria y preescolar solo están obligadas las personas que tienen hijos inscritos en ambas instituciones.

Esto muestra una forma más clara para entender el significado de *lajan lajan aytik* en este contexto, en el sentido de que todos los miembros son corresponsables para hacer funcionar y dar vida al ejido, el hecho de que, además, como individuo se tiene algo que aportar a la sociedad de la que se es parte.

---

<sup>10</sup> Esta es una práctica en desuso.

Esta obligación no exime a nadie, excepto por razones de enfermedad, que impida físicamente al ejidatario o avecindado cumplir con este servicio, pues obligarlo implicaría ahora sí, un actuar no ético de la comunidad al imponer una obligación cuya condición no posee para cumplirla. Distinto resulta cuando una persona falta a este deber comunitario, por encontrarse fuera de la comunidad por un periodo largo; en ese sentido la Asamblea solicita a los familiares del ejidatario o avecindado buscar otra persona que pueda ocupar el cargo.

De este modo, es que se puede reflexionar sobre los elementos referidos acerca de la vivencia colectiva de la dignidad humana, que trasciende la abstracción ideológica llevándola al plano de las razones concretas y prácticas del orden social. Sin embargo, no son las únicas formas de construirla y de vivirla; las referencias están enfocadas al concepto de igualdad entre las personas y, que desde ahí, se ordena toda una vida comunitaria.

Estas son algunas referencias específicas de este pueblo indígena, permite ejemplificar que cada sociedad se construye bajos principios y normas específicas. Por ejemplo, en este caso, el *nosotros* como *principio organizador* de la vida comunitaria, *jlekilaltik* y *jch'ayelaltik* vienen a complementarse en estas formas de relacionamiento social, en tanto que se comparten intereses colectivos. Por lo tanto, estas categorías, constituyen una forma de significar una exposición teórica y práctica de los modos de relacionarse entre los miembros de esta comunidad y entre éstos con la *jnantik lu'um k'inal - nuestra Madre Tierra-*.

Este orden de ideas, nos conduce, a explorar otro campo más acerca de la vigencia de la dignidad humana en dicho pueblo, la cual, la encontramos en las prácticas culturales y espirituales. El ciclo de romerías o peregrinación en las comunidades tojol-ab'ales viene a concretarse como un sincretismo entre la cosmovisión propia de este pueblo indígena y el cristianismo representado a través de la iglesia católica. Por razones de espacio solo precisa examinar esta manifestación como un elemento que alude a una estrecha relación entre el individuo, la naturaleza y el universo mismo, como elementos depositarios de una memoria histórica de éste pueblo.

Los católicos y/o los no conversos a las iglesias protestantes, siguen hasta hoy en día esta práctica como un referente cultural del pasado. De ahí; que en las comunidades identifican

espacios sagrados, como cuevas, cerros, ojos de agua; que constituyen también elementos del *territorio*, entendiéndolo este como lo propone Lorena Cabnal, desde la cosmovisión Xinca de Guatemala:

“un algo integral puesto que el territorio no es solo la tierra, no es solo la cultura, no evoca una población ni una geografía, el territorio es tan amplio y abraza todos los elementos del cosmos, mujeres, hombres, seres animales, plantas, hierbas. Por eso es un elemento que nos acompaña como energía y que nos va haciendo una reflexión para la armonización de la vida [...] no podemos tener un cuerpo que viva en cualquier otro espacio si no es en un espacio dignificado de la tierra...” Cabnal-Hernández (07 de enero de 2013).

Esta forma de pensar no dista de la cosmovisión tojol-ab'al, puesto que ambas culturas comparten elementos propios de identidad como pueblos originarios. Según datos etnográficos, los orígenes de este pueblo indígena parte del pueblo de San Mateo Ixtatan en Guatemala. De aquí que uno de los principales puntos de peregrinación es justamente en este pueblo de Guatemalteco.

En los ritos y en las ceremonias se articulan los elementos del *territorio* como equivalencias de reciprocidad entre la interacción del ser humano y el universo, puesto que, en este espacio de la romería, se ofrenda y se pide a los “santos patronos”, por lluvias -la cantidad necesaria para la reproducción de la vida-, la buena cosecha, por la salud, por los animales y por el corazón de las semillas. Esto cobra mayor sentido, al entender que, dentro de la cosmovisión tojol-ab'al, todo tiene vida; por lo tanto, se hace necesaria esa armonización con todos los elementos, con la *Madre Tierra* y con el universo. A decir de Sánchez-Rubio (2010), “la producción, reproducción y desarrollo de la vida es un criterio de realidad: para que el ser humano pueda sentir, respirar, hablar, comunicar, crear, recrear, significar y resignificar mundos, debe vivir” (p.19).

Esta forma particular de relacionamiento con el territorio, aporta otro elemento que, permite concebir la dignidad humana, como un algo colectivo, pues en el entender de este grupo en específico, no habrá *jlekilaltik* si no se asume esta dimensión sagrada, y su negación lleva a los miembros de esta comunidad al *jch'ayelaltik* -autodestrucción- .

Ahora bien, hablar de derechos humanos o de los elementos que lo constituyen en el contexto de los pueblos indígenas, puede resultar complejo, si se trata de la aplicación directa de los instrumentos internacionales y universales creados para su protección que resulta una creación occidental y eurocéntrica. Si se reflexiona desde otra óptica, se puede observar que estos parecen ser limitados al positivarlos en otros contextos como es en el caso que nos ocupa.

Esto presenta una estrecha relación sobre los obstáculos epistemológicos del pensamiento jurídico moderno analizados por Sánchez-Rubio (2010). En palabras de él:

nuestro imaginario jurídico se orienta, constantemente, a través del denominado por Edgar Morin paradigma de la simplicidad que dualiza, jerarquiza, amputa y reduce la realidad en general, no solo la del Derecho, a pesar de que la globalidad del mundo y de que los distintos procesos de globalización que le dan contenido a esa globalidad, reclaman otras orientaciones, otras responsabilidades y otros retos al fenómeno jurídico (p.10).

Aunado a esto, dicho autor remite a pensar que el reconocimiento jurídico de la dignidad humana, el cual apareció por primera vez, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948; es limitada en tanto que se creó bajo este paradigma de la simplicidad, en el hecho de que como concepto universalizado se reconoció como un derecho inherente al ser humano de manera individual y jurídico estatal. Dando por sentado la existencia de una sociedad homogénea, la cual, excluyó e invisibilizó la diversidad bajo la binariedad por el cual se ha construido la sociedad occidental.

El artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos establece que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”; en este sentido, aparece por un lado, como una justificación primordial para el reconocimiento jurídico de los derechos individuales y por otro, como un principio ético que debe asumir cada ser humano.

Posteriormente, en el año de 1966, la Organización de las Naciones Unidas, adopta dos documentos claramente importantes para la protección de los derechos del individuo; tales

son, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Ambos documentos, reconocen que los derechos humanos derivan de la dignidad inherente a las personas, y por ende, era necesario crear condiciones que permitieran a cada persona gozar de sus derechos civiles y políticos, y de sus derechos económicos, sociales y culturales.

En este sentido, estos instrumentos imponen a los Estados miembro, obligación de crear mecanismos necesarios para promover el respeto universal y efectivo de los derechos humanos. Con esto, viene a adquirir un valor más concreto y sustancial en cuanto que se vuelve una exigencia de conciencia jurídica, puesto que el Estado debe asumir la responsabilidad de respetar, proteger y garantizar los derechos civiles y políticos en la misma medida que los derechos económicos, sociales y culturales.

Ahora bien, La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, incorporó este concepto hasta el año 2001, en el cual se recurre a ella en función del principio de no discriminación que a la letra dice:

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas (Art. 1, párrafo reformado DOF 04-12-2006).

Estos ordenamientos jurídicos nos muestran una clara idea de la concepción de la dignidad humana como un concepto reducido a una realidad y a una sociedad hegemónica, que limita observar otros contextos y otras disciplinas del conocimiento humano.

Podemos decir que este concepto ha sido construido como un atributo del ser humano, restringido a un carácter de persona dotada de razón, esta idea es señalada por Kant citado en Cortina (2003) “Afirmo que nosotros tenemos dignidad, los animales y el mundo vegetal sólo tienen valor, el que de ninguna manera podemos negar, pero no se puede aplicar a animales y vegetales el término “dignidad” (p.60); por lo tanto difiere de la cosmovisión propia del pueblo tojol-ab'al, puesto que, para ellos, todo tiene vida y corazón; en

consecuencia, también posee dignidad. Los animales, las plantas, los cerros, la milpa, las semillas, los árboles, la tierra, no solo constituyen elementos de la naturaleza, sino que son parte de un todo; todos son interdependientes, por lo que necesitan estar armonizados, el desequilibrio afecta a todos. Esto es un ejemplo de la *amputación y reducción* de la realidad que constituyen diferenciaciones claras puesto que la dignidad solo es reconocida y atribuida al ser humano, más no a los otros seres y otros elementos de la *Madre Tierra* y del universo mismo. Por lo tanto esta disposición universal de la dignidad humana nos lleva a argumentar un vacío en su dimensión jurídica y social.

Este reconocimiento fue extendiéndose; de manera más específica hacia los Pueblos Indígenas, es en ese sentido que surge la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas el año 2006. En el anexo de esta Declaración, se argumenta “la urgente necesidad de respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas, que derivan de sus estructuras políticas, económicas y sociales y de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su filosofía, especialmente de los derechos de sus tierras y recursos” (párrafo 7, 2007).

Además el artículo 15 de éste instrumento universal, reconoce que “los pueblos indígenas tienen derecho a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en la educación y la información pública” (2007, p. 7). Este ordenamiento otorga valor preponderante al concepto de dignidad, puesto que aquí se comienza por reconocer que estos elementos propios de los pueblos indígenas son portadores también de una dignidad y por tal razón debe garantizarse el respeto de estos elementos en los contextos educativos.

Esto puede ser un sustento importante del reconocimiento de la diversidad como regla que permita, no solo la declaración, sino encaminarse el hecho de la obligación tripartita del Estado para respetar, proteger y garantizar el ejercicio de este derecho, puesto que las “otras prácticas” y concepciones de la dignidad humana han estado y siguen vigentes hasta hoy, tal como hasta aquí se ha expuesto.

Se puede argumentar dos importantes aportes fundamentales sobre la teoría crítica de los derechos humanos. Por un lado, Gallardo-Martínez (2011), sostiene necesario descolonizar los derechos humanos, puesto que es ineludible conocer otras realidades; sobre todo, de los

pueblos que han sido invisibilizados y oprimidos en la historia y a los cuales se les ha negado el derecho de ser y hacerse humanos (p. 50). “Explorar sus nociones de bien común y dignidad humana a los fines de relocalización de la noción de los derechos humanos a partir de su realidad” (Guillen-Rodríguez, 2011, p. 309), puesto que, para quienes no encajan en esta construcción binaria de la modernidad, los derechos humanos solo han legitimado la exclusión y la explotación de los seres humanos y de la naturaleza, que violenta directamente la cosmovisión propia de sectores sociales como lo son los pueblos indígenas.

Por ello, la importancia de recuperar y fortalecer otras prácticas, que posibilitan ejercicios situados y corporizados de derechos humanos, por ejemplo, a partir de los que hemos mencionado como es el caso del *territorio*, que involucra otros elementos que hacen posible la materialización de la convivencia comunitaria.

Además, es importante revalorar el significado de esa dignidad colectiva vivida en los pueblos indígenas, sin la intención de aspirar al relativismo cultural. Colectiva en el sentido de que el ser humano no es el único que posee ese atributo personal de dignidad humana, sino todo un conjunto de seres y elementos que se conjugan para reproducir no únicamente un *jlekilaltik* –bienestar– individual, sino además, colectivo, que lleva a la superación de conceptos dicotómicos, que no hacen más que reducir este concepto a una individualidad.

Por otro lado, se evoca lo que sostiene Herrera-Flores (2005), al argumentar que los derechos humanos son productos culturales, cuya vigencia se sitúa en el contexto en el cual se producen y reproducen, como ya vimos anteriormente, sin que por ello se caiga en los vicios del relativismo cultural. El planteamiento es establecer un diálogo entre el conjunto de derechos establecidos o creados desde los contextos culturales y los establecidos en los instrumentos internacionales. Pues es bien sabido que los derechos universales pueden caer en un vacío cuando los ordenamientos no son aplicables o bien cuando este no contempla los derechos creados desde los diversos contextos culturales. No se puede negar la existencia de los dos, por lo tanto se busca que ambos se complementen, sin que ninguno suplante o subsuma al otro.

Ahora bien, conviene hacer referencia sobre algunos cambios trascendentales que se refleja en los mecanismos usados para la ocupación de los cargos comunitarios. Ya que durante los

últimos años ha pasado a ser una elección en la que a través del voto directo, la Asamblea elige a las personas que representaran el ejido durante un periodo de tres años. Dichos cambios están ligados con la adopción de nuevas prácticas inducidas por el sistema estatal y tampoco se puede negar los vínculos que estos mecanismos tienen con el interés de las instituciones electorales.

Por otro lado, el ejercicio de los cargos comunitarios pasó de ser un servicio social comunitario a una remuneración proporcional a los días empleados en el desempeño de las funciones de las autoridades comunitarias. Por acuerdo de la Asamblea, se ha determinado que cuando el cuerpo de autoridades tiene que ofrecer el servicio por un día completo, se le debe otorgar la cantidad de cien pesos a cada uno. Esto se justifica en el hecho de que las personas elegidas como autoridades también tienen que atender los deberes que les corresponde en el núcleo familiar, por lo que la cantidad otorgada no es más que una forma de solidaridad y reciprocidad entre quienes integran la comunidad. Datos históricos refieren que anteriormente eran los mismos miembros quienes colaboraban de manera directa con las autoridades comunitarias.

Esto es un ejemplo de cómo el valor del dinero ha venido a sustituir prácticas comunitarias que anteriormente funcionaba mediante el trabajo colectivo. El ejemplo anterior y el referido a la administración actual de la parcela comunitaria, evidencian estos cambios que vienen a mercantilizar la reproducción de la vida. La parcela representaba, además, de un espacio colectivo, un espacio de convivencia y reproducción solidaria que permitía el fortalecimiento de los lazos comunitarios.

Se puede afirmar que esto no es más que un efecto del sistema occidental, al hacer que la reproducción de la vida se encamine a una “concreta manera de entender la división social, étnica, económica, sexual y cultural del trabajo, excluyendo, ignorando y destruyendo otras formas o expresiones” (Sánchez-Rubio, 2011, p. 13). Esta manera sutil de regulación viene a provocar una violencia simbólica sobre las prácticas culturales, que conduce a reducir la idea de lo colectivo a lo individual y, por lo tanto a la fragmentación social.

Esta forma de reducción de la vida, lleva a negar y a excluir las prácticas comunitarias del orden social, en el que cada individuo aporta a la colectividad, con el objeto de buscar el bien entre todos; sin embargo, el hecho de reducir esta práctica a lo económico, viene a

limitar las capacidades colectivas que durante años, ha constituido el modo organizativo de la comunidad.

Todo lo expuesto también evidencia que esta invasión ideológica no ha logrado concretarse en su totalidad, puesto que este modelo de la colectividad ha permitido que cada individuo encuentre un lugar para agenciarse junto a los demás para hacer y reproducir la vida. Los principios y los valores colectivos han funcionado, hasta hoy, como dinámicas de emancipación, puesto que han dotado de sentido a la realidad tojol-ab'al, manifestada en las relaciones solidarias e igualitarias que conducen continuamente a la búsqueda de la dignidad humana, entendiendo este como un horizonte comunitario, más que individual.

De ningún modo, se está descartando la existencia de conflictos intercomunitarios en el ejido; ya que en distintas etapas de su historia este pueblo lo ha vivido y en muchos de estos tienen que ver directamente con la introducción de elementos propios del Estado. Por citar un ejemplo, hace algunos años, por acuerdo de la Asamblea, se determinó remitir ante las instancias de justicia estatal a las personas que cometieren delito grave ya sea dentro a fuera del ejido.

Esta experiencia de hacer uso del sistema estatal, solo provocó que, tiempo después, decidieran negarse a hacerlo por las siguientes razones: Los procesos son largos y costosos, las autoridades cargan con la representación del ejido, por lo que estos empleaban mucho tiempo y dinero para resolver el asunto, puesto que en ocasiones tenían que viajar fuera del municipio. Las sanciones emitidas por las instancias judiciales, en la mayoría de los casos son penas privativas de libertad y las sanciones económicas quedaban en manos del Estado, además, la Asamblea argumentó que falta credibilidad por parte del sistema de justicia estatal. Es por eso que acuden al sistema interno que establece la Asamblea, conforme pasa el tiempo se va adecuando a las necesidades y características propias de los casos.

Los conflictos que se viven a nivel comunitario, tienen que ver directamente con la presencia de los partidos políticos y la presencia de organizaciones sociales que están adheridas a estos entes; es por eso que se ha observado mayor conflictividad durante los procesos electorales. Pues es en una etapa en que convergen diversos intereses individuales y que, en ocasiones, no logran concretarse de manera colectiva. Sin embargo, el modo de

pensar de las personas los lleva a asumir una responsabilidad moral sobre el actuar colectivo, por ello el *jch'ayelaltik* cobra sentido en estas circunstancias comunitarias.

Es por eso que el estudio de los derechos humanos no debe reducirse a lo ya establecido sino tomarlos y considerarlos como parámetros que permitan potenciarlos en los diversos contextos, entendiendo que cada sociedad tiene una forma propia de entenderlo, de reproducirlo y de corporizarlos. Negarlo es dar cabida a la hegemonía occidental que no hace más que reducirlo a un mero ordenamiento jurídico de carácter vertical; de aquí la necesidad de proponer un estudio horizontal de los derechos humanos.

Es necesario el reconocimiento contextual en la producción cultural de cada sociedad de los Derechos Humanos, puesto que pueden aportar a otras formas de entender la dignidad humana. El contexto estudiado en este ensayo nos lleva a pensar que existe una dignidad colectiva.

El individuo miembro de la comunidad se asume conscientemente como un ser colectivo, reconoce que su individualidad está en razón a todos los parámetros establecidos como reglas de comportamiento dentro del círculo comunitario; salirse de este círculo conlleva a una sanción social que afecta el equilibrio del núcleo familiar. De ahí la importancia de su papel individual en los trabajos colectivos, su participación en las asambleas y su aporte solidario para la búsqueda del bien común.

La vida tojol-ab'al está en razón del territorio. Las personas están determinadas con elementos propios de lo que hemos llamado aquí como el *territorio*. La vida gira en torno al reconocimiento de otros seres que dan vida a lo comunitario, es decir, *La Madre Tierra*, los espacios sagrados, los ritos, las ceremonias y todo aquello que haga posible vivir la vida y, en consecuencia, se reconoce estos elementos con los atributos de la dignidad. La igualdad entre los hombres como disposición universal de los derechos humanos, trasciende en este contexto a la igualdad entre los seres humanos y los otros seres de la naturaleza y del universo puesto que de ello depende también la reproducción de la vida.

Hasta aquí se ha analizado que en los diversos espacios de reproducción de la vida en esta comunidad indígena, y que dan testimonios de una vigencia actual de lo que significa para este pueblo el concepto de la dignidad humana.

#### **8.4 Reflexión final**

*La acción nosótrica, jlekilaltik y jch'ayelaltik*, son categorías que existen en el imaginario lingüístico, comunitario y político de este pueblo, las cuales de algún modo han ordenado la vida comunitaria desde su constitución como ejido, sin embargo es en los espacios de la reproducción de la vida comunitaria, tales como la Asamblea, el chol a'tel, el komon a'tel, y en la resolución alterna de conflictos que se materializan de manera concreta, su vivencia contextual.

Además, aun cuando la Asamblea es considerada legalmente como el máximo órgano del ejido y aunque su creación respondió a un modelo de control hacia los pueblos indígenas; esta comunidad tojol-ab'al se la ha reapropiado y la ha resignificado. Ha funcionado como espacio de decisión y acción comunitaria, puesto que adquiere sentido en tanto permite la solución de conflictos internos, satisfacción de necesidades comunitarias y la reproducción de bienes colectivos.

En ella se deliberan normas generales para mantener el orden interno dentro del ejido; esto, en consecuencia, trae consigo nuevos derechos y obligaciones para todas y todos los habitantes o a quienes se asumen como parte la comunidad. Derechos que pueden o no estar dentro del ordenamiento jurídico del sistema estatal; pero que cada miembro, se asume como un engranaje que hace funcionar la estructura comunitaria.

El ejido como tal no está totalmente desligado de la estructura estatal; al contrario, el hecho mismo de su constitución y su reconocimiento legal en la Ley Agraria lo sujeta a este régimen del Estado; sin embargo, es el reglamento interno el que dota de cierta autonomía y el que permite las interrelaciones comunitarias, tanto en la vida privada como en aquellos asuntos de carácter público. Por eso, las decisiones deliberadas dentro de la Asamblea se vuelven obligatorias para todos sus miembros en el sentido de que están encaminadas a la búsqueda del bien común.

Finalmente este ensayo aporta un análisis y argumentación que permite comprender que el tejido de vida social, política, económica y espiritual de la comunidad donde se realizó el estudio, aporta la idea de repensar la dignidad humana en la dimensión colectiva. El trabajo desea dejar claro que se reconocen los aportes innegables que estos ofrecieron y

ofrecen, para desafiar el compromiso político de los Estados Nación, que deslegitiman el derecho de millones de seres humanos que se encuentran en condición de vulnerabilidad y al margen de los grupos hegemónicos; pero que también, se aporta un debate académico para reconsiderar que los derechos no pueden tener una visión colonial antropocéntrica, debido a que existen millones de personas que históricamente han inspirado la vida desde un sentipensar nosótrico que fundamenta la vida desde los principios de relacionalidad, interdependencia, reciprocidad y complementariedad.

Conviene entonces darnos a la tarea de repensar que la universalidad de los derechos humanos aún no consideran el derecho comunitario como una de las múltiples alternativa para orientar un proyecto de vida, donde se destaque y defienda el logro de una vida pensada desde la convivencia con la *Madre Tierra*.

Los instrumentos internacionales creados para la defensa de los derechos humanos podrían ser pensados como una estructura básica de derechos universales, pero, nunca pensarlo como un proyecto acabado y completo en todas sus dimensiones. Los principios universales allí establecidos, pueden orientar a la búsqueda de las particularidades de otros derechos que posibilite un diálogo intercultural entre las múltiples realidades de la humanidad y que permita además la ampliación del catálogo de derechos reconocidos por el Estado, de modo que pueda satisfacer otras necesidades que derivan de las diferencias y particularidades culturales de los pueblos y las otras sociedad que aún no logran un reconocimiento pleno a sus derechos específicos.

## 9. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguiló, A. (2009). *Los Derechos Humanos como campo de luchas por la diversidad humana: Un análisis desde la sociología crítica de Boaventura de Sousa Santos*. España: Universitat de les Illes Balears.
- Aquino Moreschi, A. (2013). «La comunalidad como epistemología del Sur», Cuadernos del Sur, XVIII (34).
- Bartra, A., Otero, G. (2008). *Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia. En publicación: Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. Sam Moyo y Paris Yeros [coord.]. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Cabnal, L. (2013). Feminismo Comunitario, una propuesta cosmogónica y política desde Abya Yala. Recuperado en <https://youtu.be/mWm5CyWC4P8>.
- De Sousa, B. (2009). *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común del derecho*. España: Editorial Trotta, S.A.
- De Sousa, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Ediciones Tricle-Extensión universitaria. Universidad de la República. Montevideo, Uruguay.
- De Sousa, B. (2014). *Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo*. Colombia: Editorial Antropos.
- De Sousa, B. (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. Rev. El otro derecho, número 28. Julio de 2002. ILSA, Bogotá D.C., Colombia.
- Durand, C. (2013). Rev. Alegatos, núm. 85, México.
- Claudio, S., Ávila, L., y Ávila, A. (2012). *El bien vivir: Miradas desde adentro de Chiapas*. UNICH-IESALC-UNESCO.
- Fornet, R. (2007). *La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana*. Alemania: Universidad de Aachen.

- Fuentes, Iván (2006). Universalidad y diversidad cultural en la interpretación de la Convención Americana sobre Derechos Humanos: Innovaciones en el caso de la Comunidad Indígena Yakye Axa. *Revista CEJIL debates sobre Derechos Humanos y el Sistema Interamericano*, año 1, número 2, septiembre 2006.
- Gallardo, H. (2010). *Teoría crítica, Derechos Humanos una lectura latinoamericana*. San Luis Potosí: Rev. HSES, año 11.
- Gallardo, H. (2006). *Siglo XXI: Producir un mundo*. San José: Editorial Arlekin.
- Gallardo, H., Carosio, A., Perez, G., Gamboa, T., Hernandez, D., Guillen, M. (2011). *Los Derechos Humanos desde el enfoque crítico: Reflexiones para el abordaje de la realidad Venezolana y latinoamericana*: Editorial visiones críticas.
- Gallardo, H. (2013). *Elementos de investigación académica*. San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Gómez, A. (2009). *Antropología del poder. Anuario de estudios Indígenas XIII*. México: Universidad Autónoma de Chiapas-Instituto de estudios indígenas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Gómez, A. (2014). *La asamblea ejidal arena de poder y negociación*. México: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Herrera-Flores, J. (2005). *Los derechos humanos como productos culturales*. España: Editorial Catarata.
- Korsbaek, L y Sámano, M. A. (2007). Ra Ximhai, enero-abril, año/Vol.3, Número 1 Universidad Autónoma Indígena de México Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa.
- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México, M.A. Porrúa.
- Lenkersdorf, C. (2003). *Otra lengua, otra cultura, otro derecho. El ejemplo de los mayas tojolabales*. México: Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas. UNAM.
- Lenkersdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México, UNAM y Siglo XXI.

- Leo, Waibel (1946), *La sierra Madre de Chiapas*. Editor: México sociedad mexicana de geografía y estadística.
- López-Bárceñas, F. (2012). *Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas*. Universidad Autónoma de Coahuila, Comisión de Derechos Humanos del Estado de Coahuila. Editorial laguna S.A. de C.V. México.
- Peña-Jumpa, A. (1998). *La justicia comunal en los andes del Perú: El caso del Calahuyo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –CONAIE. Periodo 1994-1996. Texto aprobado por el IV Congreso de la CONAIE.
- Ramírez, A. (), Red de revistas científicas de América Latina, el caribe, España y Portugal. Indio/indígena, 1750-1850 Historia Mexicana, vol. LX, núm. 3, enero-marzo, 2011, El Colegio de México. Distrito Federal.
- Sánchez, D. (2011). *Encantos y desencantos de los Derechos Humanos. De emancipaciones, liberaciones y dominaciones*. España: Editorial Icaria.
- Sibaja, G. (2013). *Técnicas cualitativas de investigación*. Costa Rica: Editorial UCR.
- Stener, E. (2007). Visiones del buen orden: contrastes entre la ley maya comunitaria en Guatemala y la Ley Internacional de los Derechos Humanos”. Revista Albedrio, año 4, 3 de septiembre de 2007. Asociación Guatemalteca de Antropología Política.
- Tzul, G.. (2016). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígenas. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq’ena’*. Sociedad comunitaria de estudios estratégicos y centro de investigaciones y pluralismo jurídico Tz’ikin. Guatemala: Editorial Maya wuj. 1° ed.
- Tapia, L. (2007). “Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional” en OSAL. Año VIII, N° 22, septiembre Buenos Aires, Argentina.
- Valdivia-Dounce, T. (1992). ¿Por qué hoy una antropología jurídica en México? Nueva Antropología, vol. XIII, Núm; 43, Asociación Nueva Antropológica A.C. México.

Van Der Haar, (2002). Gemma, “Graining ground. Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico”, tesis doctoral, Universidad de Wagenigen. Holanda.

Diario Oficial de la Federación. (2001). Decreto sobre reforma constitucional disponible en [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/proceso/cpeum/CPEUM\\_151\\_DOF\\_14ago01.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/proceso/cpeum/CPEUM_151_DOF_14ago01.pdf)), consultado el 13 de octubre de 2015.

Diario Oficial de la Federación. (1999). Decreto de reforma constitucional disponible en [https://www.scjn.gob.mx/normativa/analisis\\_reformas/Analisis%20Reformas/00130013.pdf](https://www.scjn.gob.mx/normativa/analisis_reformas/Analisis%20Reformas/00130013.pdf). Consultado el 13 de octubre de 2015.

Página oficial del RAN. <http://www.ran.gob.mx>

Diario Oficial de la Federación. (199). Decreto resolución presidencial disponible en [http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=4945919&fecha=15/03/1999](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4945919&fecha=15/03/1999) consultado el 13 de octubre de 2015.

Los grupos focales de investigación disponible en <http://miguelmartinezm.atspace.com/gruposfocales.html>. Consultado el 20 de noviembre del 2015.

Las tierras y territorios de los pueblos indígenas en México. Disponible en <http://www.lopezbarcen.org/sites/www.lopezbarcen.org>. Consultado el 24 de febrero de 2016

### **Instrumentos jurídicos**

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2012). México, Porrúa, 2012.

Constitución Política del Estado Soberano de Chiapas, (2014) disponible en [https://www.scjn.gob.mx/normativa/Legislacin%20Recursos/01\\_B.pdf](https://www.scjn.gob.mx/normativa/Legislacin%20Recursos/01_B.pdf). Consultado el 07 de octubre de 2015.

Declaración universal de los Derechos Humanos, disponible en [http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/spn.pdf](http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf). Consultado el 07 de octubre de 2015.

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, disponible en [http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169\\_oit.pdf](http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf), consultado el 07 de octubre de 2015.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Disponible en [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf). Consultado el 07 de octubre de 2015.

Ley Agraria disponible en <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/12/>. Consultado el 03 de marzo 2016.

## 10. Anexos

Anexo 1: ubicación geográfica del pueblo Tojol-ab'al.



Fuente: <http://imgsearcher.ru/lengua-tojolabal.html>

Anexo 2: Mapa de la familia Maya a la cual pertenece la lengua tojol-ab'al.



Fuente: <https://www.google.es/search?q=mapa+de+ubicacion+de+lo+tojolabales+en+chiapas>

Anexo 3: Casa ejidal e iglesia católica del ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.



Foto: María de la Flor Gómez Cruz

Anexo 4: Transcripción de caso observado durante el trabajo de campo el 10 de julio de 2016.

N: El joven menor de edad que cometió delito

O: Persona mayor de edad que cometió delito

N: Me encontraba viendo televisión en casa de mi tío, pero como ya era muy tarde (ocho de la noche aproximadamente), me fui a mi casa, al salir a la calle había una persona señalándome una luz de celular y me llamó. Ven vamos a ir a la casa del viejo X, yo sé que tiene dinero se lo vamos a ir a quitar. Yo le dije que no, que no estoy acostumbrado a esas cosas y me negué. Me agarró del cuello y me llevo casi ahorcado hasta llegar a la casa de mi abuelito X, y me dijo; Salta la malla. Yo le dije que no y entonces me levanto y me aventó dentro del patio, en seguida salto el también. Mi abuelito se encontraba ahí porque les estaba dando comida a sus perros. Agárrale las manos me dijo, entonces yo le agarre las manos y aventó cal en el rostro de mi abuelito. Sin más le saco la billetera y nos echamos a

correr, saltamos la malla y pasamos por el sitio de nosotros (se refiere al solar familiar), ya estando del otro lado me dijo que no le dijera a nadie y reviso lo que había en la billetera. Había una cantidad de 800.00 (ochocientos pesos M/N) y ahí mismo estaba la tarjeta del adulto mayor de mi abuelito. De los ochocientos pesos que había en la billetera me dio ciento cincuenta pesos, le dije que yo no tomaría ese dinero y que mejor se fuera de ahí, entonces agarro la billetera y me lo tiro en mi cara junto con los ciento cincuenta pesos. Me dijo: ni se te ocurra acusarme de esto porque si no acá tengo tu regalo, al mismo tiempo que saco de la bolsa de su pantalón una navaja. Después de todo esto yo me regresé a mi casa y no le dije a nadie por temor a que me fuera a hacer algo.

Del mismo modo la asamblea solicito a O a dar su versión sobre lo expuesto por N.

O: Si dieces que fui yo, dile a la comunidad a qué horas fue qué hicimos eso y dónde entramos, dónde salimos y dónde fuimos a parar.

N: Pues entramos en la casa de mi abuelito, luego cruzamos por mi solar y nos paramos del otro lado.

O.- No... no es así.

Comisariado: Pues bueno, vean señores, estamos escuchado la versión del niño (de N), y versa sobre lo mismo que declaro hoy en la mañana, así que está en nosotros decidir que vamos a hacer. A quién le creemos porque este (O) dice que no es cierto. ¿A quién le creemos ahora?

Padre de O: Pues Autoridades yo pido que diga este niño a qué horas fue eso, por que como a eso de las ocho de la noche mi hijo estaba en mi casa estaba platicando con mi yerno.

La Asamblea: (muchas voces) ya para que se necesita saber la hora, ya está bien, ya está claro.

Hijo de la víctima: Veán señores, creo que de por si vamos buscar muchas maneras de defendernos, por ejemplo ahora que fue llamada la Consuelo ( Madre de N), dijo que a esa hora vio a su hijo durmiendo en su casa, de por si vamos a buscar la forma de defendernos, pero después salió la verdad y creo que este niño no está inventando.... ustedes saben que lo que dice este niño, es cierto, pues él mismo entrego la billetera y la tarjeta de mi papá , es

la prueba máxima que fueron ellos, por más que la familia lo niegue, por eso pido orden y nos demos respeto. Pues este niño está acusando directamente a esta otra persona, salvo que este siendo inducido a acusarlo falsamente a esta otra persona, pero bueno yo veo que es necesario el orden y el respeto. Lo que le hicieron a mi papá no es un juego. Como dice este niño que fue ese joven que le echo cal los ojos de mi papá, no sé si está en su sano juicio que hizo eso, si a él lo hubieran bañado con cal...

O: Por eso, no soy yo no me acuses directamente a mi...no fui yo

Hijo de la víctima: Pues así te acusaron, si te hubiéramos encontrado en el momento, te hubiéramos...a aquí todos somos hombres...

O: Si todos somos hombres ...

Hijo de la víctima: Por eso hijo de tu chingada madre, aquí todos somos hombres y si tienes algo contra mi familia nos hubieras dicho a nosotros...

Padre de O: Autoridades yo no voy a discutir lo que no es correcto...

La asamblea: (Muchas voces) calmen a los dos, que este pendiente la comisión..., es que O está calentando el asunto, que haya orden.

Autoridad: señores acá estamos escuchando la versión de los dos, pues la verdad como aquí el niño (N) está diciendo aparentemente la verdad, de nosotros depende arreglar este asunto, ni modos ya nuestro hermano (se refiere a O), ya encontró delito que más vamos a hacer más que aceptarlo y buscar una solución, por eso depende de nosotros ahora cómo resolvemos este asunto. Digamos, hablemos, de eso se trata el arreglo.

Asamblea: Pues que vaya a la cárcel eso es todo, que se aplique el acuerdo.

O. Yo sé bien que no fui yo, yo para pagarle el delito a otro haragán no estoy de acuerdo, enciérrenme lo días que ustedes quieran, pero no pagare el delito de otro, menos dinero no tengo.

Madre de O: es que vean mis hermanos, a esa hora que dicen estaba mi yerno, hubo culto en mi casa y creo que todavía nos van a dar la oportunidad de ser escuchados por que yo soy la mamá y el padre... mi esposo. Vean a esa hora hubo culto y a esa hora se retiró la

gente de mi casa como a las ocho y media, a esa hora mi hijo esta con un short, porque estaba con mucho sueño porque la noche anterior había estado de guardia en el municipio, pero como tengo una necesidad con mi yerno se quedó en la casa a platicar con nosotros por eso como a eso de las ocho y media, mi hijo se fue a dormir. Por eso ahora hermano lo que ahora dice mi hijo y lo que está diciendo el niño, yo creo que solo nuestro padre dios sabe si es cierto o no es cierto. Más creo que ustedes se han dado cuenta que dentro de la oscuridad de la noche mi hijo ha estado trabajando así como su papá. Ahora si ya no van a escuchar lo que está diciendo mi hijo, de por si se está enojando mi hijo porque mi hijo... si sale de mi casa, sale por autorización mía o de su papá solo para hacer mandados aquí en el ejido...por esa razón es que le han comprado una moto. Nunca sale solo a vagar, a salir en vano no. Por eso mis hermanos esto es lo que digo, no sé si les parece pero esta de testigo mi yerno para que él diga junto con (cita el nombre de otra persona) él fue el que predico en mi casa esa noche y vieron que mi hijo estaba ahí.

Autoridad: ¿todavía seguiremos escuchando más señores?...digan ustedes que hacemos

Asamblea: Pues hay testigos pues, ya no es necesario (muchas voces)

Padre de O: Pues es que en vano están acusando a mi hijo señores por eso es necesario que sigamos escuchando. Yo así digo, si es que resulta (no logra entenderse), no hay ningún problema, pero esto como que en mi queda algo en mi corazón porque parece que en vano están acusando a mi familia, claro es muy grande nuestro padre dios. Nuestro padre dios ve de todo. Yo así digo. Yo no tengo mi religión pero confío en dios. Si en vano está quemando a mi hijo este niño solo es grande nuestro dios yo así digo claro, porque en vano, en vano porque a esa hora estaba mi hijo...así digo...

Autoridad: Parece que ¿dices que te alzo en la malla?

N: relata de nuevo los hechos

Padre de O: vean señores entonces porque no gritó, si estaba cerca de su casa porque no llamo a su familia.

Abuela de N: Es que de por sí tu sabes que él (se refiere a N), es mucho menor que tu hijo

O: por eso yo estoy dispuesto a todo, porque voy a temer si yo supiera que tengo delito pero como yo sé que no, por eso no tengo temor a nada. Ahora donde me quieran llevar, si quieren seguir indagando iré con ustedes, no tengo miedo, no hay razón para temer...no temeré.

Autoridad: que dicen señores ¿seguimos escuchando? Que dicen, ¿se va a encarcelar?

Asamblea: Que se vaya a la cárcel (muchas voces).

Llevan a las dos personas a la cárcel del ejido.

Autoridad: bueno ahora que dicen señores, resolvemos de una vez el monto de la multa o nos reunimos otro día para tratarlo. ¿Qué dicen?

Asamblea: No... de una vez que sea arreglado (Muchas voces) lo acordemos de una vez.

Autoridad: Pero escuchemos primero a la familia del afectado, ya nos dijo (refiere el nombre del hijo de la víctima), que quieren la cantidad de 10, 000 pesos, por medicamentos para su, porque se quedó ciego don (refiere el nombre de la víctima) por eso quieren esa cantidad para tratamiento médico. Para que esta multa sea entregada antes de que salga de la cárcel. Porque la multa del otro niño ya está acordado que pagará una multa de cinco mil pesos, ahora falta ver cuánto va a pagar de multa esta otra persona. Porque lo que piden ellos (la familia de la víctima), esa es la cantidad que quieren, así dijeron ya. Ahora digamos cuanto va a pagar en el ejido

Hijo de la víctima: Por eso vean, nosotros no estamos pidiendo dinero en vano, claro digo que no tenemos problemas con nadie, a propósito fueron a molestar a mi papá, recordemos que hacer eso a las personas es una lástima. Ahí dejaron agachado mi pobre papá ... gracias a dios no nos encontramos en ese lugar, no nos encontramos a esa hora y que agradezca. A propósito fueron a molestar dentro de su casa mi él no está haciendo ninguna pendejada, él ya es mayor de edad solo él sabe cómo pasa la vida dentro de su casa mi papá , No estamos pidiendo lo que es o no, ahora mi ya se descompuso de una vez uno de sus ojos, de por sí ya no venía viendo bien, lo hemos estado llevando con el médico, pero ya se estaba componiendo poco a poco ya está devolviendo su vista, ya lograba caminar solo, pero entonces ocurrió esta desgracia al ir a jugar a mi papá, ahora se descompuso totalmente uno de sus ojos, seguro estamos, porque eso dijo el médico que ya no volverá a ver con ese

ojo mi papá. Por eso...decimos que no es en vano el dinero que estamos pidiendo ni estamos pidiendo veinte o treinta mil pesos, porque pues la verdad es lo justo y así lo decimos claro, aunque no es correcto pues, aunque podemos pedir más, porque nosotros no tenemos necesidad de que ya andemos de la mano a mi papacito cuando ya comenzaba a caminar solo, aunque sea despacio pero puede caminar todavía, así que ahora está y estará sentado porque necesariamente tendremos que llevarlo de la mano porque le descompusieron de una vez sus ojos. Por eso digo claro, ahora que si las familias se van a enojar...nosotros no queremos problemas así claro lo decimos así como estaba hablando el muchacho hace un rato (se refiere a O), si a propósito sigue buscando problemas, nosotros daremos parte directamente a la comunidad porque no queremos más problemas. Por eso les digo señores si todavía se enojan que estamos diciendo que van a dar una multa, pues ni modos nosotros tomaremos fuerzas dentro de la comunidad porque estamos dentro de ella no nos estamos mandando solos, porque es necesario que estemos todos, por eso decimos esos diez mil pesos no es mucho para que regrese la vista de mi papá, pues de una vez le hicieron perder la vista a mi papá por eso decimos claro. Ahora que si tienen coraje alguno, que lo digan, es mejor que lo digan claro para no causar mal así a las personas, ahora que si están pensando decir algo nada mas así, porque si pues que lo digan claro, no es bueno que a escondidas estamos agarrando a las personas, hay modo de decirnos las cosas de frente si es que tenemos corajes con alguien.

Hay modo de hablarlo con palabras y no es bueno ocultar las cosas, por eso sigo claro las cosas, ahora que si después me van a estar acusando o nos van a ver con enojo, o van a estar diciendo cosas, yo digo que no en vano estoy pidiendo las cosas, sino porque es necesario para curar su ojo mi papá, por eso les pregunto, cuando va a dar esos diez mil pesos, porque creo que aquí ustedes deben establecer y acordar cuando lo va a entregar porque yo no quiero que al rato nos estemos ofendiendo o que digan que estamos pidiendo limosna, ustedes están viendo también que quedo jodido el ojo de mi papá , por eso es necesario acordar cuando va a dar el dinero, eso es lo que digo yo.

Padre de O: No sé si aún me van a dar la palabra. Vean señores...vea don (se refiere al hijo de la víctima) Gracias por sus palabras, gracias por todo lo que ha dicho. Igual yo soy una persona y así como ha dicho usted, de mi clase de persona no quiero tener conflictos con

nadie, no me gusta ver menos a las personas, estoy contento en mi casa, siento que estoy muy a gusto con la vida, estoy muy tranquilo y no es mi deseo ver a ninguno como enemigo y porque me causará un dificultad a mi vida la persona que me vea como su enemigo, será difícil para mí... así lo siento. Pero lo que pasa que lo que estoy escuchando, parece que el niño que está acusando de por si es menor pero también ya no tanto, ya tiene gracia, pero parece que escucho que no es muy seguro, porque digamos que el niño pequeño pues, pero yo digo que si ustedes tienen un corazón, yo lo entenderé como familia como cristiano, porque no me pondré a decir lo que es o no correcto, es que este..., con dificultad conseguimos pues el dinero no es porque lo tenemos de sobra para darlo tan fácil. Cuesta mucho para mí por eso me dirijo a ustedes si no existe dolor en sus corazón para que nos entiendan, somos cristianos (se refiere a que somos gente, personas seres humanos). Pues a veces nosotros pensamos que tenemos autoridad con nuestro hijos y así digo yo, más cuando no obedecen mis hijo los apaleo cuando sé que tienen delito y mis hijos no andan libres vagando en donde quiera como bandidos, toda la vida (todos los día) está trabajando en la milpa, pero si así resulto, cierto o no, solo es grande nuestro padre dios, porque nuestro padre dios está viendo todo, él en vez de bendecir al que miente en vano, va maldición dice la palabra de dios. Por eso así digo yo, si en vano... como digo...( se le quiebra la voz y llora) es que yo también ya no estoy muy bien de salud pero duele mucho esta situación porque siento que en vano están acusando a mi hijo. Si es así será que ellos no tienen un corazón (se refiere a la familia de la víctima), es que es mucho dinero, de donde voy a sacar todo ese dinero, porque si no pues ni modos voy a decidir que muera ahí si no van a considerarme.

Autoridad: Pues si es cierto, es cierto que duele mucho y duele buscar el dinero, pero lo que pasa que ya encontramos nuestro delito, pues ahora gracias a esta familia, pues es que es nuestro ojo lo que se afectó y sale caro, y si ya caíste en delito pues saber qué hacemos por eso ahora...pues ya dijeron pues es que así dijeron ya que diez.

Padre de O: Pero es que no sé de qué forma me pueden ayudar pues porque la verdad fueron dos pues los que entraron en la casa, no solo es mi hijo, pues si hay que cubrir el daño pues lo voy a hacer pero, que de una parte también la familia del niño porque yo solo no puedo.

Asamblea: si ya se dijo, mitad y mitad, él dará cinco y cinco el niño, así tiene que ser

Padre de O: Pues entonces como pues, es que ahora yo no tengo pues el dinero en mis manos todavía lo voy conseguir y parece pues que están diciendo que va a dar multa en el ejido y eso yo no lo voy a pagar, claro lo digo que no tengo.

Un asambleísta: A ver vamos a ser claros, los diez mil que se está pidiendo ahora es sobre la consulta del viejito, y lo van a cooperar entre los dos, es decir darán cinco mil cada uno. Ahora la multa en el ejido es otro monto que falta determinarlo.

Plantea a la asamblea ¿cuánto va a dar pues de multa aquí en el ejido?

Autoridad: Pues eso es lo que toca ahora acordarlo, porque lo otro y está acordado que cinco mil cada uno. Ahora toca acordar lo del ejido.

Un asambleísta: lo que está pidiendo ( Padre de O), es que si por parte de la familia no existe ninguna consideración en cuanto al monto de la multa, si no puede ser menos porque lo que están pidiendo es mucho, eso es lo que pide él. Ahora que si la familia del viejito dice que no, pues que vamos a hacer y si ya encontramos este delito ya no hay más que pagarlo.

Autoridad: escuchen familia del viejito

Hijo de la víctima: es que vean yo hablo claro, si ustedes creen que estamos molestando por lo que estamos pidiendo pues nos van a perdonar pero nosotros pensamos que estamos pidiendo una mínima parte no estamos pidiendo lo que en realidad es porque perdió la vista mi papá y estamos hablando claro, piensen ustedes, si fuera el caso de ustedes no les dará lastima pues ver a uno de sus familiares ahí agachado en sus casas, ¿no vamos a sentir lastima?, si ahí dejaron agachado mi papá, que necesidad tiene él de quedarse allí agachado. Yo..., como tú dices no tenemos ningún problema o conflicto, sin causa alguna es que fueron a molestar a mi papá, mi papá esta acurrucado dentro de su casa, no está molestando a nadie...¿Cómo es que planearon ir a hacerle eso a mi papá ? Solo ellos dos saben. Por eso nosotros no estamos pidiendo una cantidad fuerte. Porque si nos vamos a dar parte (se refiere las instancias del estado), es un intento de homicidio, ha perdido la vista mi papá. Cierto es que no murió pero perdió un ojo, si nos vamos con la ley creo que es delito grave porque además ya es mayor, ya no es una persona joven, el monto que estamos pidiendo no

le va a devolver la vista a mi papá, solo servirá para su consulta y su tratamiento que le va a dar el medico nada más. Reconozcamos eso. Nosotros sabemos que no debemos actuar mal ante esto, porque es fácil vernos como enemigos y molestarnos, pero no porque somos personas y no ganamos nada. Si nos igualamos con el que nos hizo daño, será peor por eso es que acudimos a dar parte a la comunidad para que resuelva este asunto. Por eso de que vengas a pedir que le bajemos el monto yo claro te digo, no yo le dije a los jóvenes que fueran a molestar a mi papá ellos pensaron como hacer eso y si ahora nos negamos a hacernos responsables entonces significa que están siendo apoyados por ustedes.

Padre de O: No de ningún modo, yo siento igual que ustedes por este problema. Pero lo que no veo correcto es que es que yo ví que a esa hora mi hijo estaba en mi casa...pero bueno lo dejemos en las manos de dios.

Autoridad: ahora vamos con el monto de la multa por favor digamos cuanto va a dar...cuanto de multa va a dar señores...digamos...propongamos.

Asambleístas: No hay acuerdo pues en la comunidad...solo que se cumpla el acuerdo nada más, hay un acuerdo sobre eso.

Autoridad: que dicen ¿que se cumpla el acuerdo de la comunidad?

Asambleístas: Si que se cumpla el acuerdo...no hay más que decir...

Autoridad: bueno T (se dirige al padre de O), pues como tú sabes aquí en nuestro ejido tenemos un acuerdo y tú lo sabes porque también eres parte de esta comunidad y el acuerdo es que hay una multa de diez mil pesos cuando alguien comente este tipo de actos. Por eso la gente también no quiere hablar más porque solo quieren que se cumpla el acuerdo.

Padre de O: Pero es que don Tono ( Antonio nombre de la autoridad), es mejor decir claro es muy difícil que yo lo consiga, no tengo donde conseguir todo ese dinero, bueno así digo yo, es mejor que yo deje dicho de una vez, vean que van a hacer con él, yo no estoy buscando delito y con todo respeto lo digo es que no tengo ese dinero, por eso también lo digo frente a la asamblea, para que no después me manden a llamar que yo venga a dejar el dinero. Seguro estoy que también puedo a pelar a mi derecho y por eso digo que no tengo posibilidades de poder pagarlo.

Autoridad: bueno pues entonces el estará en la cárcel hasta que se pague a multa, no tenemos temor porque se dará cumplimiento al acuerdo y si no viene a dejar la multa pues no saldrá, esto que digo yo es lo acordado por la comunidad.

Asambleístas: Si está bien....así es de por si tiene que pagar.

La autoridad del ejido San Mateo se acercó a la autoridad del ejido Veracruz a pedir que no dejen libre a la persona en tanto no sean ellos quienes vengan por él a recibirlo, esto porque también en su comunidad seria sancionado por otros actos cometidos, por lo que tenía que ser presentado ante La Asamblea.

Ambas personas estuvieron encarceladas durante 24 horas, la persona que era menor de edad esa misma noche entrego su multa en la asamblea y con la familia del afectado, por lo que solicitó la familia de éste que lo dejaran libre en tanto ya había cumplido con lo establecido por la asamblea. La petición fue negada puesto que la cárcel era otra forma de corrección establecido por la asamblea y que si la autoridad lo deja salir la asamblea se inconformaría.

Los familiares argumentaron que, además de ser menor de edad padece de diabetes infantil y representaba un riesgo para su salud, quedarse en la cárcel puesto que la familia de la otra persona acusada había llegado a amenazarlo.

La autoridad determino que debía quedar una comisión a cuidar a los detenidos y pidió a la familia de N, designar a un familiar de su confianza para que del mismo modo quedara a cuidarlo en la cárcel y previeran los medicamentos que se le suministra.

El padre de O pago la multa establecida por la comunidad al día siguiente y O fue entregado a las autoridades del ejido San Mateo. Fue encarcelado de la misma forma y presentado ante la asamblea por otros delitos similares.