



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

“LOS QUE HUYERON”
(Jataveletik)

Representaciones sociales y derechos
humanos de los indígenas desplazados

TESIS

Que para obtener el título de
Doctora en Estudios Latinoamericanos

PRESENTA

Katherine Isabel Herazo González

DIRECTOR DE TESIS

Dr. Mario Magallón Anaya



México, D.F., agosto de 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A "LOS QUE HUYERON" (*Jataveletik*)

A mi madre, Isabel González

A mi hija, Valeria del Mar y a mi hermano, Eduardo

Y al tal chucho

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a las personas que me ayudaron a elaborar esta investigación y en especial, a todas y todos los que me brindaron el apoyo emocional para cumplir con las metas propuestas en este trabajo. A mi maestro, el Dr. Mario Magallón Anaya a quien le guardo una profunda admiración y afecto, gracias por la asesoría constante y acertada, el apoyo moral brindado y su voz de aliento en los momentos difíciles.

Asimismo, agradezco al Dr. Antonio García de León Griego por siempre estar dispuesto a apoyarme en el proceso de formación, por las sugerencias que me permitieron dar rigor al trabajo investigativo. Al Dr. José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes *in memoriam*, de quien guardo grandes recuerdos y enseñanzas del derecho indígena.

También quiero agradecer a los sinodales el Dr. Carlos Ordóñez y el Dr. Roberto Mora por sus lecturas cuidadosas del trabajo y las aportaciones que me hicieron con sus comentarios y reflexiones.

Se extiende mi gratitud hacia el padre Miguel Concha Malo por su apoyo para realizar el trabajo de campo en Chiapas y al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas por la documentación e informes que me facilitaron; así también, agradezco su respaldo y el haberme permitido participar como observadora internacional de derechos humanos en los Altos de Chiapas.

Por último, quiero agradecer a los miembros que conforman la Organización Sociedad Civil Las Abejas por abrirme las puertas de Acteal y de sus almas. No puedo dejar de mencionar que les estoy profundamente agradecida por los testimonios compartidos sobre sus experiencias en el proceso de desplazamiento. También, quiero darles mi reconocimiento por la lucha que han llevado a cabo en México y las enseñanzas de solidaridad y convivencia pacífica que con ustedes *jataveletik* aprendí.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
-------------------	---

CAPÍTULO I

PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS SOBRE EL INDÍGENA DESPLAZADO Y LA TEORÍA DE LA REPRESENTACIÓN SOCIAL.....	16
--	----

1. Aproximaciones epistemológicas sobre el indígena desplazado: Reflexiones desde una perspectiva nuestroamericana.....	19
1.1. El migrante.....	21
1.2. Aproximaciones sobre el estudio del indígena migrante.....	23
1.2.1. El indígena trabajador migrante.....	26
1.2.2. El indígena desplazado internamente.....	27
1.3. Límites y encuentros entre los conceptos: migrante forzado, desplazado interno, refugiado y exiliado.....	30
1.4. Aportes desde nuestra América al debate epistémico sobre el indígena desplazado y otras aproximaciones conceptuales.....	32
1.4.1. Aportes mexicanos a la conceptualización del indígena desplazado en Chiapas.....	36
1.4.2. “Los que Huyeron” (<i>Jataveletik</i>).....	43
1.5. Teoría de la representación social.....	47
1.5.1. Concepto de representación social.....	48
1.5.2. Procesos fundamentales de la representación social.....	51
1.5.3. La representación social en el contexto sociohistórico y cultural.....	54

CAPÍTULO II

LOS INDÍGENAS DESPLAZADOS EN NUESTRA AMÉRICA.....	57
2.1. Los indígenas desplazados en Centroamérica.....	65
2.1.1. Guatemala.....	67
2.1.1.1. Proceso de retorno y asentamiento.....	73
2.1.2. Nicaragua.....	77
2.1.2.1. Flujo poblacional de los desplazados en Nicaragua.....	82
2.1.3. El Salvador.....	85
2.2. Los indígenas desplazados en Suramérica.....	90
2.2.1. Colombia.....	96
2.2.1.1. Tema para el debate: devenir histórico de los desplazados en Colombia.....	100
2.2.2. Perú.....	105
2.2.2.1. Desplazamiento de los asháninka.....	109
2.3. Los indígenas que “huyeron” en México.....	112
2.3.1. Devenir histórico de los indígenas que “huyeron” en Chiapas.....	115
2.3.2. La historia de “los que huyeron” contada desde otra perspectiva	124

CAPÍTULO III

DERECHOS HUMANOS DE LOS INDÍGENAS QUE “HUYERON” (JATAVELETIK) EN MÉXICO.....	137
3.1. Defensa y protección de los derechos humanos de los desplazados Internos.....	140
3.1.1. Antecedentes.....	141
3.1.2.Principios Rectores de los Desplazados Internos.....	145

3.2. Viraje de los Derechos Humanos del indígena desplazado y su aplicación en el marco jurídico y constitucional mexicano.....	154
3.2.1. El indígena desplazado y sus derechos humanos aplicados en el marco Jurídico y Constitucional mexicano.....	159
¿Se reconocen los derechos de los indígenas desplazados en México?.....	160
¿Equiparar o deslegitimar los Principios Rectores de los Desplazados Internos en México?.....	164

CAPÍTULO IV

<i>JATAVELETIK</i> : ENTRE LO REPRESENTADO, LOS IMAGINARIOS Y LOS DERECHOS HUMANOS.....	170
---	-----

4.1. Palabrear entre el Blanco, el Indio y el Negro, desde camino a Acteal hasta la otra palabra.....	173
4.1.1. Los Altos de Chiapas antes de Acteal.....	173
4.1.2. Lo indio y lo negro en el libro Blanco sobre Acteal.....	179
4.1.3. Acteal en perspectiva: del camino desdibujado hasta el duelo y la lucha.....	181
4.1.4. 10 años después: de lo mismo a lo otro.....	189
4.2. El palabrear de los <i>jataveletik</i>	197
4.3. Representaciones sociales del devenir de los <i>jataveletik</i>	199
4.3.1. Época de “ es que resistieron más fuerte”.....	200
4.3.2. Época de inicio del proceso de huida.....	204
4.3.3. Época de la huida de Las Abejas.....	206
4.3.4. Época “ est ro ya”.....	210
4.3.5. Época de “ ub icación sin justicia”.....	214
4.3.6. Época de retorno: “ ue no se olvide lo que pasó”.....	215
4.4. Imaginarios del devenir de los <i>jataveletik</i>	216

4.5. Representaciones sociales de los <i>jataveletik</i> sobre los derechos humanos.....	220
4.5.1. Los derechos humanos escritos.....	221
4.5.2. Los derecho Humano desde la reflexión ontológica de los <i>jataveletik</i>	222
4.5.3. Derechos humanos como identidad política.....	225
4.5.4. Derechos humanos: una construcción cultural.....	226

CONCLUSIONES 229

BIBLIOGRAFÍA 246

Referencias documentales.....	246
Referencias hemerográficas.....	248
Referencias bibliográficas.....	248
Referencias electrónicas.....	258

ANEXOS I

I. Mapa del municipio de Chenalhó, Chiapas.....	I
II. Mapa de la ubicación del municipio de Chenalhó en la región de los Altos de Chiapas.....	II
III. Diario de campo.....	III
IV. Entrevistas.....	XXVI

INTRODUCCIÓN

La proliferación de indígenas desplazados en el devenir histórico de nuestra América, muestra la aguda crisis humanitaria que enfrenta este sujeto social a lo largo de los siglos. Sin duda, históricamente los indígenas han sido vulnerados en sus derechos fundamentales como pueblo indio al ser forzados a abandonar su tierra y territorio porque sus vidas e integridad física han estado en peligro.

A través de esta investigación queremos dar voz al testimonio de “los que huyeron” para conocer sus avatares como indígenas desplazados, enfatizando lo ocurrido durante la época de finales de los años ochenta y la década del noventa del siglo XX. Período que se caracteriza por presentar un incremento del número de desplazados en la región.

Asimismo, en medio del desplazamiento que viven los indígenas en la guerra, se hace necesario comprender cómo este sujeto colectivo construye representaciones sociales sobre los derechos humanos, de continuo violados y vulnerados.

La magnitud de la problemática de los indígenas forzados a desplazarse es tan compleja, que marca la reconfiguración de la dinámica poblacional en los territorios originarios durante las dos últimas décadas del pasado siglo. Este hecho está relacionado con la aguda crisis sociopolítica que se vive al interior de los Estados nacionales en la región, al implementarse las políticas neoliberales del capitalismo voraz.

La puesta en marcha de una política económica que beneficia a los que detentan el poder a favor de sus intereses, provoca tensiones sociopolíticas por la obtención del control de la tierra y el territorio, de las riquezas naturales, de los recursos económicos, como por la forma de gobernar y ejercer la justicia en espacios geopolíticamente estratégicos. De esta manera, las tensiones entre las fuerzas que detentan el poder y quienes se resisten a las formas de dominación y opresión, derivan en guerras en espacios geográficos habitados por los pueblos

indígenas y el subsecuente desplazamiento interno de estos pueblos en los países de nuestra América como lo son: México, Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Colombia y el Perú.

Para poder analizar las formas de desplazamiento que sucumben en la región a razón de las guerras, es necesario detenernos a clarificar el concepto de la guerra, de sus objetos y de sus estrategias. La postura de la cual aquí hacemos referencia permite desacralizar y desideologizar el concepto mismo de “guerra”, con el objeto de comprender las formas estructurales que la mantienen y generan el desplazamiento interno de indígenas.

Para ello, partimos de señalar que las guerras del pasado mesoamericano y colonial, consistían en incursiones esporádicas cuyo objetivo era el dominio y el control territorial. Posteriormente a la llegada de los españoles y los portugueses, la lógica de la guerra se fue transformando hacia una cultura de la “batalla decisiva”, en la que la confrontación era total, hasta la derrota manifiesta de uno de los bandos. Esta forma de guerra no sólo obedece al contexto local, sino, a formas heredadas, de lo que se llama el “modo occidental de hacer la guerra”, el que describirá con total crudeza el fenómeno de la guerra en el Renacimiento es Nicolás Maquiavelo. Esta forma de guerra estaba destinada a la destrucción total del adversario bajo formas y estrategias militares. De este modo, se perfila claramente la naturaleza política y de poder en la lucha militar, que es la forma extrema de disputa por el poder, dominio y control del adversario.

A pesar de sus múltiples formas, la guerra, por su naturaleza y por la manera que implica a los pueblos, según Von Clausewitz, supone en un elemento común y causal. La guerra es “la continuación de la política por otros medios”¹. Autores como Ignacio Martín Baró, van más a fondo y encuentra un elemento marxista para su lectura, agregando a su análisis el componente psicológico que entraña la esencia de la guerra. Baró sostiene que la guerra es: “la cristalización de la lucha de clases, como marco de fondo sociohistórico de la violencia bélica”².

¹ Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, *Diccionario de Política*, Vol. 1, México, Siglo XXI editores, 1981. p. 762.

² Ignacio Martín Baró, Amalio Blanco, Luis De la Corte, *Poder, ideología y violencia*, Madrid, editorial Trota, 2003, p.119.

A partir de esta propuesta se puede dar lectura a los criterios avasallantes de la guerra —total”, considerados como consecuencia nefasta de la asociación entre democracia y nacionalismo y un control total de la economía, que sólo podría desembocar en los totalitarismos del siglo XX, hacia formas de guerra escondidas bajo diversos eufemismos como —guerra humanitaria”, lo cual en la actualidad representan la realidad de la Guerra Sucia³; posteriormente se presentan bajo la forma de Guerra de Baja Intensidad⁴ y Guerra Psicológica⁵, en nuestra América de finales del siglo XX.

La dinámica de la guerra en la década de los años ochenta y de los noventa, va de la Guerra Sucia a la aparición y a la utilización de estrategias y logísticas militares norteamericanas, como la —Guerra de Baja Intensidad”, la cual se propagó en los países de nuestra América, especialmente, en un gran número de los territorios originarios actualmente habitados. Estos espacios constituidos en zonas de guerra, han generado los desplazamientos de indígenas que se ven obligados a huir de sus propias tierras. Empero, el desplazamiento interno de indígenas no se puede entender como producto derivado de la guerra, sino como estrategia político-militar de los grupos hegemónicos, para ganar la guerra y con ello, lograr mantener el control sociopolítico y económico.

En efecto, las zonas en guerra son espacios en disputa habitadas por indígenas, quienes para salvar la vida, la única alternativa ha sido huir. De esta forma, —los que huyeron” emigraron en contra de su voluntad. Tuvieron que escapar ante el peligro inminente que representaba: el conflicto armado, los

³ La guerra sucia es una nominación utilizada cuando interviene el ejército o grupos paramilitares, quienes a diferencia de las guerras regulares cuyo objetivo militar es el combatiente armado en acción bélica, busca en la guerra sucia extender su objetivo militar a cualquiera que pueda alimentar el bando en oposición. De tal manera, en la guerra sucia es difuso distinguir entre la población combatiente y la población civil como objetivo militar.

⁴La Guerra de Baja Intensidad es una estrategia militar de Estados Unidos para combatir las revoluciones, movimientos de liberación o cualquier conflicto que amenace sus intereses. Se relacionan con contención agresiva, paz armada, conflictos militares cortos, antiterrorismo, antisubversión, guerra de guerrillas, insurrecciones, guerras irregulares o no convencionales, guerra psicológica, invasión, entre otras. —según Barry (1986,23-35), la guerra de baja intensidad se plantea en tres frentes: el campo de batalla mismo (utilizando tácticas similares a las de la guerrilla y tratando de involucrar en la lucha a todas las instancias sociales), las instituciones estadounidenses (como el congreso), y la opinión pública, nacional e internacional” *Ibid.*, p. 193.

⁵ —Aquello que la guerra bélica y la guerra sucia buscan mediante la eliminación física, la guerra psicológica lo busca mediante la descalificación o inutilización mental (...) busca crear un clima de inseguridad para lograr sus fines. Pero en lugar de utilizar la represión aterrizante, emplea lo que pudiéramos llamar la represión manipuladora. Ya no se trata de paralizar completamente a la población civil, pero sí de inhibir su rebeldía potencial o de impedir al menos su apoyo efectivo al enemigo.” *Ibid.*, pp. 194,195.

disturbios o tensiones interiores, la violencia generalizada y la violación masiva a sus derechos humanos.

—~~Lo~~ que huyeron” fueron despojados de la Madre Tierra, de la raíz ontológica que les da sustento y fundamento y que les fue arrebatada. Ellos partieron forzosamente a otros lugares del territorio, así de zonas que eran sus habitáculos naturales, ahora tuvieron que huir, muchas veces fuera del territorio originario, abandonando su historia, sus raíces, porque su vida y libertad habían sido vulneradas.

Los sujetos que huyeron, también llamados —~~des~~plazados”, este término se introduce a finales de la década del noventa por el Secretario General sobre los Desplazados Internos, designado por la Comisión de Derechos Humanos del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, con el objeto de dar sustento a un sujeto con derechos políticos, sociales, económicos y de necesidades, que requiere el reconocimiento jurídico y de la ayuda humanitaria; pero, sin acentuar la construcción conceptual, sólo desde el factor étnico, sino con pretensión universal de derecho.

Empero, el término —~~des~~plazado” ha sido resignificado y reconceptualizado desde abajo, desde el conocimiento socialmente, elaborado y desarrollado por los indígenas que han vivido el desplazamiento; por ejemplo, destaca, entre ellos, un grupo de tzotziles y tzeltales chiapanecos, quienes, a través de la lengua tzotzil, construyen otro saber para aprehender el sentido y el significado de su devenir como desplazado bajo la nominación *jataveletik*: —~~es~~ que huyeron”.

Recoger la experiencia de —~~es~~ que huyeron” en este trabajo, permite adentrarnos en el tema de los derechos humanos de los *jataveletik* y sus representaciones sociales. El interés de la investigación se centra en comprender el cómo los *jataveletik* elaboran las representaciones sociales sobre los derechos humanos, así como conocer cómo son las representaciones del devenir histórico de los *jataveletik* en Chenalhó, Chiapas y cuáles son los imaginarios de este devenir histórico.

Para ello partimos de una perspectiva de análisis latinoamericanista interdisciplinaria que permita proponer una lectura desde y para nuestra América,

sobre el problema de los indígenas —~~que~~ huyeron”, pues, ello requiere analizar críticamente las diversas realidades a partir de elaboraciones propias, de constructos teóricos, conceptuales y metodológicos que den respuesta a la exigencia del momento histórico en estudio.

Así, rescatamos desde esta perspectiva, el ideal martiano en la nominación *nuestra América*⁶, la cual no refiere a un adjetivo posesivo, como muchas corrientes de pensamiento han señalado, en aras de desdeñar el carácter ontológico, identitario que le sustenta. Esta propuesta está fundamentada, más bien, en nombrar nuestra América como proyecto político que se construye desde un presente hacia el futuro; en un sentido fundante que reconoce el ser identitario en lo diverso, —~~era~~ pertenencia, la conciencia de una comunidad espiritual, de una identidad”⁷; es la utopía como presente cargado de futuro, orientada al porvenir —~~proun~~ futuro de ideas e ideales compartidos”⁸.

En este sentido, consideramos que los *jataveletik* en Chenalhó no son la expresión de un sujeto social colectivo aislado en un microcosmos, sino, con particularidades que forman parte del engranaje de la dominación neoimperial del capitalismo globalizado y de lo que pasa en nuestra América con los pueblos indígenas. De tal manera, este es el enfoque latinoamericanista que proporciona herramientas para comprender la dinámica del desplazamiento indígena en la región chiapaneca, lo mismo se puede hacer extensivo a los demás zonas indígenas y campesinas, en la región de nuestra América.

Desde esta perspectiva, insistiría que el proceso investigativo tiene como propuesta metodológica la interdisciplina. No podríamos abordar un fenómeno tan complejo como son los derechos humanos de —~~los~~ que huyeron” y los desplazados en su devenir histórico, a partir una disciplina cerrada, ya que escaparía a la rigurosidad y construcción conceptual del conocimiento que ello implica. Por tal motivo, se requiere intercambiar conocimientos entre los saberes que aportan

⁶ Véase la primera publicación de José Martí, “Nuestra América”, en *Revista ilustrada*, Nueva York, 1ro de enero de 1981 y consecutivamente en *El Partido Liberal Mexicano*, México, enero de 1981.

⁷ Pedro Pablo Rodríguez, “Nuestra América como programa revolucionario”, en J. Jesús serna Moreno Y Ma. Teresa Bosques Lastra (Coords.), *Panorama de Nuestra América. José Martí a cien años de Nuestra América*. México, UNAM, 1993, p. 90.

⁸ Liliana Irene Weinberg, “Nuestra América en tres tiempos”, en J. Jesús serna Moreno Y Ma. Teresa Bosques Lastra (Coords.), *Ibid.*, p.26.

disciplinas como la antropología, la sociología y la psicología social; rompiendo de esta manera, con las barreras establecidas por el rigor impuesto por las disciplinas científicas independientes, que avasallan el conocimiento y los saberes con meros especialismos, donde las fronteras disciplinarias son imposibles de superar.

La investigación aquí realizada se da y construye en relación dialéctica y dialógica con otras disciplinas humanas y sociales. De tal manera, es pertinente no quedarnos solamente con un conocimiento especializado, encapsulándonos en el universo privado de la psicología social, de la antropología o de la sociología; lo que daría por resultado una investigación fraccionada sobre “~~els~~ que huyeron” en Chenalhó en el año de 1997, como de los desplazados, precedentes, en otras regiones de nuestra América, pues ello sería reducir su estudio al análisis de sus partes aisladas.

Sin embargo, se reconoce en cada disciplina un campo de conocimiento que enfoca su objeto de estudio desde los paradigmas, consolidados teóricos y epistémicos desarrollados por su saber. Aquí, no se trata de dilapidar la cientificidad de un saber, sino de converger la praxis de diversas disciplinas, en aras de dar respuesta a la emergencia de “~~els~~ que huyeron” en la guerra desatada en Chiapas, durante la década del noventa. Así, cuando se hace referencia a la praxis disciplinar, no se trata de la emergencia de los saberes que se plasmen un acto sólo contemplativo de la realidad, sino, en términos de Adolfo Sánchez Vázquez, de

La praxis como actividad real orientada a un fin. Se trata de transformar el mundo (proyecto o fin) con base en una crítica y un conocimiento de lo existente. El problema teórico fundamental es, por tanto, el problema práctico de la transformación del mundo humano, social; o sea: el de la autoproducción o cumplimiento del hombre, en un contexto histórico-social dado en y por la praxis⁹.

De tal manera, este trabajo se orienta desde la crítica, a la práctica y al conocimiento y reconocimiento de “~~els~~ que huyeron” en búsqueda de la transformación social y de su existencia. Es decir, nuestra intención es forjar con la premisa de “~~els~~ que huyeron” nuevos conocimientos con carácter liberador,

⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”, Ponencia presentada en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, Venezuela, Junio de 1977, p. 1.

serviéndonos para ello, de los aportes interdisciplinarios en el entrecruzamiento de puentes epistémicos. De este modo, en la investigación se dialoga con las teorías y los conceptos que ofrecen diversas disciplinas en torno al devenir de ~~—els~~ que huyeron” y los desplazados, recibiendo los aportes de la historia, de una mirada sociopolítica y, en especial, de la teoría de la representación social desde la psicología social; debatiendo sobre las diferentes acepciones del concepto indígena desplazado desde la sociología, la psicología y la antropología, esta última, nos proporciona herramientas para ser utilizadas en el trabajo de campo. A su vez, se abordan los derechos humanos de ~~—els~~ que huyeron” desde el *iusnaturalismo*, el *iuspositivismo* y la configuración *subjetiva* de los *jataveletik*.

Teniendo en cuenta este eje interdisciplinar, recurrimos a fuentes primarias y secundarias. Las fuentes primarias utilizadas son las entrevistas aplicadas a los *jataveletik* (indígenas desplazados pertenecientes a la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas) y los diarios registrados por el trabajo de campo realizado en Chiapas. Se utilizan fuentes secundarias como: los informes del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas sobre desplazamiento en Chiapas y diversas crónicas sobre los hechos ocurridos en Acteal durante el año de 1997. Asimismo, se utiliza el material publicado de investigaciones e informes documentales sobre indígenas desplazados en los países que conforman América Latina y, específicamente, del caso de Chiapas. También se recurre al uso de otras fuentes: referencias documentales, material hemerográfico y bibliográfico sobre los derechos humanos de los desplazados y específicamente, de ~~—los~~ que huyeron” en México.

Entre las limitantes encontramos que existe poco material académico publicado sobre el desplazamiento interno en Chenalhó, hecho que se relaciona a la invisibilización de ~~—els~~ que huyeron” como sujeto de derechos en México. Asimismo, al contrastar la consolidación teórico-conceptual de los derechos humanos universalmente reconocidos y las construcciones subjetivas hechas por los *jataveletik* sobre dichos derechos, tuvimos que replantear cómo abordarlos; de tal manera, recurrimos a la teoría de las representaciones sociales para

comprender los espacios de significación particulares que existen desde lo indígena sobre los derechos humanos y su devenir histórico.

La investigación está conformada por cuatro capítulos, conclusiones y cuatro anexos.

En el primer capítulo se presentan los derroteros teóricos y conceptuales que soportan la investigación, ofreciendo una reflexión de los presupuestos epistemológicos sobre el indígena desplazado. En él, se problematiza desde dónde se piensa el sujeto social indígena desplazado, resaltando los aportes conceptuales desde nuestra América y desde México. Además, exponemos la teoría de la representación social como propuesta que permite ser eje articulador de múltiples dimensiones que hacen parte del estudio de los derechos humanos de —los que huyeron” y su devenir histórico.

En el segundo capítulo, se realiza un análisis contextual del desplazamiento indígena en nuestra América, enfatizando en los países que presentan mayor flujo de desplazamiento interno. Se amplía el caso de México con el análisis del devenir histórico de —los que huyeron” en Chiapas. Al respecto, se plantea una propuesta alternativa que supere los supuestos históricos limitados y alienantes, rescatando la reconstrucción de la historia de —los que huyeron” a partir de la lucha por los derechos de los indígenas.

El tercer capítulo es un esfuerzo por mostrar lo que se constituye como la defensa y protección de los derechos humanos de los indígenas —los que huyeron” en México y la aplicación de los Principios Rectores del Desplazamiento Interno en el país. Sin embargo, el análisis no se agota aquí, sino que trasciende hacia la comprensión de lo que representa el viraje de estos derechos en el marco jurídico y constitucional mexicano.

El cuarto capítulo ofrece el análisis del caso de Las Abejas *jataveletik*, Chenalhó, 1997. Se parte del referente sociohistórico de los Altos para abrir un diálogo entre las diferentes perspectivas que abordan la dinámica del desplazamiento en Chenalhó, durante la década del noventa. Posteriormente, a través del *palabrear* de Las Abejas se responde a las preguntas: ¿cuáles son los imaginarios del devenir de los *jataveletik*?, ¿cómo representan los *jataveletik* el

devenir del desplazamiento en Chenalhó? y Por último, se explica el proceso de construcción de las representaciones sociales que hacen los *jataveletik* sobre los derechos humanos.

Dentro de los resultados encontramos que existen derechos humanos construidos como derivado de producciones culturales y sociales determinadas en Chenalhó, Chiapas; expresados desde una reflexión ontológica singular de los tzotziles, del ser indígena en cuanto ser, con derechos naturales.

De tal manera, el proceso de construcción de significación de los derechos humanos está determinado por el elemento étnico, el ontológico y la cosmovisión de los tzotziles. Así, el conocimiento se elabora a partir de la diferenciación con él otro diferente; es decir, hay una diferencia entre la forma de pensar el mundo desde la cosmovisión tzotzil a diferencia del pensamiento de los no indígenas. Esto se traduce en la producción de conocimiento de lo nombrado por los *jataveletik* como derecho escrito, a diferencia de lo que consideran *Spojel jbatakitik jpaktil xchi'uk spojel jbek'taltik* (nuestra defensa y defensa de nuestro cuerpo es el derecho humano).

Asimismo, los *jataveletik* en el proceso de construir conocimiento sobre los derechos humanos parten de dispositivos cognitivos enraizados en su identidad política como Las Abejas.

Los resultados investigativos también nos permitieron concluir que el tiempo del desplazamiento es representado por los *jataveletik* en movimiento desde la lucha y la experiencia vital que atraviesan en el proceso de desplazamiento, reubicación y retorno en un sistema de opresión hacia el pueblo indio.

Empero, el devenir histórico de igual forma es representado en los *jataveletik* como posibilidad, lo cual se rescata en sus imaginarios del tiempo como una segmentación, donde en un primer período, ubican el buen vivir que corresponde al momento antes de la guerra y un segundo período, el después, que contiene los deseos y esperanzas de los *jataveletik* como sujetos colectivos que luchan por *ta-jk'ankutik lekil chapanel lekilal* (queremos justicia, paz y tranquilidad).

I CAPÍTULO

PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS SOBRE EL INDÍGENA DESPLAZADO Y LA TEORÍA DE LA REPRESENTACIÓN SOCIAL

Nos hurtaron los sueños, para sembrar armas y terror, nos despojaron de nuestra Tierra, para borrar nuestro semblante de pueblo, se llevaron nuestro maíz, para darnos hueso en polvo, nos arrebataron los muertos, para sepultar nuestra historia, nuestros ríos fluyeron de tristeza, los animales se exiliaron al abandono, nuestra residencia es heredada de la nada, nos llenaron las manos de olvido. Pero somos ceiba y nos volvieron a crecer raíces, para entrelazarse con nuestra palabra briosa que corre como río portentoso, caudal de nuestra voz cargada de Dignidad, para que sea escuchada en el cielo, tierra e inframundo de nuestra Patria

Pedro Faro, *Desplazados de nuestra Tierra, México.*

En el siglo XX los presupuestos epistemológicos y con ellos, los enfoques teóricos, están relacionados con los cambios sociales, económicos y políticos que surgen a finales de la década del ochenta e inicio de la del noventa, al ser implementado el modelo neoliberal en el sistema mundo. De tal manera, el cambio de paradigma y de los constructos epistémicos para pensar los problemas de desplazamiento que emergen en nuestra América está relacionado con las nuevas políticas económicas y sociales.

En esta época, en nuestra América se presentan problemas de desplazamiento interno asociados a la guerra y a la violencia masiva de los derechos humanos, en especial, de los pueblos indígenas¹⁰. Comprender esta

¹⁰En la década del noventa en México, Guatemala y Perú el desplazamiento interno lo constituye en su mayoría población indígena. En el caso de México, al finalizar la presidencia Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) e iniciar Ernesto Zedillo Ponce de León (1994-2000) se viven nuevas movilizaciones (EZLN) en oposición al orden social que indican el comienzo de la oleada de desplazamientos indígenas en Chiapas. -El inicio del conflicto fue el punto de partida de un nuevo proceso de desplazamiento de población en Chiapas. Los combates de los primeros días, la presión del EZLN para sumar nuevos adeptos a su organización, y los bombardeos del Ejército producen movimientos de desplazados hacia Comitán y otras cabeceras municipales de la zona. (...) en 1994 estimamos cerca de 20,000 desplazados^{10a}. Julián Rebón, *Conflicto armado y desplazamiento de población en Chiapas*, México, Porrúa, 2001, pp. 43,86. Perú en la década del noventa durante la presidencia de Fujimori (1990-2000) afronta graves conflictos sociales como consecuencia de la implementación del neoliberalismo excluyente y explotador, por lo cual el gobierno para su promoción adopta formas represivas. Con tal objeto utiliza programas contrainsurgentes guiados a derrotar a Sendero Luminoso quien simultáneamente utiliza el terror, la tortura, las masacres y la violencia bélica en las zonas de conflicto sociopolítico. Esto ha derivado en el desplazamiento de grupos indígenas. Los estudios demográficos demuestran que dentro de las personas desplazadas, más del 80% de éstas

problemática ha constituido una tarea de las ciencias sociales, la cual, vincula el desplazamiento interno como un tema de estudio dentro del campo migratorio en la década del noventa. En este período, los estudios migratorios pasan de colocar el acento en los enfoques teóricos y la conceptualización de corte positivista, a profundizar en el estudio del factor étnico y los enfoques teóricos constructivistas y cualitativos. El estudio que proponemos desde una metodología interdisciplinaria, retoma la teoría de la representación social dentro del enfoque constructivista; como también, indaga las relaciones sociopolíticas y étnicas en el devenir histórico, como elementos fundamentales para comprender al sujeto indígena desplazado internamente.

Empero, en este primer capitulado se requiere empezar nuestro estudio problematizando desde dónde se piensa el sujeto social indígena desplazado; el cual, está inmerso en un sistema mundo donde es necesario subvertir el pensar¹¹ a partir de un ejercicio crítico. Hablamos de tal forma, de analizar críticamente los constructos epistémicos con los que diversos autores y corrientes de pensamiento han aprehendido y conocido al indígena desplazado en nuestra América.

El concepto “desplazado” ha sido utilizado en múltiples investigaciones con sinonimia y sin una adecuada reflexión epistemológica que delimite el campo del conocimiento del desplazado, los modos como los conceptos, objetos que lo constituyen son percibidos, agrupados y definidos. Aquí no pretendemos exponer una historia de las ideas del indígena desplazado desde una perspectiva nustramericana, la cual cuenta con gran precisión y legado o una arqueología del saber¹², tan sólo proponemos reflexionar sobre los diversos constructos

procedían de la región sur central del país (Ayacucho, Huancavelica, Apurímac y Junín) y el 70% del total provenía del sector rural (de las comunidades andinas y de la región Amazónica)”. Isabel Coral, *Desplazamiento por violencia política en el Perú, 1980 – 1992*, Lima, CEPRODEP – IEP, 1993. El Estado de Guatemala a través del ejército y los grupos paramilitares y el sector económicamente poderoso han ejercido en el devenir histórico represión de comunidades indígenas generando desplazamiento, véase <http://www.cnoc.org.gt/condeg.html> (consultado el 25 de enero de 2010).

¹¹ Usamos el término pensar como propuesta aludiendo a Immanuel Wallerstein, pero su esencia estaría en lo que este autor llama impensar. “Las ciencias sociales del siglo XIX, creo que necesitamos impensarlas debido a que muchas de sus suposiciones - engañosas y constrictivas, desde mi punto de vista - están demasiado arraigadas en nuestra mentalidad. Dichas suposiciones, otrora consideradas del espíritu, hoy en día son la principal barrera intelectual para analizar con algún fin útil el mundo social”. Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, México, Siglo XXI, 1988, p. 3.

¹² Michel Foucault ha llamado ‘arqueología’ y, específicamente, ‘arqueología del saber’ al examen del ‘cuadro’ que forma una ‘historia general’ (a diferencia de una ‘historia global’) Este cuadro no es el espíritu ni el rostro de una época. No es tampoco un conjunto, por estructural que se quiera, de diversos tipos de fenómenos, hechos, costumbres, técnicas, instituciones, etc. Es más bien un sistema constituido por una serie o, mejor dicho, por una serie de series. Se trata de lo que Foucault ha llamado ‘discurso’ (...) puede parecerse a la historia de las ideas, sobre todo cuando se considera que, al igual que esta historia, examina realidades ‘flotantes’, a veces muy ‘imprecisas’ que se entrecruzan con las ‘disciplinas’ las

epistemológicos sobre el indígena desplazado desde nuestra América y rescatar los aportes mexicanos aplicados al caso específico de Chiapas en la década del noventa.

El acento del debate se sustenta en el supuesto, según el cual la construcción epistémica por la cual se orienta cada corriente de pensamiento no es azarosa, va mostrando el horizonte de sentido desde el cual construyen y reconstruyen la realidad. De tal forma, que el desde dónde se construye es intencional y permite tener un acercamiento al objeto de conocimiento: el indígena desplazado.

En esta relación de conocimiento hay un problema de la conciencia como mediadora entre la teoría y la práctica, la conciencia como mediadora entre la razón y la realidad. Y es en el campo de la conciencia donde se ubica la significación del sujeto desplazado como punto de equilibrio en el análisis del conocimiento desde adentro. El desde adentro debe ser entendido como la construcción de significados y el imaginario (teoría de representación social¹³) que el indígena desplazado tiene de sí mismo y de su devenir desplazado. Y que a su vez, al fungir como conciencia, orienta la práctica, le da forma y contenido a la realidad y a la significación social que tiene sobre sus derechos humanos, de continuo violados y vulnerados.

Dar claridad a este argumento, requiere de un esfuerzo que nos lleva a ahondar en el concepto de la representación social, sus procesos fundamentales y

‘instituciones’ etc. (...) En *L’archéologie du savoir* (1969) precisa sus diferencias capitales: 1) La arqueología no aspira a definir los pensamientos, imágenes, temas, etc, sino los propios ‘discursos’ ‘entanto que prácticas que obedecen a reglas’. El discurso no es visto como documento o signo de otra cosa, ni siquiera de otro discurso ‘oculto’. No hay, pues, interpretación o alegoría. 2) La arqueología no trata de descubrir transiciones continuas y lentas, o bien génesis; trata de definir los discursos ‘en su especificidad’. 3) La arqueología no es psicología, sociología o antropología de la creación de una obra; es definición de ‘tipos y reglas de prácticas discursivas que atraviesan obras individuales’, que a veces las rigen por entero, pero de las que a veces también sólo puede registrar parte. 4) La arqueología no trata de restituir lo que ha sido pensado, querido, experimentado, deseado, etc., por los hombres en los momentos que ‘poderían el discurso’, ni buscar ninguna especie de ‘núcleo’. ‘no es ni más ni menos que una reescritura: esto es, en la forma mantenida de la exterioridad, una transformación regulada de lo que ya ha sido escrito. No es el retorno al secreto mismo del origen; es la descripción sistemática de un discurso-objeto’ (*op. cit.*, págs. 183-185)”, José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Tomo I, Barcelona, Edt. Ariel, 1994, p. 241.

¹³Una referencia necesaria para el entender la teoría de la representación social se encuentra en las aportaciones elaboradas por Serge Moscovici, 1979, en su obra *El psicoanálisis su imagen y su público*, Buenos Aires, Departamento de Arte ANESA-HUEMUL. También, véase Denise Jodelet, “La representación social: fenómeno, concepto y teoría”, Serge Moscovici, *Psicología social II*, Barcelona, Paidós, 1986, p.472. “En tanto que fenómenos, las representaciones sociales se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas. Imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un sentido a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos. Y a menudo, cuando se les comprende dentro de la realidad concreta de nuestra vida social, las representaciones sociales son todo ello en conjunto”.

su aplicabilidad teórica-conceptual en el análisis de los derechos humanos del indígena desplazado y su devenir histórico.

1. Aproximaciones epistemológicas sobre el indígena desplazado: reflexiones desde una perspectiva nuestaoamericana

Los postulados conceptuales del indígena desplazado internamente han generado múltiples debates teóricos en América Latina que recaen en acepciones diferenciales contrastantes con otros conceptos y nominaciones del migrante como son: el migrante forzado, el desplazado forzado, el desplazado del desarrollo, el refugiado, el exiliado, el desterrado, el despojado, el apátrida. Plantear un corpus teórico sobre el indígena desplazado implica resolver interrogantes que surgen sobre los rasgos que le caracterizan y definen a diferencia de otras nominaciones. Además, requiere dar cuenta de la conciencia¹⁴ y conscientización¹⁵ que como colectivo tiene el grupo indígena desplazado de ser lo que es, a diferencia del otro. En este caso, no se trata de apuntar a un análisis ontológico del desplazado, sino, más bien, de conocer la(s) definición(es) a partir de un debate sobre los presupuestos epistémicos¹⁶, los cuales permitan aclarar y precisar la construcción conceptual del indígena desplazado como ente cognoscible y cognoscente. Es decir, entendemos que el estudio del indígena desplazado subyace en la construcción de conocimiento entendida desde una relación bidireccional, donde el sujeto que aprehende aporta en la elaboración del conocimiento y el elemento cognoscible tiene la capacidad de definirse e interactuar en la elaboración del conocimiento del ente cognoscente.

En efecto, trataremos de resolver cuestionamientos que surgen en los debates conceptuales desde diferentes corrientes de pensamiento en América Latina y autores que estudian el desplazamiento en la región, sin omitir la construcción conceptual que desde abajo elaboran los indígenas desplazados, es

¹⁴ Entendemos por conciencia el estado constituido por el conjunto de actividades cognoscitivas generales.

¹⁵ Siguiendo a Ignacio Martín Baró, entendemos por conscientización -el movimiento dialéctico, personal y comunitario, del hombre frente a la realidad histórica en sus dimensiones esenciales. La conscientización no es un ser, sino un devenir. Un devenir, cuyo ser surge dialécticamente de la reflexión de la praxis que va ejerciendo el hombre frente al hombre pero, sobre todo, junto al hombre y frente a la naturaleza (...) La conscientización es un proceso psicosocial". Ignacio Martín Baró, -Elemento de conscientización socio-política en las curricula de las universidades" en Horacio Cerutti Guldberg (coord.), *Universidad y cambio social (Los jesuitas en El Salvador)*, México, Magna Terra Editores, 1990, p. 90.

¹⁶ -Puede usarse 'epistémico' en sustitutivo de epistemológico. 'Epistémico' significa entonces 'relativo al conocimiento'. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, op. cit., p.1040.

así que nos preguntamos: ¿cómo se conceptualiza el indígena desplazado desde diferentes líneas de pensamiento y autores?, ¿a qué sujeto social nos referimos?, ¿cómo se caracteriza y define al indígena desplazado?, ¿cuáles son los elementos que diferencian al indígena desplazado de otras conceptualizaciones que ofrecen los estudios migratorios en América Latina? y ¿cómo se da la relación entre conciencia y conocimiento en el indígena desplazado?

Cuando proponemos un acercamiento a la conciencia como generadora de conocimiento, problematizamos la relación existente entre estos dos elementos, partiendo del presupuesto base: la conciencia contiene los procesos de construcción de conocimiento en forma de representaciones sociales.

A su vez, la representación social designa una forma de conocimiento específico, el saber del sentido común, como también, constituyen modalidades de pensamiento práctico orientado a la comunicación, guiada al entendimiento y el dominio del entorno social material e ideal. Es decir, funge como un marco de referencia para la acción y la práctica.

Ahora, la representación social está inserta en el contexto histórico que surge, recreada en un espacio cotidiano y aprehendida en la comunicación que circula en el entorno social, sirviendo de mediador en las interacciones con el mundo y con los demás. Así, el gran mosaico de ideas que contienen los contextos sociales en el devenir histórico particular, conforman un conjunto denso de imágenes, de actitudes, de valores contenidas en el lenguaje común e influyen las relaciones sociales en su totalidad.

Existen, además, representaciones sociales impuestas. Cabría considerar dentro de ellas, la propuesta foucaultiana del *episteme*. Michel Foucault considera que el conocimiento no es producto de la conciencia del hombre, sino, más bien, que el conocimiento estará determinado por el ‘lugar’ en el cual el hombre queda instalado y desde el cual conoce y actúa de acuerdo con las resultantes reglas estructurales de la *episteme*. Se trata de la concepción de un sujeto sujetado, atado a las relaciones de poder¹⁷, de significación y de producción

¹⁷ El poder en Michel Foucault es: como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además

que lo ocasionan y de las cuales él no es protagonista, sino que es sometido a otro mediante el control y la dependencia.

Aunque reconocemos el aporte de Foucault, no nos limitamos a la visión del sujeto sujetado que reduce el conocimiento a la posición pasiva del sujeto distribuido en el plano del saber; por el contrario, el sujeto lo entendemos desde una posición activa que puede desplegar luchas liberadoras anti-sistémicas.

Empero, de la propuesta foucaultiana rescatamos para este trabajo una reflexión sobre la episteme¹⁸ en torno a la cual giran los sistemas estructurales de reglas que definen al indígena desplazado internamente y los términos que más se asocian a esta problemática; para así, analizar el sistema de ideas que fundamentan los conceptos. Así, desde esta perspectiva, reivindicamos que se pueden identificar estructuras en cada corriente de pensamiento y autores que abordan el estudio del indígena desplazado. Estas estructuras están dadas por reglas. «En sí mismas las reglas están vacías, son violentas, carecen de finalidad; están hechas para servir a esto o aquello; pueden adaptarse a gusto de unos o de otros. El gran juego de la historia es para quien se apodere de ellas»¹⁹

Podríamos comenzar identificando un primer sistema estructural determinado por las reglas del sistema en la creación de un corpus teórico del concepto indígena desplazado y la utilización de homónimos que coloquialmente se han utilizado en el lenguaje científico latinoamericano, éstos subyacen en el sincretismo del concepto *migrante*.

1.1. El migrante

El migrante es la persona o grupo que se desplaza desde un lugar de origen a otro destino, cambiando su residencia para establecerse en otro lugar. Cuando nos referimos al cambio del lugar de origen o residencia, es necesario detenernos y hacer una breve reflexión sobre este aspecto; que al parecer, si lo utilizamos

están siempre en situación de sufrir o ejercitar ese poder, no son el blanco inerte o consintiente del poder ni son siempre los elementos de conexión. En otros términos, transita transversalmente, no está quieto en los individuos” Michel Foucault, *Microfísica del poder*, 3ª edición, España, Ediciones de la Piqueta, 1991, p. 142.

¹⁸ «Michel Foucault ha llamado *episteme*, y también ‘*campo epistemológico*’, a la estructura subyacente y, con ello, inconsciente, que delimita el campo del conocimiento, los modos como los objetos son percibidos, agrupados, definidos. *La episteme* no es una creación humana; es más bien el ‘lugar’ en el cual el hombre queda instalado y desde el cual conoce y actúa de acuerdo con las resultantes reglas estructurales de la episteme...” J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, op. cit., p.1039.

¹⁹ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 7ª. Edición, España, Pre-Textos, 1997, pp. 40 - 41.

coloquialmente, no implicaría dificultad para comprender el concepto de “un cambio de residencia”. Empero, cabría preguntarnos, cuál es la línea divisoria que se establece cuando se sale de un lugar y se llega a residir en otro. La geopolítica advierte la división geográfica que delimita y define los linderos de un espacio geográfico, creando para ello representaciones gráficas a través de los mapas de un país, ciudad, colonia, municipio, región, etc.; cada una de ellas tiene una jurisdicción y normativa propia. Por tanto, la salida de un lugar estaría determinada por criterios de normatividad geopolítica; así, a partir de este registro es como pueden los estudios migratorios establecer, cuándo en verdad se trata de una migración o no, cuándo se trata de movilidad interregional, intermunicipal, etc.

Sin embargo, podríamos decir que el desplazarse de un lugar de origen a otro destino, no solamente podría delimitarse por un asunto geopolítico, sino también cultural. Es decir, cuando salimos de un lugar extrañamos las formas de vida, las formas de ser, estar, pensar y hacer en un espacio. Es el espacio geográfico recreado por historias de vida, costumbres y creencias. El pasar el lindero de un espacio a otro, no sólo refiere a la delimitación impuesta en el mapeo formal, sino, estaría determinado por la distancia entre mundos, entre cosmovisiones. Este carácter de la migración no reposa en la visión institucional, sino, más bien, en otro elemento, para el caso, se consideraría migración, cuando se traspasa la frontera territorial que separa una comunidad de otra; pero, entendido el traslado en la dinámica de cambio de zonas, cuando se trasladan de un lugar a otro espacio territorial que tiene una cultura diferente.

La migración vista en perspectiva, desde el lindero que define el salir de un lugar y llegar a otro, implica cambio de espacio geográfico o de hábitat. El cambio demanda en el migrante un complejo número de herramientas psicosociales para lograr adaptarse al nuevo lugar de residencia. Los cambios que debe afrontar el migrante implican nuevas exigencias económicas, sociales y políticas; estas exigencias divergen según sea el tipo de movilidad rural-urbana²⁰, rural-rural, entre otras. Entre mayor sea el espacio que se deba recorrer en una movilidad

²⁰ [..] El traslado del campo a la ciudad implica un cambio ocupacional y un trauma psíquico que es tanto más incisivo cuanto mayor es la diferencia entre la cultura de la comunidad y la industrial. El cambio implica modificaciones físicas y mentales de consideración...” Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, FCE, 1991, p.109.

poblacional, mayores serán los ajustes que deben realizar los migrantes. Entre mayor diferencia exista entre la zona de expulsión y la zona de recepción, con relación a la cultura, a los medios de producción, organización social, religiosa y económica, más complejo y difícil será la posibilidad de encajar en un nuevo contexto.

Empero, aunque ubicamos en este análisis un elemento que emerge como unificador conceptual, el *ser migrante*, existen diferencias sustanciales entre las personas o grupos que migran, una de ellas es el factor étnico. Es decir que, al comparar la población migrante indígena con la migrante no indígena, existen diferencias sustanciales entre las formas y procesos migratorios de estos grupos étnicos²¹.

1.2. Aproximaciones sobre el estudio del indígena migrante

El antropólogo Aguirre Beltrán señala que, en el caso de la población indígena²² el proceso migratorio implica no sólo un mero cambio de residencia, sino que requiere un reajuste de las afiliaciones de los migrantes. De este modo, los indígenas [r.] rompen lealtades, las obligaciones y los deberes que les atan con la comunidad de origen para adquirir nueva membresía²³. Sin embargo, existen algunos casos donde los indígenas al migrar adquieren doble membresía.

Los indígenas sometidos a un proceso migratorio dejan atrás no sólo la tierra donde vivían, sino, —sumadre tierra”, su territorio, sus raíces ancestrales, su devenir como ser histórico social; en otras palabras, dejan atrás elementos que forman parte de su existir comunitario, trastocando su cosmovisión y su lengua.

²¹ Los grupos étnicos son colectividades determinadas históricamente que tienen características tanto objetivas como subjetivas, es decir, sus miembros reconocen que comparten rasgos comunes, tales como la lengua, cultura o religión, así como un sentido de pertenencia. (...) La identidad étnica del grupo étnico puede ser asunto de elección individual o puede ser estrictamente impuesto o controlado por el grupo. La identidad étnica del grupo es el resultado de factores internos (estilo de vida común, creencias compartidas, etc.), pero también de las relaciones que el grupo establece con otros grupos distintos, constituidos de igual manera, y con el Estado”, Rodolfo Stavenhagen, *Conflictos étnicos y Estado nacional*, México, Siglo XXI Editores, UNRISD y el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 2000, p.11.

²² Véase Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, 2ª ed., México, Alianza 1992, p. 75. Bonfil dio un nuevo significado a la categoría «indígena» en el contexto latinoamericano, argumentando que el indígena puede servir como matriz civilizatoria alternativa para oponerse a la civilización dominante colonizadora. La civilización indígena según Bonfil es crucial para la comprensión de la problemática nacional y latinoamericana. Empero, la manera que los «europeos inventaron a el indio, indio es el término que redefine al colonizado», oportunamente es resemantizado por Bonfil desde una dimensión supraétnica, como parte descendiente de los pueblos precoloniales de América, heredero de una civilización originaria Mesoamericana.

²³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio*, op. cit., p. 97.

La concepción de la “madre tierra” y el territorio son ejes vinculadores de las culturas indígenas en nuestra América. Esto hace de la migración poblacional indígena, un elemento particular que diverge de otras migraciones no indígenas. En efecto, existe una diferencia marcada respecto a la población indígena, la cual concibe simbólicamente a la tierra como el lugar dador de sentido, en contraste con la población no indígena cuya esencia ontológica no radica en la tierra.

En los procesos de circulación, cambio de hábitat o residencia, la tierra juega un papel fundamental para los pueblos indígenas, pues es un vínculo sacro²⁴. El arraigo de los indígenas a la tierra implica, en el proceso de migración, la pérdida de la trama social, del proyecto de vida comunitaria y de la historia; existe la ruptura de un vínculo no sólo entre seres humanos, sino, entre el ser humano y el sentido de existencia radicados en la madre tierra. Asimismo su cosmogonía se ve trastocada y se pierde algunos elementos de su identidad; sin embargo, en este proceso de relaciones sociales se hace presente la resistencia y sus expresiones simbólicas y prácticas en algunos grupos indígenas ante las cadenas que lastran décadas de maltrato, de dominación y de violencia con la que les arrebatan sus tierras.

El conjunto de atributos diferenciales entre los indígenas migrantes y los migrantes no indígenas, también se observa en la construcción simbólica y material de mundos opuestos y divergentes, entre una sociedad marginal y una sociedad participante, en términos de Pablo González Casanova²⁵. Dos mundos que difieren en su economía, en la religión, en la organización política y el poder²⁶.

²⁴—El hombre - según Aguirre Beltrán - se encuentra ligado a la tierra por vínculos sacros que establecen obligaciones y reciprocidades mutuas; la tierra pertenece al hombre y el hombre pertenece a la tierra. Entre el hombre y la tierra hay una relación tan estrecha que no se concibe la existencia fuera de ella. Todo tiende a inmovilizar a la población en la región de refugio; la conducta heredada enlaza íntimamente a los habitantes con los objetos y características del universo de la vida cotidiana y produce en ellos una identificación profunda con el lugar de residencia. (...) La fijación al lugar y la cohesión comunal anulan los estímulos que originan el movimiento y el cambio”, *Ibid.*, p. 103.

²⁵—La sociedad típicamente dual o plural está formada por el México ladino y el México indígena; la población supermarginales la indígena que tienen casi todos los atributos de una sociedad colonial. La división entre los dos Méxicos- el participante y el marginal, el que tiene y el que no tiene – esboza apenas la existencia de una sociedad plural, y constituye el residuo de una sociedad colonial; pero las relaciones entre el México ladino y el México indígena tipifican de manera mucho más precisa el problema de la sociedad plural y del colonialismo interno.” Pablo González Casanova, *La democracia en México*, 2a edición, México, Ediciones Era, 1967, p. 98.

²⁶ Lo fundamental de esta diferencia lo podemos advertir en que: —La distancia racial que aparta al indio del ladino, es mayor que la que lo aleja del habitante común de las urbes en crecimiento. La distancia social que hay entre los miembros de una minoría étnica y la sociedad nacional reclama un alto precio de recorrido. La distancia económica que existe entre el capitalismo industrial y la economía de subsistencia —prestigio, propia de las comunidades indias, es incomparablemente más grande que la simple diferencia entre la pobreza y la prosperidad. La distancia política que determina la relación de super-subordinación establecida en las regiones de refugio, supera con creces a la que manifiesta una relación democrática. La distancia ideológica que hay entre la interpretación mágico religiosa del mundo y la cosmogonía científica

Esta yuxtaposición plantea para los pueblos indígenas migrantes, en comparación con los desplazados no indígenas, una mayor demanda en la etapa de adaptación o recepción, cuando se trata de desplazarse a lugares como la urbe o la región de ladinos.

El cambio de residencia y de hábitat conlleva altos costos para los pueblos indígenas a diferencia de los no indígenas. Para el caso de los no indígenas sumidos en la cultura occidental; si bien el cambio demanda de un proceso de adaptación y asimilación tanto de las circunstancias del mundo intrapsíquico que vive el migrante, como de la incorporación a un nuevo tejido social. Este hecho no implica una gran discrepancia en las formas habitadas de conducirse el migrante en la vida cotidiana, pues las formas de producción, las prácticas sociales, políticas y económicas están dadas de antemano por el neoliberalismo y el capitalismo que atraviesan a los sujetos individuales y colectivos en las sociedades occidentalizadas. Son sujetos cuya conciencia y experiencia migratoria está anclada al sistema capitalista.

En la región de Chiapas, México, encontramos migrantes indígenas como no indígenas, identificando que la movilidad poblacional se caracteriza por ser en su mayoría de población indígena con formas migratorias diversas. Esta diversidad migratoria va a estar determinada por la dinámica social, económica y política de cada período histórico en la zona.

Con respecto a las formas de migración podríamos decir que, encontramos al indígena con mayor frecuencia como trabajador migrante, como desplazado interno y como refugiado. La estructura que forja los conceptos de los diversos indígenas migrantes gira alrededor de la causalidad de la migración. Es decir, que la nominación y la definición que tenga el migrante van a estar determinada por las diferentes causas del desplazamiento que surgen en el siglo XX, relacionados tanto con los problemas de la época, como por el pensamiento vigente del sistema mundo²⁷. Así, se identifican migraciones cuyas causas subyacen en la búsqueda

de la civilización industrial, exige de los indios migrantes un crecido costo que no tienen que solventar los campesinos de la cultura nacional...” Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pp. 117-118.

²⁷ Véase el concepto de sistema mundo en Wallerstein, *op. cit.*, pp.288-294.

de fuentes de ingreso; por asegurar lo más esencial de un ser humano: la vida; y por procesos de diferenciación y aislamiento intergrupales, entre otros.

1.2.1. El indígena trabajador migrante

Los indígenas que migran por búsqueda de trabajo se caracterizan por desplazarse de su lugar de residencia, porque las condiciones de vida son precarias, y se ven forzados a buscar lugares que permitan asegurarles la subsistencia. Este tipo de desplazamiento sigue la ruta del capital, teniendo el indígena que ingresar a las formas de producción capitalista y su pensamiento.

La dinámica migratoria de quienes migran por causas laborales es compleja, encontrando que, las comunidades indígenas en Chiapas actúan como reservorio de mano de obra para trabajar en las plantaciones. De tal manera, la migración, para este caso, está determinada por el desplazamiento de indígenas que cambian su lugar de residencia por causas económicas. Algunos investigadores les han caracterizado como migrantes forzados, identificando que la causal es económica.

Es necesario precisar que entre los trabajadores migrantes pueden identificarse indígenas que cambian de lugar de residencia de forma definitiva e indígenas que lo hacen sólo como trabajadores migrantes temporales. Estos últimos, luego de la jornada laboral regresan a su comunidad o se establecen en el lugar de trabajo por tiempos cortos; como ejemplo, tenemos a los jornaleros agrícolas que se emplean en las plantaciones de café en Chiapas. Este tipo de migración no representa una ruptura total con la comunidad y la cultura de origen; a diferencia del trabajador migrante quien cambia definitivamente su lugar de residencia. Por lo general, este último migrante se desplaza interregional o intrarregionalmente y, con menos frecuencia, este migrante sale del país, como es el caso del que migra a Estados Unidos.

También, podemos observar otro tipo de migración que se impone en la vida comunitaria de los indígenas y se correlaciona con complejos mecanismos de integración y exclusión. Estos mecanismos los podemos identificar a través de un

análisis grupal, observando que la cultura al interior de una etnia²⁸ indígena se ve fortalecida por procesos de identificación. De tal modo, que la relación intraétnica fortalece sus lazos a través de la cohesión intergrupala anclada, a su vez, en la identificación de cada miembro de la comunidad con su cultura, religión y organización sociopolítica. Ahora, cuando un miembro de la comunidad se aleja de los parámetros culturales (asumiendo otros códigos culturales ajenos a su cultura, como son los valores y el sistema político de los ladinos), este integrante es asilado del grupo y excluido de la comunidad, desplazándose a las inmediaciones del territorio comunitario.

1.2.2. El indígena desplazado internamente

Otro sujeto social que surge en el contexto de las migraciones indígenas es el desplazado interno. La diferencia sustancial de este concepto en contraste con los anteriores radica en que, el indígena que migra lo hace porque su vida, integridad moral, psíquica y física están en peligro. Además, se le ha violentado los derechos humanos; sumado a lo anterior, el desplazamiento se da por coerción y violencia. En efecto, es la utilización, en muchos de los casos, de la represión y de la violencia institucionalizada la que induce a un proceso de desplazamiento al interior de un Estado nación.

El Instituto Interamericano de Derechos Humanos define al desplazado de la siguiente forma:

Es ‘desplazado’ toda persona que se ha visto forzada a migrar dentro del territorio nacional abandonando su localidad de residencia y sus actividades económicas habituales, porque su vida, integridad física o libertad han sido vulneradas o se encuentran amenazadas, debido a la existencia de cualquiera de las siguientes situaciones causadas por el hombre: conflicto armado, disturbios o tensiones interiores, violencia generalizada, violación masiva a los Derechos Humanos u otras circunstancias emanadas de las situaciones anteriores que puedan alterar o alteren drásticamente el orden público²⁹.

²⁸ Véase el concepto de etnia, grupo étnico y etnicidad en Rodolfo Stavenhagen, “Los escollos de la etnicidad y los conflictos étnicos”, *Conflictos étnicos y Estado Nacional*, op. cit., pp. 23-46. Véase el concepto de etnia y etnicidad en Héctor Díaz Polanco (comp.) *Etnia y nación en América Latina*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, pp.61-67.

²⁹ Instituto Interamericano de Derechos Humanos, “Programa de refugiados, repatriados, desplazados y Derechos Humanos. Reunión técnica de consulta permanente sobre desplazamiento en las Américas”, *Memorias*, San José, 1993.

El Secretario General sobre los Desplazados Internos, Sr. Francis M. Deng hace un análisis de la normativa internacional en Derechos Humanos, el Derecho humanitario y por analogía, el Derecho de los Refugiados; en su respuesta supera la ley vigente, añadiendo a la definición de desplazado (reconocida en el —Programa de refugiados, repatriados, desplazados y Derechos Humanos”. *Reunión técnica de consulta permanente sobre desplazamiento en las Américas*, San José, 1993) a la condición de: —Mones de otros civiles que han sobrevivido a desastres naturales, como inundaciones, son también, generalmente considerados como desplazados internos”³⁰.

Los desastres naturales producen enormes pérdidas humanas y materiales, los cuales han sido ocasionados por fenómenos naturales como los terremotos, inundaciones, deslizamientos de tierra, entre otros. Aclarar el concepto desastres naturales requiere reflexionar en primera instancia que, estos no son sólo un producto de la naturaleza donde no interviene la mano del ser humano, sino que los desastres pueden ser causados vía indirecta por ciertas actividades humanas que han alterado la normalidad del medio ambiente. Los efectos de un desastre natural pueden amplificarse debido a una mala planificación de los asentamientos humanos, falta de medidas de seguridad, planes de emergencia y de sistemas de alerta provocados por el hombre. De tal manera, que los desastres naturales al ser el resultado de la acción humana y la mala organización y planificación de los agentes de un Estado y de los pobladores, es el Estado quien debe responder cuando ocurran los desastres naturales.

Asimismo, es el Estado debe generar mecanismos de acción ante las secuelas que dejan los desastres naturales como son las movilizaciones humanas, espacialmente en los casos de desplazamiento interno. Los desplazamientos internos por causa de desastres naturales que se han producido en México como el huracán Gilberto (1988) y el terremoto de 1985; las inundaciones y la erupción del volcán del Ruiz en Colombia en el año de 1985; el terremoto de El Salvador en 1986, entre otros.

³⁰ The Un Refugee Agency (UNHCR), *Los Desplazados internos, preguntas y respuestas*, Ginebra, ACNUR, especial 1, septiembre 2006, p. 6.

Según el Secretariado General sobre Desplazados Internos, la migración producida por los desastres naturales tiene que ser catalogada como un tipo de desplazamiento que se debe incluir en las legislaciones estatales, a fin de que los sujetos colectivos puedan hacer valer sus derechos como desplazados internos a nivel regional, nacional e internacional.

El hecho escueto es que en el aparato legislativo y jurídico de los Estados que conforman nuestra América, este desplazamiento causado por desastres naturales se omite o se le niega reconocer conceptualmente como desplazamiento, tal es el caso de Colombia en su artículo 387, el Perú al recoger los Principios Rectores del Desplazamiento en la ley No 28223 y el caso de México, al no incluirle en su aparato jurídico y constitucional.

Otro elemento a discusión es que la definición de desplazado interno es elaborada a partir de los conceptos de violencia generalizada, violación masiva de Derechos Humanos u otras circunstancias que hayan perturbado gravemente el orden público, de la normatividad del refugiado, contenida en la Conclusión Tercera de la declaración de Cartagena de Indias sobre los refugiados de 1984.

Es claro que la amalgama de estos conceptos está fundamentada en la perspectiva de los derechos humanos. Las reglas que unifican los elementos conceptuales están estructuradas a partir de una fundamentación filosófica positiva del derecho humano. El concepto es hilvanado a partir de un pensamiento construido a lo largo de la historia de la sociedad francesa, con la promulgación de los derechos civiles y más tarde con la declaración de los derechos humanos con una carga universal, pero cuyo trasfondo refleja los intereses de la burguesía. El concepto así, es un reflejo no sólo de lo que se vivía en un momento histórico determinando, sino que está subordinado al aparato ideológico y económico de quien lo sostiene desde ese entonces.

En términos generales, la definición y conceptualización del sujeto desplazado, analizada por la Secretaría General para los Desplazados Internos restringe los parámetros para su definición acorde a los intereses de las grandes potencias del sistema mundo, sin permitir una conceptualización amplia que incluya una visión crítica de los derechos humanos y de la reivindicación como

indígenas desplazados. Para lograr vencer estas limitantes, se requiere construir la teoría y la práctica colectiva, en lucha por la reivindicación de la dignidad del indígena desplazado.

1.3. Límites y encuentros entre los conceptos: migrante forzado, desplazado interno, refugiado y exiliado

El migrante forzado y el desplazado interno tienen como similitud las situaciones producidas en circunstancias ajenas al deseo y la voluntad de migrar. Como diferencias importantes tenemos que el migrante forzado puede desplazarse por causas económicas o de violencia; mientras el desplazado interno lo hace para preservar su vida e integridad personal.

Para Mario Miranda Pacheco —efecto inmediato de las migraciones forzadas es el desanclaje geográfico, social y cultural, entendido como la relocalización del desterrado en otro escenario donde la gente, las costumbres y en algunos casos el lenguaje, configuran nuevos condicionamientos existenciales que deben asimilarlos³¹. Esta situación, si bien es semejante a la que vive el desplazado interno, tiene como diferencia básica que el desplazado interno no ha pasado las fronteras nacionales, el tipo de migración es interregional e intrarregional; en la categoría migrante forzado se incluyen los que han tenido que dejar su lugar de residencia y migrar a otro país, entre éstos se encuentran los exiliados³² y los refugiados.

Es necesario precisar la diferencia conceptual entre exiliados y refugiados. Entendemos por refugiado a la(s) persona(s) que a consecuencia de guerras de revoluciones, guerras de baja intensidad, etc., se ven forzadas a buscar refugio en otro país. Y el asilado es la persona acogida o albergada en un país, el cual da

³¹ Mario Miranda Pacheco, “Sobre las migraciones y el exilio”, en *Evohé. Revista Literaria*, México, Autobús Cultural Bacanales, 2002. p.14.

³² “En América Latina, los antecedentes del exilio se remontan a tiempos anteriores al Descubrimiento. Nezahualcōyotl fue un exiliado en las laderas del Ajusco. En el Imperio de los Incas, el exilio tuvo rango de razón de Estado. Juan de Betanzos, Pedro Cieza de León, Garcilaso de la Vega y otros connotados cronistas informan de esta práctica sistemática del exilio masivo, considerada por no pocos historiadores como una política de colonización, destinada a extender el uso de la lengua quechua y las formas de administración imperial. (...) Los propósitos de esta práctica del exilio masivo tuvieron mucho que ver con la represión, el descontento y la rebeldía de numerosos pueblos conquistados por los Incas, los cuales, vencidos en su resistencia al poder sojuzgador del Cuzco, eran trasladados a regiones distantes”. Mario Miranda Pacheco, “Los exiliados bolivianos y el exilio Latinoamericano en México”, en Carlos Véjar, Pérez – Rubio (coord.), *EL Exilio Latinoamericano en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Coordinación de Humanidades, UNAM, 2008, p. 79.

garantías en términos del establecimiento de beneficios y de seguridad por su condición, reconociendo los pactos internacionales en materia de asilo.

[...] En los hechos, quienes buscan refugio, pueden ingresar al territorio de otro país, aún sin pedir su ingreso [...]. Ahora, el perseguido adquiere status de asilado político sólo a partir del momento en que es acogido en el espacio extraterritorial de la representación diplomática que acepta darle asilo, notificando esta decisión al gobierno ante el cual está acreditada³³.

Para aclarar estas diferencias es necesario remitirnos a tratados internacionales en materia de asilo político como las convenciones de Montevideo (1889 y 1993) y de la Habana (1928) y, para el caso del refugio político, está El tratado de Montevideo de 1939³⁴.

En términos normativos y de legislación internacional es así como se establece la diferencia entre el refugiado y el asilado. Sin embargo, desde una lectura más crítica encontramos que más allá del concepto y las determinaciones jurídicas internacionales, es necesario señalar que en la década del sesenta y en la del setentas en América Latina el exilio se instaura como política de las dictaduras de la región, a causa de la represión y persecución de los que se atreven a manifestarse en contra del capitalismo y de los sectores que se benefician de la dependencia.

Así, el subdesarrollo, la dependencia y las imposiciones imperialistas condicionaron la presencia de dictaduras férreas que conculcaron los derechos humanos. Una forma de conculcación de estos derechos ha sido y es el exilio, considerado como estilo autoritario de gobierno.³⁵

En el caso chiapaneco encontramos la presencia de muchos refugiados que llegaron de Guatemala entre los años 1978 y 1982. Los inmigrantes guatemaltecos al verse asediados, acosados y reprimidos por la violencia de estado, han tenido que migrar forzosamente a país vecinos, principalmente a

³³ *Ibid.*, p. 16.

³⁴ Las convenciones de Montevideo de 1889 y 1993 estatuyen sobre el asilo político, lo mismo que la de la Habana de 1928. Solamente en el Tratado de Montevideo de 1939 se incluye el concepto “refugio político”, adicional al asilo político. Por su parte, las convenciones de Caracas de 1954 tratan del concepto y la práctica del asilo político, desdoblado en la distinción de “asilo diplomático” y “asilo territorial”. Estas carencias normativas del refugio político no han pasado desapercibidas. ACNUR (...) estima necesario precisar su significado, aunque, desde todo punto de vista y en cualquier circunstancia, los refugiados y asilados políticos son y serán siempre exiliados”. *Ibidem*, p. 81.

³⁵ *Ibid.*, p. 80

México, el cual comparte similitudes culturales, en especial, en los territorios con población indígena Maya como lo es el Estado de Chiapas.

De esta manera, existe una diferencia sustancial tanto en la práctica migratoria en América Latina y Chiapas, como en la normatividad jurídica en los pactos y tratados internacionales, para diferenciar al sujeto refugiado, al sujeto exiliado y al desplazado interno.

1.4. Aportes desde nuestra América al debate epistémico sobre el indígena desplazado y otras aproximaciones conceptuales

Proponer el concepto indígena desplazado, construido, pensado y re-pensado desde nuestra América requiere un ejercicio crítico con –el compromiso que esto implica nos conduce a no inventarla; a no ajustarla a cualquier cuerpo teórico sino a abrir la teoría a la realidad, a poder historiar conceptos desde la exigencia del momento histórico”³⁶.

En este sentido, pensar desde nuestra especificidad histórica permite revisar críticamente conceptos propuestos por diversos autores que estudian nuestra América, cuyos análisis posibilitan la descripción, la clasificación y la comprensión del indígena desplazado como ente cognoscible desde la realidad histórica de los países que conforman la región. Entre estos autores, en Guatemala, tenemos a Santiago Bastos y Manuela Camus quienes proponen la nominación de desplazado interno en la montaña para los que conformaron las comunidades de población en resistencia y los desplazados internos dispersos³⁷. En el Salvador tenemos a Roger Scharding³⁸, con la nominación desplazados dispersos, desplazados protegidos en refugios internos y los desplazados en constante movilización; esta caracterización se relaciona con la afinidad al sistema institucional que tenga el indígena desplazado y su afinidad política. En Colombia tenemos a Sergio Calle Noreña³⁹, quien presenta un interesante estudio sobre la

³⁶ Gabriela C. Barrueta Ruiz, “¿Para qué pensar América Latina?”, en Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga, *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, UNAM/ Siglo XXI editores, 2004, p.48.

³⁷ Santiago Bastos y Manuela Camus, *Sombras de una batalla. Los desplazados por la violencia en Guatemala*, Guatemala, FLACSO, 1997, p. 15.

³⁸ Roger Scharding, “El movimiento de repoblación en el Salvador”, Servicio de Consultoría para la Consejería de Proyectos para Refugiados Latinoamericanos, octubre de 1990.

³⁹ Sergio Calle Noreña, “Principios rectores de la ley sobre el tratamiento de los desplazados en Colombia”, Carlos Tassara (comp.), *El desplazado por la violencia en Colombia*, Medellín, ECOE ediciones, 1998, pp. 66-57.

amalgama de conceptos utilizados para forjar la definición de “desplazado” en Colombia, muchos de ellos contradictorios y con sinonimia. Además, encontramos corrientes de pensamiento como la violentología y lo que otros autores proponen, como el concepto de desplazado forzado y el de desterrado.

En el concepto desplazado forzado, el nombre “desplazado” permanece pero cambia la adjetivación. Aquí, la estructura subyacente y, con ello, el inconsciente que delimita el campo de conocimiento, el modo en que es percibido el desplazado es definido según la violencia como causal del fenómeno y se agrupan los elementos de análisis bajo la relación fuerza- violencia.

La violentología ha sido una de las corrientes de pensamiento que se ha aproximado al estudio de la relación fuerza-violencia en el desplazamiento. Galtung⁴⁰ introduce el concepto de violencia estructural, que comprende la pobreza, la represión, y la alienación, al tiempo que diferencia la paz en sentido restringido o ausencia de guerra y paz en el sentido amplio o ausencia de violencia directa y estructural. Según esta concepción de violencia, los mecanismos para superar el desplazamiento, son la equidad, la autonomía, la solidaridad, la participación y la autosuficiencia. En otros términos, el desplazamiento tiene que ver con monopolios del poder y estructuras sociales inequitativas. Por tanto, el cese del desplazamiento implica la desactivación del conflicto que pasa por la necesaria reestructuración o reformas que remuevan esos obstáculos estructurales para la paz.

La limitante de este análisis es que, por el privilegio concedido a la violencia política y a los procesos institucionales y el menor espacio otorgado a otras dimensiones de la violencia, reconocida como heterogénea y compleja, reduce el análisis crítico del sujeto indígena desplazado.

Luigi Grandó y Giuseppe Ferrando plantean dos tipologías basándose en las causas y objetivos del desplazamiento, éstas se denominan desplazamiento forzoso y desplazamiento espontáneo⁴¹. Este intento de tipología nos permite ver

⁴⁰ J. Galtung, *Tras la violencia 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución, afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bilbao, 1998.

⁴¹ -El desplazamiento generado por problemáticas socioeconómicas relacionadas con las oportunidades de desarrollo es un tipo de desplazamiento espontáneo, generalmente no forzado.... el objetivo principal es el mejoramiento de las condiciones de vida, teniendo en cuenta las oportunidades disponibles. El desplazamiento forzado. (...) se trata de acciones determinadas por intereses económicos y/o políticos evidentes que ya se han definido como la 'contrarreforma agraria'. El

dos actores en el escenario colombiano, uno es el desplazado espontáneo, quien se moviliza teniendo la libre oportunidad de decidir su destino, pero coadyuvado por el deseo de tener un mayor acceso a bienes materiales e inmateriales y otro actor el “desplazado” forzado, quien es desalojado de sus tierras por intereses económicos y políticos.

Víctor Negrete coincide con Grando y Giuseppe en que los determinantes del desplazamiento forzado se deben a intereses socioeconómicos, específicamente para Negrete se centra en la lucha por la tenencia de la tierra⁴², o “comarreforma agraria”. Este autor estudia el caso del departamento de Córdoba, Colombia.

Entre otros autores que utilizan el término de “desplazamiento forzado”, está Jaime Zuluaga Nieto⁴³. Zuluaga también pone el acento en el desplazamiento forzado como un problema articulado a la dinámica territorial pero cuyo determinante está netamente causado por factores económicos. Ubica las causas del desplazamiento forzado en el conflicto armado, para él hay dos variantes que inciden en el conflicto: la expansión y consolidación de la economía del narcotráfico, y el clima de violencia generalizada en el que se desenvuelve la sociedad colombiana.

Daniel Pécaut⁴⁴ retoma los aportes de Hannah Arendt⁴⁵ presentando la relación entre la tragedia del apátrida y el desplazado forzado.

El apátrida es la persona que no tiene patria, carece de nacionalidad legal, a diferencia del desplazado interno, quien aparentemente cuenta con patria y nacionalidad, aunque en los hechos reales la patria no sea garante de sus derechos y la nacionalidad simplemente se circunscribe a un acto legal, mas no al verdadero ejercicio.

objetivo principal es el desalojar las comunidades existentes y lograr la propiedad o, en este caso, el control de la tierra en las zonas más interesantes”. Luigi Grando y Giuseppe Ferrando, *El fenómeno del desplazamiento en Colombia. Atención humanitaria integral y perspectivas de desarrollo social en Medellín*, Documento presentado en la reunión celebrada por el Departamento de Ayuda Humanitaria de la Comunidad Europea (ECHO), Bruselas, 9 de febrero de 1999, pp. 1-3.

⁴² Víctor Negrete, *Los desplazados por la violencia en Colombia –El caso de Córdoba–*, Barranquilla, Editorial Antillas, 1995, p. 23.

⁴³ Jaime Zuluaga Nieto, “Antecedentes y tendencias del desplazamiento forzoso en Colombia”, en Tassara, (comp.), *op. cit.*, pp. 27-28.

⁴⁴ Daniel Pécaut, “Respecto a los desplazados en Colombia”, en Tassara (comp.), *op. cit.*, p.14.

⁴⁵ Hannah Arendt, *L' Impérialisme*, Paris, Fayard, 1982, p. 278.

A pesar de estas diferencias, Pécaut D. encuentra como similitud entre apátridas y desplazados, la pérdida de la trama social en la que han nacido, la pérdida del significado de la experiencia y la pérdida de los Derechos Humanos. En resumen, se trata de sujetos calificados como “~~els~~ sin derechos”. Pécaut agrega que los desplazados pertenecen a una comunidad política y, además, no hacen parte activa del conflicto; su problema no se deriva de la raza o clase social, sino en su lugar de residencia. La postura del Pécaut, recrea de forma acertada las pérdidas que vive el desplazado, pero soslaya, por otro lado, la perspectiva de la cristalización de la lucha de clase en el devenir histórico y al desplazado inmerso en esta dinámica en Colombia.

Alfredo Molano⁴⁶ conceptualiza al desplazado como desterrado. El concepto es construido a partir de un conocimiento empírico del contexto colombiano, utilizando como método la crónica. La definición de desterrado pretende resaltar el despojo y el desalojo por “justicia” de un territorio. Destaca a través de las crónicas al desplazado inmerso en una sociedad dividida y determinada por los intereses de clase expresados en la posesión y utilización de centros de producción como la tenencia de la tierra.

Si se profundiza en la utilización del término desterrado, encontramos que en el pasado, el destierro era una pena muy común, que un Estado imponía a una persona por haber cometido un delito o una fechoría. Consiste en expulsar a alguien de un lugar o de un territorio determinado (que normalmente es el territorio hasta donde se extiende la soberanía de quien impone el castigo). Esta determinación puede ser temporal, para que la persona desterrada resida sólo un tiempo o de manera perpetua. Actualmente, la aplicación de esta pena ha sido abolida, debido a la evolución del derecho, concretamente en la regulación de la nacionalidad y extranjería.

Empero, cuando Molano habla de desterrados, no se refiere a este sujeto que es sacado de su territorio o lugar de residencia, por una pena legalmente reconocida, se trata, más bien, de denunciar que aún en Colombia subsiste el destierro como una pena que no es legítima ni legalmente o constitucionalmente

⁴⁶ Alfredo Molano, *Desterrados. Crónicas del desarraigo*, Bogotá, El Áncora editores, 2001.

reconocida. No obstante ello, se trata de una pena que si es aplicada por el Estado colombiano para salvaguardar los intereses del capital. Para ello exhorta las políticas neoliberales en detrimento de los sectores más desfavorecidos y utiliza como brazos de apoyo a los paramilitares, generando procesos de destierro.

Desde una corriente más etnohistórica Jan de Vos utiliza el término destierro obligado, haciendo alusión a un momento histórico concreto que abarca el período de la colonia en México. En ese entonces, muchos indígenas eran desterrados y perdieron de manera violenta su libertad personal, su pertenencia a una comunidad y el arraigo a un terruño⁴⁷.

Actualmente, estos procesos de destierro conllevan el despojo de las pertenencias de muchos grupos indígenas, afrodescendientes y mestizos desplazados en la región. Al denunciar que el destierro conlleva un acto de despojo, nos referimos al despojo en términos de la represión ejercida por el Estado sobre un grupo social o persona a quienes se les quita o priva con violencia lo que les pertenece: la tierra, el trabajo y la historia.

Ahora, el despojo es un acto que se da no sólo cuando hay destierro o desplazamiento; sino que este es inherente a toda forma de producción capitalista en Latinoamérica. Por ello, pensar en la categoría conceptual de destierro implicaría un análisis sociohistórico del devenir del despojo al que han sido sometidos los pueblos indígenas, no sólo en su condición de desplazados y desterrados, sino en su situación de pueblos explotados en la dinámica del capital.

1.4.1. Aportes mexicanos a la conceptualización de indígena desplazado en Chiapas

A partir del levantamiento zapatista en el año 1994, muchos investigadores pusieron su mirada en el sureste mexicano tratando de comprender el conflicto que se estaba viviendo. Desde ese momento, el sujeto indígena desplazado constituyó uno de los focos de interés para estudiar. En esta dirección Samuel Ruiz García, Pedro Faro, Xóchil Gálvez, Jorge Luis Cruz Burguete, Rodrigo

⁴⁷ Jan de Vos, *Historia de los pueblos indígenas de México. Vivir en Frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, CIESAS, 1994, p. 65.

Megchún Rivera, Julián Rebón, Onécimo Hidalgo, Gustavo Castro, la Secretaría General de la ONU sobre los desplazados, entre otros, aportan a la disertación epistemológica sobre el indígena desplazado.

Samuel Ruiz García, identifica al desplazado a partir del análisis que hace de la realidad chiapaneca y pone en evidencia todo aquello que oprime y niega los derechos del indígena, su dignidad humana y su autonomía e independencia, en la lucha por su liberación. Además, incluye los Principios Rectores del Desplazamiento Interno, propuestos por la ONU⁴⁸ y agrega un elemento de análisis que enriquece el estudio: el levantamiento de 1994 en Chiapas⁴⁹.

La propuesta conceptual de Samuel Ruiz contempla la lucha por la liberación del indígena desplazado como sujeto social éticamente responsable y comprometido con la humanidad. A partir de esta perspectiva se reconoce en el indígena su dignidad humana y se muestra que sólo el hecho de ser persona, inteligible y libre, se infiere, que todos ellos son un fin en sí mismos.

Es decir, ya por su misma constitución ontológica, por su misma estructura natural, el indígena desplazado está cargado de valor, de moral y de derechos. Así, se pasa de lo que el indígena tiene de moral en su naturaleza, a la postulación de eso mismo en forma de derechos y normas.

En esta misma línea de pensamiento tenemos a Pedro Faro, quien caracteriza a los indígenas desplazados internamente como despojados de sus tierras y afectados por la guerra; —se trata de grupos indígenas cuya relación directa con la tierra y el territorio es parte de su identidad como pueblos”⁵⁰. La estructura del concepto subyace en la identidad étnica y el discurso de los derechos humanos, utilizando los aportes del iusnaturalismo como los del iuspositivismo. La propuesta desde lo étnico permite ordenar el concepto a partir de la cosmogonía indígena, ubicando alcances y limitantes.

⁴⁸ *Principios Rectores de los Desplazados Internos*. E/ CN.4/1998/53/ Add.2, de 11 de febrero de 1998.

⁴⁹ Ruiz García encuentra en el contexto chiapaneco tres tipos de desplazamientos: 1. Los que han sido producidos por desastres naturales, 2. Los que han sucedido por violencia generalizada: los denominados conflictos religiosos, con raíces de control político y económico; los conflictos agrarios provocados por las autoridades responsables; y la expropiación y despojo por un supuesto interés nacional y de identidad pública, 3. Los desencadenados en el levantamiento de 1994, los cuales se desprenden del conflicto armado interno aún existente”. Samuel Ruiz García, “Desplazados internos en Chiapas”, en Zebadúa González (coord.), *Desplazados internos en México*, México, Centro de Producción Editorial, 2004, p. 57.

⁵⁰ Pedro Faro, “Los desplazados internos por el conflicto armado en Chiapas y sus consecuencias sociales y jurídicas”, en Zebadúa González (coord.) *Desplazados internos en México*, op. cit., p. 67.

Entre otros autores que han tratado de conceptualizar el indígena desplazado internamente se encuentra Xóchil Gálvez. La episteme desde la cual giran las ideas para construir el concepto del desplazado, propuesto por la autora está delimitado por el campo de conocimiento de las teorías desarrollistas que prevalecen a partir del concepto de revolución industrial⁵¹. De tal forma, ubica dentro de la categoría conceptual de *desplazados* a los *desplazados del desarrollo*, definiéndoles como los otros “migrantes”. Los desplazados —son los que se ven forzados por la falta de oportunidades en sus regiones de origen (...) los desplazados por la falta de desarrollo en sus regiones”⁵².

En una definición diferencial Xóchil Gálvez identifica a otros desplazados. Estos son: los desplazados por conflictos políticos, religiosos y agrarios, —los desplazados por la construcción de grandes obras de infraestructura”⁵³ y por desastres naturales. Desde esta postura la autora estructura el concepto a partir de la clasificación causal del problema utilizando el ideal del progreso instituido por el sistema- mundo capitalista⁵⁴.

El pensamiento del progresismo fue instaurado a mediados del siglo XIX, al respecto nos dice Wallerstein que:

uno de los grandes cambios intelectuales de la modernidad fue remplazar la perspectivas cíclicas del cambio social con otra perspectiva que se centraba en la idea del progreso. Se supone que el progreso humano era, si no inevitable, por lo menos muy probable; y se supuso que sería más o menos continuo, es decir, sucesivo⁵⁵.

Al hablar de progreso y de desarrollo como fundamentos epistémicos para comprender al indígena desplazado, surge la necesidad de acotar la diferencia entre desplazados del desarrollo y desplazados internos.

El desplazado del desarrollo es producto de la construcción de obras de infraestructura y desarrollo relacionados con la adquisición o expropiación de tierras, proyectos de reconstrucción post-desastres y otros proyectos como la construcción de presas, de proyectos industriales y energéticos a gran escala, de

⁵¹ Este concepto desempeña en el siglo XX una función muy distinta. Para liberales y socialdemócratas europeos por igual, es una manera de culpar al tercer mundo por su incapacidad para igualar los niveles de vida económicos de Occidente al no estar dispuesto a asimilar la cultura occidental”. Wallerstein, *op. cit.*, p. 56.

⁵² Xóchil Gálvez, “Los otros desplazados”, en Zebadúa González (coord.), *op. cit.*, p.108.

⁵³ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁴ Wallerstein, *op. cit.*, p. 288- 295.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 58.

industrias mineras, el aprovechamiento de tierras, de actividades de reacondicionamiento urbano de ornato municipal y los mega proyectos ecoturísticos.

Las grandes obras de infraestructura propuestas por el Estado mexicanos y los proyectos de desarrollo implementados por las políticas neoliberales en el país han generado el desalojo forzoso de poblaciones, especialmente de la población indígena. Ante esta problemática que se presenta no sólo en México sino, en muchos lugares de nuestra América, el Consejo de Derechos Humanos de la ONU en junio de 2007, fungiendo como relator especial Miloon Kothari, presenta a la comunidad internacional los Principios Básicos y las Directrices sobre los desalojos y el desplazamiento generados por el desarrollo⁵⁶.

Los desplazados de proyectos de desarrollo, si bien pertenecen a una categoría diferente a la de los desplazados internos; están regulados, entre otros, por los Principios Rectores de los Desplazados internos. De tal manera, se fundamenta en los elementos jurídicos del derecho internacional de los derechos humanos competentes al desplazamiento interno y retoman el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU, enfatizando el derecho a una vivienda adecuada⁵⁷.

Por otra parte, deslindándonos de la postura de los derechos humanos, encontramos a Jorge Luis Cruz Burguete, quien nos ofrece la definición de los desplazados⁵⁸ a partir de un análisis político de partidos y contrapoder.

⁵⁶—El documento tiene como objetivo principal orientar a los Estados sobre las medidas y procedimientos que deben adoptarse para garantizar que los desalojos generados por los proyectos de desarrollo no violen los derechos humanos de los afectados. Pretende ser un instrumento práctico para ayudar a los Estados a desarrollar políticas, legislación, procedimientos y medidas preventivas para garantizar que no se produzcan desalojos forzados y ofrecer recursos eficaces a aquellas personas cuyos derechos humanos han sido violados, en caso de que hayan fallado las medidas preventivas (párrafo 10)” María Silvia Emanuelli, Omar Gómez, *Derechos Humanos, proyectos de desarrollo y desalojos. Una guía práctica*, México, Oficina del Alto comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Fundación Rosa Luxemburgo, enero de 2009, p. 10.

⁵⁷Gerardo Pisarello nos presenta la exigibilidad del derecho a la vivienda adecuada desde la emergencia de la crisis económica, social y política que viven los Estados-nacionales en el marco de las contiendas internacionales del mercado global. Aplicada esta lectura a la problemática del indígena desplazado internamente y del indígena desplazado del desarrollo, podemos observar que, la inserción en los mercados globales a las políticas sociales ha sido en detrimento de la aplicación del derecho a la vivienda digna. Pues, la privatización de las necesidades habitacionales, excluyen a los que no tienen poder adquisitivo para comprar vivienda. Aún más, a los indígenas desplazados se les vulnera el derecho a la vivienda cuando son desalojados o cuando tienen que huir contra la represión dejando atrás sus pertenencias, entre ellas, su hogar. Véase en Gerardo Pisarello, “El derecho a una vivienda adecuada: notas para su exigibilidad”, en V. Abramovich, M. J. Añón, Ch. Courtis (comp.), *Derechos sociales. Instrucciones de su uso*, México, Distribuciones Fontamara, 2003, pp. 181-20.

⁵⁸—La población desplazada son grupos de personas que han optado por caminos distintos a la población en general, tienden a oponerse al Partido Revolucionario Institucional (PRI) o bien al régimen o partido oficial de la comunidad, perteneciendo ellos al Partido de la Revolución Democrática (PRD), a organizaciones como ARIC – Independiente, La

El autor analiza el poder desde la correlación de fuerzas entre partidos y otros movimientos en resistencia. Además, identifica que —el desplazado es un sujeto desarraigado en situación de riesgo y vulnerabilidad extrema en Chiapas”⁵⁹. La vulnerabilidad del desplazado para el autor, recae en la violencia que se ejerce en la región por los conflictos de intereses partidistas. De ello podemos deducir que, el concepto indígena desplazado subyace como categoría en el análisis estructural del conjunto de fenómenos sociopolíticos y añade el análisis de los conflictos religiosos en el contexto regional. Burguete ubica que como consecuencia del ejercicio de la violencia, se dan vejaciones humanas cometidas hacia el sujeto social colectivo: desplazado. Podemos ver a través del análisis de Burguete, las fuerzas partidistas en pugna, las alianzas establecidas entre grupos políticos hegemónicos en el poder contra grupos contrahegemónicos. Sin embargo, este análisis no es preciso en el momento de argumentar las posturas ideológicas y sus discursos contrapuestos y en pugna.

Un aporte sustancial de Burguete es la tesis donde sustenta que, —al mayoría de desplazados en Chiapas son desplazados por la violencia”⁶⁰. A partir de este eje de análisis, Cruz Burguete nos introduce en una tipología del desplazamiento, que deriva del fenómeno de la violencia. Dentro de estas categorías analíticas identifica el desplazamiento forzado en la región y el desplazamiento inducido.

El desplazamiento inducido lo entiende como —as situaciones de intimidación, hostigamiento e inducción al temor”⁶¹. Al parecer, esta categoría es comprendida como la que estratégicamente estimula o provoca de manera sutil el desplazamiento, sin llegar a manifestaciones propias de violencia bélica.

El desplazamiento forzado es entendido por el autor como: —un mecanismo de represión estatal que forma parte de una guerra contrainsurgente que tiene por objeto el control territorial, desalojando a poblaciones de ciertas áreas que

Abejas’, la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) o las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y en su mayoría los desplazados profesan la religión católica”. Jorge Luis Cruz Burguete, —Las condiciones del desplazamiento interno en Chiapas”, en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (coord.), *XV Jornadas Lascasianas Internacionales*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2007, p. 67.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 67.

⁶¹ *Ibid.*, p. 68.

representan riqueza económica, cultural, social y política”⁶². Para Burguete, el desplazamiento inducido acompaña a la implementación del desplazamiento forzado en Chiapas

Rodrigo Megchún Rivera estructura el análisis a partir de dos procesos históricos que generan desplazamiento indígena en Chiapas

El que atañe directamente a la organización ‘tradicional’ indígena, y donde la disidencia religiosa y política representa, para quienes detentan tal organización, su debilitamiento; y, por otro lado, el que ocurrió en el contexto del conflicto entre el EZLN y el Estado Mexicano, y donde el control territorial de las distintas organizaciones políticas ha significado, en varios casos, el desalojo violento de los opositores⁶³.

El análisis de Rodrigo Megchún se realiza desde la ubicación de dos hechos históricos seleccionados a través de las categorías de tiempo y espacio e identificando los actores en pugna. Identifica el movimiento diferencial entre los sujetos que desplazan y los sujetos que son desplazados, de acuerdo al conflicto sociopolítico que se presente en cada período histórico. El primer hecho lo circunscribe a causales religiosas y políticas, algunos autores les han llamado “expulsados”; y el segundo hecho histórico lo ubica dentro de un conflicto territorial entre el movimiento social emergente del EZLN y el Estado Mexicano.

El primer hecho se reconoce en múltiples investigaciones como los expulsados de San Juan Chamula por conflictos religiosos. Es necesario detenernos y ofrecer una disertación sobre la utilización del término “expulsado” a fin de diferenciarlo con la del término de desplazado.

La utilización del término expulsado en el lenguaje científico implica un concepto que connota el hecho de lanzar a un grupo o persona de su lugar de residencia, pero está desprovisto en dicha nominación a apuntar a las causas del hecho o a sus consecuencias. Al parecer da la impresión de ser un término que se consolida en conceptos austeros y normativos, más no en las vicisitudes que conlleva la expulsión, como es el caso de los términos despojados o desterrados.

⁶² *Ibid.*, p. 84

⁶³ Rodrigo Megchún Rivera, “El éxodo: reconfiguración territorial indígena a raíz de los procesos de desplazamiento”, en Margarita Nolasco, Marina Alonso, Hadlyyn Cuadriello, Rodrigo Megchún, Miguel Hernández y Ana Laura Pacheco (coords.), *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del estado de Chiapas/ INAH, 2008, p. 403.

Expulsar implica sacar fuera de un sistema a un sujeto, pero no manifiesta explícitamente las reglas que implican estar dentro o fuera del sistema. Varios autores se han apropiado del concepto y ponen el acento en una lectura desde la antropología crítica⁶⁴ o desde el análisis político y teológico⁶⁵ y, para otros, el acento está en una lectura sociohistórica⁶⁶.

Al respecto, Luis Alberto del Rey Pobeda analiza las expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas, identificando como elemento desencadenante —“cambio en la creencia y en la práctica religiosa”⁶⁷. El autor, se cuestiona por las causas que subyacen en el cambio religioso, vinculadas al parecer con el desarrollo económico, las condiciones productivas y los procesos demográficos. Llega a concluir que —“las expulsiones son justificadas por parte de los expulsores en base al quebranto del orden tradicional de las comunidades de origen, en base a la conversión a una nueva religión diferente a la tradicionalista”⁶⁸”.

Megchún se refiere a esta expulsión en Chiapas como derivado de un amplio conflicto grupal étnico, resultado de la organización tradicional indígena y, la intolerancia religiosa y política. Sin embargo, esto no lo podemos dar por obvio, ya que el trasfondo es un conflicto político entre los priístas y los que se revelen contra sus abusos.

Megchún en el análisis del segundo hecho histórico lo ubica como un conflicto territorial entre el movimiento social emergente entre el EZLN y el Estado Mexicano. Para este último caso, definir solamente el conflicto a partir de la disputa por el control territorial sería un reduccionismo, ya que descontextualiza el objeto de la lucha del EZLN y los operativos de Estado contra este grupo en el marco de la guerra.

⁶⁴ Véase J. Jesús María Serna Moreno, “Religiosidad popular en los procesos de construcción de nuevas utopías en algunas comunidades chiapanecas”, en Horacio Cerutti Guldberg, Carlos Mondragón González (Coords.), *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México, CCYDEL-UNAM, 2006.

⁶⁵ Véase Carlos Martínez García, “De otros indios y otras resistencias: los protestantes en Chiapas”, en Horacio Cerutti Guldberg, Carlos Mondragón González, J. Jesús María Serna Moreno (coords.), *Resistencia, democracia y actores sociales en América Latina*, México, Ediciones Eón, 2008, pp. 103-113.

⁶⁶ Véase Dolores Aramoni, Gaspar Morquecho Escamilla, *La otra mejilla... pero armada. El recurso de las armas en los expulsados de San Juan Chamula*, México, Instituto de Estudios Indígenas/Universidad Autónoma de Chiapas, 2002; Gaspar Morquecho Escamilla, “Veinte años de expulsión en los Altos de Chiapas”, en *Cuadernos Agrarios*, núms. 8 y 9, 1994.

⁶⁷ Luis Alberto del Rey Pobeda, *Las expulsiones indígenas de los Altos de Chiapas: consecuencias no anticipadas de la modernización*, Tesis de maestría en población, México, D.F. FLACSO, 1997, p.5

⁶⁸ *Ibid.*, p. 7.

Al respecto, una descripción más detallada la hacen Onécimo Hidalgo y Gustavo Castro, al analizar la complejidad del desplazamiento indígena en medio del conflicto sociopolítico que vive Chiapas en la década del noventa, proponen un corte histórico en cuatro etapas que cambian acorde a como se estructuran las fuerzas sociopolíticas en la región⁶⁹.

Julián Rebón hace el análisis del sujeto desplazado desde los estudios de población, perspectiva que toma fuerza en el siglo XX a raíz de la crisis de la problemática migratoria en el mundo. Rebón, en su obra *Conflicto armado y desplazamiento de población*, se centra en explorar el modo en que se ha producido el desplazamiento de población, que tiene como determinante acérrimo el conflicto armado en el Estado de Chiapas, México en los años de 1994 hasta 1998. Conceptualiza al desplazado como actor civil inmigrante, consecuencia de la violencia y lo concibe bajo la dinámica de “migración forzada”. Al respecto dice que: “el desplazamiento es una forma de migración civil, que se caracteriza por ser involuntaria y por producirse socialmente”⁷⁰.

Es cierto que los avances sobre la conceptualización del desplazado hasta ahora desarrollados por la literatura científica suelen ser limitados para analizar los casos que emergen en nuestra América, principalmente en Chiapas, México; ya que, a pesar de que los investigadores que hemos referido dan algunos atisbos, es ineludible la necesidad de profundizar en el debate del *concepto desplazado* a partir de la construcción que desde abajo hacen los sujetos indígenas desplazados.

1.4.2. “Los que Huyeron” (Jataveletik)

El término que proponemos está construido desde abajo por los sujetos protagonistas de los hechos, ellos son un grupo de tzotziles y algunos tzeltales pertenecientes a la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas⁷¹. Este grupo

⁶⁹ Véase Gustavo Hidalgo Onécimo y Castro, *Población desplazada en Chiapas*, México, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, 1999.

⁷⁰ Julián Rebón, *op. cit.*, p. 11.

⁷¹ La organización de la Sociedad Civil Las Abejas, es un grupo organizado que lucha pacíficamente para reivindicar sus derechos, y para defender sus tierras y territorios. Sus fuerzas se sustentan en tres grandes raíces: *la cultura, la palabra de Dios y los derechos escritos*. Actualmente abarca 6 municipios de los Altos de Chiapas, la mayoría son hablantes de la lengua maya tzotzil y una parte maya tzeltal” <http://acteal.blogspot.com/> (consultado el 8 de agosto de 2009). El documento del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBLC), *Acteal: entre el duelo y la lucha*, México,

vivió el desplazamiento interno en Chiapas durante la década del noventa como producto de la guerra de baja intensidad⁷² (Este caso se analizará con mayor amplitud más adelante).

Es necesario dar la voz a quienes pueden contarnos desde sus vivencias quién es un desplazado y cómo definirlo. No se puede eludir la recuperación de la construcción conceptual propuesta desde abajo. Propuesta que se recrea en el imaginario colectivo de Las Abejas y funge con la lengua para darle vida y apropiarse. Es necesario rescatar este concepto desde la memoria colectiva de quienes han padecido el desplazamiento, de quienes construyen y reconstruyen historias, de aquellos que han querido ser invisibilizados por las fuerzas hegemónicas de la región, utilizando el poder de las armas y la represión para callar a una multitud indígena que manifiesta a gritos su dolor y lucha pacífica.

La voz como manifestación de la lengua que adopta una comunidad indígena, sirve para expresar su forma de relacionarse con la naturaleza, con el otro y en especial sirve como elemento de denuncia. La lengua tzotzil nos comunica la forma cómo perciben el mundo, trasmite las creencias, los mitos y la cosmogonía.

En lengua tzotzil el término desplazado se escribe *jataveletik* y literalmente traduce los que huyeron. El acto de huir implica marcharse rápidamente de un lugar para evitar un daño o peligro, que en esencia en la zona chiapaneca deviene de la acción represiva que de los grupos paramilitares y el ejército ejercen sobre los indígenas que se resisten a un sistema de dominación y opresión. Esta resistencia se asume de forma pacífica en las *Abejas* y de forma confrontativa en el caso del EZLN.

Cuando hablan los tzotziles: Las Abejas, lo hacen utilizando la primera persona del plural; es decir el *tik*; esto implica que la problemática del desplazado es vista como un problema comunitario que atañe a todos. Cuando hay que huir lo

CDHFBLC, 1998, p.6, señala que las Abejas son: -grupo civil y pacifista, que busca desde inicios del levantamiento armado en 1994 una solución negociada y política a la guerra. Esta organización se formó en diciembre de 1992 a consecuencia de que la policía detuvo a cinco campesinos injustamente y después de masivas movilizaciones lograron liberarlo. Desde esa fecha el Grupo Las Abejas desarrolló una actividad muy concreta por la defensa de los derechos humanos de los pueblos indios y particularmente por el proceso de paz”. En las *Entrevistas* realizadas por la autora a miembros de la Sociedad Civil Las Abejas, dentro del trabajo de campo llevado a cabo en Acteal, Chiapas, del 1º. al 18 de abril de 2010 se rescata el siguiente testimonio: -Nos llamamos Las Abejas, porque las abejas trabajamos unidos y tienen una reina: La Colmena, representa el pueblo donde todos trabajamos unidos para el reino de Dios y la reina viene siendo Dios”.

⁷² Véase Hermann Bellinghausen, *Acteal crimen de Estado*, México, Los Nuestros, La Jornada Ediciones, 2008.

hacemos todos; de tal forma que, el desplazamiento no se da de forma individual, sino de forma colectiva y comunitaria. Responder a la pregunta para dónde huimos, es decidido colectivamente por medio de la Asamblea.

La Asamblea es un espacio de encuentro donde todos opinan, mujeres y hombres; todos escuchan, todos buscan soluciones a la condición de *jataveletik*. No podría concebirse la problemática de los *jataveletik* como situaciones individuales, sino colectivas que requiere de la participación de toda la comunidad para su solución.

Entre los grupos tzotziles encontramos que muchos de los que integran Las Abejas, experimentaron en el año de 1997 el desplazamiento interno, de ahí que se identifiquen como *jataveletik*. La concientización que tienen de ser desplazados internos incluye asociaciones, por una parte, con los rasgos que caracterizan a los miembros de una colectividad frente a los otros que no son desplazados y, por otra, a la conciencia que la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas tiene de ser como colectivo, diferente a los demás tzotziles. Entre lo mismo y lo otro se abre, así, el territorio material y simbólico del imaginario de los *jataveletik*. El imaginario como categoría invita al análisis de la producción de subjetividades que emergen, o pueden ser percibidas, en el ámbito de las representaciones sociales de los *jataveletik*.

El contenido de la representación de los *jataveletik* como construcción social de Las Abejas, es recreado, organizado, estructurado y esquematizado en la vida cotidiana de los Altos de Chiapas y está contenido en la forma de conocimiento social. El conocimiento social obedece a una manera de interpretar y de pensar la realidad cotidiana chiapaneca.

Las Abejas dan voz a su pensamiento sobre la realidad cotidiana chiapaneca y la vivencia del desplazamiento; su pensamiento y su voz se funde en el testimonio de los *jataveletik* así: “~~Inicio~~ la guerra, huimos (...) recordamos mal el sufrimiento que tuvimos que resistir”⁷³.

⁷³ Entrevista realizada por la autora a miembro de la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas, dentro del trabajo de campo llevado a cabo en Acteal, Chiapas, del 1ro al 18 de abril de 2010.

Este testimonio permite entender que la representación social⁷⁴ de los *jataveletik* es construida en la memoria histórica del colectivo de Las Abejas, bajo la imagen de la huida que tienen que emprender los sujetos por la guerra de baja intensidad que se vive en Chiapas. Al poner en imagen (la huida) la noción abstracta de la palabra *jataveletik*, da una textura material a la idea. Luego, la textura material de la idea es transformada en el concepto indígena desplazado. De tal forma, el concepto indígena desplazado es significado a partir de un sujeto que vive la guerra con dolor, sufrimiento, empero él se mantiene en resistencia.

La estructura de la imagen de huida, reproduce en forma manifiesta la estructura conceptual a partir de un núcleo bipolar que contiene: por un lado, la actitud pasiva que asume un sujeto al experimentar un daño psicológico producido por la pérdida de su tierra, su pasado y que se expresa en sentimiento de dolor. Por otro lado, está su contraparte, la actitud activa de un sujeto que frente a ese daño psicológico asume una posición de resistencia.

En este entramado de significación que condensa el ser desplazado, la guerra es una parte estructural del concepto. Para Las Abejas *jataveletik*, la guerra es producto de la polarización sociopolítica entre priístas vs Zapatistas y Abejas. Un miembro de Las Abejas nos dijo: —~~os~~ priístas no quieren a Las Abejas, ellos iniciaron la guerra [...] ellos dicen: tú eres zapatista”⁷⁵.

Además de esta significación, podríamos decir que la construcción selectiva del conocimiento: sujeto indígena desplazado, está construida acorde a la lectura que Las Abejas hacen de la realidad e incorporan de forma crucial a la historia pero no sólo como referente o contexto, sino como experiencia, como construcción, como movimiento y como posibilidad. Así, la representación social de los *jataveletik* se presenta en movimiento en el pasado, el presente y el futuro.

La huida en el pasado se expresa en el testimonio de los *jataveletik* así: —~~ja~~mos lo que estábamos acostumbrados”⁷⁶. La representación de *jataveletik*

⁷⁴ Representar significa transformar, reconstruir en símbolos o en contenido mental una realidad definida, así lo dice Jodelet: —Representar es sustituir a, estar en el lugar de. En este sentido, la representación es la representación mental de algo: objeto, persona, acontecimiento, idea, etc. (...) re presentar es hacer presente en la mente, en la conciencia. En este sentido, la representación es la reproducción mental de otra cosa: persona, objeto, acontecimiento material o psíquico, idea, etcétera”. Jodelet, —La representación social: fenómeno, concepto y teoría”, *op. cit.*, pp. 475,476.

⁷⁵ Entrevista realizada por la autora a miembro de la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas, *op. cit.*

⁷⁶ *Ibidem*.

contiene en esta expresión la imagen del pasado organizada en un mundo de hábitos, de costumbres y en general de la historia de sus raíces culturales. Se evidencia que lo étnico-indígena confiere el status de significación para dar sentido a la vivencia del desplazamiento y así se le da contenido a las imágenes que adquieren textura en el recuerdo de los *jataveletik*.

La huida en el presente se expresa en: —~~o~~nsamos que vamos a morir ya”⁷⁷. El pensamiento en su carácter reflexivo permite asociar la huida con la muerte; la huida se presenta como solución real ante la posibilidad de morir. Se reconstruye el devenir histórico de la huida-muerte como presente, es decir, el pasado se vuelve presente.

Por último, se acota la huida en el futuro testimoniada así: —~~o~~remos justicia”⁷⁸. Esta representación da cuenta de la construcción selectiva del conocimiento de un sujeto desplazado que se asume como parte de un proyecto político como militante de la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas, de un proceso y que, desde allí, hace su lectura de la realidad histórico-social. De tal manera, la representación social de los *jataveletik* construida por Las Abejas, está dada por el ideal político de lucha pacífica e influenciado por la teología de la liberación.

Esta construcción conceptual que desde abajo hacen Las *Abejas jataveletik*, es necesario rescatarla, ya que; los indígenas desplazados no han sido vistos ni en los términos de una historia que les es propia, ni en los términos de una imagen humana con la cual la gente pudiese fácilmente identificarse. Por ello, es necesario reivindicar que el indígena desplazado no es una etiqueta —~~o~~nominal” sino es un ser profundamente histórico, cultural y psicosocial, capaz de construir y re-construir conceptos a partir de su realidad; la cual no se agota en teorías estériles y modelos importados, sino que se nutre de lo que piensan y de situaciones concretas que tienen incidencias prácticas.

1.5. Teoría de las representación social

La propuesta teórico-conceptual de la representación social permite acercarnos a

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibidem.*

conocer las significaciones sociales del indígena desplazado construidas socialmente por la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas. Adentrarnos en la teoría de la representación social implica partir de su conceptualización, comprender los procesos fundamentales que la contienen, entender cómo la representación social se construye en el contexto sociohistórico y cultural y, por último, posibilitar un espacio de reflexión para la aplicación de esta propuesta teórico-conceptual al análisis de los derechos humanos del indígena desplazado y su devenir desplazado.

Las representaciones sociales sobre los derechos humanos que tienen los indígenas que —huyeron” (*jataveletik*), concebidas como producto de un conocimiento social elaborado por la subjetividad de un colectivo en un contexto sociohistórico determinado; no niega la existencia objetiva de un corpus jurídico, constitucional y normativo que promueve la defensa de los derechos humanos de los indígenas que —huyeron” (será abordado en profundidad en el III capítulo), como tampoco, niega la dimensión ontológica de los derechos humanos. Reconocer, en los derechos humanos una carga objetiva y otra subjetiva, entrecruzadas en el campo de la práctica misma, permite tener un horizonte más complejo para el análisis. En este sentido, el corpus teórico y conceptual de la representación social es una herramienta que permite comprender cómo los *jataveletik* elaboran las representaciones sociales sobre los derechos humanos. Además, permite responder a las preguntas: ¿cómo los *jataveletik* representan su devenir desplazados en Chenalhó, Chiapas? Y ¿cuál es el imaginario social que tienen los *jataveletik* de su devenir histórico?

1.5.1. Concepto de representación social

La representación social, tiene sus antecedentes en los aportes del sociólogo Emile Durkheim, con la teoría de las representaciones colectivas. Durkheim, va más allá de explotar la diferencia entre psicología y sociología; correspondiendo a la primera el estudio de las representaciones individuales y a la segunda el de las representaciones colectivas. Al respecto es importante resaltar las ideas de Durkheim, retomadas por Moscovici, para aclarar esta posición. Durkheim

revelaba la existencia de representaciones, consideradas como modos de pensamiento y percepción asociados a contextos socioculturales, categorías del espíritu que enmarcan el cuadro de una experiencia humana posible y temas de la sociedad. Comunes y comunicables ellas pueblan el universo de cada persona.

Su peculiaridad reside en que es una organización de ideas enunciadas en el lenguaje en el momento en el que simboliza actos y situaciones que son o se convierten en comunes. Son establecidas a partir de encuentros cotidianos, son dinámicas en su transformación, comprendidas como hechos de la realidad que se reinterpreta constantemente.

Durkheim destaca por un lado, las representaciones colectivas son proporcionadas por la cultura y dependen de su situación y de su historia. El aporte del estudio que hace este pensador sobre las representaciones presupone que, cada gran área cultural puede caracterizarse como fruto de una representación colectiva que orienta la vida mental, afectiva y práctica de los individuos de este grupo, esto es posible argumentarlo a través de la recuperación que hace Moscovici, *en razón y cultura 1993*.

Ahora, estas creencias están superpuestas una sobre otra de forma incluyente y determinante; es decir, las creencias, el significado de una oración o de una regla no se entiende independientemente de los demás contenidos y significados de la representación como tabula rasa. La inteligibilidad de una creencia o de una idea particular sólo se puede entender en relación con otras creencias.

Las aportaciones en la comprensión de la representación colectiva que sucedieron a las contribuciones de Durkheim se reactiva a partir de la reconstrucción socioeconómica y cultural posterior a la Segunda Guerra Mundial, acompañada de un giro epistemológico tras la fractura del conocimiento y fragmentación de un sujeto cognoscente. Esto afectó todas las esferas científicas tras la búsqueda de nuevas aproximaciones que dieran cuenta de la realidad social y posibilitaran develar soluciones a los problemas sociales de la época, con otros paradigmas. En este margen surge como continuación de esta línea de pensamiento, la teoría desarrollada en la Escuela de Altos Estudios de

París, donde, Serge Moscovici publica en 1961 su libro, *La psychanalyse: son image et son public*, en este estudio demostró como una teoría científica se modifica a medida que penetra en la sociedad y es apropiada por diferentes grupos sociales que son definidos por su posición social, por sus creencias religiosas, ideológica y políticas. Él mostró que la representación social implica de inicio una actividad de transformación de un saber como el de una ciencia, a otro saber como el de sentido común, de manera recíproca.

De esta década a la actual, se han forjado múltiples aproximaciones al concepto de *representación social*, pues, se trata de un concepto complejo multidimensional y polifacético difícil de encerrar en una expresión. Trataremos de explicarlo a través de los sustento del maestro Moscovici.

El acto de *representar* según Serge Moscovici constituye el nivel elemental para abordar la *representación social*. El acto de representación es un acto de pensamiento por medio del cual un sujeto se relaciona con un objeto. Representar equivale a reproducir, dicho de otro modo, repetir y reorganizar lo que ha sido ordenado en otras partes o por algún otro. Representar una cosa, un estado no es simplemente desdoblarlo, repetirlo o reproducirlo, es reconstruirlo, retocarlo cambiarlo de texto.

Representar significa transformar en símbolos o en contenidos mental una realidad definida.⁷⁹ La representación social está emparentada con el símbolo, con el signo y siempre contiene un objeto portado por un sujeto cognoscente que lo construye y determina. En esta instancia podemos afirmar que la representación alude al hecho de la representación de un objeto social, lo cual significa que todo acto de representación es un acto de pensamiento por medio del cual una persona se relaciona con este objeto y lo construye.

Esto implica que el concepto de representación social contiene por una parte un proceso psíquico, por otra, un acto para volver familiar, situar y hacer presente en nuestro universo interno lo que se haya a cierta distancia de nosotros, lo que de alguna manera está ausente. Cuando re- presentamos, re-

⁷⁹–Representar es sustituir a, estar en el lugar de. En este sentido, la representación es la representación mental de algo: objeto, persona, acontecimiento, idea, etc. (...) re presentar es hacer presente en la mente, en la conciencia. En este sentido, la representación es la reproducción mental de otra cosa: persona, objeto, acontecimiento material o psíquico, idea, etcétera”. Jodelet, “La representación social: fenómeno, concepto y teoría”, *op. cit.*, pp. 475,476.

pensamos un objeto social se trata entonces de conferirle al mismo tiempo la categoría de un signo, conocerlo haciéndolo significativo, así, lo denominamos de un modo particular lo internalizamos y lo hacemos nuestro.

Asimismo, las representaciones sociales constituyen una red de imágenes que adquieren significados, conceptos y símbolos que los individuos construyen juntos en grupo a fin de evaluar personas, cosas o entidades indivisibles; existen por más que sirvan, circulen y tomen distintas formas en la memoria; son sociales pero vividas psicológicamente bajo tres aspectos: un aspecto neutro, que no pertenece a nadie; una representación del otro que pertenece a un líder, una comunidad; y una representación personal vivida afectivamente y que nos pertenece.

En síntesis, las representaciones sociales son el producto y el proceso de la reconstrucción mental de lo real en contacto con las vivencias, de comprender y explicar los hechos e ideas que conforman nuestro universo de vida que nos permite actuar sobre y con otras personas situarnos respecto a ellas y responder a las preguntas que nos plantea el mundo.

Se trata de un conocimiento hacia la práctica donde la representación social es una modalidad hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal. La función esencial de la representación social es orientar el discurso y las prácticas sociales dotando a las personas de un marco de coherencia por medio del cual puede ser comprendido el exterior. Es decir, arraiga a nuestro universo simbólico del exterior a nuestro interior, volviendo familiar lo lejano, este traspaso se realiza mediante la movilización de conceptos, objetos o fenómenos incongruentes que hacen el dominio de lo distinto, se trasponen los unos en los otros, sirve de signo y/o medios de interpretación de los diferentes universos simbólicos que nutren la vida social.

1.5.2. *Procesos fundamentales de la representación social*

Moscovici ha definido los procesos fundamentales de acuerdo a cómo se elabora una representación social con los términos de objetivación y anclaje. Ellos muestran como lo social se apodera de un objeto de información o de un

acontecimiento y lo transfigura a una representación y como esta representación incide en las prácticas sociales.

Estos procesos son integradores en la medida que articulan interacciones que relacionan lo psicológico y lo social. Asimismo, son actividades psíquicas que ponen en juego un conjunto de mecanismos mentales y fenómenos sociales marcados por los contextos en los cuales se expresa.

El proceso de objetivación, concierne a la forma en que los saberes y las ideas acerca de determinados objetos entran a formar parte de las representaciones sociales de dicho objeto mediante una serie de transformaciones específicas, tiende a redefinir en el lenguaje del grupo el lenguaje del objeto, ya sea que se trate de una noción, concepto, o fenómeno. Y por hacer referencia al lado icónico de una idea lo podemos definir como el proceso cognoscitivo mediante el cual se elabora un modelo figurativo (materialización de objetos sociales o abstractos), pero esencialmente de la matización de actividades por las cuales se construye el mundo social representado. Suelen distinguirse tres fases mediante las que se posibilita este proceso: la construcción selectiva, la esquematización estructurante y la naturalización.

Ibáñez, sostiene que la construcción selectiva se trata:

Del proceso mediante el cual los distintos grupos sociales, y los individuos que los integran, se apropian, de una forma que es específica de cada uno de ellos, la información y los saberes sobre un objeto determinado. Esta apropiación consiste en retener ciertos elementos de la información, rechazando otros que pasan desapercibidos o se olvidan rápidamente⁸⁰.

La esquematización estructurante actúa una vez seleccionados los elementos de información, a través del proceso de apropiación, se organiza para proporcionar una imagen del objeto representado suficientemente coherente y fácilmente expresable, el resultado de esta organización es el esquema figurativo que repercute a su vez sobre el conjunto de la representación, dándole su significado global.

La naturalización implica la transformación de un concepto en una imagen, donde ésta pierde su carácter simbólico arbitrario convirtiéndose en una realidad

⁸⁰ Tomás Ibáñez, *Ideología de la vida cotidiana*, Barcelona, Editorial Sendai, 1988, p. 186.

con existencia autónoma. La distancia que separa lo representado del objeto desaparece de modo que las imágenes sustituyen la realidad.

Un segundo proceso importante es el anclaje. El trabajo sobre el grupo o sobre la cultura llamado anclaje constituye al objeto como un valor de referencia para el grupo, valor por el cual los individuos del grupo unos en relación de los otros encuentran materia de diferenciación o de identificación. El proceso de anclaje permite transformar lo que es extraño en familiar o si se prefiere domesticar y hacer inteligible lo que no es familiar, en otras palabras, hacer congruentes y asimilables los elementos cambiantes del ámbito socio-cultural. Además de que integra la información sobre el objeto, dentro del sistema de pensamiento tal y como está ya constituido, permite afrontar las innovaciones o el contacto con otros objetos que no son familiares. Es un mecanismo a partir del cual utilizamos las categorías que no son ya conocidas para interpretar y dar sentido a los objetos sociales. El anclaje expresa el enraizamiento social de las representaciones y su dependencia de las diversas inserciones sociales. Los intereses y los valores propios de los diversos grupos actúan con fuerza sobre los mecanismos de selección de la información, abriendo los esquemas establecidos para que la innovación sea integrada.

Tanto el anclaje como la objetivación son procesos básicos en la generación y en el funcionamiento de las representaciones sociales, mantienen una relación dialéctica, en cuanto se combinan para hacer inteligible la realidad y para que de esa inteligibilidad resulte un conocimiento práctico y funcional; un conocimiento social que nos permita desenvolvernos en el entramado de relaciones y situaciones que implica la vida cotidiana. Blanco, acentúa el anclaje es un proceso globalizador que hace al mundo más simple y manejable⁸¹.

Por supuesto que el espectro de procesos con los que están interconectadas las representaciones sociales es muy amplio, su vínculo con las atribuciones, categorizaciones, estereotipos, actitudes e imágenes es muy

⁸¹ -Una persona hace frente a la complejidad del mundo agrupando los hechos y tratándolos como similares y equivalentes. De igual manera, la objetivación puede convertir un hecho científico y complejo en algo menos diferenciado, en algo convencional semejante a algo ya conocido. Una vez simplificado, el pensamiento se convierte en algo menos reflexivo o no reflexivo. Se trata dentro del entorno social simbólico y circular y se reciclará por medio de las actividades de los sujetos”. Amalio Blanco, Darío Páez, *La teoría sociocultural y la psicología social actual*, Madrid, Colecciones Cultura y Ciencia, 1996, p. 172.

estrecho. De este modo, la génesis y transformación de la posible representación social del indígena desplazado, que se aborda en este trabajo incluye el conocimiento y comprensión de los factores sociocognitivos vinculados a sistemas de valores, normas, actitudes, característicos del contexto sociocultural e ideológico de la sociedad en que se originan, las relaciones de producción de la sociedad y la historia de vida de cada persona; en este proceso las imágenes, los significados y las prácticas son apropiadas y resignificadas con la realidad misma, permitiendo integrar a la vez las características objetivadas del objeto, dando como resultado formas y modos de pensar y actuar hacia el indígena desplazado en Chiapas.

1.5.3. La representación social en el contexto sociohistórico y cultural.

La génesis y transformación de un objeto sociedad no se realiza en el vacío, sino por el contrario, el contenido que se le asigne a un objeto social abstracto o concreto, está conformado por el contexto socio-histórico y cultural en los cuales es construida la representación social, para este caso son los Altos de Chiapas.

El gran mosaico de ideas que contienen los contextos sociales particulares conforman un conjunto denso de imágenes, de actitudes, de valores que penetran en el lenguaje común e influyen las relaciones de la totalidad de la sociedad. Ellos, están inscritos en un tiempo histórico determinado; de tal forma, no se puede eludir el papel que juega el contexto socio-histórico como soporte del entramado de relaciones donde se crean y recrea las significaciones que damos a los objetos o hechos sociales. Es decir, que las representaciones sociales de “los que huyeron”, va a estar determinada por el contexto socio-histórico y cultural de Chiapas.

Los procesos de simbolización, deben dar cuenta de la singularidad histórica de los contextos al interior de un espacio sociocultural, que es continuamente un espacio simbolizado. Este espacio simbolizado ofrece un esquema organizativo de la realidad y referencial, permitiendo orientar el comportamiento y, es a su vez esta simbolización, la decantación de un proceso histórico que subyace en lo individual y en lo colectivo.

La necesidad de acudir a la historia y la cultura ha sido revelador en los estudios de las representaciones sociales y la psicología social en general.

La importancia de la cultura y la historia ha sido reconocida por los psicólogos sociales. Haciendo memoria, recordemos que Strauss decía que una psicología social sin historia es una psicología social ciega: que Gergen antes de encerrarse en el —aquí y el ahora” del constructivismo fue partidario de una psicología social histórica; que Bruner mostró, después del fracaso de la revolución cognitiva, que la cultura fundaba los procesos psicológicos; que Pepitone, partiendo del fracaso de las investigaciones experimentales en psicología social, defendía el acercamiento de la cultura⁸².

Las representaciones sociales de “los que huyeron” sobre su devenir desplazado, ofrece la posibilidad mediante la exploración de sistemas de significación cultural y su relación con un contexto local historiado, de indagar el sentido conferido que este sujeto que huye elabora en un escenario de guerra de baja intensidad, que en el caso Latinoamericano y específicamente el chiapaneco, es menester historiar por su larga duración. En este sentido, la significación que construyen “los que huyeron” en Chiapas, no subyace en el aquí y el ahora, sino en el devenir de la guerra bajo sus diversas formas, en las relaciones culturales y sociales.

Esta articulación de lo social, lo cultural y lo histórico en el enfoque del sentido común y de su puesta en obra por los individuos en la interacción, parece igualmente necesario cuando se consideran los límites que el análisis de una situación social concreta impone a las aplicaciones de un enfoque de la construcción de mundos sociales fundada en la interacción.⁸³

El entramado social, cultural e histórico tiene muchas aristas; empero, ellas nos ofrece un estudio con mayor argumentación y rigurosidad.

Lo que respecta a la cultura⁸⁴, Jodelet sostiene, la cultura se interioriza y reproduce mediante la interacción social. Ahora, la interiorización de la cultura, se da a partir de un aprendizaje social y mucho de lo que se aprende no es enseñado intencionalmente, ni tampoco estamos conscientes de estar

⁸² Denise Jodelet, Alfredo Guerrero, *Develando la cultura*, México, UNAM, Facultad de Psicología, 2000, pp. 17-18.

⁸³ *Ibid.*, p. 22.

⁸⁴ Al hablar de cultura nos referimos a un conjunto de representaciones, de comunicaciones, de normas, de reglas e instrucciones que nos indican cómo hacer las cosas que hemos de hacer y cómo dominar nuestro comportamiento. En algunos casos en estos espacios de flexibilidad, los patrones culturales son compartidos por toda una sociedad o en ocasiones son compartidos sólo por personas que pertenecen a cierta posición o status social.

aprendiéndolo. Es por eso que mucho de lo que los humanos aprendemos parece —natural”.

Pasar del proceso de interiorización de la cultura como hecho natural a reestructurar la realidad o resignificarla permitiendo la integración de las características objetivas del objeto, las experiencias del sujeto, su sistema de actitudes, normas y preferencias. De tal forma que, la cultura interiorizada por las Abejas tzotziles que “huyeron” en Chiapas hará parte de las significaciones sobre su desplazamiento y sus derechos humanos.

Ahora, la construcción de significados de “los que huyeron” sobre su desplazamiento y sus derechos humanos, contiene el elemento cultural como determinante, pero no de forma unilateral, también es influenciada, como ya lo acotamos, por el contexto socio-histórico. En este sentido, la particularidad del caso de los indígenas que “huyeron” nos lleva a preguntarnos, cómo se da el desplazamiento indígena en el devenir de nuestra América y cuáles son sus características culturales. Pues, si bien, reconocemos que culturalmente existe una matriz originaria indígena en la región que convoca significaciones ancladas a la cosmogonía indígena, más no occidental. Del mismo modo, existe el indígena en nuestra América en situación de vulnerabilidad, opresión y marginación en la conformación de los Estados nacionales, que como contexto socio político, influyen las significaciones sociales sobre sus derechos humanos y su devenir desplazados.

Así, para dar respuesta a la pregunta: ¿cómo “los que huyeron” representan su devenir desplazado?, es necesario describir cómo se dan los procesos de desplazamiento interno de indígenas en el contexto sociohistórico de nuestra América. Pues, en el contexto de nuestra América es donde se construyen las representaciones sociales de “los que huyeron”. Siendo necesario, por nuestro estudio de caso, ahondar en el análisis del desplazamiento indígena en México, Chiapas, durante la década del noventa.

CAPÍTULO II

LOS INDÍGENAS DESPLAZADOS EN NUESTRA AMÉRICA

En los procesos revolucionarios en búsqueda de la consolidación de los nuevos gobiernos independientes de nuestra América, Bolívar en medio de sus avatares, por lo que podría representar la ingobernabilidad de las nacientes naciones, consideraba que —La única cosa que se puede hacer en América es emigrar”⁸⁵. La emigración forzada en nuestra América estaba planteada para este pensador como consecuencia de la violencia y la última opción era la huida frente a la tiranía de aquellos que subyugaron a un pueblo con las cadenas de la opresión.

Durante la década del ochenta e inicio de los noventa del siglo XX, lejos del ideal bolivariano en nuestra América y con la implementación del neoliberalismo, inició aunque de forma limitada, el proceso de democratización política en el mundo, la desaparición de la Guerra Fría, la caída del Muro de Berlín y del régimen socialista soviético, los Estados-nacionales se reconfiguran en América Latina favoreciendo los intereses de los grupos hegemónicos en el poder. La tensión entre los grupos cuyos intereses buscan mantener la hegemonía del capital y los poderes contrahegemónicos, desencadenan conflictos sociopolíticos que derivan en guerras.

En esta dinámica, el desplazamiento interno de indígenas, en el período que va del ochenta al noventa del siglo XX, es utilizado como estrategia político militar para ganar la guerra. No se trata de un desplazamiento interno producto de la violencia, sino, pasa a ser una estrategia para mantener el control político, social y económico del territorio, de la tenencia de la tierra y de los recursos naturales. Para ello, los grupos hegemónicos recurren a la represión, el terror, el despojo y, con ello, mantener en el poder a la elite gobernante; la cual instaura regímenes autocráticos al servicio del capital neoliberal globalizado que oprime a los menos en la relación de clase y de opresión étnica.

⁸⁵ Simón Bolívar, *Carta de Bolívar al general Juan José Flores*, Barranquilla, 9 de noviembre de 1830. Consultada en: [es.wikisource.org/.../Carta_de_Bolívar_al_general_Juan_José_Flores_\(1830\)](http://es.wikisource.org/.../Carta_de_Bolívar_al_general_Juan_José_Flores_(1830)) – (consultado el 6 de agosto de 2008).

Las guerras de la década de 1980 y principios de la década del 90 en América Latina, desplazaron a más de cuatro millones de personas. Una gran mayoría son grupos indígenas. Para dar cuenta de esta realidad es necesario analizar los casos más relevantes de nuestra América. De tal forma, aunque daremos una mira generalizada del desplazamiento interno de indígena en los países que conforman la región, ahondaremos en Centroamérica, en los casos de Guatemala, Nicaragua y el Salvador; en Sur América, nos detendremos en los casos de Colombia y el Perú; en el Caribe Insular haremos una breve exposición; por último, analizaremos el caso de Chiapas, México.

A nivel general identificamos como similitud en los países que conforman la región que

Los indígenas son afectados desproporcionadamente por el desplazamiento en América. Su marginación social, se añade a los riesgos y vulnerabilidades que enfrentan durante el desplazamiento, así como durante su retorno o asentamiento⁸⁶.

Podríamos decir que los indígenas desplazados son grupos étnicos vulnerables, los más pobres entre los pobres. En el proceso de huida sufren el despojo de sus tierras, del territorio, con ello comienza un proceso de desarraigo cultural. Pero la trama de los grupos vulnerables no queda sólo en el acto de huir, sino que se convierte en estigma social que induce a conjeturas sobre la afinidad política y la asociación e identificación con el grupo enemigo. Con ello, el Estado y los grupos en el poder tratan de justificar lo injustificable, seguir desplazando y hostigando a miles de grupos indígenas en toda nuestra América, tanto en su lugar de residencia como en el lugar de asentamiento o cuando ocurre el retorno.

Según La ACNUR:

A menudo, los desplazados internos son expulsados de su tierra por su propio gobierno por razones étnicas, religiosas o políticas, o a consecuencia de campañas contrainsurgentes. En las guerras civiles por cuestiones raciales, étnicas, lingüísticas o religiosas, los desplazados son percibidos con frecuencia como enemigos. Quizá se les vincule a un grupo insurgente, o un partido político contrario, o se les considere inferiores o una amenaza⁸⁷.

⁸⁶ *Memorias del Seminario sobre Desplazamiento Interno en América*, Ciudad de México, México 18-20 de febrero de 2004, p.12.

⁸⁷ ACNUR, *La situación de los refugiados en el mundo. Desplazamiento humano en el nuevo milenio*, Barcelona, Icara editorial, 2006, p. 156.

Los datos de la ACNUR dan cuenta que, de acuerdo con el régimen político y de gobierno que caracteriza a cada Estado en América Latina, se crean las condiciones para provocar con métodos directos e indirectos el desplazamiento de pueblos indígenas en contexto de guerra. Es claro que en la guerra se ubica y define al enemigo; de tal forma se identifica y etiqueta a los indígenas desplazados. Según Roberta Cohen y Gimena Sánchez⁸⁸ son identificados en Guatemala como “subversivos”, “gerrilleros” o “legales”; en El Salvador “ajeros”; en Nicaragua “contra revolucionarios”; en el Perú se les identifica como “gerrilleros”; en Colombia, serán catalogados como “terroristas”, “gerrilleros” o “paras”, de acuerdo al escenario de polarización sociopolítica donde se ubiquen⁸⁹ y en México, los integrantes del EZLN, comunidades autónomas; en otros casos, la perspectiva institucional mexicana ubica la causas del conflicto en la disputa religiosa opuesta identificando a: los “católicos y los evangélicos”.

En términos generales, en la década del ochenta y noventa del siglo XX en nuestra América, se observa que el flujo del desplazamiento interno de indígenas está relacionado con la aguda crisis económica, el problema político y social que se vive en el interior de los Estados-nacionales y la influencia de los cambios económicos externos, que permean las políticas económicas que obligan a ajustar las economías nacionales del sistema mundo.

Al establecer un comparativo de la movilidad poblacional al interior de los Estados (por causa de los conflictos armados, sociopolíticos, interétnicos, disturbios interiores y la violación masiva de los derechos humanos), identificamos que difiere en cada región de nuestra América, en cuanto a sus proporciones, a la época y el lugar donde se ubica el punto más representativo del desplazamiento interno. Así, en Centroamérica el desplazamiento se agudiza en los años ochenta, en Suramérica a finales de los ochentas y principios de los años noventa y en el Caribe Insular podemos ubicar diferentes puntos álgidos, a finales de los años

⁸⁸ Véase Roberta Cohen y Gimena Sánchez Garzoli, “El desplazado interno en las Américas: algunas características distintivas”, en ACNUR, IIDH (Comp.), *Derechos humanos y refugiados en las Américas: lecturas seleccionadas*, San José, C.R., Editorama, 2001, pp. 46-47.

⁸⁹ Véase Katherine Isabel Herazo González, *Representaciones sociales del desplazado en la población receptora. Estudio de caso*. Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2008.

cincuenta, en los sesenta y los ochenta. Esta dinámica migratoria se integra en una periodización que va acorde con la problemática de cada década.

En Centroamérica, entre los años 1964 y 1984 las dictaduras significaron la continuidad sin variantes de las formas hegemónicas de ejercicio del poder, construidas durante el siglo XIX, y la negación de la mayoría de los derechos civiles, políticos y sociales. Estas dictaduras fueron impuestas por algunos sectores de las clases dominantes que intentaban recuperar el control absoluto de las decisiones económicas, ante la amenaza que, para sus privilegios materiales, representaba la relación de fuerzas entre el bloque que apoyaba la política estadounidense y el que apoyaba a la Unión soviética. De tal manera, instauran gobiernos dictatoriales, los cuales para mantener el control utilizan la represión masiva y eliminan cualquier disidencia política y social, generando el desplazamiento interno de indígenas.

La década del ochenta estuvo marcada por la más profunda y prolongada recesión económica de los últimos 50 años en América Latina. El inicio de ese decenio estuvo marcado por el aumento de las tensiones de la Guerra Fría.

En el Caribe y Suramérica muchas dictaduras cayeron, entre ellas las de Perú (1980), Bolivia (1982), Argentina (1983), Uruguay (1984), Brasil (1985), la de Jean-Claude Duvalier en Haití (1986), la de Stroessner en Paraguay (1989) y la de Pinochet en Chile (1989).

A finales de la década del noventa, se fueron debilitando y transformando los gobiernos de Europa Oriental y se da por terminada la Guerra Fría. Ello conlleva un reordenamiento de las fuerzas sociales y una nueva organización política y económica en el mundo; afectando el flujo migratorio de desplazados internos y de migrantes forzados en los países de nuestra América.

Nuestra América en la década del noventa, es la región que aplica con más rigor las políticas económicas del Consenso de Washington⁹⁰, favoreciendo al

⁹⁰ El Consenso de Washington es un listado de políticas económicas consideradas durante la década del noventa por los organismos financieros internacionales y centros económico con sede en Washington D.C. para ser aplicado en Latinoamérica. Inicialmente comprendía programas generales en materia de: disciplina fiscal; reordenamiento de las prioridades del gasto público; Reforma Impositiva; Liberalización de las tasas de interés; una tasa de cambio competitiva; liberalización del comercio internacional; liberalización de la entrada de inversiones extranjeras directas; privatización; desregulación y derechos de propiedad.

imperio. Los presidentes que exhortan su aplicación son: Carlos Menem (Argentina), Fernando Collor de Mello (Brasil), Carlos Salinas de Gortari (México), y Alberto Fujimori (Perú). En esta coyuntura en 1991, se crea el Mercosur y México entra al TLCAN, con EE.UU. y Canadá. Otro bloque político económico en esta década, se constituye con el nacimiento de la Unión Europea (UE) en 1993.

A lo largo de este período, en medio de las fuerzas en pugna, la norteamericana, la Unión Europea y las coaliciones nacionales de nuestra América generan fuertes tensiones al interior de los Estados. En medio de esta pugna, con el objetivo de conservar los aspectos centrales de un orden social que garantiza, reproduce y amplía sus beneficios económicos a las clases dominantes y hegemónicas de nuestros países, se impulsaron gobiernos represivos y se reconfiguraron los Estados-nacionales con políticas sociales y económicas que crean condiciones extremas de pobreza, desigualdad y mantienen el sistema de dominación y opresión sobre los pueblos indígenas en la región. Todo ello, a pesar de la inclusión de las demandas de los pueblos indígenas en los nuevos constitucionalismos y la firma de Convenios, Pactos, Acuerdos y Tratados que reivindican los derechos de estos grupos étnicos.

Ahora, para mantener el control y auspiciar el modelo económico neoliberal en nuestra América, se da paso a las Guerras de Baja Intensidad que van de la mano con el aumento de población indígena desplazada (“los que huyeron”).

No todos los Estados reconocieron la problemática del desplazamiento interno y mucho menos, generaron políticas públicas para atender la demanda de los indígenas desplazados. En Guatemala se trató por muchos años de invisibilizar el problema, para el caso de El Salvador y Nicaragua salieron pronto a la luz pública internacional, en México se dio poca importancia al fenómeno de desplazamiento indígena por el “pequeño” volumen de población que representaba. En Colombia y el Perú, surgieron muchas voces de denuncia de la problemática que no se pudo acallar con las armas. De estos casos, solamente Colombia y el Perú, países que reportan el mayor número de población indígena desplazada internamente, crearon mecanismos legislativos para prevenir el desplazamiento y

promover la defensa de los derechos humanos de los indígenas desplazados internamente.

En el proceso de retorno, asentamiento o reubicación de los indígenas desplazados encontramos que, Guatemala, El Salvador y el Perú fomentaron procesos de retorno y de reubicación. En el primer caso, este proceso fue parte de una estrategia político militar para ganar la guerra. Así, con la utilización de las —Aldas modelo” controlaban a los indígenas desplazados y en caso de que estos se resistieran la opción era ser asesinados. Para el segundo caso, la asistencia y el retorno era posible en la medida que tenían afinidad con el régimen, de lo contrario seguían desplazados y dispersos o en la situación de perpetuos migrantes. En el Perú se promovió el retorno para mantener el orden y control social y con ello acabar con Sendero Luminoso. En el Perú y Guatemala, los indígenas desplazados internamente —enfrentan principalmente los retos de retorno y reintegración post-conflicto, mientras que en México los desplazados continúan necesitando protección y asistencia”⁹¹.

Actualmente, el desplazamiento interno de indígenas en México persiste, en la medida en que se utiliza la represión para acabar con un movimiento social que se ha empoderado para defender los derechos y la autonomía de los indígenas, arrebatados desde hace 500 años. Es importante para el campo de los estudios migratorios, analizar la peculiaridad de este desplazamiento interno asociado a la represión acometida contra un movimiento en resistencia, único en nuestra América.

El proceso que viven los indígenas desplazados en Colombia es también complejo, pues el conflicto armado no cesa. Por ende, la problemática de los desplazados aumenta en magnitudes desproporcionadas, en muchos casos no es posible el retorno, y cuando eventualmente son reubicados se han enfrentado a que los predios destinados para ellos son asignados solamente a los que se acogieron al programa de Paz y Justicia⁹², desvinculando la problemática de los indígenas como grupo vulnerable y desconociendo los derechos emanados de la

⁹¹ *Memorias del Seminario sobre Desplazamiento Interno en América*, Ciudad de México, México 18-20 de febrero de 2004, p. 56.

⁹² *Ley de Justicia y Paz*, http://www.cnrr.org.co/ley_jus_paz.htm (consultado el 07-02-2007).

Constitución del 91. Así, han devenido en tragedia por la pugna de intereses entre el reinsertado, el desplazado y los otros grupos emergentes que en una polarización social y política se disputan las tierras y el territorio.

En términos generales, actualmente muchos indígenas que fueron desplazados en nuestra América, siguen bajo estas mismas circunstancias. —El proyecto de Desplazados Internos Del Consejo Noruego de Refugiados reporta alrededor de 3.3 millones de personas que permanecen como desplazadas internamente en América”⁹³.

A continuación, ahondaremos en los casos más apremiantes en nuestra América, con el objeto de tener un estado del arte sobre este fenómeno poco estudiado desde una perspectiva latinoamericana. No profundizaremos con igual rigor en el estudio de los países del Caribe Insular, solamente esbozaremos la dinámica general del desplazamiento interno, ya que esta región de nuestra América presenta como característica la extinción de múltiples grupos indígenas desde el siglo XVI, por tanto, no se puede reportar desplazamiento interno de indígenas en décadas recientes.

En el Caribe Insular encontramos procesos de desplazamiento que se dan en la población conformada de las tres matrices originarias⁹⁴ en épocas distintas y con diferente raigambre.

El hecho es que antes de la Revolución Cubana, a finales de los cuarenta y en los años cincuenta, durante la Guerra Fría (1945-1989), Cuba vivió una serie de desplazamientos internos a causa de la invasión norteamericana y de las confrontaciones que se dieron entre el régimen colonial externo y el interno establecido por los extranjeros contra los cubanos que se resistían al orden hegemónico imperante. Después de la Revolución Cubana, en el Caribe, República Dominicana y otros países de Centro América y Suramérica, se conformaron grupos revolucionarios inspirados en esta revolución. A la par, el cambio de estrategias de la Guerra Fría como enfrentamiento político, ideológico y militar trae consigo el anticomunismo norteamericano y el apoyo al

⁹³ Memorias del *Seminario sobre Desplazamiento Interno en América*, op. cit., p. 56.

⁹⁴ Véase J. Jesús María Serna Moreno, «Darcy ribeiro y su aporte Teórico- Metodológico», *México un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América*, México, Plaza y Valdez, 2001, pp. 27-55.

conservadurismo y a las dictaduras militares en Latinoamérica y el Caribe. De esta manera, se implementan programas contrainsurgentes en apoyo a los regímenes dictatoriales, como el de Rafael Leónidas Trujillo en la República Dominicana.

La dictadura de Trujillo instaura desde 1930 hasta 1961 (durante los períodos 1938-1942 y 1952-1961, utilizó a presidentes que perpetuaron su continuidad) la represión, la tortura, el genocidio, las desapariciones forzadas, el exilio y el desplazamiento interno. El caso de las dominicanas Mirabal (Las Mariposas), quienes se oponían al orden imperante y conformaban la resistencia en la Agrupación Política 14 de Junio, nos recrea como tuvieron que huir por diversos lugares de República Dominicana para salvar sus vidas ante la persecución del dictador a las fuerzas de oposición⁹⁵.

En Haití el dictador Jean-Claude Duvalier estuvo en la presidencia de 1971 a 1986, se distinguió por la corrupción y represión hacia cualquier tipo de disidencia. Una insurrección acabó con su gobierno el 7 de febrero de 1986, a raíz de la retirada del apoyo militar y económico de Estados Unidos y del golpe militar del jefe del ejército Henri Namphy. Después de ello vinieron, consecutivamente, gobiernos militares. Estos hechos desencadenaron desplazamiento interno de los haitianos que estaban en la oposición e inconformes con la situación de la desigualdad y del incremento de la pobreza e injusticia social.

Posteriormente, durante la presidencia de Jean-Bertrand Aristide hubo interferencia del gobierno estadounidense en los asuntos internos haitianos. Los Estados Unidos restituyeron a Aristide, tras su derrocamiento en 1991 por el golpe de estado perpetrado por el general Raúl Cedrás, el cual había establecido una férrea dictadura militar. Sin embargo, Aristide retomó el poder en 1994, después de culminar su período presidencial.

Haití a lo largo de la historia ha sufrido una profunda inestabilidad del Estado que se ha expresado en el desequilibrio político, la represión militar y los graves problemas económicos. Todo lo cual, ha contribuido al desplazamiento de personas dentro y fuera del país. Los datos nos demuestran que —erHaití, los

⁹⁵ Véase Julia Álvarez, *En el tiempo de mariposas*, Madrid, Punto de Lectura, 2003.

disturbios políticos de finales de los ochenta y principios de los noventa desarraigaron aproximadamente a 250.000 personas”⁹⁶.

2.1. Los indígenas desplazados en Centroamérica

Centroamérica ha experimentado múltiples problemáticas asociadas a los conflictos armados, coadyuvados por gobiernos dictatoriales y de políticas represivas que ponen en marcha la ejecución de planes contrainsurgentes. A su vez, en estos países han proliferado respuestas de resistencia y contrapoderes que se han fijado como meta subvertir el orden de dominación de los pueblos oprimidos.

Este contexto es propio de la década de los ochentas y los noventas en Centroamérica. Especialmente, destaca la puesta en marcha de planes de seguridad nacional, cuyo trasfondo es acabar con la resistencia y los grupos guerrilleros; a excepción de Nicaragua, porque en esta época son los sandinistas los que estaban en el poder y propiciaron las condiciones para que los grupos indígenas contrarrevolucionarios fueran desplazados de sus territorios. Es en este escenario que aparece el interés norteamericano por desestabilizar el Estado nicaragüense y exhorta y apoya la ejecución del plan contrarrevolucionario anti-sandinista.

Estos conflictos sociopolíticos suscitados en décadas recientes, especialmente en los ochenta, son los que han generado desplazamientos masivos de la población indígena que huye del conflicto buscando un lugar seguro para preservar su vida.

El desplazamiento interno de indígenas entendido como movimiento migratorio de carácter forzado, no se agota en esta dinámica, también tiene su asidero tras los procesos de persecución, desaparición forzada, asesinato a líderes y demás actos represivos que buscan opacar los movimientos que emergen de la teología de la liberación en Centroamérica y las alianzas con movimiento de orientación marxistas.

⁹⁶ Roberta Cohen y Francis M. Deng, *Masses in Flight: the Global Crisis of internal displacement*, Washington, D.C, The Brookings Institution, 1998, p.64.

A nivel general podríamos decir que los indígenas han sido el grupo desplazado más vulnerable e invisibilizado en esta región. Hecho que va estar presente desde la conformación de los Estados-nacionales de Centroamérica y su reconfiguración a finales de los ochentas y en la década del noventa, con la puesta en marcha de las políticas neoliberales y la democratización de los países Latinoamericanos, bajo la diversidad cultural.

Empero, es también en esta época que emergen batallas de luchas reivindicativas de lo indígena y de otros grupos étnicos. De tal modo, no se puede olvidar para el análisis del desplazamiento en Mesoamérica, la matriz indígena que es el eje vinculador de las culturas de esta región, recuperadas en las identidades etnoculturales de los indígenas sobrevivientes.

En Centroamérica los índices más altos de desplazamiento indígena se encuentran en Guatemala, Nicaragua y El Salvador. En este último país, se presenta la tasa más alta de desplazamiento, no se puede distinguir con exactitud cuál es el porcentaje de desplazamiento indígena porque el indígena ha negado su condición étnica, a raíz de que se le identificaba como guerrillero desde la matanza de 1932. Es hasta 1980, cuando se reivindica el carácter étnico del indígena en el país, a través del surgimiento de la Asociación Nacional Indígena Salvadoreña.

Entre los países Centroamericanos que presentan un bajo porcentaje de indígenas y en general de población desplazada, se encuentra: Honduras y en menor proporción Costa Rica.

En Honduras, según datos de la Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos (CIREFCA)⁹⁷, existían en la década de los ochenta, alrededor de 22.000 desplazados, como consecuencia de los conflictos armados que se vivían en las zonas fronterizas de Nicaragua y El Salvador. Ello permea la estabilidad en la distribución geográfica de los nicaragüenses y el flujo poblacional. El desplazamiento en este caso se da por el núcleo familiar, los lugares de expulsión son: El Paraíso, Choluteca, Intibucá y Ocotepeque; y las zonas de

⁹⁷ República de Honduras, -Documento de la República de Honduras. Diagnóstico, estrategias y propuestas de Proyecto”, *Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos (CIREFCA)*, Ciudad de Guatemala, 29 al 31 de mayo de 1989.

recepción son: las orillas de los Ríos Patuca, Guayape, Guayambre, las áreas rurales de Olancho, Atlántida, Colón, Yoró y los principales centros urbanos.

De igual modo, encontramos que en Costa Rica se han presentado desplazamientos internos en área fronteriza, a causa de los conflictos de los países vecinos. Empero, este país se caracteriza por ser, más bien, un país receptor de población asilada y refugiada.

A *grosso modo*, podríamos decir que, aunque existen matices generales sobre el desplazamiento interno de indígenas en Centroamérica, es necesario describir las particularidades de los procesos de desplazamiento en cada país. Para ello requerimos analizar el fenómeno del desplazamiento en cada contexto donde emerge. Así, ubicaremos allí los hechos más relevantes en la historia de los países de Centroamérica, lo que nos permitirá responder a la pregunta: ¿cómo se da el desplazamiento interno de indígenas en esta región de nuestra América?

En esta idea, presentamos un análisis del desplazamiento interno de indígenas en Guatemala, Nicaragua y El Salvador, países Centroamericanos que presenta un amplio porcentaje de desplazamiento indígena.

2.1.1. Guatemala

El Estado nacional guatemalteco, nace en un proceso de colonialismo interno⁹⁸. Su economía es esencialmente agroexportadora sostenida por la explotación de la tierra y trabajada por la mano de obra de trabajadores forzados.

Las formas específicas que reviste el colonialismo interno se han mantenido invariables; prueba de ello es que la principal producción del país sigue siendo agrícola, muy poco diversificada y apropiada para satisfacer intereses que no son los nuestros, apoyada en el latifundismo y explotadora de una mano de obra pésimamente remunerada y en creciente proceso de proletarianización; a lo cual debe añadirse la discriminación que superpone los ladinos a los indígenas.⁹⁹

Así, Guatemala se constituye en un Estado etnocéntrico, encaminado en un proceso de colonialismo interno, de discriminación del indígena y de la aplicación

⁹⁸ Véase la constitución del Estado nación guatemalteco en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, Tesis Doctoral *Derechos humanos y etnocidio en Mesoamérica. El caso de Guatemala*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1996, pp. 187-211.

⁹⁹ Carlos Guzmán Böckler, “Los colonialismo interno y externo en la Guatemala de hoy”, en Carlos Guzmán Böckler, Jean-Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico social, I*, 7ª Edición, Guatemala, Cholsamaj, 2002, p.175.

de un modelo de Estado europeo que no responde a la realidad del país. Este proyecto dista mucho de la construcción de un Estado-nación donde la diversidad étnica es reivindicada, porque —el racismo (y formas esclavistas) está inscrito en el sistema colonial”¹⁰⁰. Es decir, Guatemala queda lejos de incorporar las demandas y derechos de los pueblos originarios. Asimismo, la nacionalidad guatemalteca surge desde una construcción ideológica burguesa, donde lo indio es peyorativo y lo ladino, en algunos momentos, es su contrario.

A partir de la intervención militar Norteamericana de 1954, Estados Unidos ha influido de forma determinante en la estructura del Estado-nación de Guatemala, no sólo en la implementación del modelo económico, sino que también ha invadido el espacio político y social propiciando múltiples guerras que van en una espiral creciente de violencia durante 36 años. Ello trae como consecuencia, procesos de desplazamiento interno de la población, en especial, de los pueblos indígenas.

Como antecedente del desplazamiento interno de los indígenas que se vive en Guatemala en la década del ochenta, es posible ubicar dos momentos históricos.

Un primer momento, se da con la llegada de los españoles.

Tras el despojo de las tierras indígenas el conquistador abrirá el capítulo propio de las caballerías, las peonías y las encomiendas que, desde un principio, llevan en sí mismas el germen de una segmentación que envuelve en un sistema desigual a los propios españoles y a los indígenas¹⁰¹.

El segundo momento se da cuando las políticas liberales exhortan a la privatización de la tierra con la emergencia de la explotación cafetalera en la Costa Sur. —El ladino monopoliza la tierra de alta productividad en la costa del Pacífico y del noreste”¹⁰², y al indígena le quedan las tierras de bajo rendimiento. De tal manera, —la relación de explotación del ladino para con el indígena constituye la

¹⁰⁰ Jean – Loup Herbert, “Expresiones ideológicas de la lucha de clases; de la discriminación racial institucional a su mixtificación; el indigenismo”, en Carlos Guzmán Böckler, Jean- Loup Herbert, *Guatemala... op. cit.*, p. 150. “El racismo está inscrito en el sistema colonial: la plusvalía se extrae para la metrópoli y tiene que seguir a costa de la explotación violenta del indígena; la explotación colonial es un estado de fuerza para mantener un privilegio basado en la explotación y el desprecio.”

¹⁰¹ Carlos Guzmán Böckler, “El nacimiento de la situación colonial”, en Carlos Guzmán Böckler, Jean- Loup Herbert, *op. cit.*, p. 60.

¹⁰² Jean – Loup Herbert, “Las clases sociales en Guatemala”, en Carlos Guzmán Böckler, Jean- Loup Herbert, *op. cit.*, p.109.

contradicción dominante en la estructura de clases”¹⁰³. Es así que se inicia un proceso de desplazamiento interno con despojo de las tierras más fértiles en Guatemala. Es decir, se utiliza la violencia estructural y el desplazamiento interno como estrategia del capital para expropiar a los indígenas de sus pertenencias y favorecer a un sector privilegiado en Guatemala.

El desplazamiento interno de indígenas en las décadas sucesivas, especialmente, durante la década del ochenta, adquiere otras características. Dentro de éstas se distinguen en este período, los gobiernos de los generales Romeo Lucas García (1978 – 1982) y el de Efraín Ríos Montt (1982 a agosto de 1983), se señala una cifra que oscila entre cien mil y doscientos mil desplazados, los cuales representan el 30% de lo que produjo la oleada contrainsurgente entre 1980 y 1982”¹⁰⁴. Los departamentos más afectados por el desplazamiento interno son: Huehuetenango, San Marcos, Quetzaltenango, el Quiché, Sololá, Chimaltenango, Alta y Baja Verapaz, Izabal y el Petén.

En este período, la dinámica del desplazamiento indígena en Guatemala se caracteriza por un proceso de violencia en escalada, por conflictos político militares inducidos por el Estado. —Los indígenas son víctimas directas de la violencia política que se vive en el país, siendo el conflicto armado, la causa fundamental por la que éstos toman la decisión de abandonar su comunidad de origen”¹⁰⁵.

Aquí, podríamos ubicar varios momentos históricos en la dinámica del desplazamiento interno indígena en Guatemala, que se identifica con formas de violencia que van cambiando en el transcurrir del tiempo. Un primer momento parece ser identificado con la aplicación de la violencia selectiva. Es decir, la violencia es guiada hacia los miembros que conforman las cooperativas promovidas por los teólogos de la liberación, catequista y miembros del clero adscritos a la iglesia católica. Este tipo violencia tiene como estrategia aplicar una

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ IIDH, *Éxodo en América Latina. La migración por violencia en Centroamérica 1980-1990*, San José Costa Rica, IIDH 1992, p. 70.

¹⁰⁵ Miros Muñoz, *La discriminación laboral del indígena desplazado a la ciudad capital*, Tesis de licenciatura, Guatemala, Universidad Rafael Landívar, 1992, p.124.

represión selectiva hacia un grupo determinado¹⁰⁶, que desemboca en desplazamiento.

Otro momento se caracteriza por la aplicación de la violencia generalizada. Éste lo encontramos cuando en el Quiché, en 1972, al comenzar la acción del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), el cual encontró gran acogida en los ixiles y comienza una oleada de persecución e intimidación hacia los líderes del movimiento insurgente; las formas de represión van creciendo en forma ascendente en la medida en que el EGP representa una amenaza para el *status quo*. El Estado en respuesta a estas acciones utiliza la fuerza del ejército para planes contrainsurgentes como el de —tierra arrasada—. Ello genera desplazamiento de indígenas, por considerar que, éstos son la base del apoyo guerrillero. Aquí pasamos de la represión selectiva a la represión generalizada.

Lecturas alternativas de estos hechos, como es la tesis citada por el IIDH, la de OXFAM América, sostiene que el objetivo del ejército era

suprimir el movimiento de desarrollo rural (...). Los indios comenzaron a unirse a las guerrillas, no debido a una profunda comprensión ideológica o por compromiso hacia su causa, sino más bien como medio de defensa individual y comunal frente a los asesinatos selectivos y actos de terror por parte del ejército y los escuadrones de la muerte.¹⁰⁷

Para entender la dinámica del desplazamiento indígena, sin obviar las alianzas entre los diferentes actores y su postura ideológica; podemos analizar ubicando diacrónicamente el fenómeno migratorio, el cual influye en el cambio del flujo poblacional acorde al lugar geográfico y al momento de violencia que se observa en la guerra.

Así, observamos que en el primer momento, la iglesia católica jugó un papel fundamental. Por ejemplo, en Izabal los indígenas se ven influenciados por la Iglesia de los Pobres formándose como catequistas, los cuales pasan a ser líderes comunitarios. Esta fuerza emancipadora pugna contra los intereses de los finqueros, reclamando la tierra, consciente de su condición y combativo en lucha

¹⁰⁶ -En febrero de 1976, el ejército estableció un destacamento militar en Chajul y un mes después se instaló en Nebaj. Durante los siguientes cuatro años, pequeños grupos de ixiles salieron del Triángulo a denunciar públicamente la desaparición y el asesinato de catequistas, líderes comunitarios y cooperativistas."AVANCSO, *¿Dónde está el futuro? Proceso de reintegración en comunidades de retornados*, Cuadernos de investigación No 8, Guatemala, AVANCSO, enero de 2008, p.94.

¹⁰⁷IIDH, *Éxodo en América Latina. La migración por violencia en Centroamérica 1980-1990*, op. cit., p. 74.

por una sociedad justa, igualitaria y fraterna, se organizan alrededor de cooperativas para mejorar sus condiciones económicas y de acceso a la tierra. Tierras que están en una conflictividad —definida entre la propiedad estatal y la adjudicación indígena”¹⁰⁸, pero, sobre todo mediando por el interés de los finqueros.

El Estado, con el objeto de desestabilizar las fuerzas comunales inspiradas en la teología de la liberación, realiza alianzas con el sector conservador de la iglesia, logrando en 1978, el cambio del clero en Izabal. De tal forma, logra desarticular la organización indígena comunitaria de base y, para coadyuvar este proceso, utiliza al ejército y a la policía para ejercer la represión contra los líderes indígenas de organizaciones comunales que buscan reivindicar el derecho a la tierra. Estos hechos desenlazan desplazamientos internos.

También, la presencia de la iglesia católica, durante el segundo momento, la encontramos en el norte de El Quiché, donde la represión fue especialmente cruel en el Triángulo de Ixil¹⁰⁹ y el Ixcán”¹¹⁰. Sumado al poder que representa en esta zona la iglesia católica con orientación de la teología de liberación, en el Quiché existía otro poder constituido por el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP en 1972 comienza sus acciones en la región). La respuesta del Estado frente a este poder que busca desestabilizar el *status quo*, es la implementación de programas contrainsurgentes. Este es el indicador del segundo momento, cuando la represión según Camus y Bastos pasan a ser masiva. El desplazamiento que se genera, ya no es de núcleos familiares aislados, sino del desplazamiento de pueblos indígenas que huyen del terror de Estado en los años 1980 y 1981.

La huida se caracteriza en esta región porque escogen como refugio lugares de tránsito en la montaña. —El largo tiempo que estas familias pasan en las montañas está marcado por dos situaciones fundamentales: el miedo al ejército - que les hostiga y obliga a esconderse - y el hambre”.

¹⁰⁸ Santiago Bastos y Manuela Camus, *Sombras de una batalla. op. cit.*, p. 26.

¹⁰⁹ —*Triángulo Ixil* es un término militar, ahora de uso común con el que se conoce a los municipios de Nebaj, Chajul y Cotzal, del norte del departamento de Quiché, donde radican los ixiles, uno de los grupos mayas relativamente pequeños de Guatemala”. AVANCSO, *¿Dónde está el futuro?*, op.cit., p. 89.

¹¹⁰ Santiago Bastos y Manuela Camus, *Sombras de una batalla. op. cit.*, p. 31.

En el sur del Quiché encontramos la presencia de varios actores que confrontan sus fuerzas en la dinámica del conflicto. Estos son el gobierno hegemónico y los grupos de oposición. Los que integran la oposición como los que militan desde la iglesia católica se irán transformando en la medida en que el proceso de concientización se profundiza. Por un lado, desde los años sesenta la iglesia católica progresista promueve la concientización de la población indígena y campesina sobre la realidad en que están inmersos y exhorta una crítica al sistema vigente. El proceso promovido por la iglesia permite que las comunidades indígenas y campesinas se organicen como Comité de Unidad Campesina (CUC), el cual posteriormente alimenta la incursión de muchos de sus miembros en la guerrilla. Por otro lado, tenemos como respuesta a esta consolidación de un contrapoder, la acción sistemática del Estado y el gobierno que en 1979 promueve la represión selectiva y aislada, cuando la organización de lucha campesina e indígena no representa mayor compromiso para mantener el orden imperante.

Posteriormente, en la región se pasa a la violencia masiva en espiral ascendente, que adquiere las características del tercer momento, con la presencia de la violencia indiscriminada. Así, en 1981 y 1982 la acción represiva del Estado llega a un tercer momento, al utilizar la masacre, la persecución y la intimidación, lo cual indica que —la violencia se vuelve indiscriminada (...). Supone el primer desplazamiento a lugares más cercanos y para los más significa, el final de su vida en la comunidad. El resto regresa a sus casas”¹¹¹ .

Como parte de esta forma de violencia, el ejército organiza las Patrullas de Autodefensa civil (PAC), ahora no sólo se persigue, intimida, desplaza y desaparece a quien haga resistencia al poder hegemónico, como sería el caso de la guerrilla; también se ejerce contra quienes sostienen una resistencia pacífica, como es el caso de los que deciden no participar en las PAC. —Este período dura más o menos hasta 1984 (...) — que - obliga a salir de sus comunidades a muchas de las familias”¹¹²

En este momento, entendemos que la estrategia militar consiste en desarticular las bases de apoyo de la insurgencia y, con ello, se pretende que la

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 40 - 41.

¹¹² *Ibid.*, p. 43.

organización cooperativa, la estructura social de los indígenas y sus identidades, ancladas en la cultura, sea trastocada por medio del desplazamiento forzado. En esta misma lógica debe entenderse que la acción de las Patrullas de Autodefensa civil y las Aldeas Modelo son la punta del iceberg en este proceso de militarización de la vida rural”¹¹³

Además, estos procesos de violencia de Estado son coadyuvados por la violencia estructural ejercida sobre el indígena desplazado; esta violencia se acota en la legislación agraria que, lejos de favorecer a los indígenas desplazados en la recuperación de sus tierras, les da prelación a los que están a favor del gobierno. Hecho claro y evidente cuando acorde a la legislación Agraria —el anterior propietario o usuario de tierras proporcionadas por el INTA* pierde sus derechos sobre las mismas después de un año de abandonadas”¹¹⁴. Ello implica que el indígena quien se vio obligado a huir porque su vida estaba en peligro y sin la posibilidad de retornar porque no existen las garantías mínimas para su seguridad, de facto pierde sus tierras. En otros casos, encontramos que, cuando retornan los indígenas desplazados, sus tierras han sido destinadas a otros propietarios o han sido calificadas por el ejército como restringidas.

2.1.1.1. Proceso de retorno y de asentamiento

Posterior al proceso de huida, el retorno de los indígenas desplazados registrado en Guatemala, contempla tanto acciones represivas masivas como selectivas. Se identifica en este proceso dos formas de retorno: el retorno forzoso, se produce cuando los desplazados son capturados por las fuerzas de seguridad (y el) retorno voluntario (...), por hambre o por enfermedad deciden entregarse...”¹¹⁵

Estas formas de retorno, la que se da por captura, como la que se da “voluntariamente”, representan una clara violación y vulneración del Estado a los derechos de los indígenas desplazados.

* Instituto Nacional de Transformación Agraria

¹¹³ IIDH, *Éxodo en América Latina. op. cit.*, p. 80.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 82.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 89.

Asimismo, se violan los derechos humanos del desplazado con la construcción de nuevas aldeas y el repoblamiento forzado de viejas aldeas o, en otro caso, cuando son inducidos a la fuerza a un proceso de desideologización por el gobierno democrático cristiano. El gobierno, implementó acciones guiadas al retorno de los desplazados, contenidas en el Plan de apoyo a pobladores del Triángulo Ixil' (...) La etapa I. (...) comprende charlas que persiguen devolver al desplazado el conocimiento de su patria¹¹⁶.

De igual modo, el gobierno cristiano exhortó la aplicación de políticas de desarrollo en la región, aludiendo que esta era zona de seguridad', reservada a la población y ~~destinada~~ a tareas productivas, para efectuar actividades de seguridad (patrullajes de vigilancia, rastreos y otras tareas de información y control).¹¹⁷

En síntesis, la concomitante en el proceso de retorno y reasentamiento en Guatemala, estuvo regulada por políticas públicas apoyadas en la lucha contrainsurgente, intentando justificar lo injustificable. Como ejemplo, el que un grupo considerable de indígenas desplazados

Retornaron a lo largo de 1983, ya sea por medio de la captura, o a raíz del decreto de amnistía emitido por el régimen de facto de Ríos Montt en mayo de 1982. El primer paso para estos retornados es el reasentamiento en campamentos provisionales establecidos por el Ejército (...) En 1987, se inicia la ofensiva militar Fin de año' cuyo objetivo central en el Triángulo Ixil es forzar el retorno de la población desplazada, considerada base de apoyo de la insurgencia¹¹⁸”

La intervención del ejército como brazo del Estado en el proceso de retorno y reasentamiento va orientada a movilizar a través de mecanismos como el ejercicio de la violencia estructural, violencia física y psicológica, cambios en el indígena desplazado de su identificación ideológica, cambios socio-culturales y, de la organización política y social. Con ello, se logran cambios en la psique colectiva, paralizando cualquier acto de rebeldía a través de la inducción del miedo y el terror en los indígenas.

¹¹⁶ AVANCSO, *Política institucional hacia el desplazamiento interno en Guatemala*, Cuadernos de investigación No 6, Guatemala, AVANCSO, enero de 2008, pp. 29,30.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹¹⁸ AVANCSO, *¿Dónde está el futuro?*, op. cit., pp. 97-98.

Dentro del proceso de retorno no se podrían soslayar otras formas que se adquieren. Según la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO) los reasentamientos, retornos y reubicación de los indígenas desplazados en Ixil, se producen por la inseguridad de quedarse en la montaña y por la búsqueda de reunificación familiar. En Alta Verapaz (con predominancia de las etnias q'eqchi' y pocomchi') a partir de 1986 la iglesia jugó un papel fundamental por la recepción prolongada de los retornados vinculándolos a actividades de formación, producción y de hortalizas.

Otras investigaciones nos señalan que no solo existen estas formas de retorno o reasentamiento en la dinámica del desplazamiento interno indígena. Según la investigación de Camus y Bastos, la característica distintiva del desplazamiento indígena en Guatemala podría ser categorizado según el lugar a donde se trasladan los desplazados.

Por un lado estaría el desplazado interno en la montaña: quienes se desplazaron hacia las montañas y selvas cerca de sus lugares de residencia... y continúan resguardándose en esta zona aislada. Con los años continúan resguardándose en comunidades... (y) son considerados por el Estado como ilegales. Y por otro, estaría el desplazado interno disperso por todo el territorio nacional... en áreas relativamente distantes de las comunidades abandonadas... Se han identificado dos zonas como áreas receptoras de esta población: la ciudad capital y la costa sur¹¹⁹

De acuerdo con estos datos, tenemos que los que se desplazan hacia la ciudad capital buscan el anonimato y el cese de la persecución. De acuerdo a Miros Muñoz, los desplazados que se ubican en la capital se dedican a las ventas callejeras, actividad de la economía informal que no permite tener acceso a los medios básicos de subsistencia y mucho menos les permite tener una calidad de vida adecuada. Además, esta forma migratoria, no sólo embarga la problemática económica y laboral, sino también se extiende hacia otros procesos devastadores, como es que ~~influye~~ influye directamente en la pérdida de identidad del indígena y en el abandono paulatino de sus costumbres, valores y tradiciones”¹²⁰.

Esta forma de reasentamiento en la urbe, coexiste con otra forma de reorganización territorial de los indígenas desplazados. La nueva forma de

¹¹⁹ Santiago Bastos y Manuela Camus, *Sombras de una batalla*, op. cit., p. 15.

¹²⁰ Miros Muñoz, *La discriminación laboral del indígena op. cit.*, p. 125.

ordenamiento del territorio y asentamiento estaría dada por la conformación de algunos grupos que se desplazaron a la montaña, conformando las Comunidades de Población en Resistencia de IXCAN, (CPR-IXCAN), compuesta por varios grupos indígenas. También, están las Comunidades de Población en Resistencia de la Sierra (CPR-Sierra) cuya demanda es el derecho al libre retorno al lugar de origen o de procedencia. En general las demandas que se hacen son por el acceso a la tierra, a la redocumentación, al derecho al trabajo, a la seguridad, a la libertad de movilización y a la aceptación social¹²¹.

Las comunidades de población en resistencia son básicamente

Asentamientos constituidos por población civil, en su mayoría campesinos indígenas de nueve diferentes pueblos indígenas de Guatemala, en ellas también participaron en menor número ladinos pobres. Habitaron durante 11 años escondidos bajo la vegetación de la selva del Ixcán y de la sierra del departamento de El Quiché y en el Petén. Ellas surgieron del desplazamiento de un gran número de familias que abandonaron sus aldeas y comunidades de origen, a causa de la represión masiva implementada por los regímenes militares guatemaltecos en la década de los ochenta¹²².

Además de estas comunidades de población en resistencia, surgieron otras organizaciones en pro de la lucha y reivindicación de los derechos de los desplazados, con otro tipo de estrategia para la lucha. Podríamos decir que es una lucha no armada que busca el retorno a sus tierras, reconocimiento de sus derechos civiles de ciudadanos guatemaltecos y de la paz. Así, se constituye el Consejo Nacional de Desplazados (CONDEG) que nace a finales de 1989 en Guatemala. Esta organización subsiste actualmente con la vinculación de múltiples miembros.

En 1997, un año después de la paz, los líderes de los desplazados internos firmaron un acuerdo con el gobierno titulado el —Acuerdo sobre Reasentamiento de Población Desarraigada por el Conflicto Armado”¹²³.

¹²¹ Véase AVANCSO, *Política institucional hacia el desplazamiento interno en Guatemala*, op. cit., pp. 55-62

¹²² Cristina Ruth Elizabeth Herrera Villatoro, Cuauhtémoc Romero Villagómez, Yareni Montes Cruz, *Las Comunidades de Población en Resistencia CPR del Ixcán guatemalteco: una forma inédita de organización para la vida*, Tesina, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, CIMECH, Diplomado en Etnicidad, Etnodesarrollo y Derechos Humanos, Chiapas, México, 1997, p. 16.

¹²³ *Memorias del Seminario sobre Desplazamiento Interno en América*, op. cit., p. 57.

A pesar de la firma de este acuerdo, todavía en Guatemala existen grupos indígenas desplazados que no han recibido la atención básica y que tuvieron que rehacer su vida en la zona de recepción a un alto costo.

2.1.2. Nicaragua

El desplazamiento indígena en Nicaragua se vincula con la condición del indígena ausente en la conformación del Estado-nación nicaragüense. El cual surge lejos de la inclusión de la diversidad étnica existente en la región. Pues, –al conformación de la nación de Nicaragua es al mismo tiempo la idea del Estado sobre su propia dimensión socio-política; donde la necesidad de afirmar su soberanía y jurisdicción territorial, subsume - de por sí - la existencia de aquellos grupos no ligados a la idea de nación ni a la del Estado en formación”¹²⁴.

El Estado-nación surge como un proyecto que conduce alrededor de la fuerza productiva estatal, la implementación de políticas liberales que desconocen la conformación sociocultural y económica del país.

Durante el siglo XIX, el primer esbozo de conformación del Estado nicaragüense imposibilita la unidad nacional, en la medida que se desconoce que –históricamente Nicaragua ha contado con dos grandes regiones socioculturales y económicas: la del Pacífico y la del Atlántico. En la región del Pacífico el patrón cultural dominante ha sido el mestizo, mientras que en la zona del Atlántico, está compuesta por los pueblos indígenas (miskitos, sumos y ramas) y las comunidades étnicas (criollos y garífunas)”¹²⁵

Aunque esta ceguera política impide la construcción de un Estado- nacional unificado en la diversidad sociocultural, opta por fortalecer su soberanía con la conformación del Ejército, durante el gobierno de José Santos Zelaya (1893 – 1909), quien logra integrar la zona Atlántica que estuvo en manos de los ingleses. Pero, en dirección contraria, implementa la inversión extranjera, especialmente la norteamericana, quien trajo consigo muchas contradicciones en el sistema. Luego de fortalecerse el Estado nicaragüense, comienza a ser desestabilizado por el

¹²⁴ José Miguel González Pérez, *Estado Nacional y Autonomía Regional en la Costa Atlántica-Caribe de Nicaragua*, Tesis de licenciatura, INAH, México, 1995, p. 2.

¹²⁵ Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1996, p. 126.

control político que ejerce E.U. sobre el país, a través del capital. Zelaya se opone al monopolio económico rechazando la construcción de un canal interoceánico y se incrementa la presión y el malestar con E.U.

El flujo de fuerzas cambia la dirección política del Estado, apoyado en E.U., el cual lleva al poder al partido conservador; con ello, se instaura el régimen proimperialista norteamericano (1909 – 1933). Este proceso político tuvo múltiples escenarios de resistencia con los alzamientos populares desde 1927 hasta 1934. Una gran victoria de otro poder popular en resistencia, lo configuró el movimiento armado dirigido por Augusto César Sandino y logra, en 1933, expulsar a la marina norteamericana de Nicaragua.

Estos conflictos sociopolíticos conllevaron al desplazamiento interno de la población. No se cuenta con registros exactos del número de desplazados, por ser un problema invisibilizado en esta parte de la historia del país.

Posteriormente, otro factor acucioso sobre la problemática del desplazamiento interno, dentro de las políticas contrarrevolucionarias y opresivas implementadas en el país, destaca, por parte del Estado, de acabar con los líderes y toda estructura u organización social que lucha contra el poder establecido. Anastasio Somoza asesina a Sandino el 21 de febrero de 1934 en Managua. A partir de este momento se instaura la represión, el terror, y, con ello, se incrementa el número de desplazados en Nicaragua. Este desplazamiento obedece a una estrategia de las formas de control político llevadas a cabo para fortalecer la configuración del Estado propuesto por el gobierno de Somoza.

Se quiso borrar de un tirón con el uso de la fuerza, de las armas y del silencio, toda la historia de las luchas populares, pero el espíritu sandinista no murió. Resurge el 23 de julio de 1961 a través del Frente Sandinista de Liberación Nacional, obteniendo la victoria de la clase explotada en 1979. Empieza en esta época un período contrainsurgente promovido desde afuera por los E.U. que deriva también en desplazamiento poblacional.

El Frente Sandinista desde el año 1969 considera en el “Programa Histórico”¹²⁶ que debe terminarse el monopolio extranjero en la zona. Estas medidas implicaban un cambio económico y político, en confrontación con los intereses de Estados Unidos. No se consideraba hasta este momento que para lograr un cambio social y consolidar el Estado frente a la intervención extranjera, había que incluir en este proyecto la diversidad étnica del país.

Es hasta 1981 cuando se rescata el valor de las culturas originarias, buscando superar las diferencias étnicas existentes en el país, fortalecer la unidad y adoptando el respeto a la diversidad y el reconocimiento de las autonomías.

En esta década, la injerencia de los E.U. en los asuntos del país toma mayor fuerza; ya que, a partir de 1984, E.U. moviliza su fuerza política y militar para desestabilizar la zona del Atlántico en Nicaragua, con el fin de interrumpir el proceso de autonomía¹²⁷ forjado por las luchas de diversas etnias en la nación. Ese conflicto conlleva a que los grupos étnicos asentados en las regiones de conflicto, sufrieran el desplazamiento y el despojo de sus tierras.

Los Sandinistas también generaron procesos de desplazamiento forzado, especialmente de los miskitos. —El desplazamiento comprendía tanto a personas que huían del terror impuesto por los grupos armados contrarrevolucionarios, o de la política gubernamental para aislar de no-combatientes las zonas de guerra.”¹²⁸

El trasfondo en que se desata la violación masiva de los derechos de los pueblos originarios y de los indígenas que sufrieron desplazamiento interno es que Estado Unidos había creado las condiciones de una guerra de baja intensidad en Nicaragua, buscando desestabilizar el triunfo revolucionario; empero los proyectos gestados por el sandinismo se consolidan y en este contexto, otra fuerza emerge

¹²⁶ “El Programa Histórico” conocido como la Herencia Programática de Sandino, expone la interpretación de la realidad nicaragüense y los postulados fundamentales que guiarán las transformaciones revolucionarias sustentadas en el poder del pueblo.

¹²⁷ “La autonomía emerge como principio constitucional en 1987. Surge como una alternativa para lograr la paz y fortalecer la unidad nacional dentro de la diversidad. Es el resultado de amplias luchas de todos los sectores de la Costa Atlántica, que pugnarón desde diversas formas (desde la beligerancia cívica y política, hasta la lucha armada) por la conquista de sus reivindicaciones históricas. Debido a las condiciones prevalentes en ese período, la Constitución sólo enunció un conjunto de principios básicos, ampliados posteriormente en el Estatuto de Autonomía y más recientemente en las Reformas Constitucionales de 1995.” *III Simposio Internacional Sobre la Autonomía de la Costa Atlántica en Nicaragua. Desafíos de la Autonomía de las regiones de la Costa Caribe de Nicaragua*, Managua, Centro de Convenciones Olof Palme, 15 de octubre de 1997.

¹²⁸ IIDH, *Éxodo en América Latina. La migración por violencia en Centroamérica 1980-1990*, op. cit., p. 72.

con sentido radical, la demanda del movimiento indígena al derecho a la autonomía.

—El movimiento de resistencia indígena que en un momento preciso se distancia de la Revolución para entrar en el programa contrarrevolucionario anti-sandinista, tenía sus fuertes en el reclamo de la tierra, pero una reivindicación que en un principio fue por territorios comunales, pasó a ser un proyecto de autodeterminación etnicista, lesivo a los propósitos del programa de unidad nacional enarbolado por la Revolución en un contexto de agresión externa”¹²⁹.

En 1987 se inicia la puesta en marcha de la aplicación jurídico- política de la Autonomía regional. Este cambio representó un gran avance en una nueva reconfiguración del Estado nación, con la inclusión del respeto por la diversidad étnica. Sin embargo, los derechos humanos de los indígenas desplazados quedaron de lado. Aunque la realidad demuestra una necesidad fehaciente de la aplicabilidad de los derechos humanos, estos se desconocen o se niegan. Los datos registrados del número de desplazados es revelador en Nicaragua; según un estudio especializado, —se estima que la población desplazada internamente para 1986 era de 250.000 y hacia afuera entre 100.000 y 150.000 para 1987”¹³⁰.

De acuerdo a La Coordinadora Regional de Investigación Económica y Social (CRIES), la población desplazada a finales de 1988 era de —35.400 desplazados, de los cuales 78.000 se ubican en asentamientos campesinos y el resto se trasladó hacia la periferia de las ciudades o está dispersa en el área rural”¹³¹. En su mayoría, las zonas de expulsión y recepción de desplazados sigue la dinámica rural-urbana.

La problemática del desplazamiento interno de indígenas comienza a ser parte de la agenda pública y, por lo tanto, de los programas de apoyo a esta población. Asimismo, un logro lo constituye el reconocimiento de la autonomía, que también representó el triunfo de las masas populares, de la revolución y de la construcción de un Estado incluyente de las diversidades étnicas. Así la Ley No 28

¹²⁹ José Miguel González Pérez, *Estado Nacional y Autonomía Regional en la Costa Atlántica-Caribe de Nicaragua*, op. cit., p.316.

¹³⁰ AVANCSO, *Política institucional hacia el desplazamiento interno en Guatemala*, op. cit., p. 12. Las cifras son tomadas de Sergio Aguayo y Patricia Weiss Fagen, *Central American Refugees in the United States*, Center for Immigration Policy and Refugees in the United States, Center for Immigration Policy and Refugee Assistance (CIPRA), Georgetown University, Washington 1987. Apéndice: “Refugees and Displaced Persons in and from Central America: a statistical profile”.

¹³¹ “Documento de la República de Nicaragua. Diagnóstico, estrategias y propuestas de proyecto”, en la *Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos op. cit.*, p. 2.

del Estatuto de Autonomía de las Dos Regiones de las Costa Atlántica de Nicaragua, en el numeral IV señala:

Que la lucha revolucionaria del pueblo nicaragüense por construir una nación nueva, multiétnica, pluricultural y multilingüe, basada en la democracia, el pluralismo, el antimperialismo y la eliminación de la explotación social y la opresión en todas sus formas, demanda la institucionalización del proceso de Autonomía de las Comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua en tanto se reconocen los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de sus habitantes; garantiza la igualdad en la diversidad; fortalece la unidad nacional y la integridad territorial de la nación; profundiza los principios democráticos de la revolución y trastoca en sus aspectos más profundos la esencia misma de la sociedad dependiente y explotadora que nos heredó el pasado¹³².

A pesar de los logros que se vislumbran con la aplicación de la Autonomía en Nicaragua, el estatuto de autonomía no se lleva a cabalidad en la práctica; este es uno de los hechos que marcan el inicio de la década del noventa, que derivan de la aplicación de políticas neoliberales y reconfiguran los Estados nacionales en América Latina. Durante este período, Nicaragua no es la excepción, también se da un viraje de las políticas económicas, con lo cual se incrementa la aplicación del modelo neoliberal y, con ello, se niega la aplicabilidad jurídica del proyecto de Autonomía, durante la presidencia de Violeta Barrios Vda. de Chamorros.

Se suma a la crisis del Estado nicaragüense, en la década del noventa, la reconstitución del movimiento sandinista, pero con otro carácter ético y político, danielista¹³³, lejos del ideal de Sandino. —1997 marca el punto de agotamiento de las luchas populares: una y otra vez instrumentalizadas desde arriba, se evidenciaron ineficaces para lograr algún resultado significativo para los intereses de clase”¹³⁴. Con la acentuación de la diferencia de clases, el aumento de la pobreza, la desigualdad y la incredulidad de un proyecto de izquierda que no es consecuente con los ideales revolucionarios se abre la brecha para que se

¹³² Ley No 28 del Estatuto de Autonomía de las Dos Regiones de las Costa Atlántica de Nicaragua. <http://www.manfut.org/RAAN/autonomia.html> (consultado el 8/03/2009)

¹³³ -Daniel Ortega aplicó la represión interna, las purgas al estilo estalinista y todo tipo de maniobras para aniquilar cualquier expresión crítica en el seno del FSLN. (...) lo más grave del pacto Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) y el Partido Liberal Constitucional (PLC) fue el compromiso asumido por Ortega de desmovilizar las fuerzas sociales y neutralizar cualquier lucha popular. Con el pacto, se terminaron todas las resistencias a las privatizaciones, a las políticas del Fondo Monetario y el Banco Mundial y a las diversas expresiones de ajuste estructural.” Mónica Baltodano, -Nicaragua posrevolucionaria. La traición de Daniel Ortega y la dirección del FSLN y un análisis de la política de las elecciones de noviembre”, en *Sur y Sur*, p. 2. <http://www.surysur.net/?q=node/2472> (consultado 30/06/2006).

¹³⁴ *Ibidem*.

exacerben los conflictos sociales y devenga el desplazamiento interno como problema crítico en el país.

2.1.2.1. Flujo poblacional de los desplazados en Nicaragua

Después de este breve recorrido histórico, podemos identificar que la dinámica migratoria del desplazamiento interno durante la década de los ochenta y principios del noventa muestra que las zonas de mayor expulsión son: la zona fronteriza con Honduras del departamento de Chinandega (región III) y la ribera del Río Coco, Región Autónoma del Atlántico Norte¹³⁵. El grupo étnico más devastada es el de los miskitos.

La Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN), está conformada por los miskitos que son un 40% de la población total, sumos el 8%, mestizos el 42% y 10% de creoles. En esta región, la población indígena está geográficamente distribuida a lo largo del Río Coco, Litorales Norte y Sur y Llanos Norte y Sur. Esta zona se caracteriza por su alta complejidad en el conflicto sociopolítico, ya que la comunidad del Río Coco fue declarada por el ejército como zona de guerra, para transitarla se necesitaba un permiso especial. Este lugar cuenta con 43.3 (en miles) desplazados¹³⁶, de los cuales 10.4 están ubicados en asentamientos y el 36.6 está en la población regional. Para el caso de los indígenas miskitos y sumos, en 1982 se organiza el traslado de cerca de veinte mil miskitos y seis mil indígenas sumos, que vivían en la ribera o cercanía del Río Coco¹³⁷, este proceso termina a finales de 1990.

La región con mayor número de recepción de personas desplazadas, en general, sin diferenciar la población indígena, es la región V, con 105.5 (en miles) desplazados de una población total de 425.000 personas; 15.1 desplazados están ubicados en asentamientos y 31.6 se ubican en la población regional.

La zona V está ubicada en la zona Central Sur de la República, conformada por los departamentos de Boaco, Chontales, la parte oeste de Zelaya

¹³⁵ IIDH, *Éxodo en América Latina.*, op. cit., p. 70.

¹³⁶ Los datos estadísticos que aquí aparecen sobre el desplazamiento interno en Nicaragua, son tomados de la *Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos (CIREFCA)*, Documento de la República de Nicaragua. Diagnóstico, estrategias y propuestas de proyecto”, op. cit.

¹³⁷ IIDH, *Éxodo en América Latina.*, op. cit., p. 79.

Central y el municipio de El Almendro; la población rural ha migrado hacia la zona urbana a raíz del conflicto, lo cual cambia la concentración poblacional que anteriormente era de 70 % en las zonas rurales, porcentaje que tiende a disminuir. La región es agropecuaria, con ganadería extensiva, producción forestal y explotación minera de oro y plata.

En segundo lugar, la zona con el mayor número de desplazados internos es la zona VI, ubicada en la zona Central del país, con 85.0 (en miles) desplazados; de las cuales, 18.7 están ubicadas en asentamientos y un 18.7 % se encuentran dispersas en la población regional. La zona VI cuenta con una red hidrográfica, conformada por el Río Coco y el Río Grande de Matagalpa, con una gran actividad agropecuaria, produciendo el 60% del café nacional.

En tercer lugar se encuentra la zona I ubicada al noroeste del país, con 84.0 (en miles) desplazados, de los cuales 18.3 están ubicados en asentamientos y 23.7 en la población regional.

En quinto lugar está la región II, ubicada en la zona occidental del Pacífico de Nicaragua, con 18.2 (en miles) desplazados, de ellos 1.1 están ubicados en asentamientos y el 2.9 en la población regional.

En sexto lugar está la zona Especial III, Río San Juan, localizada en el sur oriente del país con 12.0 (en miles) desplazados, de ellos 9.0 están ubicados en asentamientos y el 29.7 en la población regional.

En menor cantidad tenemos desplazados en la Región Atlántico Sur (RAAS), con 5.7 (en miles) desplazados, 4.9 ubicados en asentamientos; en esta región la dinámica migratoria está determinada por flujos de población generados por el conflicto. Y la región III comprende la zona fronteriza del departamento de Chinandega, con 1.1 (en miles) desplazados, de los cuales, 0.5 están ubicados en asentamientos.

En relación con el resto de países de Centroamérica la población desplazada internamente en Nicaragua es alta. En particular, la población indígena desplazada se encuentra en condiciones deplorables. Al respecto, el gobierno promovió en 1985 el Plan de Atención Integral de los Desplazados bajo la dirección del Comité Nacional de Emergencia. El objetivo del Plan consistió en

proteger al desplazado ubicado en zona de guerra, reasentándolos en zonas que garanticen su seguridad; otro objetivo fue reubicar a la población acorde con las estrategias de desarrollo y las Políticas de Reforma Agraria. Pero solamente se brindó atención a aquellos desplazados quienes estaban organizados por un líder y se ubicaban en asentamientos. De tal manera, se quedaron por fuera un gran volumen de población desplazada desatendida.

Asimismo, la cobertura en Nicaragua de los programas nacionales institucionales y no gubernamentales brinda una mayor cobertura a los refugiados comparativamente con los desplazados, ya que no existe una legislación o convenio que postule la defensa y la prevención del desplazamiento interno en el país. En el caso de este último grupo, el programa gubernamental solamente cubre el traslado en caso de reasentamiento o reubicación, dotación de espacios de asentamiento y adjudicación de tierras, asistencia de emergencia y prestación de servicios sociales básicos.

Otra problemática que se afronta en el país, a causa del desplazamiento, es que las personas que se han visto forzadas a migrar a causa del conflicto interno y han sido despojadas de su tierra y de su trabajo; por lo cual, —al caída de la producción de estas zonas disminuyó sensiblemente la oferta de productos para la alimentación y la exportación a nivel nacional”¹³⁸. De igual modo, el desplazamiento interno ha afectado la producción de carne y leche y en general, afecta la economía del país basada en el agro con pérdidas de infraestructura productiva.

Además, vicisitudes que trae consigo el desplazamiento interno radican en que la reconfiguración geográfica adquiere características desiguales en cuanto aumenta la densidad poblacional en las zonas de recepción, creándose conflictos por los recursos, las demandas laborales exceden la oferta y la demanda de tierras plantea dificultades de integración de la población desplazada.

Otra vicisitud es que el Estado nicaragüense invisibiliza en sus declaraciones la condición étnica de algunos grupos desplazados. Afirmación que se evidencia al declarar el Estado que, el conflicto armado —~~es~~ desencadenó los

¹³⁸ Documento de la República de Nicaragua. Diagnóstico, estrategias y propuestas de proyecto”, *op. cit.*, p. 7.

desplazamientos masivos de familias campesinas de las zonas fronterizas y las montañas del centro del país hacia lugares más seguros”¹³⁹. Esta aseveración que hace el Estado, implican una solapada intención al desconocer el criterio étnico en la reconstrucción del problema del desplazamiento y reducir a los indígenas miskitos y los sumos que habitan la región, a la categoría de campesinos. De esta forma, se soslaya el criterio de la diversidad pluriétnica nacional en la comprensión de un fenómeno tan complejo como es el desplazamiento indígena.

No podemos negar que el campo fue el sector más afectado con el desplazamiento, pero esto no implica que el sujeto que se desplaza es solamente el campesino, también son los grupos indígenas, cuyo sistema de vida está arraigado a la tierra y al territorio.

Para solucionar el problema que conlleva el despojo de tierras en el proceso de desplazamiento, se optó por el retorno o el reasentamiento de la población desplazada. Pero el reasentamiento —resultó un problema que tensionó el campo. Muchas comunidades resistieron su traslado. Unas porque se habían convertido en base de apoyo de la contrarrevolución. Otras preferían permanecer en sus propiedades defendiendo las tierras que habían recibido de la revolución”¹⁴⁰.

Para tales efectos, muchos grupos étnicos indígenas retornaron a sus tierras, mientras los desplazados mestizos se reubican en diferentes lugares, como consecuencia de la polarización política del lugar de donde fueron expulsados. Estos procesos de retorno o de reasentamiento se llevan a cabo durante la firma de los Acuerdos de paz, y el cese de hostilidades entre la Resistencia Nicaragüense, o contra, y el gobierno Sandinista, así como tras la victoria de la Unión Nacional Opositora a principios de 1990”¹⁴¹

2.1.3. El Salvador

El nacimiento del Estado Salvadoreño surge después del fracaso de la propuesta de la integración de las naciones centroamericanas bajo un proyecto federal. Tras

¹³⁹ *Ibid.*, p. 2

¹⁴⁰ IIDH, *Éxodo en América Latina.*, op. cit., p. 72.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 109.

la frustración de este plan se dio cabida a la Promulgación de la primera Constitución de El Salvador como Estado unitario en el año de 1841. El Estado salvadoreño nace como un proyecto colonizador que, desde su conformación ha vivido una gran inestabilidad política debido a la pugna política entre liberales y conservadores.

La consolidación en el poder de los liberales se distinguió por una sucesión de gobiernos dirigidos por terratenientes; a esta época se le conoce como la "República Cafetalera". Durante esta época en 1881 y 1882 el presidente Rafael Zaldívar decretó la abolición de la propiedad comunal y ejidal; este régimen auspició la concentración de la tenencia de la tierra, causa fundamental de la guerra en el siglo XX y los procesos de desplazamiento suscitados en la década del ochenta.

A partir de 1931, se inicia en El Salvador un cambio de fuerzas, consolidándose en el poder los gobiernos militares, los cuales permanecen hasta 1979. Esta época se caracteriza por la concentración de la tierra en pocas manos y las enormes desigualdades sociales; estos hechos desencadenaron un levantamiento campesino e indígena en 1932, el cual fue reprimido, con cerca de 20.000 muertos. Las repercusiones de este hecho se observan en el ocultamiento de la identidad indígena y en el desplazamiento interno de muchos grupos étnicos indígenas como, los pipiles, quienes fueron forzados a desplazarse a otras regiones del país, de las cuales no se tiene registro.

En 1970, surgieron las Fuerzas Populares de Liberación "Farabundo Martí" (FPL), como una escisión del Partido Comunista Salvadoreño (fundado en 1930). En 1975 se constituyeron las Fuerzas Armadas de la Resistencia Nacional (FARN), como escisión del ERP; en 1976 surgió el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos. Estos grupos armados mantuvieron una relación de cooperación con las organizaciones obreras, campesinas y estudiantiles (los llamados *frentes de masas*).

El gobierno del coronel Arturo Armando Molina (1972-1977) y el de su sucesor Carlos Humberto Romero Mena (1977-1979) intentaron controlar el crecimiento de los movimientos de izquierda con la represión, llevada a cabo por

los cuerpos de seguridad y el grupo paramilitar ORDEN. Hubo asesinatos selectivos de maestros, dirigentes campesinos, sindicales y estudiantes universitarios. Estos hechos funestos en la historia del país desencadenaron desplazamientos internos de población con carácter antisubversivo y de represión.

En 1980 se crea el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), con la alianza de los grupos guerrilleros de izquierda y en oposición; los grupos de derecha y paramilitares pasaron a un ciclo de mayor violencia, con el objeto de restablecer el orden social, económico y político del país, a favor del grupo hegemónico en el poder. Este conflicto se tradujo en el incremento del volumen de desplazados internos y de exiliados y refugiados que migraron hacia los países vecinos.

El período que mayor desplazamiento interno se registra en la historia del país es durante La Junta Revolucionaria de Gobierno (1979 -1982)¹⁴², punto donde arranca la guerra que duraría toda esta década. Otro registro álgido que se reporta del desplazamiento es cuando fungen como presidentes Álvaro Magaña (1983-1984) y José Napoleón Duarte Fuentes (1984-1989), este último, perteneciente al Partido Demócrata Cristiano.

Los actores sociales que generan la situación de desplazamiento, dolor y pérdida de vidas que ha representado para el pueblo salvadoreño son el ejército y en un menor porcentaje, el FMLN.

Según el IIDH, las cifras de desplazados oscilan entre cuatrocientos mil y medio millón, con mayor índice de desplazamiento entre 1980 y 1986. De acuerdo a Schrading, “las campañas de tierra arrasada en la parte norte y este produjeron miles de muertos civiles y cientos de pueblos abandonados”¹⁴³. Los lugares de mayor expulsión son rurales, ubicados en San Salvador, Usulután, San Vicente, Morazán, La Paz, San Miguel, Chalatenango, Cabañas y Cuscatlán.

¹⁴² -El 15 de octubre de 1979, un golpe encabezado por el autodenominado movimiento de la Juventud Militar derrocó al presidente salvadoreño en turno, el general Carlos Humberto Romero (1977-1979), poniendo fin a 17 años de gobierno del conservador Partido de Conciliación Nacional (PCN). El presidente Romero, en los dos años y medio de su mandato había enfrentado con una escalada represiva el creciente movimiento revolucionario. Las organizaciones de masas habían ocupado prácticamente las calles, y eran enfrentadas con ataques directos de la Guardia Nacional y el Ejército. Los grupos guerrilleros actuaban en la ciudad y en el campo cada vez con mayor desenvoltura, y se dedicaron no sólo al combate contra los cuerpos de seguridad, sino también al exterminio de los miembros de la Organización Democrática Nacionalista (ORDEN), agrupación de masas creada por el gobierno a principios de los sesenta, que en ese momento cumplía tareas paramilitares o de denuncia de militantes de izquierda”.

¹⁴³ IIDH, *Éxodo en América Latina*, op. cit., p. 73.

Para mermar los efectos del desplazamiento interno y las problemáticas asociadas, se crea La Comisión Nacional de Asistencia a la Población Desplazada (CONADES) en 1981. Otra instancia gubernamental orientada a la atención del desplazamiento es la Comisión Nacional de Restauración de Áreas (CONARA), creada en 1983. —Os esfuerzos se han concentrado en la atención de las necesidades más apremiantes... alimentación, salud y vivienda temporal”¹⁴⁴.

Aunque existan instituciones para atender esta demanda, su objetivo asistencial está lejos de servir a los verdaderos intereses de la comunidad desplazada; más bien, fungen como parte de programas de contrainsurgencia, llamado Unidos para Reconstruir (UPR); ya que el Estado para poder mantener el control total sobre la problemática del desplazamiento, no sólo crea instituciones que permitan mantener el *status quo*, sino que inhibe la organización de base de los desplazados.

Fuera del país, existieron otro tipo de ayudas, como las ofrecidas por la Arquidiócesis de San Cristóbal y la Iglesia Luterana desde 1980. Las cuales consolidaron la ayuda a los desplazados acorde a sus necesidades y demandas, como es la creación de asentamientos llamados Refugios¹⁴⁵. Pero esto no es fortuito, sabemos que, entre los grupos de desplazados, algunos pertenecían en su mayoría a los feligreses, líderes y curas de la religión católica con orientación de la teología de la liberación, razón por la cual fueron perseguidos y muchos fueron asesinados y otros emprendieron la huida.

A pesar de los esfuerzos promovidos por diversas entidades para la atención a la población desplazada, la condición general era, según un estudio del año 1989:

estado de salud deficiente y el índice de mortalidad infantil es de 21 por mil, o sea 50% más alto que el promedio nacional. El 70% de los niños menores de 5 años tienen algún grado de desnutrición (...) el 34, 2 % de la población desplazada es activa, la mayoría de la cual sin embargo se encuentra en situación de subempleo y depende de empleos ocasionales (...) los activos un 14.4% se incorpora al mercado de trabajo antes de los 12 años.¹⁴⁶

¹⁴⁴ República del Salvador, “Documento de la República de El Salvador. Diagnóstico, estrategias y propuestas de proyectos”, Conferencia *Internacional sobre Refugiados Centroamericanos*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴⁵ Véase AVANCSO, *Política institucional hacia el desplazamiento interno en Guatemala*, *op. cit.*, p. 13

¹⁴⁶ República del Salvador, “Documento de la República de El Salvador. Diagnóstico, estrategias y propuestas de proyectos”, *op. cit.*, p. 9.

Estos datos no son fortuitos, pues, la condición de vida de los desplazados en El Salvador es diversa; asimismo, la asistencia recibida, las posibilidades de ser aceptado y alcanzar un nivel de vida adecuado en la zona de recepción o reubicación dependerán del tipo de desplazamiento. Así, de acuerdo al análisis del IIDH, basado en investigaciones de Scharding¹⁴⁷, se encuentran desplazados dispersos, desplazados protegidos en refugios internos y los desplazados en constante movilización, los cuales presentan condiciones diferentes.

Los desplazados dispersos: atomizados, desorganizados y desesperados. Con acceso mínima a programas de asistencia. Asentados en tugurios de San Salvador y otras ciudades... *con* pocos servicios gubernamentales y mucho control gubernamental sobre ellos. *Los desplazados protegidos en refugios internos:* reciben apoyo de la Iglesia Católica, la iglesia luterana, Médicos del mundo y otros organismos del país (...). *Desplazados en constante movilización:* son, de acuerdo al estudio citado, la semilla de la repoblación o proceso de retorno. Se han mantenido deambulando durante la guerra en zonas altamente conflictivas. El gobierno los ha considerado frecuentemente masas del FMLN'. Su vida transita en condiciones altamente difíciles. Reciben poca o ninguna asistencia de ONG y el gobierno limita el acceso a estas comunidades de los organismos humanitarios.

La aguda situación que vivieron los desplazados en el Salvador y el sistema de ayuda suministrada va a depender del lugar de recepción. A su vez, el lugar de recepción está determinado por la filiación política del desplazado. Es decir, la tendencia política e ideológica de cada grupo de desplazados va determinar si fueron reubicados, o siguieron dispersos, o quedaron en condición de migrantes perpetuos o por el contrario retornaron a sus tierras.

El proceso de retorno de los desplazados en El Salvador es muy complejo, comenzó en 1986 —con pequeños grupos de desplazados retornando hacia San José de las Flores en Chalatenango y San Antonio El Barrillo, en Cuscatlán”¹⁴⁸. En las zonas de reubicación de desplazados, por ejemplo en Tenancingo, el proyecto incluía la desmilitarización de la zona repoblada, —por la vía de un acuerdo concertado por el Arzobispo de San Salvador, por medio del cual el gobierno y el FMLN se comprometieron a no permanecer en la localidad”¹⁴⁹. Esta

¹⁴⁷ Roger Scharding, “El movimiento de repoblación en el Salvador...”, *op. cit.*

¹⁴⁸ IIDH, *Éxodo en América Latina...op. cit.*, p. 103.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 78.

experiencia permitió poder motivar a los desplazados internos para que presentaran sus propios proyectos.

Simultáneamente, con el proceso de retorno se da el descenso de las cifras de desplazados en El Salvador, hecho coadyuvado por la firma de Los Acuerdos de Paz de Chapultepec. Estos son un conjunto de acuerdos firmados el 16 de enero de 1992 entre el Gobierno de El Salvador y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en el Castillo de Chapultepec, México, los cuales pusieron fin a doce años de guerra en el país.

2.2. Los indígenas desplazados en Suramérica

Sur América se distingue por su diversidad etnocultural; en la región se identifican varios pueblos indígenas y microetnias, ubicados principalmente en la región Andina y la Amazonía. Esta población se caracteriza en palabras de Darcy Ribeiro por ser Pueblos Testimonios¹⁵⁰, los cuales se han resistido culturalmente a los embates de la modernidad, a los influjos de la globalización y a la masacre demoledora del proyecto neoliberal.

En similares proporciones han sido desplazados por la fuerza los indígenas que se ubican en la región Andina y en la Amazonía. Las tasas más altas se reportan en Colombia y en el Perú. El desplazamiento interno en éstos países obedece principalmente a la lucha contrainsurgente en el período de polarización social y política; caracterizados por tener un Estado frágil que se adelgaza privatizando muchos de sus recursos; donde el control y monopolio de las transnacionales se consolidan en detrimento del patrimonio nacional; la pobreza, la desigualdad y la falta de empleo son también resultado del avasallante proyecto neoliberal, apoyado a cabalidad por los gobiernos de estos países, durante la presidencia de Fujimori en el Perú y de Cesar Gaviria (1990-1994) y Ernesto Samper Pizano (1994 – 1998) en Colombia.

Colombia es el país de nuestra América que más ha sufrido el desplazamiento interno. Según los estimativos de la Consultoría para los Derechos humanos y el Desplazamiento Forzado (CODHES), son desplazados

¹⁵⁰ Véase Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Procesos de formación problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, México, Editorial Extemporáneos, 1997, p. 18.

3.940.164 desplazados en total de 1985 a 2006¹⁵¹. Los indígenas Nasa, Awa, Emberas, Embera Katios, Embera Chamí, Esperara Siapidara, Kofan, Pijao, Zenú, Inga, Kofán, Wayúu entre otros, han sido desplazados a lo largo y ancho del país. Este desplazamiento no es incidental o un problema derivado del conflicto armado, sino, es una estrategia deliberada de guerra.

Perú ocupa el segundo lugar en la tasa de desplazamiento indígena en América Latina, las cifras oficiales sobre el desplazamiento no son exactas, ya que se omite la condición de ser desplazado ante el peligro que representa para sus vidas la denuncia. En el Perú los desplazados internos, —soramproximadamente 600.000 a un millón”¹⁵², según decía Francis Deng representante del Secretariado General de las Naciones Unidas, para el tema de desplazados internos, en un informe de visita en 1996.

Los asháninkas ubicados en la Amazonía peruana, desde la década del ochenta hasta mediados de la década del noventa, fueron obligados a dejar su lugar de vivienda y emprender la huida hacia otros lugares en la montaña, algunas veces forzados por Sendero Luminoso y otras guiados por el grupo guerrillero al buscar subvertir el orden social¹⁵³. Este tipo de desplazamiento obedece tanto a la estrategia político militar de Sendero Luminoso como a los planes contrainsurgentes implementados por el Estado del Perú.

En menor porcentaje encontramos desplazamiento interno de indígenas en Chile, como es el caso de los Mapuches, aunque la tasa de desplazamiento no es representativa, el problema sí lo es. Algo pasa en la Araucanía: una guerra de baja intensidad coadyuvada por el Estado chileno, el cual considera peligroso para el ejercer su soberanía la reivindicación autonomista de los mapuches, cuya resistencia data ya de varios siglos. En estos procesos de resistencia muchos de los líderes mapuches han sido hostigados, perseguidos, entre ellos algunos han

¹⁵¹ Olga González Reyes, “El desplazamiento, todavía una crítica realidad”, *Hechos del Callejón*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, marzo de 2007, p. 10. En Colombia, según los registros de Acción Social, hay 1.875.176 desplazados (período 1995 a 2006), mientras que los estimativos de la Consultoría para los Derechos Humanos (CODHES) son de 3.220.314 en el mismo período y de 3.940.164 en total de 1985 a 2006.

¹⁵² Diana Ávila, “América Latina: desplazados en el Perú, ¿concluyendo su proceso?”, en *Migración Forzada*, <http://www.migracionforzada.org/RMF16-17>, p. 31 (consultado 22-06-07).

¹⁵³ Véase Leslie Villapolo, “Los caminos de la mujer Asháninka para afrontar las secuelas de la guerra”, *Las mujeres indígenas de América Latina en los procesos migratorios*, Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2009.

sido encarcelados y en otros casos, sectores de la población se han visto en la necesidad de desplazarse.

Por otro lado, el pueblo mapuche ha emprendido procesos de desplazamiento debido a la lucha que asumen por la defensa del territorio, ante la intención Estatal de que sean despojadas las tierras para la introducción de megaproyectos hidroeléctricos.

No se puede callar ante los graves sucesos que vienen ocurriendo en la Araucanía. En esta región actualmente se implementan métodos empleados para derribar la resistencia mapuche como son la militarización del territorio mapuche a través de la instalación permanente de carabineros como guardia pretoriana de los empresarios en las zonas más álgidas; violencia policial creciente contra las comunidades y desplazamiento interno de indígenas.

La lucha de los mapuches ha sido criminalizada y judicializada por el Estado, apelando a la justicia militar de la ley antiterrorista heredada de la dictadura militar y utilizada profusamente bajo los gobiernos de la Concertación. Es decir, de nueva cuenta en este espacio de nuestra América se trata de justificar, lo injustificable, la violación masiva de los derechos de los pueblos indígenas y generar desplazamiento interno.

El flujo migratorio de desplazamiento interno de los pueblos indígenas en Ecuador y Venezuela, no reportan un volumen significativo de casos. Las áreas donde se registra desplazamiento interno en estos países corresponden a las zonas fronterizas con Colombia.

En el caso de Venezuela que limita con la Guajira - ubicada en la Costa Atlántica de Colombia - muchos indígenas Wayúu han sido desplazados por los grupos paramilitares que operan en la zona. Los Wayúu tienen doble nacionalidad: colombiana y venezolana, y es en medio del conflicto colombiano que ellos emprenden la huida hacia el territorio venezolano, el cual corresponde ancestralmente al territorio cultural Wayúu. Este permanente fluir a través de la frontera internacional, siempre al interior de su mismo territorio originario se ha

convertido en una estrategia de resistencia frente a los impactos del conflicto armado.¹⁵⁴

En la zona fronteriza de Colombia y Ecuador, se ubica Nariño y Putumayo; aquí se presenta un conflicto sociopolítico por la guerra contrainsurgente, la cual ha generado el mayor volumen de desplazamiento interno de indígenas en el país. En esta región los indígenas son desplazados por grupos guerrilleros y el ejército. Este fenómeno ha traspasado las fronteras, violando el espacio territorial ecuatoriano, generando desplazamiento de grupos indígenas como los awa, los kofan y los nasa.

En el Brasil encontramos, no sólo desplazamiento de indígenas por el conflicto sociopolítico vivido en Colombia y desplazados del desarrollo, sino que encontramos desplazamiento de afrobrasileños que vivieron la dictadura militar en la década del sesenta.

En el primer grupo étnico, se reconoce que los bororós de la Colonia Indígena de Meruri fueron atacados por hacendados generando desplazados en masas de la población rural hacia los centros urbanos. También, se presenta el desplazamiento de los Yanomamis, que a raíz del hostigamiento del ejército a las comunidades, cuyo fin es poner en marcha los proyectos de las transnacionales, han generado una situación de violencia insostenible, teniendo algunos Yanomamis que dejar sus tierras porque son explotados sus recursos. El Consejo Misionero Indigenista (CMI), reportó que las invasiones por taladores y mineros a las reservas indígenas brasileñas han aumentado desde mediados de la década de los 90. Sumado, hay una lucha vigente entre los Yanomani (Brasil y Venezuela) y miles de mineros de baja escala conocidos como "garimpeiros".

En el segundo grupo étnico identificado en el proceso de desplazamiento interno en Brasil, encontramos a Benedita da Silva, una mujer afrobrasileña, militante del Partido de los Trabajadores (PT), que vivía en las Favelas en Brasil, es a través de su testimonio que daremos cuenta de esta problemática.

El gobierno consideraba las favelas como cuna de los elementos subversivos y, desde el golpe militar de 1964, desencadenó una ola de represión en

¹⁵⁴ Véase al respecto de la problemática Wuayúu a Karmen Ramírez Boscán, "Migraciones, desplazamiento interno y pueblos indígenas en Colombia: algunas breves interpelaciones sobre el lugar de las mujeres indígenas", *Las mujeres indígenas de América Latina en los procesos migratorios*, op. cit., p.204.

contra de nosotros- Muchas favelas fueron destruidas (...) La represión afectó todos los aspectos de la vida. No teníamos la misma perspectiva de los intelectuales o activistas de la clase media que marchaban al exilio. Nosotros éramos exiliados en nuestro propio país¹⁵⁵.

En Bolivia, no se ha reportado la existencia de esta problemática; sin embargo, revisando la literatura existente sobre el tema rescatamos algunos testimonios de la década del setenta que nos muestra como los indígenas eran desplazados internamente, como consecuencia directa de la represión, cuyo objeto era eliminar la contrainsurgencia y los movimientos sindicales y en resistencia. El testimonio nos permite dar cuenta de que en la época se utilizaban elementos bélicos, persuasivos y se torturaba a las personas o grupos indígenas organizados para defender sus derechos en los sindicatos mineros. Domitila una mujer del pueblo, quien se inscribe dentro de la clase trabajadora boliviana nos da a conocer su testimonio sobre el desplazamiento y la represión vivida en Bolivia.

Lugo de tener que salir de Siglo XX a la fuerza, despedida de las minas... ya me faltaba dinero, ya no tenía víveres (...) Llegamos tarde a Playa Verde. Y allí, en la plaza, me detuvieron. Salió un capitán y me dijo:- mire, señora, yo quiero tener problemas con usted. Mejor váyase. Para usted hay orden de apremio. Usted le conocía a Norberta Aguilar, ¡sí! Ella ha sido apresada porque dicen que es enlace guerrillero y la ha denunciado a usted... que quien sabe porqué (...) para usted hay una orden de apremio. Váyase. Me tuve que devolver a Oruro¹⁵⁶

Los datos suministrados nos muestran que a pesar de que Suramérica se ha distinguido históricamente por la incorporación de las demandas de los grupos étnicos indígenas desde los procesos independentistas con la rebeliones indígenas en el Bajo y Alto Perú y en Quito; en tiempos actuales, por la constitución de movimientos étnicos nacionales como la Confederación Nacional Indígena del Ecuador (CONAIE), la presencia de movimientos indígenas cocaleros en Bolivia, en Colombia la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y otros movimientos sociales que reivindican los derechos de los pueblos indígenas;

¹⁵⁵ Medea Benjamín y Maisa Mendoca, *Benedita Da Silva. Vida política y amores de una mujer afrobrasileña*, México, Siglo XXI, 1998, p.58.

¹⁵⁶ Moema Viezzer, *“Si me permiten hablar...” Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*, México, Siglo XXI, 1997, pp. 153-155 (las cursivas son mías, abrevian y unen los hechos narrados en el testimonio).

la vanguardia sobre los —Nuevos Constitucionalismo” como la forma de reconstruir el Estado-nación incorporando el elemento étnico, por ejemplo en: la conformación del Estado-nacional plurinacional para Bolivia, la proclama del Estado unitario plurinacional en la Constitución ecuatoriana (Ley que busca coordinar entre la justicia indígena y la ordinaria), la incorporación en Colombia dentro de la Constitución de 1991 del artículo 246 que muestra los cuatro elementos centrales de la jurisdicción indígena en el ordenamiento constitucional: la posibilidad de que existan autoridades judiciales propias de los pueblos indígenas, la potestad de éstos de establecer normas y procedimientos propios, la sujeción de dichas jurisdicción y normas a la Constitución y la ley, y la competencia del legislador para señalar la forma de coordinación de la jurisdicción indígena con el sistema judicial nacional¹⁵⁷; y la incorporación de los derechos de minorías afrodescendientes en Brasil; entre otros. La década del noventa se destaca por la presencia del colonialismo interno existente aun en el Cono Sur, distinguiéndose la presencia de pueblos originarios y minorías étnicas oprimidas y explotadas, que a su vez, sobreviven dentro de la lógica neoliberal adoptada por los Estados-nacionales.

De igual modo, la dominación y discriminación hacia el indígena es una realidad que se acota en la vida cotidiana en el Sur, pues, no es casual que los indígenas desplazados sean una mayoría en esta región, no es fortuito que este grupo vulnerable sea despojado de sus tierras y al interior de los Estados en las guerras sean ellos los más golpeados. Estos hechos nos muestran un margen estrecho en los procesos de concientización que se han querido subvertir desde —otra propuesta” y siguen siendo el pilar de la opresión, explotación y desplazamiento interno de los pueblos indígenas en nuestra América.

A continuación, presentaremos los casos más relevantes en Sur América: Colombia y el Perú.

¹⁵⁷Los dos primeros elementos conforman el núcleo de autonomía otorgado a las comunidades indígenas -que se extiende no sólo al ámbito jurisdiccional sino también al legislativo, en cuanto incluye la posibilidad de creación de "normas y procedimientos"-, mientras que los dos segundos constituyen los mecanismos de integración de los ordenamientos jurídicos indígenas dentro del contexto del ordenamiento nacional. En la misma estructura del artículo 246, entonces, está presente el conflicto valorativo entre diversidad y unidad.

2.2.1. Colombia

Colombia cuenta con un Estado frágilmente constituido que nace del proyecto de una elite criolla¹⁵⁸ dirigente en la post-independencia de España; una vez liquidada militarmente a su favor esa confrontación, fue como construir el ‘Estado Nación recién inventada’, para luego pasar a convertirse en un Estado colonial burgués liberal. Adoptando los modelos europeos se trata de configurar un nuevo Estado con un marco jurídico-político expresado en la Constitución, un Ejército Nacional, una administración pública, la consolidación de la identidad nacional y la articulación de un mercado nacional bajo un modelo ajeno que desconocía las características cultural y la diversidad étnica del país, donde no cabe lo indígena y lo Afro.

Lo cierto es que, en lo que respecta a la inclusión de políticas étnicas en la construcción del Estado-nación, específicamente, la inclusión de políticas indigenista, como bien lo dice, Roque Roldán Ortega, se pueden distinguir cuatro etapas:

La primera etapa comprende desde 1810 a 1890: aquí el Estado colombiano intenta —“sólver las formas comunitarias de tenencia de la tierra, de trabajo y las formas independientes de gobierno de las comunidades indígenas”¹⁵⁹.

La segunda etapa comprende desde 1890 a 1950: se promulga la Ley 89 (de 1890), la cual, —“apta para los indígenas el régimen de la vida en comunidad, como un estado temporal, mientras es dable, a través de la acción paciente de los misioneros de la Iglesia, llevarlos o forzarlos a la aceptación del modelo de vida del sector mayoritario de la sociedad nacional”¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Utilizamos el concepto de criollo a partir de la definición que da José Juan Arron, en la selección de estudios cubanos realizada por Judith A. Weiss, “Criollo: definición y matices de un concepto” en, Judith A. Weiss, Silvia Marina Arron, *De donde crecen las palmas*, pp. 118- 132 (Publicado de Hiaspania, vol. XXXIV, no. 2, Baltimore, mayo de 1995, pp. 171-1769).

¹⁵⁹ Luis Javier Caicedo, *Derechos y deberes de los pueblos indígenas*, San Pablo, Colombia, 1996, p.61. (El autor para el análisis de esta etapa, cita el texto de la Presidencia de la República, Plan Nacional de Rehabilitación. *Fuero indígena colombiano*. 2ª. Ed, Roque Roldán Ortega, (Comp. y comentador), Bogotá, julio de 1990, p. VII.)

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 62.

La tercera etapa comprende desde 1958 a 1982: —Se plantea las relaciones del Estado con los indígenas en términos de desarrollo y no de asimilación forzada ni de reducción”¹⁶¹.

La cuarta etapa se da a partir de 1982, cuando el Estado intenta formular una nueva política basada en el documento del Consejo Nacional de Política Económica y Social, pero fracasó. Aquí, el Estado colombiano accede a construir puntos de cooperación con las comunidades indígenas, —si imposiciones ni condicionantes, para asegurarles la plena satisfacción y vigencia de sus derechos como colombianos y de sus aspiraciones particulares de los modelos tradicionales de vida”¹⁶²

En esta última etapa, las luchas indígenas lograron ganar espacios participativos en la construcción de un nuevo Estado-nacional. A pesar de que la participación indígena en la Asamblea Nacional Constituyente generó cambios importantes en la historia del Estado-nación de Colombia, hasta llegar a reconstruir la nacionalidad colombiana en términos de diversidad étnica y cultural y hacer cambios que se reflejan en la nueva constitución de 1991, este ha sido un proceso inacabado.

Durante la década del noventa, nos encontramos frente a una nueva forma de repensar el Estado colombiano con la constitución de 1991, pero en la práctica, otros son los caminos que se forjan. En estos momentos, la seguridad democrática en Colombia se consolida como estrategia hacia la construcción de una política de Estado, acentuando la polarización política y social en una lucha armada que deja un número alarmantes de desplazados internos en el país. Un número desproporcionado de los desplazados son las minorías étnicas quienes son afrocolombianos o pertenecientes a grupos indígenas¹⁶³.

La población indígena en el país es aproximadamente de 1'400.000, existe cerca de 82 pueblos indígenas, con 64 lenguas amerindias. Entre los años de 1995 a 2005, se calcula que entre el —% y el 3% del total de la población internamente desplazada del país, pertenece a pueblos indígenas; cifra

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶² *Ibid.*, p. 65 (El autor para el análisis de esta etapa cita el texto de la Presidencia de la República, Plan Nacional de Rehabilitación. *Fuero indígena colombiano*, *op. cit.*, p. II-V.)

¹⁶³ *Memorias del Seminario sobre Desplazamiento Interno en América*, *op. cit.*, p.2.

considerable, si se tiene en cuenta que los indígenas constituyen el 2.5% de la población colombiana”¹⁶⁴. Otros datos nos informan que —entre el 8 y 11% de la población desplazada pertenece a pueblos indígenas”¹⁶⁵. Estas cifras dejan al descubierto como una gran mayoría de grupos indígenas en Colombia son las principales víctimas frente a las fuerzas armadas, los paramilitares y las guerrillas en una guerra que data de los años cuarenta. Las cifras de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) nos muestran que en el año de 2005, entre los pueblos indígenas más afectados por la guerra fueron:

El Nasa en el departamento del Cauca y el Putumayo; el Awa en Nariño y en la frontera con Ecuador; el Embera en el Chocó; el Embera Katio en la región de Urabá y en la frontera con Panamá; el Embera Chami en Risaralda; el Eperara Siapidara en la Costa Pacífica nariñense y el Kofan en el Putumayo y en la frontera con Ecuador¹⁶⁶.

Saber el por qué sucede este desplazamiento indígena requiere conocer la dinámica territorial. La repartición territorial en Colombia muestra que el 29.8% del territorio nacional lo ocupan indígenas, ubicados principalmente en un 50% en los departamentos de la Guajira, Cauca y Nariño. Los indígenas tienen 710 resguardos titulados en 228 municipios de 27 departamentos¹⁶⁷. Pero, algunos de estos títulos los han perdido, al igual, han perdido —territorio tradicionales importantes que han pasado a ser propiedad de empresarios y multinacionales”¹⁶⁸.

Como ejemplo, tenemos el caso del despojo de los embera – katiós de su territorio por la construcción de la hidroeléctrica Urra 1 y 2; el caso de los uitotos, andoque, muinane, nunuya y yukuna, que —desde septiembre de 1992, se les impuso el deber de aceptar en su territorio las instalaciones de un radar de los Estados Unidos, custodiado por soldados norteamericanos y batallones

¹⁶⁴ Oficina de la ACNUR en Colombia, “Colombia, desplazamiento indígena y políticas públicas: paradoja del reconocimiento”, en Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *Consulta regional especializada sobre migración indígena*, San José de Costa Rica, Mayo 17 de 2006, p.3 (los datos estadísticos son tomados: el primero, de la ONIC, *Sistema de Información derechos Humanos*, SISDO y el segundo, de Acción Social, *Sistema Único de Registro (SUR)*)

¹⁶⁵ Camila Moreno, “Desplazamiento interno de indígenas en Colombia”, en IIDH, *op. cit.*, p. 148.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.149.

¹⁶⁷ “El 82% de estos pueblos vive actualmente en resguardos con derechos territoriales colectivos sobre un área de 279.487 kilómetros cuadrados, ocupando el 24.5% del territorio nacional”, Roberto Pineda Camacho, “Colombia y el reto de la construcción de la multiculturalidad en un escenario de conflicto”, en *La Pluralidad étnica en los países en vías de desarrollo*, Munich, Institut Fédéralisme Fribourbg Suisse, 2001, p.67.

¹⁶⁸ Véase Karmen Ramírez Boscán, “Migraciones, desplazamiento interno y pueblos indígenas en Colombia...” *op. cit.*, p. 202.

colombianos y las consiguientes limitaciones a sus derechos a la autonomía, locomoción y caza”¹⁶⁹.

El despojo y el desplazamiento como formas de violencia sobre los indígenas en Colombia, nos muestran un panorama sobre el sistema de explotación y opresión al que han sido sometidos. Esta cruda realidad se hace más evidente en la guerra interna colombiana, cuyos indicadores sobre el desplazamiento interno de indígenas se concentra mayoritariamente, entre otros departamento, en el Guaviare, zona donde se lleva a cabo el Plan Patriota. El Plan Patriota tiene por Objetivo acabar con la estructura de las Fuerzas Armadas revolucionarias de Colombia Ejército del Pueblo (FARC- EP) y atacar su estrategia de control territorial en el sur oriente del País. Esta estrategia militar ha traído consigo efectos devastadores sobre la población con —éxodo de los Guayabero, Sikuani y Tukano, y el desplazamiento Nukak maku.”¹⁷⁰

Una particularidad de las zonas donde se produce la expulsión es que, los territorios colectivos de pueblos indígenas, en su mayoría, son ricos en recursos naturales, reservas de petróleo u otro mineral natural preciado, con altísima biodiversidad, están bien ubicadas estratégicamente, tienen presencia de corredores móviles y algunos territorios cuentan con siembra de cultivos de uso ilícito, laboratorios de procesamiento. La riqueza de estas zonas ha generado disputa de intereses entre los actores armados, actores sociales, intereses transnacionales por la tierra, el capital y la población.

El tipo de desplazamiento que prevalece es rural- urbano; los indígenas se desplazan de su territorio hacia las cabeceras municipales, ciudades intermedias o grandes ciudades; el desplazamiento lo pueden llevar acabo de forma individual y familiar, —comœen el caso de los pueblos Pijao, Kankuamo, Nasa, Zenú y los pueblos del Putumayo” ¹⁷¹. La recepción dentro de los territorios colectivos está determinada por —redes de parentesco y acuerdos políticos, culturales y económicos con arreglo a la capacidad de absorción comunitaria y ecosistema de

¹⁶⁹ Luis Javier Caicedo, *Derechos y deberes de los pueblos indígenas*, op. cit., pp.34-35.

¹⁷⁰ Oficina de la ACNUR en Colombia, —Colombia, desplazamiento indígena y políticas públicas: paradoja del reconocimiento”, en Instituto Interamericano de Derechos Humanos, op. cit., p.4.

¹⁷¹ Camila Moreno, —Desplazamiento interno de indígenas en Colombia”, op. cit., 148.

las comunidades receptoras y la fortaleza política de las autoridades y organización indígena”¹⁷².

2.2.1.1. Tema para el debate: devenir histórico de los desplazados en Colombia

El devenir histórico de la guerra vivida en Colombia ha presentado múltiples variantes que hacen difícil su estudio, caracterizadas por un conflicto armado interno de larga duración, con diversos actores que se insertan en la realidad en la medida que las luchas sociales ante las nuevas dinámicas sociopolíticas y económicas van cambiando de acuerdo con la problemática de cada época. Explorando con el instrumento cartográfico ofreceríamos un panorama de la polarización sociopolítica entre el norte y sur del país, con actores claramente identificados, pero que alternan las alianzas de acuerdo a la región de operación, acompañada de economías clandestinas.

A *grosso modo* podríamos presentar el inicio de la guerra como la cristalización de la lucha de clases en el ámbito colombiano, desde los conflictos que nos remontan a la mitad del siglo antepasado, entre terratenientes, colonos y campesinos, luego la Guerra de los Mil Días, dictadura del presidente Rafael Reyes, la injusticia y desigualdad imperante bajo el manto de la promulgación de la Constitución de 1886.

La guerra en Colombia da un viraje en el siglo XX, en los años cuarenta, debido a la desigualdad de distribución de poder y recursos materiales, surgiendo las guerrillas rurales de origen liberal, en contra de las fuerzas conservadoras. La exterminación y eliminación total del opositor político como principio de guerra, asociados a los intereses de clase derivados en conflictos, dejó rezagos tales como genocidios y desplazamientos de mestizos, negros e indígenas.

En la segunda mitad del siglo XX bajo la presidencia de Gustavo Rojas Pinilla, comenzaron iniciativas de paz con miras a la consolidación del Estado, desmovilizaciones de guerrillas liberales y se declara una ofensiva frontal contra

¹⁷² *Ibid.*, p. 7.

las actividades del Partido Comunista a través de las —Columnas de Marcha—. Este tipo de guerra contrainsurgente se extiende hasta los años sesenta, declarándose las zonas pobladas por quienes disienten del gobierno como —Repúblicas Independientes”, tomando el gobierno medidas represivas y acciones bélicas en su contra, apoyados con recursos de los E.U. En esta década, surgen grupos como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia Ejército del Pueblo (FARC- EP) en mil novecientos sesenta y cuatro, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en mil novecientos sesenta y cinco, y el Ejército Popular de Liberación (EPL) en mil novecientos sesenta y siete. En respuesta a estos levantamientos insurgentes los que detentan el poder no se hicieron esperar lanzado una contraofensiva:

Se gestó un modelo represivo que vendría posteriormente a desarrollar estructuras y métodos contrainsurgentes, pero también de operación encubierta para la eliminación de la oposición política y social. El nuevo ciclo de violencia se inspiraba en la doctrina continental de Seguridad Nacional, que inauguró nuevas formas de militarismo transcontinental en Centroamérica y América del Sur¹⁷³.

Iván Cepeda Castro y Claudia Girón Ortiz consideran esta etapa como el inicio de la Guerra Sucia contemporánea en Colombia. A finales de los sesenta se vieron nacer las primeras autodefensas como estrategia del Estado, en el inicio de la nueva modalidad de guerra contra la guerrilla. Esta modalidad se sostiene en los años setenta, con escuadrones de la muerte, instauración del terror, desapariciones forzadas, secuestro, tortura, masacres, buscando con ello eliminar las figuras significativas de oposición, la desarticulación de las organizaciones de masas populares, a ello se añade otro fenómeno, el terrorismo de las nacientes autodefensas se alía con los carteles de la droga en forma de sicariato y bajo acciones de —pieza social”. No obstante, la lucha por la justicia e igualdad sigue y surge el Movimiento 19 de Abril (M19), en el mil novecientos setenta y cuatro. En este escenario el desplazamiento aumenta, aunque no se tienen estadísticas sólidas que den el número exacto de la magnitud de tal problemática.

¹⁷³ Iván Cepeda Castro, Claudia Girón Ortiz, “La guerra sucia contra los opositores políticos en Colombia”, Rubén Ruiz Guerra (coord.), *Entre la memoria y la justicia. Experiencias Latinoamericanas sobre guerra sucia y defensa de Derechos Humanos*, México, CCYDEL-UNAM, 2005, p. 91.

En la década del ochenta, el fenómeno adquiere magnitudes desproporcionadas con la presencia de múltiples actores que hacen la guerra. El conflicto bélico es establecido en la confrontación de intereses entre quienes mantienen la estructura socioeconómica, más aún, cuando se comienza a vislumbrar la puesta en marcha del neoliberalismo y se exagera el neoimperialismo, y quienes quieren cambiar el orden. En este período proliferan múltiples organizaciones paramilitares en las regiones colombianas, llegando a ser legitimadas y legalizadas en los años noventa, como el caso de las Asociaciones de vigilancia rural (Convivir), ejerciéndose la violencia de arriba hacia abajo, es violencia estructural como bien lo señala Ignacio Martín Baró¹⁷⁴.

Ahora, debido a la vejación y violación de los Derechos Humanos en Colombia puestas al escrutinio de la mirada internacional; la incredulidad de la población civil frente al Estado como garante y sus instituciones; en vías a la consolidación de la democracia en el país, era necesario utilizar otra táctica de guerra dentro de los modelos de conflicto de baja intensidad, esta es: la guerra psicológica. Guerra que acompaña el accionar bélico de las élites. El objetivo de la guerra psicológica es obtener la victoria mediante el cambio mental del enemigo, desmoralizando al rival, convenciéndolo de lo inútil de la lucha social; ganando las mentes y corazones de las personas y grupos que apoyan la insurgencia en Colombia.

Dentro de las estrategias utilizadas en la guerra psicológica podemos identificar que se han producido los efectos deseados por los actores del conflicto, ya que

La población indígena que ha soportado directamente los rigores de la violencia política en sus comunidades de origen, acusa diversos traumatismos a nivel psicológico y espiritual, a la vez que manifiesta distintas patologías traducidas en desordenes del mundo cultural, que han derivado en desajustes en las relaciones entre las personas y el colectivo en el que se insertan¹⁷⁵.

Iniciando la década del noventa, el panorama se ve teñido con otros espectros, fungiendo como presidente Cesar Gaviria del año 1990 a 1994. En esta época se

¹⁷⁴ Ignacio Martín Baró, Amalio Blanco, Luis de la Corte, *Poder, ideología y violencia*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 121.

¹⁷⁵ Karmen Ramírez Boscán, “Migraciones, desplazamiento interno y pueblos indígenas en Colombia: algunas breves interpelaciones sobre el lugar de las mujeres indígenas”, *op. cit.*, p. 202.

viven múltiples desmovilizaciones con los siguientes casos: desmovilización del M19 en mil novecientos noventa y del bloque paramilitar Fidel Castaño durante el año mil novecientos noventa y uno; desmovilización del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) y el Ejército Popular de Liberación (EPL) en el noventa y uno, y de la Corriente Revolucionaria Socialista (CRS) en el noventa y cuatro. Paralelo a estos sucesos se construye una nueva Constitución, la de mil novecientos noventa y uno, declarada Carta de Paz. La constitución de 1991 reconoce la autoridad legal y política de las comunidades indígenas del país, así como también los dota de autoridad para utilizar sus recursos.

Por otro lado, en esta época aumento de la tasa de desempleo, la pobreza, el sicariato, las desapariciones forzadas, los desplazamientos internos y la venta de empresas nacionales a las grandes trasnacionales. Todas estas condiciones sociopolíticas en su conjunto son muestra fehaciente de un Estado frágil, no garante de la constitución de 1991.

Otro período importante en la década del noventa, es el que se vivió en el periodo presidencial de Ernesto Samper Pizano (1994-1998), en medio de la crisis en materia de orden público, con un clima de incredulidad de la población civil hacia el Estado colombiano por el famoso Proceso 8000, el cual vinculaba nexos de dineros del narcotráfico con la campaña presidencial y la implementación de las políticas económicas que favorecen a los grandes capitales en detrimento de amplios sectores populares. En este periodo la guerra sigue con la consolidación de las FARC- EP al tomar rehenes en la base militar de las Delicias, Putumayo; por otro lado, las autodefensas se agrupan dentro de un mismo movimiento nacional en la región de Córdoba, en el año mil novecientos noventa y seis, con el nombre de Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Tras este descalabro, miles de personas se ven forzadas a un proceso migratorio causado por el destierro que imponen las AUC en miras a la consolidación territorial con carácter —atisubversivo—. Es tan grave la magnitud del problema del desplazamiento, que a pesar de la intención del Estado colombiano por invisibilizarlo, es imposible. En medio de la polarización sociopolítica podemos observar que la división geopolítica del país muestra diferentes actores que desplazan. Así, en el sur de

país son desplazados una gran mayoría de grupos indígenas por la acción de la guerrilla y el ejército, mientras que en el norte del país las personas son desplazadas por las autodefensas y el ejército.

El terror y el miedo cobran vida en los espacios de socialización, en las masacres de “justicia” utilizadas como instrumentos para amedrentar a la población, a la par de la utilización de campañas propagandísticas que desacreditan al enemigo y dádivas ofrecidas a quienes cooptan las AUC. Quienes sirven y velan por los Derechos Humanos se convierten en objetivo militar acusados de subversivos. Los que cometen atropellos y vejaciones humanas son considerados héroes, sus acciones obedecen a máximas de virtud y valor humano y, coadyuvados con la guerra psicológica buscan crear un clima de inseguridad para lograr sus objetivos.

La guerra psicológica produce en los indígenas desplazados del país:

- i) Miedo permanente; ii) arraigado sentimiento de persecución; iii) asunción de comportamientos que implican quiebre de valores culturales tradicionales; iii) alteración emocional frecuentes; iv) sentimiento generalizado de culpa; y v) sentimiento interiorizado de frustración y desesperanza.¹⁷⁶

Es en este escenario de guerra, caracterizado por el miedo instituido en los sujetos colectivos, con síntomas de alteraciones psíquicas; el deterioro de las instituciones gubernamentales; el adelgazamiento del Estado colombiano, la polarización política y la inserción de grupos armados que funcionan en algunos lugares de Colombia como paraestado supliendo las funciones del Estado; es donde se comienza a hablar del “desplazado” como asunto público. Consecutivo a ello, los derechos humanos del “desplazado” se construye por vía institucional a través del Ejecutivo, consolidándose en la ley 387 de 1997 sobre desplazados.

A pesar de estos esfuerzos, la violación de los derechos humanos de los indígenas desplazados persiste. De igual forma, no se ha logrado prevenir el desplazamiento interno, ya que resolver este problema requiere la reconfiguración

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 203.

de un Estado más incluyente y menos desigual, el cual no ha encontrado viabilidad en el proyecto neoliberal.

2.2.2. Perú

La independencia del Perú en 1821 abrió paso a la construcción de un proyecto de Estado influido por la forma de dominación, ya no del español sobre el mestizo, el indígena y el negro; sino, del criollo sobre el indígena y el negro. Este ejercicio de poder como dominación étnica se traduce en la construcción del Estado-nación apartado de incluir la diversidad étnica de la sociedad peruana; en realidad se buscó la destrucción o integración de lo indio a la nación blanco-mestiza occidental.

En el devenir histórico peruano se concibió la nacionalidad a partir del derrumbe de las formas Incaicas, de la organización comunal y de las tradiciones, de la cultura y de las lenguas de los pueblos indígenas y otros grupos étnicos¹⁷⁷ que forman parte del país. Posteriormente, se retomó lo indígena bajo políticas indígenas integracionistas que borraban la esencia de la cultura y la demanda de los derechos de los pueblos indígenas.

Así, la opresión étnico-nacional ha sido parte de la conformación del Estado peruano y de su historia. La explotación del indígena en el Perú no cambió con la independencia, ni con la República en la Era del Guano, que culminó poco antes de la Guerra del Pacífico, o posteriormente en la posguerra donde se instaura la oligarquía mestiza-blanca.

Las Fuerzas Armadas del Perú establecieron un gobierno revolucionario en 1968 que pauperizó la vida de los pueblos indígenas, favoreciendo la consolidación de una pequeña burguesía mestiza-blanca, que accedió a la tierra y se articuló al mercado. De esta manera, en esta época la ley ha servido para que algunos terratenientes vendan sus propiedades y se tornen rentistas urbanos y otros desalojan violentamente a los campesinos para cambiar la modalidad de renta o cultivar directamente la tierra¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Los asháninka, los nomatsiguenga, los yánehás, los nomatsiguengas, entre otros.

¹⁷⁸ Véase Antonio Díaz Martínez, Antoni, *Ayacucho: Hambre y Esperanza*, Lima Perú. Mosca Azul Editores, 2ª Edición 1985, pp. 177-200.

Los pueblos indígenas fueron despojados y desplazados internamente de sus tierras ancestrales y en ocasiones rentadas a la “comunidad cautiva”. Se instaura un sistema de explotación sobre el indígena, donde el problema económico y social estaba centrado en la economía y en la propiedad de la tierra. Bien decía Mariátegui, que “el problema del indio es, en último análisis, el problema de la tierra”¹⁷⁹. Pero no solo de la tierra, también el problema es el territorio.

Cuando las fuerzas sociales en el Perú toman otro orden, con la caída del gobierno revolucionario y la instauración del “gobierno democrático” en 1979, la problemática del indio no acaba, sino sigue en curso ascendente.

Influido por Mariátegui, pero distante del compromiso que supone la crítica a la opresión sobre el indígena en la historia peruana, hace su aparición en 1980 “Sendero Luminoso” en Chucschi, al sudoeste de Huamanga, bajo la dirección de Abimael Guzmán Reynoso (llamado el Presidente Gonzalo).

La incursión de este movimiento guerrillero, como del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) y la lucha antisubversiva emprendida por el Estado peruano para acabarlos desata una confrontación armada, política y social que deriva en el desplazamiento interno de miles de peruanos. Según el Centro de Promoción y Desarrollo Poblacional (CEPRODEP), para finales de los ochenta y principios del noventa, se estima una población de 120 mil familias desplazadas, proporcional a 600.000 personas. La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) en una publicación de 1993, muestra una cifra diferencial de 1.000.000 de desplazados, dato basado en las cifras de población emigrada entre los censos de 1989 y 1993¹⁸⁰.

Las zonas de expulsión de población desplazada en el Perú son principalmente: Ayacucho, Huancavelica, Apurímac y Sierra Central. Estas Zonas se caracterizaron por la presencia de un conflicto sociopolítico álgido que deriva

¹⁷⁹ José Carlos Mariátegui, “Un programa de estudios sociales y económicos”, en *Peruanicemos al Perú*, Perú, 1970, p. 56. su primera publicación está en el *periódico semanal Mundial* que circulaba desde la segunda mitad de 1920.

¹⁸⁰ Véase Alejandro Diez Hurtado, *Los desplazados en el Perú*, Perú, Comité Internacional de la Cruz Roja, 2003, p. 68. Según los cálculos de la OIM, en los nueve departamentos más afectados se habrían desplazado 625.506 personas, sin incluir la población que se desplazó al interior del departamento; la población emigrada de Ayacucho, Apurímac, Huancavelica y Junín entre 1981 y 1993 ascendió a 314.797 personas (OIM Consultoría: *Protección y Asistencia a los desplazados internos del Perú*, Lima, 1993).

en una guerra interna, con actores claramente definidos que polarizan la vida en las zonas.

Las zonas de recepción o destino son: Lima, las capitales de provincias, de distrito y departamento, las comunidades en resistencia donde se integran los desplazados utilizando estrategias político militares para acabar con Sendero Luminoso. Aquí, encontramos dos tendencias en la elección del sitio de recepción: 1. Optar por dirigirse a la capitales muestra una corriente migratoria que sigue la ruta del capital para asegurar la subsistencia y; 2. Optar por un espacio de resistencia que implica una postura política asumiendo una militancia activa en contra de las guerrillas que los hostigaron y provocaron el desplazamiento de las comunidades de origen.

Algunos desplazados echaron raíces en el lugar de destino o recepción, logrando reasentarse, mientras que una gran mayoría añoraban regresar a sus tierras, por lo cual optaron por un proceso de retorno auspiciado por la —~~pa~~—~~acificación del país”,~~ al ser abatido Sendero Luminoso. En este último caso, el retorno se logra en su mayoría derivado de las acciones implementadas por el Proyecto de Apoyo a la Repoblación (PAR) que nace como una estrategia político-militar, el 9 de octubre de 1993 y, posteriormente se transforma con otros objetivos más asistenciales. Los lugares del país donde más se presentó el retorno son: —~~Are~~—~~cucho,~~ Huancavelica y la selva Central, y en menor medida Apurímac y Ancash”¹⁸¹.

El proceso de desplazamiento interno en el Perú es muy complejo; comprende la expulsión, la recepción, el retorno, la reubicación o el reasentamiento (auspiciado en 1996, bajo el Programa Nacional de Apoyo a la Repoblación y se otorgan predios en favor de los desplazados). Al respecto deben recatarse los logros obtenidos para reivindicar los derechos y garantías de los desplazados en este proceso, porque no fue el resultado aislado, de la acción del Estado, o de los apoyos que suministró la Iglesia Católica y las agencias de Cooperación, sino, de la lucha de los desplazados por reivindicar sus derechos que se materializa en la Ley sobre desplazados internos No 28223. Esta norma

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 37.

tiene por objeto definir los derechos y garantías pertinentes para la protección de las personas contra el desplazamiento forzado, la asistencia durante el desplazamiento y durante el retorno o el reasentamiento e integración en el Perú.

Al caracterizar el proceso del desplazamiento interno en el Perú se encuentra que hay variables relacionadas con los acontecimientos sociohistórico por los que atraviesa el país.

Según Alejandro Diez Hurtado, el desplazamiento interno en Perú se presenta en una periodización que es:

1)1983-1985: afecta principalmente a la población joven y a las élites locales de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica. 2)1986-1989: generalización del fenómeno a diversas regiones del país donde se combina la salida precipitada (...) con algunos desplazamientos ‘planeados’ de carácter preventivo. 3)1990-1992: continúa el desplazamiento pero de carácter menos masivo que en los años anteriores (...) toma particular relevancia la problemática de los grupos asháninkas. 4)1993-1998: disminución y focalización del proceso de desplazamiento, y consolidación del retorno espontáneo o asistido 5)1999-2003: agotamiento de los procesos de desplazamiento y retorno¹⁸².

Este planteamiento por épocas permite distinguir que la década del ochenta se caracterizó por una expansión progresiva del desplazamiento y en la década de los años noventa, se caracterizó por una estrategia que va de los métodos masivos de desplazamiento inducido forzadamente, hacia una estrategia más selectiva, mostrando la disminución aparente de la problemática.

No obstante, la dinámica migratoria del desplazamiento en las décadas no puede ser analizada sólo desde un dato descriptivo, sino a la luz de los procesos de incursión, afincamiento y pauperización de la guerrilla de Sendero Luminoso, el Movimiento revolucionario Tupac Amaru y la respuesta contrainsurgente del Estado.

De acuerdo a la investigación realizada por Francke en el año 2000¹⁸³, el desplazamiento había dejado un gran malestar social y consecuencias funestas, como son: la descapitalización de la economía en el campo y la destrucción comunera de bases productivas y desarticulación de circuitos mercantiles; daños

¹⁸² *Ibid.*, p. 27.

¹⁸³ Véase Pedro Francke, *Políticas sociales y construcción de ciudadanía en zonas afectadas por la violencia política*, Menades, Condecop, 2000, citado por Alejandro Diez Hurtado, *Los desplazados en el Perú*, op. cit., p.70.

psicológicos; pérdida de derechos civiles, políticos y culturales; debilitamiento de la institucionalidad estatal y social.

Entre otros daños, se encuentra el desplazamiento de grupos vulnerables, como es el caso de los indígenas, lo cual representó un atentado contra sus identidades y lenguas. Por ejemplo; la utilización del quechua como lengua madre se ha modificado sustancialmente en los desplazados que se insertan en las ciudades. La utilización del quechua se declara como lengua propia en —194, en Ayacucho lo hacia el 97.9%, en 2001 sólo lo declara el 79.1%”¹⁸⁴.

La categoría étnica debe ser eje para el estudio del desplazamiento en el Perú, no sólo por los estragos que deja el desplazamiento en los grupos vulnerables, sino porque constituyen la mayoría de la población desplazada en el país; esto se muestra a través de los resultados estadísticos donde un gran porcentaje son quechua hablantes; este es un elemento determinante de la identidad indígena del desplazado.

Asimismo, otros datos corroboran el matiz étnico prevaleciente en el desplazamiento en el Perú, pues, cerca del 70% de los desplazados forman parte de comunidades campesinas y de pueblos originarios de procedencia rural e indígena,¹⁸⁵ cuyo eje de producción es la tierra y el sentido de la vida está anclado en el territorio. Dentro de los pueblos indígenas que más ha sufrido el desplazamiento interno se encuentran las comunidades que pueblan parte de la Amazonía, los asháninka¹⁸⁶.

2.2.2.1. Desplazamiento de los asháninka

La mayoría de los asháninka¹⁸⁷ se ubican en la Selva Central del Perú, conformada por las provincias de Satipo y Chanchamayo, del departamento de Junín; la provincia de Oxapampa en el departamento de Pasco; y la zona del Gran

¹⁸⁴ Alejandro Diez Hurtado, *Los desplazados en el Perú*, op. cit., p. 49

¹⁸⁵ Cifra que aparece en el *Programa de Apoyo al reordenamiento*, (consultado el 10-10-2010), <http://www.mimdes.gob.pe/par/index.htm>.

¹⁸⁶ -Desde finales de los ochenta hasta mediados de los noventa, como consecuencia del conflicto armado, se calcula que murieron más de 2 mil asháninka en manos de SL o por enfermedad, entre 8 y 10 mil tuvieron que desplazarse forzosamente, más de 50 comunidades desaparecieron y se encuentran cerca de 5 fosas comunes”. Leslie Villapolo, “Los caminos de las mujeres asháninka para afrontar las secuelas de la guerra”, op. cit., p. 214. (La cita es tomada de Espinosa, La repetición de la violencia. Informe sobre la situación de los asháninka del río Ene y Tambo. CAAAP, Lima, 1994).

¹⁸⁷ En 1993 el pueblo asháninka tenía 52.461 habitantes, que representan el 21.89% de la población indígena censada. Véase los datos demográficos en INEI, “Censos nacionales 1993”, *Perú: resultados definitivos. Comunidades indígenas* No 3, Tomo I, INEI, 1994.

Pajonal en el departamento de Ucayali. Esta región ha sido históricamente estratégica por sus recursos naturales y cercanía a ciudades importantes.

Según información oficial del año 1993, el gran pueblo indígena asháninka habría estado conformado por aproximadamente 55.000 personas. Entre los años 1989 -1993 cerca de 15.000 indígenas asháninkas y nomatsiguengas se habrían sentido obligados a abandonar sus tierras de origen, como consecuencia del conflicto. De dicha cantidad, un estimativo de 10.000 huyó hacia localidades cercanas. Unos 5000 fueron secuestrados o desplazados, forzados a ser parte de las masas de apoyo senderistas, en calidad de fuerza de trabajo agrícola y/o como contingente militar en las incursiones armadas de PCP-SL¹⁸⁸.

Los datos estadísticos son alarmantes, pues muestran un desplazamiento interno del 27.27% de la población indígena. Los asháninkas y nomatsiguengas fueron víctimas del desplazamiento y del secuestro, derivados de la lucha entre un Estado represivo que trató de mantener el control, la incursión de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru que buscaban subvertir el orden establecido.

El hecho escueto es que el desplazamiento interno de los indígenas en la Amazonía empezó —poco antes de la década de los 90, Sendero Luminoso ingresa al territorio asháninka iniciando una época de violencia”¹⁸⁹.

Existen tres actores fundamentales en el desplazamiento de indígenas: 1) el Estado con su aparato represor: el ejército; 2) los grupos guerrilleros: Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA); 3) los asháninka. Cada uno de ellos tiene diferentes posturas que permite visibilizar como operaban las fuerzas en la dinámica de la guerra en la región.

La postura de los Senderistas rescataba el análisis marxista para la construcción del nuevo Estado peruano, basado en la lucha de clases y dejando de lado el criterio de las luchas étnicas decidió fundar el ‘nuevo Estado’ en 1989, lo cual implicaba el desvanecimiento de la identidad cultural de los asháninkas y el despojo de parte de sus territorios originarios.

El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru tuvo una influencia en las provincias de Oxapampa, Chanchamayo; lo que ocasionaba una tensión entre

¹⁸⁸ Estas cifras y datos son obtenidas de la *Mesa Regional del Centro: Informe al Taller sobre el Proceso de Desplazamiento*, Huancayo, abril de 1997.

¹⁸⁹ Leslie Villapolo, “Los caminos de las mujeres asháninka para afrontar las secuelas de la guerra”, *op. cit.*, p. 216.

fuerzas de lucha derivando en una guerra de guerrillas y en el aumento del número de indígenas desplazados internamente. Otra táctica de guerra del MRTA fue esclavizar a los indígenas e inducirlos forzosamente, como base de apoyo en la guerrilla. La guerra se verá nutrida por la presencia del narcotráfico en la región.

La postura del Estado peruano es de una doble moral; por un lado crea el 6 de agosto de 1991, la comisión Técnica Nacional encargada del problema de la población desplazada, para asistir esta demanda nacional y, por el otro, auspicia la proliferación del desplazamiento interno, en la medida que es una estrategia político militar para acabar con las guerrillas.

La postura de los asháninka ante la presencia de Sendero Luminoso en su territorio originario estuvo polarizada, por una parte hubo un sector que hizo alianza con el SL¹⁹⁰, otros mantuvieron resistencia, pero esta acción fue coaccionada.

Algunas tesis sostienen que los asháninka adheridos al Sendero Luminoso fue el resultado de la coacción de este grupo armado. Así no los revela Ángela Lucía Aguilar.

Los asháninka *fueron* —obligados por los guerrilleros de Sendero Luminoso a integrarse o ser asesinados. Como resultado, cientos huyeron de la zona, abandonando sus parcelas, pero otros cientos enfrentaron juicios sumarios y encarcelamiento por vínculos terroristas”.¹⁹¹

Un recorrido periódico por este escenario del conflicto muestra que Sendero Luminoso tenía mayor presencia en la región; entre los años 1985 y 1988 utilizó la violencia selectiva hacia aquellos asháninkas opositores, provocando la huida de muchos indígenas fuera del Valle de Ene¹⁹²; la dinámica del desplazamiento se caracterizó por darse masivamente, sin dispersión de sus miembros y se da al interior del territorio originario asháninka.

Hacia 1989 Sendero Luminoso tenía el control político, social y económico de Satipo y gran parte de Chanchamayo. —Entre los años 1992 y 1994, muchas

¹⁹⁰ —La fuerza Principal de SL establecen relaciones de amistad con algunos asháninkas.(...) eran escogidos por tener mayor manejo del castellano y mayor grado educativo, generalmente docentes y promotores capacitados (...) Ellos son encargados de explicar la doctrina y objetivos senderistas a toda la población”. *Ibid.*, p.217.

¹⁹¹ Angélica Lucía Aguilar Gutiérrez, —*Marco teórico y aspectos generales relativos al fenómeno de desplazamiento interno forzado*”, *op. cit.*, (consultado el 1 de octubre de 2010).

¹⁹² —Hay referencias a la movilización de pobladores desde 1987 hacia las comunidades hermanas de las zonas altas en el valle de los Ríos Tambo y Ene (distritos de Pongoa, Satipo y río Tambo)” Alejandro Diez Hurtado, *Los desplazados en el Perú*, *op. cit.*, p. 96.

personas y familias de diferentes comunidades lograron huir de los campamentos de SL”¹⁹³.

La distribución de las fuerzas reviste otro orden a mediados de la década del noventa, el Estado se fortalece y elimina las figuras de oposición. Esto es evidente en la medida que

Hacia 1995, los asháninka con el apoyo del ejército, logran expulsar a SL de la cuenca del Tambo y rescatar a la mayor parte de los hermanos sobrevivientes. (...) A finales de 1996, las familias refugiadas retornaron a sus propias tierras. Por esos años también regresan las familias de Puerto Ocopa desplazadas¹⁹⁴.

El proceso de retorno de los asháninka, como etapa final del desplazamiento, estuvo promovido por el Estado y por la iniciativa de las comunidades, quienes migraron, siempre con el deseo de volver a su territorio y recuperar su forma de vida y su espacio cultural.

2.3. Los indígenas que “huyeron” en México

El desplazamiento interno en México, durante la década del noventa, está asociado a los problemas económicos, sociales y políticos que emergen tras la implementación de las políticas neoliberales, con el Acuerdo de Libre comercio de las Américas, el apoyo al capital extranjero, la disminución del gasto en inversión social y problemáticas, como, el aumento de la pobreza, el desempleo, la marginación social y política de la población indígena.

Estas problemáticas han derivado en conflicto sociopolítico y el recrudecimiento de una guerra que aun se perpetúa en Chiapas; la cual ha sido foco para la proliferación del desplazamiento de población. También, se han presentado en el país otros casos de desplazamiento interno relacionados con la —disputas por tierras, tráfico de estupefacientes, intolerancia religiosa, proyectos de desarrollo y desastres naturales en el Estado de Oaxaca, Tabasco y Sinaloa”¹⁹⁵.

¹⁹³ Leslie Villapolo, “Los caminos de las mujeres Asháninka para afrontar las secuelas de la guerra”, *op. cit.*, p.221.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 222-223.

¹⁹⁵ Informe del Representante del Secretario General sobre los desplazados Internos, Sr. Francis M. Deng, presentado de conformidad con la resolución 2002/56 de la comisión de Derechos Humanos”, en *Grupos e Individuos Específicos Éxodos en masa y personas desplazadas*. México, Consejo Económico y Social, 2002.

No existe hasta el momento datos oficiales exactos sobre el número de desplazados en el país. El Diagnóstico sobre la Situación de los Derechos Humanos en México nos indica una cifra que sobrepasa a los sesenta mil¹⁹⁶. Esta dificultad, de no tener un dato exacto de la cifras de población desplazada, radica en que el desplazamiento es un problema que no ha sido incorporado en la agenda pública mexicana y los intentos realizados para promover políticas públicas que reconozcan la existencia del desplazamiento han sido desechadas; por ende, no existe un conteo oficialmente instituido. Había falta de voluntad política para reconocer lo que estaba pasando en el país con los desplazados. —La mayoría de (...) observadores (de derechos humanos) consideraban que el gobierno de México percibía el problema como una cuestión interna muy delicada”¹⁹⁷ y que no debía salir a la luz pública.

Lo cierto del caso, es que el desplazamiento es una realidad visible en México y —los desplazados son mayoritariamente indígenas”¹⁹⁸. Históricamente los indígenas en México han sido el grupo más vulnerable entre los vulnerables. Las condiciones de pobreza, marginalidad y olvido han sido una concomitante de este grupo étnico en particular.

Ciertamente existe un componente étnico en algunos de los conflictos que conducen al desplazamiento en las Américas. Se dice que en México, los desplazados menores son los destinatarios de la discriminación y el abuso, no solo por su pobreza y vulnerabilidad, sino también por su raza indígena¹⁹⁹.

El referente indígena funge en la sociedad mexicana como símbolo del atraso, de malestar y por tanto, de discriminación. En medio de esta discriminación se abre el horizonte de la diversidad étnica en el país y la demanda por su reconocimiento en términos reales.

Chiapas, es uno de estos lugares donde emerge la belleza del contexto, con la diversidad de grupos indígenas; pero, es también allí donde converge lo bello y

¹⁹⁶ *Diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos en México*, México, Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas (OACNUDH), 2004, p.170. (las cursivas son mías).

¹⁹⁷ Informe del Representante del Secretario General sobre los desplazados Internos... *op. cit.*

¹⁹⁸ Roberta Cohen y Gimena Sánchez – Garzoli, “El desplazamiento interno en las Américas: algunas características distintivas”, *op. cit.*, p. 43.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 43. (El autor retoma para su argumento la publicación del Servicio Internacional para la Paz, “Los niños de la guerra de baja intensidad – ¿Que Dios nos proteja, para que ya no tengamos miedo”, *SIPAZ Report*, Vol.5, No 3, agosto de 2000 p.6).

la guerra. Guerra que ha traído consigo desplazamiento de indígenas. Se puede decir que a nivel nacional, el Estado de Chiapas en la década del noventa, es quien tiene el mayor porcentaje de población indígena desplazada. El Diagnostico sobre la Situación de los Derechos Humanos en México nos indica una cifra de más de doce mil personas²⁰⁰, mientras otras fuentes muestran una cifra que oscila entre diez mil y veintiún mil indígenas desplazados, los cuales se autoadscriben como parte de los pueblos tzeltal, tzotzil, cho’l, tojolabal y mame²⁰¹. Este desplazamiento se visibiliza en la mirada internacional a partir del alzamiento zapatista en 1994.

En este contexto de pugna entre el movimiento emergente y el gobierno mexicano, durante la presidencia de Ernesto Zedillo, la identidad del indígena desplazado era motivo de sospecha de ser zapatista. Dentro de los métodos contrainsurgentes utilizados por el gobierno, se llegó a hostigar a —trabajadores de derechos humanos y miembros del clero que trabajan con desplazados en Chiapas”²⁰².

En el transcurso del sexenio de la presidencia de Zedillo, la problemática del desplazamiento indígena siguió un curso ascendente con la utilización de métodos represivos y bélicos. Los indígenas que se veían obligados a huir de su tierra en medio de la guerra se incrementó, el proceso de desplazamiento se vio alterado por múltiples disturbios internos y violencia generalizada. En lo que respecta a la reubicación y el retorno, los indígenas desplazados —se han manifestado y han organizado marchas para exigir que se den las condiciones necesarias para que puedan regresar a sus lugares de origen.”²⁰³

Es necesario agotar referentes de los hechos que acaecieron en Chiapas en los años noventa, para poder tener una descripción del desplazamiento indígena detallada y un análisis crítico de esta realidad, por ello, avanzaremos sobre este interés.

²⁰⁰ *Diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos en México, op. cit.*, p.156.

²⁰¹ Pedro Faro, “Los desplazados internos por el conflicto armado en Chiapas y sus consecuencias sociales y jurídicas”, *op. cit.*, p. 64.

²⁰² “Reportaron haber recibido amenazas de muerte, y que ONGs internacionales intentando visitar Chiapas fueron hostigados, y docenas fueron expulsados en 1999” Roberta Cohen y Gimena Sánchez – Garzoli, “El desplazamiento interno en las Américas: algunas características distintivas”, *op. cit.*, p. 64.

²⁰³ *Ibid.*, p.55.

2.3.1. Devenir histórico de los indígenas que “huyeron” en Chiapas

En el devenir histórico de Chiapas el desplazamiento interno de la población indígena se caracteriza por las vejaciones y transgresión masiva a los derechos humanos de los pueblos originarios. Hechos que obligan a los indígenas a abandonar su lugar de residencia y emprender la huida. La huida ha sido un continuo que se da desde el pasado mesoamericano hasta la actualidad. A continuación haremos un breve recorrido por cada período histórico.

El desplazamiento interno de los indígenas en el pasado mesoamericano en Chiapas, está matizado por conflictos territoriales entre diferentes pueblos; se trataba de *migraciones producto de la expresión de luchas por el poder y la expansión territorial de un grupo sobre otro*. Este tipo de desplazamiento subsistió en el devenir histórico de la región y registra que la configuración territorial va cambiando, en la medida en que los chiapanecos se apropiaron de un mayor territorio. Bajo esta dinámica algunos pueblos fueron desplazados forzosamente como ocurrió con los pueblos zoques y tzotziles²⁰⁴.

Durante los siglos XV y XVI la llegada de los españoles y portugueses a nuestra América marca un cambio en las formas de desplazamiento al lograr consolidar la ocupación total y definitiva del territorio, desplazando forzosamente a los pueblos indígenas de sus propias tierras sometiéndolos al dominio y la opresión. Este tipo de desplazamiento se caracteriza por la *invasión* llevada a cabo por los españoles y los portugueses sobre las tierras de los pueblos originarios.

En efecto, en esta época la causa del desplazamiento indígena subyace en la *invasión*, es decir, se trató de una acción bélica y militar que consistió en la entrada de las fuerzas españolas y portuguesas en el nuevo territorio, el cual tenía una organización social y política propia²⁰⁵, con el fin de apoderarse del territorio y

²⁰⁴ Jan de Vos, *Historia de los pueblos indígenas de México... op. cit.*, p. 46. -Al decir de los cronistas coloniales, los chiapanecas eran un pueblo particularmente agresivo. A su llegada, expulsaron a los pobladores autóctonos tzotziles y zoques de las vegas del río Grijalva; también se apoderaron de los valles colindantes de Mecatapana, Cutilinoco y Nejundilo, la actual Frailesca. Extendieron su dominio hasta los pasos montañosos que conducían a la costa soconuscoense y al istmo de Tehuantepec”.

²⁰⁵ Véase como se da la organización social y política de las comunidades indígenas analizadas por el antropólogo Gonzalo Aguirre en un periodo diferente al que aquí señalamos, pero a pesar de la distancia del período histórico que reporta el estudio, las comunidades indígenas conservan estos elementos. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio, op. cit.*, pp.

cambiar el sistema y el gobierno de los pueblos indígenas, con el uso de la fuerza. De tal manera, los indígenas no se desplazaron como resultado de su voluntad y en ejercicio de su libertad, sino por el accionar coercitivo y represivo de los invasores. Empero, los españoles para cumplir su cometido durante la época de la conquista, que se extiende de 1492 hasta la mitad del siglo XVII, realizaron alianzas con algunos indígenas, tal es el caso emblemático de las alianzas de la expedición de Hernán Cortés con los pueblos zempoaltecas y tlaxcaltecas en México, los cuales lucharon en alianza contra el Imperio Azteca, debido a las rivalidades existentes a la llegada de los españoles (los Aztecas imponían tributos a otros pueblos indígenas). Además, algunos indígenas obtuvieron cargos y privilegios.

Contiguamente, la colonización representó el sometimiento al poder de los invasores y permite establecer un orden social, donde la población indígena ocupa el ámbito inferior de la sociedad y el español el superior. Esta forma de organización se expresaba en la ubicación geográfica de los españoles y el cambio de hábitat y movilización del pueblo indígena. En la distribución geográfica de la región podemos observar a los españoles concentrados en un centro localizado donde vivían, ello representaba la consolidación del poder. Así, —~~re~~ mientras los pueblos de indios’, formados por los primeros misioneros a partir del desplazamiento y la fusión de las comunidades prehispánicas, fueron el universo en donde los nativos aprendieron a asimilar el nuevo *modus vivendi* impuesto por los vencedores”²⁰⁶.

Este tipo de desplazamiento interno representó, para los pueblos indígenas, la pérdida de alguno de los elementos de su identidad, de su espacio vital, alterando su organización jerárquica²⁰⁷, su religión, el proyecto de comunidad, la

228 - 235. —La estructura política, según se advierte, funciona como integradora que da cohesión al grupo, define las fronteras de la comunidad y la membrecía dentro de ella. (...) El gobierno de la comunidad es el nexo por medio del cual sus integrantes se encuentran comprometidos en una sola estructura social (...) En el sistema jerárquico ideado por la comunidad indígena el prestigio y el poder se adquieren por el consumo conspicuo y el derroche institucionalizado (...) La función redistributiva que tiene a su cargo la estructura política actúa como apropiado mecanismo para convertir el excedente económico en posición social; constituye un medio institucionalizado de egresos familiares; estipula las reglas bajo las cuales la familia puede ensanchar su imagen pública, impide la acumulación de bienes para ser empleados conforme a los módulos capitalistas...”

²⁰⁶ Jan de Vos, *Historia de los pueblos indígenas de México*, op. cit., p. 65.

²⁰⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio...* op. cit., p. 221. —Desde el punto de vista de la comunidad la jerarquía es el instrumento por medio del cual el individuo, como representante de una familia nuclear, de una familia extensa, de un linaje o de una *fratría* se encuentra obligado a prestar servicio a la comunidad y a redistribuir los bienes de capital que

organización de oficios, su estructura social, sus relaciones económicas, políticas²⁰⁸ y su relación con la tierra²⁰⁹.

Durante esta época existió también, desplazamientos que se pueden rastrear a través de un texto de la esclavitud sobre la demanda judicial hecha el 30 de marzo de 1527 en Tenochtitlan. El texto muestra cómo Chana y Uxto, procedentes de Chiapas, —son las primeras víctimas de una larga cadena de desterrados que perdieron de manera violenta, su libertad personal y además (...) de su pertenencia a una comunidad y el arraigo a un terruño”²¹⁰. Para De Vos, este tipo de desplazamiento: *destierro obligado*, desembocó en la muerte por tristeza en la población indígena.

Posteriormente, la relación de fuerza orientaba diferentes alianzas en el poder, ejemplo de ello se advierte en los alrededores de las provincias de Chiapas y del Soconusco - conformadas a finales del siglo XVI por 120 pueblos coloniales – que se extendían a zonas despobladas objeto de la ambición de los dominicos. Los dominicos inician un nuevo proceso de desplazamiento interno, donde la lógica permanece, pero los actores que desplazan cambian. Se inició así, un proceso de despojo por parte de eclesiásticos y funcionarios civiles que fue en aumento a lo largo de la época colonial²¹¹.

La orden religiosa de dominicos incidieron en el despojo y el desplazamiento interno de población indígena²¹²; empero, con la llegada a la región del fray Bartolomé de las Casas y fray Tomás en 1544, los derechos humanos de los indígenas trataron de ser resarcidos²¹³. Se trató de rescatar la

puede haber acumulado en exceso durante los años activos de su vida. Cada comunero, sin excepción, sirve un cargo que no le es remunerado con privilegio de beneficio sino con privilegios de honra y estima”.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 251. —.los principios de reciprocidad y la redistribución norman las esferas de la subsistencia y el prestigio y encaminan la producción y el consumo por canales que tienen el propósito de mantener el mismo nivel a todos los miembros de la comunidad, en cuanto concierne a la posesión de bienes capital”.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 230. —En términos del pensamiento indígena la tierra no se concibe separadamente del trabajo que requiere. Este trabajo se basa en una red concentrada de múltiples reciprocidades entre los miembros de la familia extensa o del linaje y el ordenamiento de tales reciprocidades es incumbencia del gerente...”.

²¹⁰ Jan de Vos, *Historia de los pueblos indígenas de México, op. cit.*, p. 91.

²¹¹ *Ibid.*, p. 66.

²¹² Cabe señalar que, el desplazamiento interno tiene implícita la presencia de despojo, pues, este primer proceso migratorio que se da al interior de un país, implica el abandono de la localidad de residencia o actividad económica habitual porque la vida de una persona o grupo está en peligro, lo cual conlleva el despojo de los bienes de los sujetos desplazados. No obstante, en el proceso de despojo, se le priva a la persona de lo que goza o tiene, pero no necesariamente la vida, integridad física, seguridad o libertad de la persona se ve afectado. De tal manera, podríamos decir que el proceso de desplazamiento interno incluye el despojo, pero no todo despojo implica un desplazamiento interno.

²¹³ Véase José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, —Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, *Reflexiones Lascasianas*, México, Posgrado de la Facultad de Derecho-UNAM, 2007, pp.16-17. Los aportes de Bartolomé de las Casas sobre los derechos de los indios son: -4.La racionalidad es común a todos los hombres; 2. Los

humanidad del indio como derecho natural. A pesar de los nobles esfuerzos de Las Casas, no podemos obviar el papel que tuvo el clero como el más grande terrateniente, consolidándose en el poder a lo largo de las grandes transformaciones sociales de México²¹⁴.

Podemos ver hasta este momento, cómo en cada periodo histórico fueron cambiando los actores que desplazan y las formas del desplazamiento interno de la población indígena con respecto a las problemáticas sociopolíticas de cada época. Semejante situación se perpetúa durante la época de independencia cuando el poder se concentraba en manos de los criollos, se reprodujo la misma condición de opresión sobre los indígenas que se ejercía en la invasión. Aquí lo que cambia es que los criollos, pasan de utilizar la violencia bélica a utilizar la violencia institucional, valiéndose de la creación de leyes que favorecen a los que detentan el poder para robar las tierras que pertenecen a los pueblos indígenas. Las consideraciones sobre este proceso histórico se registran al advertir que

...en 1821 Chiapas y Soconusco se independizaron de España, los indios cambiaron de dueño pero no de condición. (...) Durante los 100 años posteriores, los gobiernos liberales y conservadores que iban a alternarse en el poder los despojarían de la mejor parte de sus tierras, utilizando una legislación hecha de acuerdo a sus intereses²¹⁵.

A la postre, durante el siglo XIX gobernado por criollos americanos, se siguen permitiendo los mismos atropellos sobre los pueblos indígenas, que datan de la antigua estructura del feudalismo colapsado a final del siglo XVII y en los albores del siglo XVIII y que prosiguen en la forma que ha sido denominada como colonialismo interno, conjuntamente con la estructura del capital que se implementa de forma no homogénea en nuestra América. Este devenir con los criollos y ladinos en el poder, representa una sociedad desigual, polarizada, donde a los pueblos indígenas se les aseguran condiciones dentro de las cuales puedan sobrellevar la subsistencia de forma pauperizada. Pasan de ser esclavos privados

naturales de América no sólo son seres racionales y libres, sino que reúnen las condiciones presupuestas para un tipo de vida superior; no sólo tienen clarísima noción del derecho natural, sino que al practicarlo demuestran poseer la virtud de la prudencia en sus tres capitales formas...6. Por naturaleza los hombres son libres para determinar su gobierno y someterse a su imperio. La esclavitud es accidental y antinatural...11. La guerra de los españoles contra los indios, la esclavitud y las encomiendas son injustas y contra todo derecho”.

²¹⁴ Véase Pablo González Casanova, *La democracia en México*, op. cit., pp. 53-62.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 160.

de sus derechos a otra forma de dominación, donde el despojo y el desalojo ejercido por el poder caciquil sobre los indígenas que —huyeron”, echa raíces en Chiapas.

—El despojo se incrementó en el siglo XIX a raíz de la promulgación de una serie de leyes liberales que pusieron a la venta las tierras comunales de los indios que la legislación española había creado y respetado”²¹⁶. Esta arbitrariedad fue fomentada, entre otras instancias, a través del Congreso Estatal, utilizando leyes como la de 1847²¹⁷, desplazando —específicamente” a los indígenas campesinos de sus tierras y despojándoles de sus pertenencias. Es decir, el indígena se ve forzado a salir de sus tierras y pasa a servir a las tierras del opresor²¹⁸.

A finales del siglo XIX podemos observar que una gran población indígena ha sido —reducida a la servidumbre en las fincas ladinas”²¹⁹, a esto le suelen llamar libertad y respeto a los derechos humanos. Libertad y derechos humanos al servicio de los intereses de una clase sobre otra. Este hecho refiere a un orden social que favorece los intereses de los que detentan el poder sobre los pueblos indígenas.

No podemos olvidar que esta injusticia tiene como respuesta la rebelión en contra de los poderes instituidos en el periodo comprendido entre la caída de la dictadura de Porfirio Díaz y la revolución social, sobre todo, la protagonizada por los campesinos dirigidos por Emiliano Zapata y Francisco Villa, quienes llegan a tomar la Ciudad de México en 1914, para después ser derrotados por un sector representante de la burguesía terrateniente del norte del país.

La revolución cristaliza la reforma agraria ²²⁰ demandada por indígenas y campesinos que reclaman las tierras, hasta después de la llegada de Lázaro Cárdenas al poder. Ello, permite vislumbrar otro horizonte donde se reivindicán los

²¹⁶ Jan de Vos, *Historia de los pueblos indígenas de México*, op.cit., p. 66.

²¹⁷ “ley que obligaba a los campesinos a concentrarse en los poblados. Las tierras abandonadas fueron entonces fácil presa de la oligarquía terrateniente del Valle del Grijalva, del Soconusco oriental, de los llanos de Comitán y de los Altos de Chiapas.” *Ibid.*, pp. 161-162.

²¹⁸ Pablo González Casanova, *La democracia en México*, op. cit., p. 106. —Los despojos de tierras de las comunidades indígenas tienen dos funciones que han cumplido en las colonias: privar a los indígenas de sus tierras y convertirlos en peones o asalariados”.

²¹⁹ Jan de Vos, *Historia de los pueblos indígenas de México*, op. cit., p.177.

²²⁰ —La reforma agraria, iniciada a raíz de la revolución, y que alcanza su mayor intensidad en la época de Cárdenas, elimina el sistema de latifundios y con él el tipo de relaciones sociales que algunos autores equiparan al feudalismo (...) De un país — como el México de 1910 — en que 11000 hacendados poseían casi el 60% del territorio nacional, pasamos a ser un país de pequeños propietarios, de ejidatarios y de grandes empresas agrícolas de tipo capitalista”. Pablo González Casanova, *La democracia en México*, op. cit., p.62.

derechos de los pueblos indígenas oprimidos. Empero, en Chiapas no se llevaron a cabo las reivindicaciones revolucionarias, se siguieron conservando las relaciones coloniales, hasta hace poco tiempo. Por eso, el reparto agrario ha representado el nódulo de los mayores conflictos sociopolíticos en la región chiapaneca, entre ladinos y pueblos indígenas, trayendo consigo tensiones que derivan en procesos de migración interna a lo largo del siglo XX. Tal es el caso del reparto ejidal de la selva Lacandona, que se da como solución a los conflictos de campesinos sin tierras. Este hecho representa un punto cardinal para poder comprender el proceso de desplazamiento interno de indígenas en Chiapas, el cual será exacerbado en la década del noventa.

El poblamiento de la selva Lacandona se caracteriza por una dinámica donde confluyen diversas formas migratorias que hacen complejo su análisis, como son: la migración forzada de los indígenas por motivos económicos, la migración como resultado de la implementación de políticas poblacionales, políticas de reparto²²¹ y el desplazamiento forzado inducido por proyectos económicos que benefician a empresarios y proyectos de “desarrollo” impulsados por consorcios trasnacionales.

Los datos históricos recogidos por Rebón nos muestran que:

La zona de las Cañadas comenzó a ser colonizada a partir de los años treinta por peones acasillados de las fincas cercanas a Ocosingo, Las Margaritas, Altamirano y Comitán, que fueron expulsados por la introducción de la ganadería. A partir de los años cincuenta y sesenta, esta migración adquiere más importancia. El gobierno de Díaz Ordaz mediante un decreto presidencial establece que se dotaría legalmente de tierras a familias que se asentaran en la selva²²².

²²¹ Esta migración constituyó un movimiento sin precedentes, un desplazamiento humano que ya se daba desde finales de los treinta, en gran medida proporcionado por las políticas de reparto destinadas a proteger las propiedades ganaderas en varias regiones, pero que alcanzaría mayores proporciones desde finales de los cincuenta. El motor fundamental de este desplazamiento era la búsqueda de una parcela propia, de un espacio de reproducción que en las regiones de origen ya no existía o que estaba seriamente restringido. Para los emigrantes que eran mozos o jornaleros, esta búsqueda significaba, además, ir en pos de una especie de ‘terro prometida’, a la que el deseo colectivo llenaba constantemente de contenidos simbólicos y esperanzadores. Las nacientes conformaciones territoriales y los nuevos imaginarios que ese movimiento creó no cesan todavía de manifestarse, y son importantes para entender lo que pasó después de 1974, y el porqué la selva, lo que se conocerá después como la región de las Cañadas, constituiría desde los ochenta el fuerte cimiento de un movimiento campesino cada vez más radicalizado y enfrentado a las políticas erráticas de sucesivos gobiernos estatales y federales”. Antonio García de León, *Fronteras interiores Chiapas: una modernidad particular*, México, edit. Océano, 2002, p. 103.

²²² Julián Rebón, *Conflicto armado y desplazamiento de población. Chiapas 1994-1998, op. cit.*, p. 25.

Esta iniciativa gubernamental después de ser exhortada se restringe y en 1972 a un grupo de Lacandones le son adjudicadas aproximadamente 600.000 hectáreas, beneficiándose especialmente, empresarios madereros. Estos últimos llevaron a un proceso de desplazamiento forzado de la población.

Pero el proceso desplazamiento no se detuvo allí. El incesante hostigamiento a las comunidades indígenas para que dejen su lugar de vivienda o asentamiento sigue en curso ascendente. Rebón revela, que en los movimientos de las poblaciones indígenas, los registros del pico más alto de desplazamiento se dan en el año 1974, con la expulsión masiva de indígenas tzotziles y tzeltales. El segundo pico es registrado a finales de los ochenta y principios de 1990. El último pico es registrado, pero con menor volumen poblacional, en el año 1994, descendiendo posteriormente a lo largo de los años.

Los motivos o pretextos para desplazar a los indígenas son múltiples, lo cierto es que en la región chiapaneca la causalidad directa de estos desplazamientos internos puede rastrearse en la implementación de las políticas económicas del capital, las cuales exhortan al gobierno y favorecen condiciones para que en la región, el régimen adopte políticas etnocidas y genocidas beneficiando a los grandes capitales y empresas transnacionales. Ello deriva en el recrudecimiento de los conflictos sociopolíticos y la violencia, lo cual genera desplazamiento de población indígena. De tal manera, el capitalismo como sistema socioeconómico basado en la explotación y acompañado de regímenes represivos genera condiciones de desigualdad, opresión y pobreza; frágil soporte para defender los Derechos Humanos de los pueblos indígenas en Chiapas.

La respuesta ante la vulneración de los derechos humanos de los sectores más empobrecidos, denigrados y maltratados de los indígenas, los que han sido objeto de

... amenazas de expulsión de familias que tiempo atrás habían sido expulsadas por la construcción de las presas hidroeléctricas, por los caciques y latifundistas o por el hambre, fue el inicio de un complejo proceso político que construyó la determinación de la autodefensa por parte de los campesinos y con ésta la base social del EZLN.²²³

²²³ *Ibid.*, p. 26.

Así, conformándose la base social del EZLN, el alzamiento zapatista se cristaliza en Chiapas en el año 1994, marcando un momento histórico y perfila otra caracterización en los procesos de desplazamiento interno de indígenas. Podría decirse que este tipo de desplazamiento se centra en la manifestación de un régimen represivo que oprime a un grupo vulnerable, los indígenas. Pero el desplazamiento no sólo subyace en la expansión de este orden social, sino coexiste con la resistencia a dicha expansión en las formas de confrontación que la expansión del dominio y del control, que un modo de producción favorece.

La diferencia que se establece hasta aquí en el proceso de desplazamiento interno es sustancial, porque, ya no sólo se trata de desplazamiento producto de las luchas sociales por la tierra, sino de la implementación por parte del gobierno y otros actores armados, de una guerra contrainsurgente donde se utilizan métodos de guerra de baja intensidad, que van de la mano con la implementación de guerra psicológica en la región.

En este sentido Onécimo Hidalgo y Gustavo Castro dan cuenta de la complejidad del desplazamiento indígena dentro del conflicto sociopolítico que vive Chiapas en los noventa. Para su comprensión y análisis hacen un corte histórico en cuatro etapas, éstas son²²⁴:

1. Primera etapa: comienza en enero de 1994, durante los primeros enfrentamientos entre el EZLN y el Ejército. La zona de expulsión es el espacio de acción militar y la zona de recepción son Ocosingo, Las Margaritas, Altamirano, Comitán, La Independencia, San Cristóbal, Oxchuc y Chanal. El tipo de movimiento que se registra es rural-urbano. El censo muestra que, son —aproximadamente de 35 mil personas, mientras que algunas ONG's hablan hasta de 40 mil indígenas desarraigados”²²⁵
2. Segunda etapa: se marca el corte desde el 9 de febrero de 1995, momento en que se le da orden de captura al comandante general del Ejército zapatista de Liberación Nacional; los desplazados en este caso son militantes zapatistas. El lugar de expulsión son territorios zapatistas ubicados en los municipios de Las Margaritas, Ocosingo, Altamirano y San

²²⁴ Onécimo Hidalgo y Gustavo Castro, *Población desplazada en Chiapas*, op. cit.

²²⁵ *Ibid.*, p. 22.

Andrés; el lugar de recepción es la montaña, Guadalupe Tepeyác y Nuevo Momón en las Margaritas. —Esta ofensiva militar tenía, entre otras finalidades, provocar el desplazamiento masivo de oposición para así generar la desestructuración de las bases sociales del EZLN y debilitar la economía de resistencia”²²⁶.

3. Tercera etapa 1997: Onécimo señala que el principio de esta etapa de desplazamiento se remonta al año de 1995; en este caso quienes desplazan son paramilitares adiestrados por el ejército, e inician operaciones en las zonas Norte, Selva y Centro: Tila, Sabanilla, Tumbalá, Salto del Agua, Chilón, Palenque, Venustiano Carranza, Ocosingo, Sitalá y en los Altos: Chenalhó. Dentro de los grupos paramilitares que han operado en las regiones están *Paz y Justicia* y *Los Chinchulines*. El número de grupos paramilitares se fue multiplicando con el transcurrir del tiempo, hasta llegar a 12 grupos (MIRA, Máscara Roja, Frente civil, Los Tomates, los Plátanos, Los Chentes, Priístas Armados, Los Puñales, Alianza S. Bartolomé de los llanos, Los Quintos). El objetivo militar está dirigido, según el autor, hacia las bases de apoyo Zapatista, PRD, catequistas Y sociedad civil organizada. En 1996 los Chinchulines provocaron desplazamientos en Chilón y Bachajón y el lugar de recepción son Ocosingo, Yajalón y Tuxtla Gutiérrez. Los que han sido desplazados por Paz y Justicia se ubican en campamentos dentro de su región. Aquí tenemos como caso sobresaliente el de Las Abejas en Chenalhó.
4. Cuarta etapa, 1998: el comienzo tiene como punto de partida la orden, por parte del gobierno para desmantelar el municipio autónomo —Rardo Flores Magón”, con el objeto de restablecer el Estado de Derecho. El desplazamiento se trata en esta etapa de una estrategia gubernamental para extinguir a los que se han levantado contra el orden establecido y defienden el poder y la autonomía de los pueblos indígenas: los zapatistas. Como lugar de expulsión para el caso tenemos a Chenalhó, el lugar de recepción es la montaña, otros lugares de expulsión en esta etapa han sido:

²²⁶ *Ibid.*, p. 25.

144 personas desplazadas de Taniperla, Ocosingo, miembros de ARIC-Independiente y bases de apoyo zapatistas; 240 personas de Amparo Aguatinta, de las Margaritas; 800 personas del bosque de las comunidades de Chavajeval, Unión Progreso y los Plátanos.

Este análisis permite ver la dinámica del conflicto y los cortes históricos demarcan claramente los actores en pugna y la lógica del desplazamiento; sin embargo, deja de lado la denuncia de la constante violación a los derechos humanos de los indígenas que huyen en Chiapas. Es por ello, que proponemos otra lectura de la historia de los indígenas que huyeron en Chiapas, una perspectiva cuyo derrotero sean los derechos humanos.

2.3.2. La historia de “los que huyeron” contada desde otra perspectiva

Reconstruir la historia de “los que huyeron” a partir de la lucha por los derechos humanos permite connotar y dar un sentido particular a la génesis del desplazamiento de aquellos pueblos indígenas que han sido atropellados, vulnerados y despojados de sus derechos en su dimensión humana. Esta perspectiva complementa la reconstrucción de los hechos del desplazamiento indígena expuestos hasta el momento y pretende ser un intento para tratar de superar las propuestas históricas limitadas y alienantes.

El devenir de “los que huyeron” contada desde otra perspectiva, permite identificar dos grandes momentos que fragmentan la historia del desplazamiento interno de indígena en Chiapas. Estos son, a nuestro parecer: un primer período (el antes) donde los indígenas son oprimidos, denigrados, despojados de sus derechos, obligados a desplazarse, porque sus vidas e integridades físicas están en peligro y, un segundo período (el después), donde la característica del desplazamiento se particulariza por la lucha de liberación de los pueblos indígenas y de la contraofensiva implementada por el Estado para detenerlos. Para efectos metodológicos trataremos de exponer la periodización, haciendo un breve análisis del primer período (el antes) y enfatizando en el segundo período (el después).

Como categoría fundamental tenemos que la violencia acompaña el proceso de desplazamiento en el devenir histórico de Chiapas atravesando el

momento del antes y el después. La violencia es uno de los elementos que se suma a la larga cadena de vejaciones humanas a las que son sometidos los indígenas. Pero, la violación de los derechos humanos en su expresión de violencia tiene dos grandes matrices: la violencia institucionalizada y la violencia ejercida en la Guerra de Baja Intensidad.

La primera matriz del ejercicio de la violencia la ubicamos en el primer periodo (el antes), el cual se caracteriza por el ejercicio de la violencia institucionalizada expresada en el sometimiento del pueblo indígena durante los denominados conflictos religiosos; los conflictos agrarios; y la expropiación y el despojo por —proyectos de desarrollo”.

La segunda matriz de la violencia la ubicamos en el segundo período (el después), caracterizada por la llamada Guerra de Baja Intensidad que se da a partir de 1994, trayendo consigo miles de desplazamientos de población indígena, so pretexto, de defender la seguridad del Estado mexicano.

La violencia institucional, presente en el primer período, representa una clara violación a los derechos que tienen los pueblos indígenas consagrados en los Principios Rectores de los Desplazados Internos (estos se expondrán más adelante). Del mismo modo, esta forma de violencia institucional se extiende sobre la negatividad de concebirles como sujetos de derecho y de reconocer el derecho indígena menoscabado por el derecho positivo. En este sentido, al pueblo indígena, y en especial al desplazado, se le ha negado el derecho a sus derechos²²⁷.

Aquí se trata de una lucha por ser reconocidos como sujetos de derechos, de resarcir los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, como también al derecho a tener su propio derecho. Pues, el derecho indígena, el cual —...opera como un derecho ‘cándestino’ en la medida que su práctica es

²²⁷ -El respeto a sus derechos y la aplicación de su propio derecho, constituye el punto de partida en el reconocimiento de su personalidad jurídica. Paradójicamente un primer derecho humano de los pueblos indios es el derecho a sus derechos a la vigencia real y efectiva de su realización plena como hombre y mujeres, lo que involucra por igual a los derechos civiles y políticos, a los derechos económicos, sociales y culturales, a los derechos denominados de la “tercera generación” como el derecho a la paz, a un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, al patrimonio común de la humanidad y a la libre determinación de los pueblos”, José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, “La cuestión étnico nacional y derechos humanos: el ‘etnocidio’”, *Cuadernos Constitucionales México- Centro América* No 23, Instituto de investigaciones Jurídicas-UNAM/Corte de Constitucionalidad República de Guatemala, 1996, p.174.

condenada por el sistema y hasta penalizada, es considerado un delito de traición”.²²⁸

El desconocimiento del pueblo indígena como sujeto colectivo de derechos y la incesante violación a sus derechos humanos, está presente en los conflictos agrarios, los llamados conflictos religiosos y en la implementación de proyectos de desarrollo.

En lo que respecta a los llamados conflictos religiosos, podríamos decir que han generado desplazamientos mesiánicos en Chiapas. Para Aguirre Beltrán, en los movimientos mesiánicos, nativistas o revitalistas —la única salida que se abre para los integrantes del movimiento mesiánico es la inmigración y por ella salen los disidentes que se trasladan en masa a los territorios vacos”²²⁹. Esta forma de desplazamiento se presenta en el municipio de San Juan Chamula, Chiapas, desde 1967 con la quema de casas de algunos conversos protestantes, por parte de autoridades municipales; viéndose, los nuevos conversos, obligados a desplazarse hacia San Cristóbal de las Casas. Este conflicto se agudiza en la década de los setentas, tomando su mayor expresión en los éxodos producidos en 1974 y 1976.

Sin embargo, este desplazamiento no se debe meramente a conflictos religiosos por fanatismos o por la intolerancia de la libertad de culto; su trasfondo está ligado a problemas políticos y económicos en los Altos de Chiapas. No podemos obviar que en San Juan Chamula, las prácticas religiosas del catolicismo profesadas por el poder caciquil han encontrado otras vías de sustitución por la conversión al protestantismo o el evangelismo por parte de los grupos disidentes. Esta fragmentación ha incidido en el rompimiento del tejido social, desembocando en el desplazamiento interno de los conversos evangélicos²³⁰.

El punto álgido de este problema es que el protestantismo ha representado un movimiento que ejerce oposición a la opresión y explotación de los caciques.

²²⁸ *Ibid.*, p. 178.

²²⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio*, *op. cit.*, pp. 102-103.

²³⁰ —Las autoridades locales, apoyadas por el gobierno estatal, expulsan a unos 200 chamulas del municipio, acusándolos de ser ‘evangelistas’ y ‘quemasantos’, contrarios a la costumbre. La disidencia política, agotados sus estrechos espacios, termina por identificarse con la causa religiosa, y el protestantismo chamula prospera en la misma medida que canaliza la creciente oposición al sistema caciquil. Prueba de la dimensión no estrictamente religiosa de lo que estaba ocurriendo es el hecho de que, aunque la gran mayoría de los expulsados fueron evangélicos, también se contaba entre ellos catequistas de la diócesis de San Cristóbal y militantes del partido de oposición.” Véase J. Jesús María Serna Moreno, —Religiosidad popular en los procesos de construcción de nuevas utopías en algunas comunidades chiapanecas”, *op. cit.*, p. 101.

Los caciques de San Juan Chamula han querido mantener el poder económico y político en la región, utilizando los usos y costumbre a su acomodo y provocando el desplazamiento interna de los que se rebelan contra su poder, a través de la disidencia religiosa.

De igual forma, en esta dinámica del ejercicio de poder que favorece a un grupo en detrimento de otro grupo en la región chiapaneca, se han generado problemas agrarios desde finales del siglo XVIII²³¹ y se recrudecen en el siglo XX en los años setentas. Al parecer, en décadas recientes los problemas agrarios se relacionan con el modo en que el régimen institucional empieza a controlar el territorio y la población en las zonas donde su dominio había entrado en crisis, además de hacer reformas agrarias que favorecen la repartición de tierras de una clase social a expensas de otra.

Sin embargo, Antonio García de León sostiene que —aunque no le guste a la izquierda mexicana, fue en los gobiernos de Díaz Ordaz y de Ávila Camacho, cuando se generó en Chiapas un mejor reparto de tierras”²³².

Los conflictos por las disputas de repartición de tierras se concentraban en las zonas más ricas y, en otras ocasiones, se crean ejidos para las tierras menos fértiles. Esto, en lugar de ser un sistema de justicia y de reforma agraria acorde a los intereses y necesidades de los pueblos, se convirtió en un sistema de injusticia y violación a sus derechos.

Además, se reprimía a los indígenas solicitantes de tierras²³³ para favorecer a la clase en el poder, quienes utilizan la violencia institucional con la ejecución de los desalojos y los despojos de grupos indígenas empobrecidos. Esta medida fue utilizada de forma mediáticas para solucionar los problemas de tierra en Chiapas, especialmente en el Soconusco, la Costa, la Frailesca y el Centro. De

²³¹—Desde finales del siglo XVIII -, cuando la finca ganadera y maicera se convirtiera en la unidad básica de colonización y desarrollo económico, se empezaron a dar los desalojos violentos – por parte de las autoridades o los propietarios -, de grupos de labradores desempleados que ocupaban parte de las extensiones de una finca sin pedir permiso.” Antonio García de León, *Fronteras interiores Chiapas: una modernidad particular*, op. cit., p. 126.

²³² Observación realizada por el Dr. Antonio García de León en el examen de candidatura del autor, realizado el 8 de abril de 2011, Ciudad Universitaria, México, D.F.

²³³—En la década posterior a 1955 se había agudizado la represión contra los campesinos solicitantes de tierras, dándose una cadena casi interrumpida de desalojos y enfrentamientos (en el Soconusco, la Costa, la región Central y el Norte del estado). La desesperación era la constante en los reclamos campesinos, como la de los indios choles de Masojá Jolnichtié, en Tila, que desde 1953 expresaban su disposición de ‘levantarnos en armas en defensa de nuestros intereses’, debido a un aparatoso despojo de sus tierras. Entre los tzeltales de Chilón se habían dado varios desalojos sangrientos con el apoyo del Ejército, y el incendio de poblados se volvió una constante en contra de los solicitantes de tierras...” García de León, *Fronteras interiores Chiapas: una modernidad particular*, op. cit., p. 89.

esta manera, los conflictos agrarios crearon condiciones para instaurar el despojo de tierras y el desalojo, ello genera desplazamientos internos.

La expropiación y el despojo no se agota a problemas de tenencia de tierras, también está ligada a otros conflictos por tierras como es el auge de “proyectos de desarrollo”. De acuerdo a los datos suministrados por Antonio García de León, en el siglo XX durante los años cuarenta

El empuje de los despojos de tierras para favorecer la expansión de los cultivos comerciales y la ganadería afectó entonces con fuerza a las tierras templadas aledañas a los Altos, como fue el caso de Venustiano Carranza – en las vegas cañeras del Grijalva, la que por esos años retomó la defensa de sus tierras comunales, sujeta entonces a un proceso de despojo que no se había visto aquí desde finales del siglo XVIII. Esta situación se agudizaría a finales de los setenta con la construcción de la Presa de La Angostura...²³⁴

La pauperización de la población indígena tras la expropiación, el despojo y el desalojo y la puesta en marcha de proyectos de “desarrollo” (construcción de represas hidroeléctricas, proyectos de ecoturismo, construcción de carreteras), así como la explotación de recursos minerales, de yacimientos y de recursos del subsuelo, conlleva desplazamientos internos intrarregionales, situación que representa una clara violación a las garantías colectivas²³⁵.

Actualmente, a pesar de que existen elementos jurídicos²³⁶ que permiten apelar por los derechos legítimos de los pueblos indígenas (como es la defensa ante un desplazamiento, por la implementación de proyectos de “desarrollo” y la posibilidad de retorno, entre otros) se siguen violando consecutivamente, basados en el interés primordial del Estado y el favorecimiento del capital con los megaproyectos y proyectos ecoturísticos, entre otros de similares características. Tales son los casos como: el Parque eco-arqueológico que se pretende desarrollar

²³⁴ *Ibid.*, pp. 85-86.

²³⁵ “En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales y de los recursos del subsuelo o tengan derechos sobre otros recursos existentes en la tierra, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados antes de emprender cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras, esto con el fin de determinar si esos pueblos interesados deberán participar, siempre que sea posible, de los beneficios que reportan tales actividades, así como de percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades”, José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, “Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, *op. cit.*, pp. 42,43

²³⁶ El convenio 169 de la OIT, prohíbe sustancialmente estas violaciones, esto mismo, se encuentra consagrado en la Constitución Mexicana. “El Convenio (169) estipula que los pueblos indígenas y tribales no deben ser trasladados de las tierras o territorios que ocupan. Cuando excepcionalmente el traslado y la reubicación de estos pueblos se consideren necesarios, sólo deberán efectuarse con su consentimiento de causa. Siempre que sea posible, estos pueblos deberán tener el derecho de regresar a sus tierras tradicionales en cuanto dejen de existir las causas que motivaron su traslado y reubicación”. José Emilio Rolando, “La cuestión étnico nacional y derechos humanos: el etnocidio”. *op. cit.*, pp. 138-140.

al norte de Chiapas, el cual abarcará seis municipios: Catazajá, Chilón, Ocosingo, Salto del Agua, Tumbalá y Palenque (58 mil hectáreas); el Plan carretero San Cristóbal de las Casas-Palenque que cruzaría los municipios indígenas de Tenejapa, San Juan Cancuc, Chilón, Tumbalá, Salto de Agua, y posiblemente Sitalá u Ocosingo; la vía tendrá 160 kilómetros. Los proyectos —“Cuenca Lacandona” de PEMEX que, como sabemos, dicho consorcio petrolero estatal perforó sitios en la zona rebelde en los años 80 e inicios de los 90. El complejo Nazaret, de 31 plataformas, a sólo 15 km del caracol zapatista en La Garrucha fue cerrado después que estalló la rebelión indígena el primer día de 1994.

El segundo momento del desplazamiento interno de indígena en Chiapas, se da en el escenario de las luchas por la liberación indígena propiamente dicho. El corolario del desplazamiento interno de pueblos indígenas violentados en sus derechos, tras varios lustros, trae consigo la lucha de liberación que se gesta desde la movilización indígena acompañada por la iglesia católica con fundamento en la teología de la liberación y que más tarde, en el año 1994, nutre el levantamiento del EZLN. Las luchas liberadoras se traducen en la defensa de la humanidad. Así, los derechos humanos, como defensa de la humanidad son parte de la memoria liberadora de los indígenas, de la defensa de su vida y de su dignidad. Podríamos decir que esta nueva forma de desplazamiento emerge, tras las luchas liberadoras por la defensa de la dignidad. Aquí, la lucha por los derechos humanos no se consolidan con ‘declaraciones’ o ‘pactos’, sino con el conjunto de procesos históricos que abren y fortalecen espacios de lucha por la dignidad humana.

Estos desplazamientos que se dan en medio de la lucha liberadora de los indígenas, coexisten con la contraparte, que ejerce el Estado en búsqueda del —“respeto a su soberanía, libre determinación y seguridad nacional” atropellando de forma indiscriminada los derechos de esta población, provocando movimientos poblacionales forzosos.

Así, este desplazamiento se caracteriza por los movimientos poblacionales ocasionados por la guerra contrainsurgente implementada por el Estado y los que detentan el poder, como respuesta ante el levantamiento armado del Ejército

Zapatista de Liberación Nacional²³⁷. Él cual tomó la ciudad de San Cristóbal de las Casas y las poblaciones de Las Margaritas, Altamirano, Chanal, Ocosingo, Oxchuc, Huixtán, Chalam, Simojovel y San Andrés Larráinzar en el año de 1994.

Durante esta década de los años noventa, los datos censales arrojan la violación a los derechos humanos en su forma de desplazamiento interno como una constante²³⁸; de igual modo, se incrementa el número de indígenas desplazados que son opositores al régimen. —Los municipios con desplazados son predominantemente indígenas (82 %) frente al resto del estado donde sólo el 24 % son mayoría los hablantes de lenguas no indígenas”²³⁹.

Dentro de los derechos más violentados y que forman parte de la demanda del pueblo indígena y de los zapatistas, se encuentran: el derecho al trabajo, a la tierra, al techo, a la alimentación, a la salud, a la educación, a la independencia, a la libertad, a la democracia, a la justicia y a la paz. La Declaración de la Selva Lacandona fue el primer documento público del EZLN y en él los zapatistas exponían estas demandas.

Asimismo, otra demanda que reivindica el levantamiento es la de autodeterminación de los pueblos indios²⁴⁰. Autodeterminación que ha sido penalizada y tergiversada por los intereses políticos de los que están en el poder.

En virtud de la autodeterminación, los pueblos indígenas también luchan por el desarrollo. Se plantea un derecho al desarrollo, para el caso de las etnias, un derecho al etnodesarrollo, como derechos colectivos inalienables que

²³⁷ Los orígenes del EZLN se remontan a los primeros años de la década de 1980 cuando un pequeño grupo guerrillero - formado por mestizos e indígenas- se instaló en la zona montañosa de la Selva Lacandona con la intención de crear un frente que impulsara la lucha armada en el país. Este grupo tenía su origen en la lucha guerrillera que proliferó en México desde finales de los años sesenta y durante toda la década de los setenta. El grupo que actuaba bajo el nombre de Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) ya había intentado una experiencia similar en Chiapas en los años setenta, la cual terminó de manera abrupta cuando su estructura en la ciudad de México fue descubierta por las fuerzas de seguridad del Estado y muchos de sus militantes, tanto en Chiapas como en la ciudad de México, fueron muertos. A pesar de que ni en los documentos internos del grupo ni en la Primera Declaración de la Selva Lacandona hay referencias explícitas a la problemática indígena ni demandas concretas para las etnias del país, es innegable el carácter indígena de la organización. Su principal base social se encuentra en los municipios indígenas de la región de las Cañadas, de los Altos y la zona norte de Chiapas. Un número considerable de sus mandos son indígenas y, al menos desde 1993, el aparato militar está subordinado a un consejo de delegados de las comunidades zapatistas denominado Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI).

²³⁸ Véase Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, A.C., *Caminando hacia el amanecer. Informe especial sobre desplazados de guerra en Chiapas*, México, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 2002.

²³⁹ *Ibid.*, p. 113.

²⁴⁰ —La autodeterminación de los pueblos debe ser considerada también como un derecho fundamental, en tanto está incluido en leyes fundamentales, como son los pactos de Derechos Humanos de la ONU. Visto así es razón suficiente para calificar objetivamente a ese derecho humano fundamental”, José Emilio Rolando, —La cuestión étnico nacional y derechos humanos: el etnocidio”. *op. cit.*, p. 64.

pertenecen a todo pueblo; y, para ello, se fundamentan en el artículo 28 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos²⁴¹. El etnodesarrollo expresa que todos los pueblos acuerden libremente su estatus político y persigan autónomamente el desarrollo económico, social y cultural, pudiendo disponer de su riqueza y recursos naturales para sus propios fines.

Aunque existe una promulgación de los derechos indígenas y de los derechos de los desplazados, su vulneración es recurrente, por eso el levantamiento zapatista ha sido una lucha por la emancipación. Pero, esta lucha por la emancipación ha traído consigo la proliferación del desplazamiento de indígenas en la zona y diversas posturas frente a ello.

En lo particular, hay que distinguir que los *jataveletik* asumen tres posturas diferentes, las cuales se radicalizan en relación a la posición que toman sobre su desplazamiento y en el ideario que tengan sobre los mecanismos que se deben utilizar para luchar por sus derechos como pueblos indígenas y sujetos desplazados²⁴². Dentro de estas posturas, encontramos que muchos indígenas se organizaron para exigir sus derechos como desplazado ante el gobierno federal y estatal, en una mesa de diálogo y negociación; otros, optaron por seguir el camino de lucha que proponía el EZLN y por último, otro grupo, se abstuvo de participar activamente.

Los grupos indígenas que decidieron luchar por sus derechos a través de la vía institucional reclamaban tierra para reubicación de las familias desplazadas, justicia, indemnización por las pérdidas a causa del desplazamiento (castigo a los paramilitares) y cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés²⁴³. Durante el proceso de la mesa de diálogos establecida con el gobierno llevaron a cabo un diagnóstico sobre la situación de los desplazados en la región. La terminación de la elaboración del diagnóstico en mayo de 2002, llevado a cabo por la Secretaría de Pueblos Indios del Gobierno de Chiapas, no representó avance alguno para la

²⁴¹ *Ibid.*, pp.174-175.

²⁴² “Varios compañeros eligieron su camino: Unos se fueron a la resistencia, otros se fueron a ‘negociar’ en una mesa denominada Jonixtie, en el municipio de Tila, otros grupos se dispersaron en la nada”. Mateo Méndez (Representante de los desplazados de guerra en Chiapas), “Desplazados Internos por el conflicto armado desde 1994 en Chiapas”, en *Fideicomiso para la salud de los niños indios en México*, México D.F., 26 de noviembre de 2003, [Http://www.fisanim.org.mx/desplazados.htm](http://www.fisanim.org.mx/desplazados.htm) (Consultado el 10 de enero de 2009).

²⁴³ “Los desplazados de ocho municipios del estado decidieron establecer una mesa de diálogo y negociación con instancias de los gobiernos estatal y federal. En este proceso se aceptó la realización de un diagnóstico que permitiera al gobierno dar una respuesta integral a las demandas”. Samuel Ruiz García, “Desplazados internos en Chiapas”, *op. cit.*, p.58.

situación de los indígenas desplazados, pues, sólo hay —promesas, algo de apoyo humanitario y la amenaza de reactivación de orden de aprehensión en contra de desplazados”²⁴⁴.

Otro fue el camino de los desplazados que decidieron luchar por sus derechos desde la resistencia o con la abstinencia. Al respecto, la lucha por los derechos humanos de los indígenas desplazados que se mantienen en resistencia y la dinámica migratoria que imprime el desplazamiento interno va cambiando a lo largo de los noventa, de acuerdo a la dinámica del conflicto sociopolítico. Con respecto a los indígenas que se mantuvieron en una posición de no organizarse para participar en la exigencia de sus derechos, después de ser desalojados, despojados de sus tierras y de su historia; en el lugar de recepción se les niega el derecho a trabajar, pues no pueden salir del poblado donde se refugiaron. Ello es muestra evidente de que no cesa la violación de los derechos humanos, en esta última situación, lo que se viola es el derecho al trabajo y en forma extensiva se discrimina y generan condiciones de pobreza.

Estas condiciones han sido negadas y muchas veces minimizadas por el gobierno estatal y federal; además, de no querer reconocer la existencia del desplazamiento en la región y la continua vulneración a sus derechos, el gobierno federal y estatal ha asumido una posición autoritaria tratando a los indígenas desplazados —no como tales, sino como solicitantes de tierra, lo cual es parte de una estrategia que minimiza y niega el conflicto armado no resuelto y los estragos que provoca en la sociedad civil”²⁴⁵.

Aunque se trata de ocultar lo inocultable, la problemática del indígena desplazado, a la mirada internacional de los organismos protectores de los derechos humanos, a través del Representante del Secretario General para los Desplazados Internos, en su visita a México, señala que:

a pesar de que los desplazamientos en México obedecen a múltiples causas, la primera y principal es el conflicto de Chiapas. (...) En Chiapas, el informe señala que los desplazamientos pueden atribuirse mayormente a varias circunstancias: El enfrentamiento armado entre el Ejército mexicano y

²⁴⁴ Pedro Faro, “Los desplazados internos en Chiapas y la aplicación de los Principios Rectores”, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, México, [Http://www.fisanim.org.mx/desplazados.htm](http://www.fisanim.org.mx/desplazados.htm). (Consultado el 10 de enero de 2009).

²⁴⁵ Julián Rebón, *Conflicto armado y desplazamiento de población. Chiapas 1994-1998, op. cit.*, p.58.

el EZLN, iniciado en 1994. Las operaciones de contraguerrilla del Ejército en 1995. La matanza perpetrada en Acteal por grupos paramilitares en 1997.²⁴⁶

Rebón señala que, la primera movilidad poblacional de este período (el después), no podemos ubicarla desde el estallido armado, existe como antecedente del desplazamiento que se da en 1944, el descubrimiento del primer campamento del EZLN en 1993 y los subsecuentes enfrentamientos entre las fuerzas armadas y el naciente movimiento, produce el registro de los primeros desplazamientos.

Otro desplazamiento relevante se da a partir del crecimiento del EZLN, poniendo en escena las diferencias entre los simpatizantes del EZLN y quienes no lo son. El grupo o persona que disiente del EZLN son expulsados de la región, en este caso Las Margaritas en 1994 fueron el mayor receptor y productor de población desplazada, siguiéndole Ocosingo.

Otras regiones donde se generan desplazamiento son Altamirano, Oxchuc y San Cristóbal. Debe entenderse que esta forma de desplazamiento no se caracteriza por la utilización de la fuerza o violencia bélica a mano del EZLN; sino que se trata de un movimiento poblacional que se da a raíz de la polarización social. Para el EZLN este desplazamiento era entendido, más bien, como un repliegue estratégico de ciertas zonas, para no caer en el combate militar contra los paramilitares y así evitar acentuar la división de las comunidades y proteger sus bases²⁴⁷. Lo cierto es que, la insurrección zapatista constituyó una reforma agraria de hecho en las Cañadas, la cual impulsó un proceso de tomas de tierras en otras regiones del estado.

Posteriormente, otro suceso marca el desplazamiento en la región chiapaneca. Este corresponde a la respuesta del gobierno de Ernesto Zedillo ante la expansión del EZLN cuando, el 9 de febrero de 1995, ordena la detención del subcomandante Marcos. En este momento los desplazados son los que permanecían dentro del cerco militar, todos ellos, zapatistas y población perteneciente a las denominadas organizaciones independientes.

²⁴⁶ Kompass Anders, en Emilio Zebadúa González (coord.), *Desplazados Internos en México*, op. cit., 31.

²⁴⁷ Julián Rebón, *Conflicto armado y desplazamiento de población*. Chiapas 1994-1998, op. cit., p. 74.

Este período se caracteriza por una represión selectiva hacia los que disienten del orden imperante, utilizando todos los medios de la guerra de baja intensidad y guerra psicológica para intimidar y desmovilizar al movimiento insurgente. El actor que desplaza es el Ejército y los paramilitares. Al respecto, un indicador del primer actor es que, cuando ocurre una tregua militar, desciende el número de desplazados. En este caso el desplazamiento se da rural-rural, las personas víctimas de persecución, acoso, tortura, se refugian en las montañas y en comunidades aledañas.

Evidencia del segundo actor se encuentra en el año de 1995 al presentarse un fuerte desplazamiento de la zona Norte (Sabanilla, Tila, Tumbalá y Salto del Agua) que se relaciona con la conformación de las “autodefensas” Paz y Justicia.²⁴⁸

Dentro del fenómeno del desplazamiento indígena, además de poder observar los actores en escena, es importante identificar que el lugar de recepción de los indígenas desplazados cambia de acuerdo al año de desplazamiento, este factor no es fortuito; pues, como ya hemos visto, los actores que desplazan cambian de un periodo a otro. Del mismo modo, el lugar de recepción va estar ligado con la afiliación política.

Los indígenas desplazados de 1994, cuentan con el apoyo institucional y de los partidos anacrónicos enquistados en el poder²⁴⁹, de tal forma que la recepción es organizada por el aparato estatal. En 1995 el cambio de fuerzas sociales incide en la dinámica del desplazamiento y su lugar de recepción. Así, el desplazamiento en el municipio de Tumbalá, ejido Emiliano Zapata, de filiación zapatista en el verano de 1995 construyen un nuevo espacio de convivencia, Chulakjé Ixtiejá. En el caso de Zabanilla, la reubicación se da en las tierras de los Kaxlanes, recuperadas por los campesinos choles y tzotziles. Los desplazados del ejido El

²⁴⁸ La estrategia paramilitar se incubó en la zona norte-selva del estado, particularmente en los municipios de Tila, Sabanilla y Salto de Agua. Entre 1995 y 1996, mientras se llevaban a cabo las mesas de San Andrés, el gobierno federal promovía la conformación y la acción de grupos paramilitares en esta región, provocando así desplazamiento de miles de personas, ejecuciones y desapariciones forzadas”. Pedro Faro, “Los desplazados internos por el conflicto armado en Chiapas y sus consecuencias sociales y jurídicas”, *op. cit.*, p. 65.

²⁴⁹ “Los desplazados del PRI, según los datos del CIEPAC se dirigen a Chimix, comunidad donde predomina este partido y existe una base militar. Pero, según los datos del INI, se concentran en la cabecera municipal de Chenalhó. En ambos casos vemos que los desplazados del PRI se refugian en las zonas donde el estado retiene mayor poder”. Julián Rebón, *Conflicto armado y desplazamiento de población. Chiapas 1994-1998*, *op. cit.*, p.75

Paraíso se reubicaron en el poblado Nueva Revolución de Tila. Empero, en el caso de Sabanilla los desplazados insisten en retornar a sus tierras de origen.

La dinámica migratoria hace pensar que existe una polarización política que se materializa en polarización geográfica. El flujo de desplazamiento se sustenta en redes políticas. Es decir, el lugar de recepción de los que “huyeron” se escoge acorde a la propia identidad política.

Posteriormente, otro punto álgido del desplazamiento lo constituye el caso de Chenalhó, Acteal. En Acteal durante 1997 estaban ubicadas muchas familias pertenecientes a la Organización Sociedad Civil Las Abejas que habían sido desplazadas por la acción paramilitar en los Altos de Chiapas. El 22 de diciembre de 1997 se produce la masacre de 45 de estos indígenas, la mayoría de ellos desplazados ubicados en la comunidad de Acteal; ellos, eran pertenecientes a Las Abejas y simpatizantes del EZLN. Los indígenas de Acteal fueron asesinados por paramilitares y los que sobreviven a esta masacre se convierten de nueva cuenta en desplazados. En este año se producen múltiples desplazamientos en la zona; y los conflictos por la tierra son los más frecuentes, el tipo de desplazamiento es rural- rural y va acorde a la identidad política.

En el año de 1998 las características del desplazamiento cambian debido a la contraofensiva que implementa el gobierno contra el EZLN, con el objeto de dismantelar los Municipios Autónomos. Como consecuencia de los operativos del ejército se producen desplazamientos hacia la montaña. La orientación del desplazamiento en esta época es rural-rural, desaparece o es muy limitado el desplazamiento rural-urbano. Los que huyen en esta época son aproximadamente 21.159²⁵⁰. Se ubican en 13 municipios: Chenalhó, San Cristóbal, Sabanilla, Tila, Salto de Agua, El Bosque, Las Margaritas, Ocosingo, Huitiupán, Venustiano Carranza, La independencia, Chilón y Tumbalá.

La generalidad de esta periodización es que la población indígena desplazada se presenta donde la conflictividad armada alcanza una mayor intensidad y además, se encuentra en condiciones de extrema pobreza. El traslado de “los que huyeron”, se da por iniciativas propias, la toma de la decisión

²⁵⁰Onésimo Hidalgo y Gustavo Castro, *Los desplazados internos de la guerra en Chiapas*, <http://www.ciepac.org/boletines/imprimir.php>. (consultado el 3 de diciembre de 2008).

de abandonar el sitio de residencia es colectiva, en algunas ocasiones reciben ayuda humanitaria y pocas veces reciben apoyo gubernamental. La zona de recepción, como ya lo habíamos dicho, se da por afiliación política y ~~las~~ condiciones de vida en los campamentos de desplazados internos son muy deficientes y precarias”²⁵¹.

A *grosso modo*, se han presentado las principales características que tiene el desplazamiento indígena en la década del noventa (el después); identificando que la singularidad de este tipo de movimiento poblacional se encuentra en que el desplazamiento de indígenas es generado por la guerra contrainsurgente implementada por el Estado mexicano y los paramilitares, como estrategia político-militar para desvanecer el deseo de liberación de las masas indígenas, quienes reclaman sus derechos y la exigencia del respeto a su dignidad.

Tenemos hasta ahora, un panorama claro de la lucha indígena emprendido por la defensa de los ~~de~~ “derechos” y los derechos humanos de los indígenas desplazados, vista no como un consolidado de ~~de~~ “declaraciones” y pactos” reconocidos institucionalmente, sino, como reivindicación de la lucha por la dignidad humana de facto. También, hemos visto que esta lucha por la liberación de los indígenas debe ser entendida en la perspectiva de los derechos humanos, como procesos emancipatorios. Paradójicamente este ejercicio del derecho humano, como emancipatorio, ha sido un argumento para justificar la vulneración de estos mismos derechos. Violación y vulneración que es palpable en los procesos de desplazamiento indígena y sus secuelas generadas por el Estado mexicano.

Ahora, corresponde conocer a profundidad cuáles son los derechos humanos de los indígenas desplazados reconocidos desde el ámbito jurídico y constitucional mexicano y cómo se aplican en el país. Con ello, se podrá dilucidar cuáles son los alcances y limitaciones entre el plano del derecho humano de los indígenas desplazados aplicado desde lo factico, como proyecto emancipatorio y los derechos humanos de los indígenas desplazados instituidos.

²⁵¹ Informe del Representante del Secretario General sobre los desplazados Internos, Sr. Francis M. Deng, presentado de conformidad con la resolución 2002/56 de la comisión de Derechos Humanos”, *op. cit.*

CAPÍTULO III

DERECHOS HUMANOS DE LOS INDÍGENAS QUE “HUYERON” (JATAVELETIK) EN MÉXICO

La existencia de indígenas que —huyeron”²⁵² en México es ejemplo de una clara violación a los derechos humanos; empero, para su estudio, es necesario aclarar la postura a asumir. Pues, en nombre de los derechos humanos se han librado múltiples guerras y, paradójicamente, se ha enaltecido con ellos banderas de paz; se ha defendido a pueblos enteros y, en otras ocasiones, se los ha condenado; se han buscado crear principios para la defensa del desplazado y, a su vez, se ha tomado los derechos humanos como fin para promover el desplazamiento.

Saber a cuáles derechos humanos estamos refiriéndonos requiere una precisión conceptual y epistemológica que podemos rescatar desde la fundamentación filosófica con los orígenes medievales en la filosofía de Santo Tomás de Aquino; la discusión prosigue entre los seguidores del Aquinate, ubicando a Francisco de Vitoria, con *Relecciones* (1486 -1546), considerado padre del derecho internacional moderno; Bartolomé de las Casas, con *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) y *Apologética historia sumaria* (1559), quien defiende la libertad y la autodeterminación de los pueblos indios y Alonso de la Vera Cruz, con *De dominio infidelium et iusto bello* (1553-1556), por señalar algunos autores que desde nuestra reflexión, aportaron al debate sobre los derechos humanos. Ellos, aunque tienen una orientación tomista²⁵³ son influidos por el humanismo renacentista, cada uno desarrolla un estilo propio²⁵⁴.

²⁵² En este capítulo hacemos alusión al término “los que huyeron” para resarcir la conceptualización propuesta por Las Abejas *jataveletik* sobre el devenir desplazado. Sin embargo, analógicamente nos referiremos al término “desplazado interno” para resaltar la construcción que se hace de este sujeto social, desde el ámbito jurídico y la nominación que le da el Secretario General sobre los Desplazados Internos.

²⁵³ “La concepción tomista y escolástica del mundo gobernado por Dios mediante reglas físicas y normas morales constituyen la ley eterna. Esta es, por lo tanto, la sabiduría divina que regula los movimientos de las cosas (leyes físicas y morales) y de los seres vivos (leyes biológicas, religiosas y morales). En cuanto esta ley eterna se dirige a los seres racionales se llama ley natural y sus observaciones dependen del libre albedrío de los hombres. Esa ley les permite distinguir el bien y el mal, lo justo y lo injusto. De esta forma el derecho queda sometido a principios superiores y no es la expresión de una voluntad puramente humana.” José Emilio Rolando Cifuentes, “Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, *op. cit.*, p.3

²⁵⁴ “En el tomismo moderno encontramos que Jacques Maritain considera que: “por su misma constitución ontológica, por su misma estructura natural, el hombre está cargado de valor, de moral y derecho”, Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, 6ª edición, México, Siglo XXI editores, 2008, p. 92.

Posteriormente el debate se centra entre los seguidores del iusnaturalismo moderno (Grocio, Pufendorf y Rousseau), quienes consideran los derechos humanos previos a la positivización; es decir, su fundamentación no es jurídica sino basada en la naturaleza humana; cabe señalar que podemos encontrar vertientes como los iusnaturalistas clásicos (Santo Tomás, Aristóteles, Justiniano) y de los derechos morales (Eusebio Fernández). Por otro lado tenemos a los iuspositivistas, postulando la fundamentación de los derechos humanos en valores, en tanto normas jurídicas expresadas en el Derecho positivo, entre ellos encontramos a Victoria Camps y Peces Barba con un positivismo corregido²⁵⁵.

En este sentido, hablamos en el desarrollo de esta investigación de los derechos humanos desde la fundamentación filosófica, por ello se utilizan tanto los aportes del iusnaturalismo como el iuspositivismo; en tanto, consideramos que los derechos humanos de los indígenas desplazados pueden ser entendidos rescatando la dignidad humana que los seres humanos tienen por el hecho de ser personas; como también es necesario la utilización de las normas jurídicas y éticas contenidas en el derecho positivo en los marcos del Derechos Internacional Humanitario y leyes generales del desplazamiento, necesarias para la defensa de los derechos. Esta postura se enriquece al analizar los derechos humanos desde su fundamentación filosófica y ahondar en una perspectiva sociohistórica, para el caso que estamos discutiendo, ya que el indígena desplazado tiene derechos ontológicos y jurídicos sometidos al flujo de los procesos históricos, resultado de las luchas por el poder en la sociedad. Así, podríamos observar que en la relación de fuerzas sociales se reflejan, en la lucha por sus beneficios sectoriales, la tensión entre el reconocimiento de derechos individuales y derechos sociales; además, van de la mano de los intereses políticos y económicos que revisten la proclamación de los Principios Rectores de los Desplazados Internos y las normativas jurídicas que llevan a acatar o denegar la normativa internacional de los derechos humanos de los indígenas desplazados en el contexto mexicano.

De tal manera, que hacemos un análisis crítico de la formulación de los derechos humanos de los indígenas —que huyeron” con una perspectiva

²⁵⁵ Véase con mayor profundidad el debate entre la postura iusnaturalista y la postura iuspositiva en Beuchot, *Ibid.*, pp. 23-35.

sociohistórica desde la práctica, desde un mismo conjunto de convicciones respecto a la acción, basados en acuerdo que defienden principios de acción versados en convenciones internacionales y nacionales.

Entre las convenciones internacionales tenemos el Derecho Internacional Humanitario en materia de desplazados; los Principios Rectores del Desplazamiento Interno; el Convenio 169 de la OIT; la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas, del 13 de septiembre de 2007; la Declaración Universal de los Derechos Humanos; la Convención de Ginebra de 1949 y sus protocolos facultativos de 1977; la Declaración de Cartagena sobre Refugiados de 1984; la Declaración de San José sobre Refugiados y Personas Desplazadas de 1984; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

En materia de convenciones nacionales se encuentran las normativas y leyes nacionales que tratan sobre el desplazado interno como es la Ley General de Población, la Constitución Mexicana, leyes federales y nacionales que vinculan derechos civiles y sociales relacionados con el desplazado como sujeto de necesidades (se analizarán a fondo más adelante).

Es nuestro interés presentar, en este capitulo, los mecanismos de defensa y protección de los derechos humanos de los desplazados internos, el marco jurídico, la normativa y los instrumentos internacional y constitucional que lo soporta. Además, es necesario, a partir de un análisis crítico, plantear cómo se da el viraje de los derechos humanos del indígena desplazado en el marco jurídico y constitucional mexicano. Se trata de cuestionar la validez y el reconocimiento de los derechos de los indígenas desplazados en la práctica de los derechos en el país y cuestionar si se ha tratado en México de equiparar o deslegitimar los Principios Rectores del Desplazado Interno.

3.1. Defensa y protección de los derechos humanos de los desplazados Internos

A finales del siglo XX aparece la figura del desplazado interno como demanda social y política para el Estado-Nación y la comunidad internacional²⁵⁶, luego de ser designado en 1992 un representante para los desplazados internos por la Comisión de Derechos Humanos del Consejo Económico y Social de la Organización de las Naciones Unidas. En este marco, se comienzan los primeros estudios sobre las causas y consecuencias del desplazamiento, así como la identificación de la situación actual de los desplazados internos; disertación de las leyes y normas en materia de derechos humanos y Derecho Humano Internacional y los derechos de los refugiados. Todo ello guiado hacia la construcción de principios para la protección de los derechos humanos de los desplazados. Es así, como se construyen los Principios Rectores de los Desplazados Internos²⁵⁷ en el año de 1998; los cuales, tienen como objeto tratar las necesidades específicas de los desplazados internos de todo el mundo, determinando los derechos y garantías necesarios para su protección.

Un acercamiento a los Principios Rectores de los Desplazados Internos²⁵⁸ nos permitirá conocer la protección y defensa de los derechos humanos que se les concede a los desplazados en el marco institucional existente. Empero, los Principios, necesariamente, deben ser conocidos desde el contexto sociojurídico (en materia de derechos humanos) que los antecede. Así, en un primer momento expondremos los antecedentes en materia de derechos humanos sobre el

²⁵⁶ -En sus conversaciones con los gobiernos, el actual representante del Secretario general sobre los Derechos Humanos de los Desplazados Internos, Walter Kläin, se ha valido del concepto de la responsabilidad nacional. La Commonwealth también ha insistido en la responsabilidad nacional y ha redactado unas ‘directrices de buena práctica’ para sus países miembros. Aún así, deben aumentar los esfuerzos de los gobiernos donantes, los organismos regionales y las Naciones Unidas para alentar a los países a asumir sus responsabilidades”. ACNUR, *La situación de los Refugiados en el mundo, desplazamiento humano en el nuevo milenio*, op. cit., p. 161.

²⁵⁷ *Principios rectores de los Desplazados Internos*, op. cit. (Posteriormente se presentarán con mayor amplitud).

²⁵⁸ Los Principios Rectores de los Desplazados internos recogen la aplicación de los Principios Guía que constituyen un patrón para el trato de los desplazados en su país. Los principios enuncian los derechos de los desplazados y las obligaciones de los gobiernos, los grupos insurgentes y otros protagonistas para con esa población. No son jurídicamente vinculantes, pero derivan de tratados internacionales sobre derechos humanos y del derecho humanitario. Desde que en 1998 Deng los presentara en la Comisión de la ONU sobre los Derechos Humanos, cada vez más gobiernos, organismos regionales, agencias de la ONU y ONG han comenzado a utilizarlos. (...) En el documento de la Cumbre Mundial de 2005, los jefes de gobierno calificaron a los Principios Guía de ‘importante marco internacional para la protección de los desplazados internos’. El Secretario general de la ONU, Kofi Annan, ha pedido a los países que promuevan su adopción mediante leyes nacionales”, ACNUR, *La situación de los Refugiados en el mundo. Desplazamiento humano en el nuevo milenio*, op. cit., p.164.

desplazado, para luego pasar a presentar una lectura crítica de los Principios Rectores de los Desplazados Internos en el contexto mexicano.

3.1.1. Antecedentes

Las guerras que ha vivido la humanidad han traído consigo desplazamientos forzados masivos. De esta manera, muchos grupos humanos y personas en lo individual han tenido que huir de su lugar de residencia para salvaguardar su vida a causa de los conflictos, de la violencia generalizada, violación masiva de los derechos humanos y el hostigamiento por la guerra. La Primera Guerra Mundial (1914 – 1918) podría tomarse como punto de partida para el estudio de esta problemática, ya que es en la guerra donde emergen grupos humanos obligados a huir dejando atrás sus pertenencias para salvaguardar sus vidas. En 1921 la Sociedad de Naciones (primer esbozo de las Naciones Unidas) creó el Alto Comisionado para los Refugiados como respuesta a las múltiples migraciones forzadas al interior y exterior de cada Estado- Nación.

Posteriormente, el recrudecimiento de la guerra y el aumento de expresiones bélicas, producen desplazamientos forzados en muchos países del mundo. Como respuesta a este malestar, comienzan a emprenderse múltiples luchas sociales para enfrentar los estragos de la guerra, logrando el Alto Comisionado para los Refugiados consolidarse en 1947, como Organización Internacional de Refugiados (OIR), actualmente llamado ACNUR.

La Segunda Guerra Mundial trae consigo la conformación de la ONU, cuyo objeto es afrontar los rezagos de la guerra. Este organismo viabiliza la Declaración Universal de los Derechos Humanos aprobada en París el 10 de diciembre de 1948.

En la Declaración Universal de los Derechos Humanos la ONU expone como objeto fundamental

preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra (...) reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y de las naciones grandes y pequeñas.²⁵⁹

²⁵⁹ *Declaraciones, Convenciones y Pactos Internacionales sobre los Derechos Humanos.* Véase <http://www.un.org/es/documents/udhr/> (consultado el 20 de agosto de 2008).

Esta proclamación funciona como garante para la humanidad, especialmente para aquellos que viven la guerra y sus secuelas. En esta declaración se puede deducir el reconocimiento de los derechos del desplazado en situación de conflictos bélicos; ya que se busca reivindicar los derechos fundamentales de “los que huyeron”, los cuales padecen los malestares de la guerra.

Esta guerra y las subsiguientes tienen como contexto el capitalismo voraz, proclive a enquistar la explotación y la exclusión que acompañan regímenes represivos generando condiciones de desigualdad y opresión.

El hecho duro y escueto es que las condiciones ideales que necesita el capital para recoger beneficios bajos –bajos salarios, constantes masas de cesantes, fácil acceso materias primas, mercados libres y abiertos- requieren inevitablemente un régimen represivo. En otras palabras: el florecimiento del capitalismo y del neoimperialismo exige como condición inevitable la existencia de continuas y graves infracciones a los Derechos Humanos²⁶⁰.

Estos factores que desentraña el capital no garantizan los derechos de los desplazados. Por el contrario, promueven la aparición de la guerra generando desplazamientos y crea condiciones ideales para cometer vejaciones humanas. Empero, aunque es difícil defender y promover los derechos humanos de los indígenas desplazados dentro de las políticas económicas neoliberales y el capitalismo, han emergido fuerzas sociales que, a su pesar, propenden por reivindicarlos desde abajo.

Algunas luchas hechas desde abajo contra los efectos devastadores de la hegemonía del capitalismo, han buscado el rescate de la dimensión humana, a través de la reivindicación de la Proclamación Universal de los Derechos Humanos, el Derecho Internacional Humanitario (DIH) y el Derecho de los Refugiados. Contemplan de forma general, más no específica, lo concerniente al desplazamiento interno.

Al respecto, el DIH en el Artículo 11, del Protocolo II del 8 de junio de 1997, adicional a las convenciones de Ginebra del 12 de agosto de 1949, relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados no internacionales contiene

²⁶⁰ Véase Elisabeth Reimann, Fernando Rivas Sánchez, *Derechos humanos: ficción y realidad*, Madrid, Akal editorial, 1979, p.12-13.

una lectura que prohíbe explícitamente el desplazamiento forzado en condiciones de conflicto interno²⁶¹.

La Declaración Universal de los DH proclama derechos que están íntimamente vinculados y son reconocidos como acervo en el andamiaje de la protección y garantía de los derechos de los desplazados internos, especialmente en sus art. 1, 2, 7, y 14, cubija la protección y aplicación del derecho a la igualdad; en el art. 13 establece el derecho a la circulación y elección de residencia; el art. 3 propende por el derecho a la vida, protección contra genocidio, homicidio, ejecuciones sumarias o arbitrarias y desapariciones forzadas; art. 5 el ámbito de protección es la dignidad, integridad física, mental y moral; art. 19 derecho a la libertad; art. 26,1 derecho a la educación.

La convención sobre el Estatuto de los Refugiados. Principio de no devolución o expulsión y la Declaración sobre el Asilo Territorial contemplan el ámbito de protección del asilo, refugio y retorno voluntario.

Tratados, declaraciones y convenios representan, a *grosso* modo, un repertorio a utilizar en la demanda, protección y ante las vulneraciones frecuente de los derechos humanos que sufren los grupos y personas desplazadas. No obstante, reconocer la existencia de grupos vulnerables como son “~~es~~ que huyeron”, requiere de puntualizar las garantías colectivas para este grupo. En este sentido el convenio 169 de la OIT, en los art. 4, 6, 7, 14, 15, 17, considera la protección y prohibición de desplazamiento y protección a los derechos de los pueblos étnicos; protección de hábitat; protección a los pueblos indígenas, minorías, campesinos, pastores y otros grupos que tienen una dependencia especial de la tierra.

Ahora, para lograr avanzar sobre fines humanitarios hacia la protección internacional de los derechos humanos de las personas desplazadas al interior de cada Estado - Nación, respetando la soberanía y la libre determinación de los Estados constituidos, La Organización de las Naciones Unidas y con ella, el Alto

²⁶¹ 1. No se podrá ordenar el desplazamiento de la población civil por razones relacionadas con el conflicto, a no ser que así lo exijan la seguridad de las personas civiles o razones militares imperiosas. Si tal desplazamiento tuviera que efectuarse, se tomarán todas las medidas posibles para que la población civil sea acogida en condiciones satisfactorias de alojamiento, salubridad, higiene, seguridad y alimentación. 2. No se podrá forzar a las personas civiles a abandonar su propio territorio por razones relacionadas con el conflicto.

Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados ACNUR, logra una incidencia directa en el reconocimiento de los derechos de los desplazados cristalizados hasta 1988. Sin embargo, es hasta 1992 cuando el Representante del Secretario General sobre los Desplazados Internos, Sr. Francis M. Deng logra materializar en términos políticos y consolidar un corpus internacional sobre la protección de los derechos humanos del desplazado interno diferenciándolo de la protección del refugiado.

La construcción de un corpus internacional para establecer cuáles son los derechos de los desplazados internos y determinar las garantías necesarias para su protección, se da en forma paralela en la década del noventa, respecto a la declaración en materia de derechos humanos que dan algunos Estados-nacionales que sufren este flagelo, reportándose en América Latina 4 millones de desplazados internos, en África 13 millones, en Asia entre 5 y 6 millones y en Europa 3 millones²⁶².

La evidencia de un gran número de desplazados conlleva al reconocimiento de los derechos humanos del desplazado interno en la agenda pública de los Estados-nacionales, sin embargo, en algunos países aunque exista evidencia de desplazamientos internos, no están reconocidos por los gobierno como problema público. Para ser precisos, esta problemática aparece mucho antes de ser reconocida en las agendas pública; podemos ubicar que el incremento de esta forma migratoria se presenta desde los desplazamientos masivos de población desencadenados por conflictos sociopolíticos al interior de los Estados, iniciados tras la implementación de políticas agresivas, a finales de los años ochenta, con el fin de acabar con los vestigios del bloque socialista, en vías de la consolidación del proyecto neoimperialista. Cuando la dinámica de la guerra, por efectos de la acumulación de grandes capitales, redefine el cambio en el sistema de gobierno de la Unión Soviética y cuando las afirmaciones de la política de Occidente (en especial durante las presidencias de Reagan y Bush) cobraron peso, se inicia una nueva época de movilizaciones en las relaciones

²⁶² Las cifras de los desplazados son tomadas de: El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, ACNUR, *La situación de los refugiados en el mundo*, op. cit. p.145, (ACNUR se basa en el censo publicado en www.IDPPProject.org).

internacionales, las cuales originan un viraje a la dinámica migratoria. De tal forma, las acciones internacionales en materia de derechos humanos amplía su radio de acción, pasa de cubrir y proteger a los refugiados, víctimas de la guerra que traspasan las fronteras internacionales, a proteger a los desplazados dentro de su país de origen²⁶³.

3.1.2. Principios Rectores de los Desplazados Internos

La consolidación de los derechos de los desplazados reconocidos mundialmente en los Principios Rectores, son el resultado de un proceso y esfuerzo colectivo, que toman como referencia la Declaración Universal de Derechos Humanos, los Convenios de Ginebra de 1949 y sus Protocolos facultativos de 1977, la Declaración de Cartagena sobre Refugiados de 1984, La Declaración de San José sobre Refugiados y Personas Desplazadas de 1994 y el Derecho Internacional Humanitario.

Los derechos y disposiciones consignados en los Principios Rectores de los Desplazados Internos representan un avance consolidado en materia legislativa y constituyen el reconocimiento de garantías individuales y colectivas de los desplazados como grupos vulnerables. El objetivo de los Principios es ~~at~~ *at* las necesidades específicas de los desplazados internos de todo el mundo, determinando los derechos y garantías necesarios para su protección²⁶⁴. Éstos no remplazan ni modifican el derecho vigente y no son jurídicamente vinculantes como son los tratados internacionales.

Los Principios contemplan la protección contra y durante los desplazamientos, la asistencia humanitaria, el regreso, el reasentamiento y la reintegración de los desplazados. Esto implica el reconocimiento de los derechos humanos del desplazado como un proceso que acompaña la realidad y la

²⁶³ El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), *La situación de los refugiados en el mundo*, op. cit., p. 153, comenta: «los desplazados internos se han visto obligados a abandonar su casa por muchas razones que los refugiados, pero no han cruzado ninguna frontera internacional. A menudo perseguidos o atacados por su propio gobierno, con frecuencia se hallan en una situación más desesperada que los refugiados. También les doblan en número. Ninguna organización mundial tiene un formato oficial para ocuparse de ellos. Sin embargo, están cada vez más presentes en la agenda humanitaria».

El gráfico 7.1. p.154, muestra una curva ascendente del número de desplazados internos durante la década del noventa, en relación al número de refugiados que se muestra más baja. Los picos que registra un mayor número de desplazados internos están, el primero en el año de 1993 con 27 millones de desplazados y el segundo, se encuentra entre el año 1994 y 1995, con más de 28 millones de desplazados internos.

²⁶⁴ *Principios Rectores de los Desplazados Internos*, op. cit.

diversidad de problemáticas que aparecen en ella. Es decir, no se han diseñado los Principios Rectores con un carácter lineal, por el contrario, se reconoce su dinamicidad, pues la vida es cambiante y, así mismo, los conflictos sociopolíticos que se susciten y acompañen al desplazamiento de población se transforman, lo cual ocurre también con las causas y formas de desplazamiento; los actores que desplazan y los desplazados; el proceso de salida o huida; los lugares de reasentamiento, las formas de reintegración o retorno de población desplazada.

El sistema de protección y defensa de los derechos humanos de los desplazados, promovidas a través de los Principios son necesarias o más bien vitales, pues, la situación que viven los desplazados internos en América Latina y en el mundo está caracterizada por el incremento del número de desplazados internos.

El incremento aparentemente exponencial en el número de desplazados internos a lo largo de las dos últimas décadas – desde algo más de un millón en 1982 hasta al menos 25 millones en la actualidad- se debe a diversos factores. Primero, ha habido un creciente reconocimiento internacional de los desplazados internos como grupo. Segundo, muchos potenciales países de asilo han estado restringiendo la entrada por sus fronteras. Otro factor clave de este aumento es la naturaleza de muchos conflictos internos actuales, en los que la población civil es frecuentemente objetivo de los grupos enfrentados. La mayoría de las guerras de la década pasada- entre ellas las de Bosnia- Herzegovina, Chechenia, Kosovo, Birmania, Ruanda Y Sudán- han conllevado el desplazamiento intencionado de población.²⁶⁵

La vulnerabilidad del desplazado y en especial del indígena desplazado - población que se encuentra en mayor número en América Latina - al ser víctimas de la guerra; al haber sido sometidos no sólo a la violación de sus derechos humanos, al despojo de sus bienes, al desarraigo territorial; sino también, a las constantes vejaciones humanas cometidas por las autoridades gubernamentales en cada Estado-nación que hacen necesario cuestionar la aplicación de las Secciones de los Principios Generales del Desplazamiento Interno al interior de América Latina y, en especial, en México. Cuestionar implica debatir, no sólo en el plano formal la proclamación de la ley y la normatividad, sino analizar en actos

²⁶⁵ Véase *La situación de los Refugiados en el mundo, desplazamiento humano en el nuevo milenio, op. cit.*, p.18.

concretos, lo que posibilita o no, aplicar los Principios; de esta manera podremos advertir en nuestras realidades las limitantes y alcances de los Principios.

En esta idea, podríamos decir que, la Sección I de los Principios reivindica los derechos a la libertad, a la igualdad, al derecho al asilo, a no ser perseguidos, a la asistencia a grupos vulnerable, pero se pone el acento en las obligaciones que contrae el Estado para brindar protección y asistencia humanitaria. Al respecto, en América Latina muchos países se han negado a acoger los Principios, en tanto genera deberes del Estado, que no quiere asumir a cabalidad con esta población. En efecto, los deberes contraídos por el Estado representarían un gran gasto para el erario público, pero ante todo supondría una problemática sociopolítica de gran dimensión a sumir. Para los Estados-nacionales de la región, es preferible invisibilizar la existencia de grupos indígenas desplazados, con ello eluden responsabilidades y evitan reconocer la existencia de conflictos sociales y políticos al interior de cada país que ponen en peligro las estructuras hegemónicas. En esta perspectiva el Estado mexicano, luego de la denuncia de Observadores Internacionales y Nacionales de Derechos Humanos sobre la existencia de indígenas desplazados al sur del país en la década del noventa²⁶⁶, quiso callar las voces de las delaciones de un pueblo indígena oprimido, con la represión y el olvido. Y es sólo hasta que la presión de los organismos internacionales logran una incidencia directa en la recepción de políticas públicas en materia de derechos humanos para el país, cuando el gobierno mexicano invita a Francis M. Deng (Representante del Secretario General sobre los Desplazados Internos), en agosto de 2002, para empezar a entablar los primeros diálogos y sacar a la luz una verdad callada, proponiéndose así el primer diagnostico sobre la situación de los indígenas desplazados en México.

²⁶⁶ Consejo Económico y Social, Grupos e individuos Específicos Éxodos en Masa y Personas Desplazadas, Informe *del Representante del Secretario General sobre los desplazados internos, Sr. Francis M. Deng*, presentado de conformidad con la resolución 2002/56 de la Comisión de Derechos Humanos. -El representante recibió información de una serie de observadores internacionales y nacionales acerca de la situación de los desplazados por el conflicto de Chiapas. La mayoría de estos observadores consideraban que el gobierno de México percibía el problema del desplazamiento como una cuestión interna muy delicada. Esta presunta delicadeza del Gobierno al respecto condujo por lo visto a la comunidad internacional, y en particular a los organismos y programas de las Naciones Unidas en el país, a evitar hablar abiertamente del problema con las autoridades, lo cual a su vez obstaculizó la posibilidad de prestar ayuda a los desplazados. Una excepción fue el comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) en estrecha colaboración con la Cruz Roja Mexicana (...) También grupos locales religiosos y de derechos humanos”.

Siguiendo el texto de los Principios encontramos que la Sección II, relativa a la protección contra los desplazamientos dispone que se hagan cumplir las obligaciones contraídas en materia derechos humanos por el Estado, con el objeto de —prevenir y evitar la aparición de condiciones que puedan provocar el desplazamiento de personas”²⁶⁷. Además indica que las personas desplazadas tendrán derecho a la protección contra los “derechos arbitrarios”, como son los casos de limpieza étnica, conflicto armado, proyectos de desarrollo a gran escala, desastres naturales y los utilizados como castigo colectivo.

Cuando las autoridades no puedan evitar el desplazamiento se deberán tomar todas las medidas necesarias —para minimizar el desplazamiento y los efectos adversos”²⁶⁸. Asimismo, es de vital importancia brindar prioridad a los grupos minoritarios y más vulnerables, como son: los pueblos indígenas, minorías, campesinos, pastores y otros grupos que tienen una dependencia especial de su tierra o un apego particular a la misma”²⁶⁹.

Sí bien, lograr contener y minimizar el impacto del desplazamiento, en especial de los grupos vulnerables como los indígenas demanda no solamente de buena voluntad, se requiere de Estados consolidados y democráticos que respeten y promulguen los derechos humanos, como el derecho a la igualdad, a la alimentación, a la libertad, a la justicia, a la vida, a la vivienda, a la paz, entre otros. Estos derechos están íntimamente vinculados y no puede garantizarse uno sin la presencia del otro. Del mismo modo, estos derechos solamente se logran concretar en la realidad cuando se venza problemas estructurales que recaen en la pobreza y la desigualdad dentro de los juegos de intereses del capital.

Para el caso mexicano podemos ver que es por causa de la pobreza y la desigualdad como se inició un levantamiento armado de los indígenas chiapanecos en la década del noventa; esto constituye un momento histórico trascendente en la lucha de los derechos de un pueblo oprimido, pero también, marca el inicio de una guerra contrainsurgente promovida por el Estado mexicano que desemboca en el aumento de la dinámica migratoria con características de

²⁶⁷ *Principios rectores de los Desplazados Internos*, op. cit., p. 8

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ *Ibid.*, Sección II, Principio 9.

desplazamiento forzado. Resulta ser un oprobio que el Estado mexicano se compromete a respaldar las garantías sustentadas en la sección II de los Principios, y a su vez es él quien paradójicamente promueve la aparición y proliferación del desplazamiento interno de indígenas al sur del país.

La Sección III, dispone la protección de los desplazados durante el desplazamiento, señalando que serán protegidos contra el genocidio, el homicidio, las ejecuciones sumarias, las desapariciones forzadas, los ataques violentos, directos o indiscriminados, la privación de alimentos como medio de combate, ser utilizados como escudos de combate, evitar los ataques a los campamentos o asentamientos y el uso de minas antipersonales.

De igual manera, se pretende defender el derecho a la integridad física, moral, mental, a la dignidad, a la libertad, a la seguridad personal, protección contra las prácticas discriminatorias de aislamiento por grupos armados como resultado del desplazamiento, el derecho a un nivel de vida adecuado, a respetar su vida familiar, el reconocimiento de su personalidad jurídica, a no ser privado de sus propiedades o posesiones, no hacer distinciones basadas en su desplazamiento; por último contempla el derecho a la educación de la población objeto de desplazamiento.

La Sección III, demanda esfuerzos por parte del Estado, de las Asociaciones civiles, de los movimientos sociales y de los organismos internacionales; asimismo, requiere de un observatorio internacional de derechos humanos que posibilite seguir el proceso que se da en el momento de huida del lugar habitacional. Empero, en términos reales, en el momento en que sale la población a causa de un conflicto bélico o por cualquier tipo de violencia que atente contra la seguridad e integridad personal; es difícil de rastrear el proceso de desplazamiento por los observadores internacionales de derechos humanos, ONGs y sociedades civiles debido a que la dimensión de los conflictos internos obstruyen en muchos casos la acción humanitaria, siendo ésta nula o de baja acción. Esto no es fortuito, obedece a la represión y a la violencia sistemática ejercida por el Estado, quien se presenta como el garante de derechos y a su vez exhorta a su vulneración a través de la acción represiva de las fuerzas armadas y

la conformación de grupos paramilitares que operan al interior de América Latina, entorpeciendo y coartando la acción humanitaria, dejando en total desprotección y vulnerabilidad a los indígenas que han tenido que emprender un desplazamiento forzado.

En México la protección durante el desplazamiento ha sido limitada, no existen garantías reales para los indígenas desplazados al sur del país debido a la represión y coerción ejercida por los priístas para mantenerse en el poder, dilatando la fuerza de oposición zapatista durante la década del noventa.

En esta confrontación de fuerzas, el poder hegemónico ha sometido sistemáticamente a la población indígena en oposición, utilizando la intimidación, el hostigamiento, el genocidio, el homicidio, las ejecuciones sumarias, las desapariciones forzadas, desplazamiento forzado y ataques violentos provocados por su aparato militar y por grupos paramilitares adiestrados por el ejército. Podría decirse que, los indígenas que luchan en la oposición, se ven sometidos a un proceso de desplazamiento que es producto del uso de la fuerza represora en el poder; violentándoles sistemáticamente a los indígenas el derecho a la integridad física, moral, mental, la dignidad, la libertad y la autonomía como pueblos indígenas.

Además, sabemos que el despojo de tierras sufrido por los indígenas —~~de~~ huyeron”, ha sido una concomitante histórica en Chiapas. El despojo de tierras se ve revestido de múltiples violaciones como son vulneración del derecho a la integridad física, moral, mental, a la dignidad, a la libertad, a la seguridad personal, derecho a un nivel de vida adecuado, a no ser privado de sus propiedades o posesiones. De tal manera que, el despojo producido en un desplazamiento forzado viola las garantías planteadas en la sección III.

Por otra parte, la sección IV está dedicada a la asistencia humanitaria la cual dispone que: se prestará de conformidad con los principios de humanidad e imparcialidad y sin discriminación alguna. No se desviará la asistencia humanitaria destinada a los desplazados internos, ni siquiera por razones políticas o militares²⁷⁰.

²⁷⁰ *Ibid.*, p.15.

La obligación primaria de brindar asistencia humanitaria corresponde a las autoridades nacionales y las organizaciones internacionales tienen el derecho de prestar la asistencia sin interposición alguna.

A pesar de la disposición de brindar asistencia humanitaria a la población desplazada, existen delaciones cometidas por el gobierno en nuestras naciones; en muchos casos los indígenas desplazados prefieren callar a denunciar su situación. Esto obedece a que las declaraciones que hagan son motivo para la persecución política, intimidación, en otros casos, el homicidio y el genocidio. Por ello, los desplazados requieren con urgencia la ayuda internacional humanitaria; sin embargo, aunque se obtenga una veeduría y asistencia internacional humanitaria, los recursos encaminados para los grupos desplazados, en muchas ocasiones son desviados; esta es una clara evidencia de la falta de sustentabilidad real de este Principio.

Conjuntamente, se hace distinciones para brindar asistencia humanitaria basadas en la afiliación política del desplazado; es decir, en Chiapas los indígenas desplazados son diferenciados de acuerdo a su afiliación política, priístas, perredistas y zapatistas. De tal manera que, los indígenas desplazados que están con el poder hegemónico reciben dadas y asistencia humanitaria por parte del gobierno, mientras que los que están en oposición son relegados y abandonados a su suerte.

Anudado a ello, la situación de mayor vulnerabilidad de algunas comunidades indígenas en comparación con otras, se debe al limitado acceso a las comunidades autónomas, durante el paro de las negociaciones de paz en el año de 1996. Si bien, las organizaciones internacionales durante las negociaciones de San Andrés Larráinzan, Chiapas, presionaron para poder acceder a prestar ayuda humanitaria al interior de las comunidades autónomas, fue difícil llegar a un acuerdo, pues ello implicaba infiltraciones que podrían poner en riesgo la autonomía que las comunidades indígenas han forjado en su lucha y reivindicación de derechos.

La sección V, adopta el principio concerniente al regreso, el reasentamiento y la integración y dispone las obligaciones. De tal manera considera que es

obligación y responsabilidad de las autoridades competentes establecer las condiciones y proporcionar los medios para el regreso, el reasentamiento o la integración voluntaria de los desplazados con la debida participación de éstos en su planeación. Así como también consideran que las autoridades competentes concederán a estas personas una indemnización adecuada u otra forma de reparación justa, o según sea el caso, prestarán asistencia para que la tengan.

Lo cierto es que, las dificultades que deben afrontar los desplazados al llegar al lugar de reasentamiento o de inserción son numerosas y agobiantes. Entre otras podemos señalar: la desigualdad, el hambre, la falta de un techo, falta de trabajo; el proceso de aculturación con pérdida de identidad; la poca competitividad frente a un mercado laboral globalizante que busca mano de obra calificada (siendo el desplazado, víctima de la marginación por su bajo nivel de escolaridad y escasa calificación laboral). Estas condiciones en las que se encuentran los indígenas desplazados, no permiten la reconstrucción del tejido social en caso de querer integrarse en el lugar de llegada o reasentamiento. Para los que desean el retorno, la decisión dependerá de la existencia de condiciones reales que garanticen sus vidas en el lugar de donde fueron desplazados, en muchos casos en Chiapas la posibilidad inmediata de retorno no existe, se han dilatado con el tiempo a experiencias que han durado varios años para su ejecución.

Sobre este tema Francis M. Deng²⁷¹, en su visita a México, analiza la situación del desplazamiento en México y ofrece como sugerencia al gobierno mexicano implementar los Principios Rectores, señalando la necesidad de disponer de estadísticas oficiales sobre los desplazados, incrementar la protección y asistencia a los que aún siguen desplazados a través de la hechura de políticas en materia de desplazamiento interno. También señala que debería tener prioridad el apoyo a los desplazados internos para reintegrarse y recuperar un modo de vida y tener acceso a la tierra.

²⁷¹ -El representante se sintió animado de ver que en algunas zonas se había prestado ayuda al retorno o al reasentamiento de comunidades desplazadas.” Informe del Representante del Secretario General sobre los desplazados internos, Sr. Francis M. Deng, presentado de conformidad con la resolución 2001/56 de la Comisión de Derechos Humanos.

Queda claro que los derechos consignados en los Principios resultan ser una felonía en la realidad de nuestra América y México, ya que la población es avasallada por gobiernos que responden a los mandatos neoimperialistas en una lucha hegemónica²⁷², de la mano con la implantación de neoliberalismo y de un capitalismo salvaje que ha puesto en crisis a la economía mundial; ello trae consigo el aumento de gobiernos represores en nuestra América que promueven las desapariciones, el desplazamiento forzado, el aumento de la tasa de homicidios, la reducción del presupuesto a la educación, la privación de libertades y de las garantías individuales y colectivas. A pesar de todo ello, en la actualidad en América del Sur existen países que ponen resistencia y son ellos son nuestra esperanza, ya que apuntan hacia una viabilidad del reconocimiento de los Principios Rectores.

En efecto, contadas excepciones, las condiciones vividas por los indígenas desplazados y en general, los desplazados en México y América Latina requieren de un pronunciamiento que movilice un cambio en materia de derechos humanos y a su vez, avance en términos de promocionar, respetar y cumplir los Principios Rectores.

Para poder visualizar al interior de cada Estado una práctica certera de los Principios Rectores se requiere generar cambios estructurales que permitan la igualdad, superen las formas de explotación y desentrañen el sistema de ganancias del capital en las relaciones sociales de producción²⁷³.

Al respecto, en países de nuestra América como México, el capital ha favorecido a la recuperación económica de puertas abiertas a los grandes capitales, al neoliberalismo, a los capitales transnacionales con el Acuerdo de Libre comercio de las Américas, a la incursión de proyectos de “desarrollo” como la construcción de presas hidroeléctricas, explotación de recursos naturales,

²⁷² —Estados Unidos exhorta al mundo a defender los derechos humanos y finge indagación y reprobación moral cuando son infringidos; pero está totalmente interesado en apuntalar los regímenes dictatoriales de América Latina, porque éstos representan el mejor instrumento para reprimir los movimientos patrióticos y antiimperialista, y en general a quienes luchan por liberar a sus países de las garras estranguladoras de las transnacionales”, Elisabeth Reimann, Rivas Sánchez, *op. cit.*, p. 143.

²⁷³ Véase Carlos Marx, “Trabajo asalariado y capital”, en Marx y Engels, *C. Marx y F. Engels Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 78-79. Tomado de la *Nueva Gaceta del Rin*, 1984. “Las relaciones sociales en las que los individuos producen, las relaciones sociales de producción, cambian, por tanto se transforman, al cambiar y desarrollarse los medios materiales de producción, las fuerzas productivas. Las relaciones de producción forman en conjunto lo que se llaman las relaciones sociales, la sociedad, y concretamente una sociedad con un determinado grado de desarrollo histórico, una sociedad de carácter peculiar y distintivo”.

procesos de urbanización y flujos del comercio con los megaproyectos como el Plan Puebla Panamá y proyectos de ecoturismo en Chiapas; con ello se propende por el seguimiento de las políticas de desarrollo de las grandes potencias, en detrimento de la población mexicana, aumentando la pobreza, el desempleo, deterioro del salario real, flexibilización laboral, la participación democrática como lucha electoral irregular, apoyo a regímenes en la lucha —terrorista” y reformas agrarias que van en detrimento de los grupos más desfavorecidos, entre ellos los indígenas desplazados chiapanecos. Todo ello son evidencias del viraje de los derechos humanos del indígena desplazado en México.

3.2. Viraje de los Derechos Humanos del indígena desplazado y su aplicación en el marco jurídico y constitucional mexicano

Para 2009, se retoma en México la matanza de los indígenas desplazados en Acteal, Chiapas, después de ser liberados los culpables del hecho. Esto nos ubica en el viraje de los derechos humanos y su aplicación en el marco jurídico y constitucional mexicano. Los paramilitares masacraron 45 indígenas de la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas y los que lograron huir son nuevamente desplazados²⁷⁴.

En Acteal hubo genocidio²⁷⁵ pero no culpables; desplazados, pero no víctimas. El verdugo se vuelve víctima e inocente y el sistema de justicia recae en la impunidad; la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) al dejar libres a los culpables de la matanza de Acteal no asume errores en su decisión²⁷⁶. Los

²⁷⁴ Este caso se analizará con mayor amplitud más adelante.

²⁷⁵ -Se considera al genocidio como un crimen de derecho internacional, y en mérito del artículo 6 se establece que las personas acusadas de genocidio serán llevada ante los tribunales competentes de los Estados, sobre el territorio de que el acto ha sido consumado, o ante la Corte Criminal Internacional que será competente a juicio de aquella de las partes contratantes que hayan reconocido la jurisdicción. (...) Es un delito común; es un delito de tendencia: debe realizarse con actos materiales y con intención de destruir todo o parte; es continuado; aparece configurado como delito individual; el tiempo no varía si se comete en tiempos de paz o de guerra; es difícilmente concebible en este tipo de delito la legítima defensa; frente al delito de genocidio son inaplicables el estado de necesidad, el mandato legal y la obediencia jerárquica. La Asamblea General de las Naciones Unidas (...) lo define: cualquiera de los actos enumerados en seguida, cometidos con la intención de destruir, en todo o en parte, un grupo nacional, étnico, racial o religioso: a. muerte de miembros del grupo; b. atentado grave a la integridad física o mental de miembros del grupo; c. sumisión internacional del grupo a condiciones de existencia que entrañen su destrucción física total o parcial; d. medidas orientadas a entorpecer los nacimientos en el seno del grupo, y transferencia forzada de niños del grupo a otro”. José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, -La cuestión étnico nacional y derechos humanos: el etnocidio”, *op. cit.*, pp. 18, 19.

²⁷⁶ Ordóñez expone que para el caso de genocidio la Asamblea General de las Naciones Unidas define: -el artículo 4° de la Convención, serán castigados tanto los gobernantes responsables constitucionalmente como los funcionarios públicos y los particulares. El genocidio es considerado también un crimen de lesa humanidad”, *Ibid.*, p. 20. En la Propuesta de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indios y la Autonomía, versan: -los artículos 6 al 10 abundan sobre los derechos colectivos e individuales y la protección de los pueblos indios frente al genocidio y el

derechos humanos de los desplazados y familiares de los muertos en Acteal son vulnerados y se transforman en agresiones humanitarias y violencia institucional.

Por todo ello, podemos afirmar que, actualmente en México, la supuesta defensa de los derechos humanos en el sistema de justicia representa un viraje y antítesis de sus fundamentos, en la medida que la defensa de los derechos humanos sirve a quienes los violan. Se justifica lo injustificable, se hace del sistema de justicia, defensora de la injusticia. La consigna pareciera ser violar los derechos humanos, cometer genocidio y desplazamiento de población indígena es legítimo bajo el poder que sostiene el neoliberalismo y el capital como bandera.

En efecto, esto es una clara inversión de los derechos humanos, pero solamente puede invertirlos quien detenta el poder. Poder que legitima la violencia en defensa de intereses del sistema imperante. Así, tanto el respeto, la promoción, la viabilidad de lo que se debe considerar como derechos humanos se identifican con los intereses de quienes ejercen el poder.

Esto constituye el viraje de los derechos humanos, especialmente el de los indígenas desplazados en la zona chiapaneca. Ello amenaza el devenir histórico de nuestra América. El devenir de los derechos humanos de los indígenas desplazados es a la vez la historia del viraje hacia la injusticia en nuestros pueblos convirtiendo, de tal modo, la violación de los derechos humanos del indígena desplazado a través de la historia, en justificación de las decisiones tomadas por quien ejerce el poder.

El desplazamiento del indígena en nuestra América surge en el entramado de la Guerra de Conquista. Presente bajo la forma de dominio en la lucha por el poder y la expansión territorial sustentada en el accionar bélico y represivo del español y del portugués sobre el indígena. Los conquistadores españoles²⁷⁷ y portugueses se apropiaron de las tierras y de las riquezas de los indígenas convertidos en desplazados, al ser expulsados de sus tierras y de haber sido condenados al destierro - esta forma de desplazamiento forzado se ejerció por

etnocidio”, José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, “Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, *Reflexiones Lascasianas, op. cit.*, p.70.

²⁷⁷ Existía el problema jurídico de la legitimidad de la conquista – la que derivaban los reyes católicos de las bulas papales de Alejandro VI y los Tratados de Tordesillas de 1494 -, ya que por muchos años siguieron las discusiones de los ‘títulos’ que supuestamente daban derecho a la corona española sobre las tierras y las poblaciones de América”, *Ibid.*, p. 3.

distintos actores hacia los pueblos indígenas a través de los siglos hasta la actualidad, empleándose conjuntamente con otras formas migratorias²⁷⁸.

La Guerra de Conquista y Colonización obedecía a la “justa causa” argumentada por Juan Ginés de Sepúlveda, “inspirado en apreciaciones aristotélicas, declaró que los indios eran bárbaros por lo que los españoles debían gobernar y los otros, faltos de capacidad propia, sujetarse, ya que si los indios resistían podían ser dominados por la guerra”²⁷⁹. Así, los invasores instauraron un sistema de dominación sobre los indígenas, los negros y los mestizos.

Este discurso justificaba la violación de los derechos humanos del indígena; al mismo tiempo se suscitó la polémica sobre “la humanidad del indio y la defensa del indio frente a los ‘abusos’ de los invasores”²⁸⁰. De tal forma, se hizo necesario dar un viraje a los derechos humanos, pues los conquistadores no podían renunciar a las riquezas del “Nuevo Mundo”. Había que justificar lo injustificable. Caso parecido (en relación a la inversión de valores y de los derechos humanos) sucede con la expropiación de los pueblos indígenas de América del Norte, expuesto por Franz J. Hinkelammert,²⁸¹ al realizar un análisis crítico de los derechos humanos del *Ensayo del gobierno civil*, de Locke, publicado en Inglaterra en el año de 1690, cuando este país buscaba el monopolio comercial de esclavos.

Hinkelammert dice: “Locke invierte el concepto mismo de derechos humanos tal y como había estado presente en la primera revolución inglesa”²⁸². Pues, parte de la premisa “Todos los hombres son iguales por naturaleza”; se deduce que la esclavitud y la expropiación forzada de las tierras de los pueblos indígenas de América del Norte son legítimos²⁸³.

²⁷⁸ Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio*, op. cit., pp. 97-118. El autor identifica en “mestizoamérica” múltiples formas migratorias en la población indígena, entre ellas destaca 1. El traslado forzoso a las plantaciones que se da en un proceso dominical donde la comunidad indígena actúa como reservorio de mano de obra siempre disponible; 2. Los movimientos mesiánicos; 3. Movimientos migratorios centro periferia, donde algunos indígenas se trasladan del centro a la periferia, adoptando la cultura ladina. Aguirre señala que “las fuerzas externas que determinan el movimiento migratorio en las regiones de refugio son de dos clases: las que coercitivamente conllevan al traslado y las que lo inducen a base de presiones morales de variada índole”.

²⁷⁹ José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, “Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, op. cit., p. 4,5.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 3.

²⁸¹ Franz J. Hinkelammert, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en *Pasos* 85, Sep. -oct. 1999, Bogotá, EDT. Departamento ecuménico Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002, de Investigaciones, San José de Costa Rica. pp. 20 - 35.

²⁸² *Ibid.*, p. 23.

²⁸³ Hinkelammert argumenta que Locke lo justifica de la siguiente manera: “...la tierra pertenece en común al género humano (...) el hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes que se echen a perder. (...) Los pueblos de América del Norte no tienen propiedad sobre todas sus tierras,

Así, podríamos decir que la igualdad está al servicio de la dominación. La igualdad y la libertad son distorsionadas en su esencia, entendidas más bien como defensa de los derechos a la propiedad y a la dominación. El argumento se basa en lo siguiente: Locke considera que el estado natural²⁸⁴ es transformador de la vida social y el estado civil como una perfección del estado natural. América lo ve como un estado natural sin ningún estado civil o político²⁸⁵. De ahí la justificación para ser sometidos, dominados y expropiados de sus tierras a los indígenas americanos.

Además, Locke supe el sujeto de los derechos humanos; sustituye el sujeto corporal viviente, que es un sujeto de necesidades, por un sujeto abstracto, que es el propietario (...) Con eso, el derecho humano como dignificación de la persona humana como sujeto concreto de necesidades es sustituido por la dignificación de la propiedad²⁸⁶.

En consecuencia, según “los derechos humanos” liberales de la ilustración, solamente puede castigar quien tenga propiedad, a quien infrinja el derecho contra la propiedad. En efecto, el atentado contra el género humano debe entenderse como el atentado contra la propiedad, la paz y en contra de quien se rebele contra sus propietarios o dueños. Por ello, “ninguna propiedad para los enemigos de la propiedad”. Esto evidentemente legitima la expropiación de tierras de los indígenas y su desplazamiento. Es decir, vuelve las formas de dominación legales y, por ende, legítimas; así, es legítimo que quien ejerce el poder y tiene la propiedad, utilice la violencia hacia las poblaciones indígenas que se resistan al orden imperante exigiendo tierra y libertad. Pues, según la visión de Locke, estarían atentando contra el “género humano”, o sea, sería atentar en contra de la propiedad. Por ende, el dueño de la propiedad tiene el derecho de castigar a quien viole el derecho natural que, para tal efecto, serían los indígenas. Indudablemente

sino sobre aquella parte que ellos efectivamente cultivan. Todo lo demás es común y pertenece al género humano. Por ende, el europeo o el inglés o quien quiera puede ir y tomárselas, y los indígenas no tienen el más mínimo derecho de impedirselos”. *Ibid.*, p. 26.

²⁸⁴ De acuerdo a Locke el estado natural es estado de igualdad y de libertad. Pero, aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia. Existe una ética del estado natural...” *Ibid.*, p. 23.

²⁸⁵ “Locke ve el estado natural como una bandera de lucha. Donde hay estado natural, hay que civilizarlo para transformarlo en estado civil o político. Donde hay un estado civil hay que someterlo a la ley de la naturaleza del estado natural.” *Ibid.*, p. 24.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 28.

esto legitima la violencia hacia pueblos indígenas, generando con ello la expropiación de tierras, el despojo y el desplazamiento forzado.

Se deduce de tal forma que el derecho y derechos humanos están al servicio de la dominación. Es la legalidad de la injusticia. Esto representa un viraje de los derechos humanos. Para subvertirlos, es necesario un imperativo libertario para poner todas las formas de poder y dominación a prueba en cuanto a su legitimación.

En México tenemos que en el devenir histórico de los derechos humanos, Las Casas²⁸⁷, Vitoria, Vasco de Quiroga, entre otros, lucharon al lado de la resistencia indígena (cada uno de ellos en una forma particular), en contra de las formas de poder y dominación sobre el indígena y la vulneración de sus derechos humanos por los españoles.

En la actualidad se han logrado revertir algunas de las concepciones de los poderes hegemónicos sobre los derechos humanos gracias a la construcción de paradigmas contra-hegemónicos alternativos, encontrados en los movimientos sociales y populares contra-hegemónicos. Sin embargo, algunas visiones de los derechos humanos hegemónico subsisten de la mano de regímenes represivos que utilizan la violencia estructural²⁸⁸.

Para desentrañar las formas en que los derechos humanos son supeditados a la violencia estructural ejercida a través de legislaciones que amparan a los que ejercen el poder en detrimento de los indígenas; así como también poder advertir las formas que tratan de subvertir este orden, es necesario conocer el marco jurídico y constitucional en materia de los derechos humanos del indígena desplazado en México y su aplicación.

²⁸⁷ -Fray Bartolomé afirmaría que los indios, como criaturas de Dios, participaban de los atributos humanos por lo que tienen uso de razón y son capaces de ser religiosos, de vivir como libres en sociedad civil y de tener propiedades, leyes y gobierno legítimos, todo lo cual han demostrado prácticamente tener y usar antes de la llegada de los españoles”. José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, -Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, *op. cit.*, p. 7 (Ordóñez para argumenta retoma a Josefina Vázquez, *La imagen del indio en el español del siglo XVI*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía Letras Número 16, México, Universidad de Veracruz, 1962).

²⁸⁸ -La violencia estructural no se reduce a una inadecuada distribución de los recursos disponible que impide la satisfacción de las necesidades básicas de las mayorías, la violencia estructural supone además un ordenamiento de esa desigualdad opresiva mediante una legislación que ampara los mecanismos de distribución social de la riqueza y establece una fuerza coactiva para hacerlos respetar”, Ignacio Martín Baró, *Poder ideología y violencia*, *op. cit.*, p. 121.

3.2.1. El indígena desplazado y sus derechos humanos aplicados en el marco Jurídico y Constitucional mexicano

Actualmente, en el país no se ha logrado avanzar en una legislación específica para los desplazados, como tampoco se ha logrado una hechura de políticas públicas que lo beneficien. Aunque a nivel jurídico y constitucional se reconocen los pactos internacionales que velan por la protección del sujeto social que sufre el desplazamiento interno²⁸⁹.

Es importante reconocer las causas de estas circunstancias, para ello es necesario analizar cómo en México han sido desconocidos y rezagados los derechos de la población indígena a lo largo de la historia²⁹⁰; los que si bien se han querido reivindicar, no ha sido posible, pues los intereses de los poderes hegemónicos han mantenido un sistema de opresión, dominación²⁹¹ e invisibilización de los pueblos indígenas, desconociéndoles sus garantías individuales, colectivas y constitucionales.

Se ha pretendido equiparar la existencia de leyes y normas jurídicas y artículos constitucionales con los Principios Rectores del Desplazamiento Interno, los cuales pueden tener algún nexo, pero no pueden ser tratados con sinonimia. El trasfondo del asunto está en la negligencia de quienes ejercen el poder en

²⁸⁹ La Proclamación Universal de los Derechos Humanos, el Derecho Internacional Humanitario (DIH) y el Derecho de los Refugiados contemplan de forma general, más no específica, lo concerniente al desplazamiento interno. Al respecto, el DIH en el Artículo 11, del Protocolo II del 8 de junio de 1977, adicional a las convenciones de Ginebra del 12 de agosto de 1949, relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados no internacionales contiene una lectura que prohíbe explícitamente el desplazamiento forzado en condiciones de conflicto interno. La Declaración Universal de los DH proclama derechos que están íntimamente vinculados y son reconocidos como acervo en el andamiaje de la protección y garantía de los derechos de los desplazados internos, especialmente en sus art. 1, 2, 7, y 14, cubren la protección y aplicación del derecho a la igualdad; en el art. 13 establece el derecho a la circulación y elección de residencia; el art. 3 propende por el derecho a la vida, protección contra genocidio, homicidio, ejecuciones sumarias o arbitrarias y desapariciones forzadas; art. 5 el ámbito de protección es la dignidad, integridad física, mental y moral; art. 19 derecho a la libertad; art. 26,1 derecho a la educación. La convención sobre el Estatuto de los Refugiados. Principio de no devolución o expulsión y, la Declaración sobre el Asilo Territorial contemplan el ámbito de protección del asilo, refugio y retorno voluntario. El convenio 169 de la OIT, en los art. 4, 6, 7, 14, 15 y 17 considera la protección y prohibición de desplazamiento y protección a los derechos de los pueblos étnicos.

²⁹⁰ Véase las reflexiones y análisis de los derechos indígenas desde la configuración Mesoamericana en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *Derecho indígena en Mesoamérica, Características epistemológicas y axiológicas*, México, Maestría en Etnicidad, Etnodesarrollo y Derecho indígena, 2007.

²⁹¹ -En Barbados I y II se manifestó que los indios de América estaban sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural (...) la dominación física se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo se inicia desde el momento mismo de la invasión europea y continúa hasta hoy. La dominación física es considerada como una dominación económica. Se explota cuando se trabaja para el -no indio-. Se explota también en el comercio porque se les compra barato lo que producen (las cosechas, las artesanías) y se les vende caro lo que consumen. Estimaron que la dominación no es solamente local o nacional sino internacional. Las grandes empresas transnacionales buscan la tierra, los recursos, la fuerza de trabajo y nuestros productos y se apoyan en los grupos poderosos y privilegiados de la sociedad no india. La dominación física se apoya en la fuerza y la violencia. En cuanto a la dominación cultural, se apuntó que ésta se realiza por medio de la política indigenista, en la que se incluyen los procesos de integración y aculturación”. José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, -Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios-, *op. cit.*, p. 50.

reconocer la existencia del fenómeno de desplazamiento de la población indígena; pues, ello evidenciaría las carencias, la pobreza de la población indígena y la violación por parte del Estado de los derechos fundamentales; asimismo, se pondría en evidencia la complejidad de la problemática sociopolítica al sureste del país.

¿Se reconocen los derechos de los indígenas “que huyeron” en México?

El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y de minorías raciales y étnicas ha constituido un reto de las comunidades y movimientos en las luchas sociales emprendida por la sociedad mexicana; empero, a su pesar, aún existe la desigualdad reflejada en la realidad de los pueblos indígenas. A los pueblos indígenas se les niegan y desatienden sus problemáticas, no se da el debido reconocimiento a sus identidades, a su autonomía²⁹², a su autodeterminación²⁹³ y, en hechos reales, el Estado mexicano no ha buscado los mecanismos suficientes para la aceptación de una nación étnica y culturalmente diversa.

El desarrollo histórico y social en México lo confirma. Posterior a la revolución mexicana, la cual reivindicó lo indio y lo campesino, el presidente Lázaro Cárdenas, a partir de la dotación de tierras, permite la reconstrucción de las comunidades indígenas y con ello la de su etnicidad; y, más tarde, la creación del Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas (CNPI) permite un mayor reconocimiento de lo indígena. Al respecto dice J. Jesús María Serna, —lo indio se recupera en su forma exterior. El Estado se apropia de esa forma de manifestación de lo indígena²⁹⁴; es decir, lo indígena visto desde los no indígenas.

²⁹² La autonomía es un régimen sociopolítico que será efectivo en tanto se desarrolle como un medio político democrático. La autonomía, para Díaz Polanco, es la expresión de la democracia en lo que se refiere a grupos socioculturales particulares; en consecuencia, no es en sí misma una solución, ni puede desarrollarse en el marco de una sociedad nacional en la que no tiene efecto la vida democrática”, *Ibid.*, p.58.

²⁹³ El artículo tres de la Propuesta de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indios y la Autonomía, establece: Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural. Por su parte, el artículo 3 Bis (antes artículo 31) menciona: Los pueblos indígenas, al ejercer su desarrollo de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con asuntos internos y locales, así como los medios para financiar sus funciones autónomas”, *Ibid.*, p.70.

²⁹⁴ J. Jesús María Serna Moreno, *México un pueblo testimonio*, op. cit., pp. 122 - 123.

El Estado recupera lo indígena desde lo exterior, pero no se configura en un acierto hacia la viabilidad de políticas públicas que promuevan los derechos de los pueblos indígenas. Por el contrario, el Estado mexicano ha negado las garantías y derechos constitucionales de los pueblos indígenas y grupos étnicos minoritarios; asimismo ha hecho caso omiso de los acuerdos de San Andrés²⁹⁵ y del proyecto de decreto por el que se proponía adicionar un párrafo noveno al artículo 4 de la Constitución Política de Los Estados Unidos Mexicanos, en materia de desplazamiento interno²⁹⁶.

El Estado no ha sido garante, ni mucho menos ha promovido una forma de participación democrática, pues no ha permitido la inserción de un ordenamiento jurídico específico sobre el desplazamiento en México. Empero, desde su aparato jurídico no puede hacer caso omiso o negar la existencia de instrumentos internacionales suscritos por el país, como son la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, del 13 de septiembre de 2007; art. 10:

Los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. No se procederá a ningún traslado sin el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas interesados, ni sin un acuerdo previo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, la opción de regresar.

Asimismo, el Derecho de los pueblos indígenas contenido en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), firmado y ratificado por México, se manifiesta por la protección en contra del desplazamiento de pueblos indígenas; medidas alternativas de reasentamiento y compensación (indemnización); derecho a no ser objeto de etnocidio y genocidio cultural;

²⁹⁵ Los acuerdos de San Andrés fueron firmados en febrero de 1996 entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Gobierno Federal con el interés de terminar con la discriminación, la explotación, la desigualdad, y la exclusión política de los pueblos indios. En ellos se consignaron, por consenso, un marco que contemplara el reconocimiento en la Constitución de los derechos de los pueblos indios. Sus derechos individuales de persona, y sus derechos colectivos, de pueblos. Las reformas constitucionales e institucionales derivadas de estos cuerdos significarían, llanamente, una modificación sustancial del pacto social que el Estado debería reflejar con nitidez, modificando leyes y códigos de todo tipo para hacer coherente los ordenamientos de todo nivel con estas primeras reformas”. Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera (Comp.), *Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 1998, p.9.

²⁹⁶ El proyecto de decreto adiciona lo concerniente a los desplazados internos en el párrafo noveno del artículo 4 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, presentado el día 23 de abril de 1988, ante la Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. En él se rescata la definición de desplazados internos que aparece en el párrafo 2 de los Principios Rectores de los Desplazados Internos. Este proyecto fue dictaminado y desechado el 11 de abril de 2000.

protección y seguridad especial en periodo de conflicto armado para evitar el abandono de sus tierras.

Acotar el pronunciamiento de demandas internacionales sobre el desplazamiento indígena requiere para México una transformación del marco constitucional, lo cual estaría acorde con la emergencia de un nuevo constitucionalismo Latinoamericano y la legislación sobre desplazamiento interno; con los aportes de un marco para las garantías de los grupos étnicos minoritarios como el de la Constitución de Colombia de 1991, así como el de la Ley 387 de 1997 sobre desplazamiento²⁹⁷; los aportes de la Constitución de Nicaragua en 1986 y el Estatuto de Autonomía de las regiones de la Costa Atlántica; los avances del Paraguay (1992) en materia de legislación indígena; la ley peruana sobre desplazamiento interno que recoge los Principios Rectores del Desplazamiento Interno; la propuesta del constitucionalismo Boliviano que incluye la construcción de un Estado incluyente del indígena y los aportes del constitucionalismo ecuatoriano sobre el tema de los derechos indígenas y derechos de la tierra.

Si bien estos avances a nivel constitucional y legislativo no son suficientes para resolver la problemática de los indígenas desplazados, pues aún en estos países, no se respetan en la práctica, sí son necesarios y representan un avance en el campo jurídico constitucional.

En este sentido, el haberse negado México a aceptar por parte del legislativo un apartado sobre el desplazamiento interno en el artículo 4 Constitucional, representa por el contrario un grave retroceso en relación al nuevo constitucionalismo hoy vigente en algunos países de América Latina.

Por ello, México necesita integrar a la Constitución los avances del sistema internacional centrado en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, considerándolos sujetos de derechos sociales y reconociendo también los derechos humanos del indígena desplazado.

²⁹⁷ Véase la *Ley 387 de 1997*, 18 de julio, poder Público- Rama Legislativa Nacional, República de Colombia, Gobierno Nacional. Consultado en: sjr.col.com/site/index.php?option=com_phocadownload...ley... (consultado el 07-02-2007).

Ahora, la problemática de reconocer los derechos humanos en especial, en lo que respecta a los derechos sociales en el constitucionalismo mexicano reside en que:

Las primeras Constituciones revolucionarias recogen un generoso elenco de derechos sociales y sobre todo, de derechos laborales. Su alcance efectivo, sin embargo, resulta limitado, deformado o simplemente cancelado por la realidad política. La burocratización y el autoritarismo anquilosan el ensayo constitucional alumbrado en Querétaro, en 1917.²⁹⁸

La necesidad de reconocer los derechos sociales en la Constitución nace en contraposición de intereses en la efervescencia de disímiles procesos sociales. El Constitucionalismo moderno emerge como contención del poder y en pos de propender por los derechos civiles, posición que de antemano fue antecedida por posturas que reivindicaban las relaciones capitalistas de producción versus la lucha por el reconocimiento de los derechos sociales. La tensión surge en el reconocimiento de los derechos civiles o el de los derechos sociales, traducida en una pugna sociopolítica que se da desde el siglo XVIII.²⁹⁹

A partir de este momento en México y otros países del mundo, la emergencia de los derechos humanos y su reconocimiento constitucional se consagra en los derechos de la burguesía³⁰⁰. De tal manera, destaca la protección de derechos civiles, la libertad contractual y el derecho de propiedad privada, que bien les sirve a quienes expulsan, expropián y desplazan a poblaciones indígenas. Por otro lado se encuentran, los derechos sociales como reivindicación y reconocimiento de las desigualdades que emanan de las relaciones capitalistas. Estos derechos se constituyen en una lucha constante por su reconocimiento y respeto en el devenir histórico de nuestros pueblos.

Pisarello nos lo recrea así:

²⁹⁸ Gerardo Pisarello, “El Estado Social como Estado constitucional: mejores garantías, más democracia”, en V. Abramovich, M.J. Añón, Ch. Courtis (comp.), *Derechos Sociales instrucciones de uso*, op. cit., p. 26.

²⁹⁹ “Alentados por las revoluciones liberales del siglo XVIII, el constitucionalismo clásico irrumpe con la intención de limitar el absolutismo político, clerical o policial y de dotar de cierta seguridad jurídica a las relaciones capitalistas de producción, para lo que se garantiza la tutela de ciertos derechos civiles entre los que se incluye, con protección reforzada, las libertades contractuales y el derecho de propiedad privada. Los derechos sociales, en cambio, irrumpen como una reacción a las desigualdades y a la exclusión que el propio capitalismo genera y se sitúan, por tanto, en abierta tensión con la lógica que alienta el carácter absoluto de los derechos patrimoniales”, *Ibid.*, p. 24.

³⁰⁰ Véase Franz J. Hinkelammert, “El socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual: la crisis de poder de las burocracias privadas:”, en *El asalto del Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, San José, Costa Rica, Colección Economía-Teología/Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), 2003. pp. 17-31.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX. Es entonces cuando, como producto de la agudización de los conflictos sociales entre las clases poseedoras y los sectores empobrecidos y excluidos por el capitalismo liberal, comienza a plantearse una progresiva constitucionalización de los derechos sociales, bien a través de su incorporación explícita en textos constitucionales de la época, bien mediante una cierta desconstitucionalización del carácter indisponible e ilimitable de la propiedad privada y de la libertad de contratación.³⁰¹

Las luchas que emergen de la constitucionalización de los derechos sociales son una clara referencia de la necesidad de subvertir el orden social para que los pueblos indígenas y demás grupos étnicos oprimidos se les reconozcan sus derechos. Ello implica que los pueblos indígenas luchen por su liberación.

Por lo anteriormente analizado, para que los indígenas —que huyeron” y en general para que los pueblos indígenas logren la autonomía, salgan de la pobreza, se reconozcan sus derechos de forma activa, es necesario entre otras medidas reconstruir el Estado social como Estado constitucional con la participación activa de los —si derechos”, reconocerlos desde sus bases mismas y ampliar la perspectiva democrática no sólo en términos políticos sino también en lo económico y social.

¿Equiparar o deslegitimar los Principios Rectores de los Desplazados Internos en México?

Los derechos y disposiciones consignados en los Principios Rectores de los Desplazados Internos representan un avance consolidado en materia legislativa y constituyen el reconocimiento de garantías individuales y colectivas de los desplazados como grupos vulnerables.

Los Principios Rectores del desplazado Interno se pueden utilizar como —el supremo, sin contravenir las disposiciones del derecho vigente, según los propios términos del artículo 133 de la Constitución Política Federal”³⁰².

Empero, la derogación de la propuesta en la que se intentó adicionar un párrafo noveno al artículo 4 de la Constitución Política de Los Estados Unidos Mexicanos, sobre el tema de desplazamiento interno implica que una acción

³⁰¹ Gerardo Pisarello, “El Estado Social como Estado constitucional: mejores garantías, más democracia”, *op. cit.*, p. 25.

³⁰² Samuel Ruiz García, *Desplazados Internos en Chiapas*, *op. cit.*, pp. 55-59.

legítima (acorde al artículo 133 de la constitución Política Federal) se declara insustancial e improcedente. En efecto, se justifica haber desechado la propuesta por encontrar soporte jurídico y constitucional preexistente en el marco legal nacional, que avalan la protección de los derechos de los desplazados.

Así, los intereses de la clase en el poder sustentan su accionar al presentar una grave confusión en el uso de sinonimias en materia de reconocimiento de los derechos y garantías fundamentales del indígena desplazado. De tal forma, equiparan los derechos existentes y reconocidos legal y constitucionalmente en México, con la propuesta de los Principios Rectores y otros estamentos del Derechos Internacional Humanitario y la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Reduciendo, de tal forma, a un asociacionismo las garantías de los pueblos indígenas desplazados.

Según los estamentos estatales, los Derechos fundamentales relacionados con el tema de desplazados son reconocidos en la Constitución, en la legislación nacional y en los instrumentos internacionales suscritos por México, y se equiparan con:

1. derecho a la igualdad: artículo 1° de la constitución; ley para la protección de los derechos de niñas, niños y adolescentes (arts. 16 a 18), ley federal del trabajo (arts. 3 y 164) de la Legislación Nacional; instrumentos internacionales suscritos por México: convención Internacional sobre todas las formas de Discriminación racial (arts. 2 y 6), Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (arts. 2,3,8 y 26), Convención Americana sobre Derechos Humanos (arts. 1,6 y 7), Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos, en materia de Derechos, Económicos, Sociales y Culturales (art. 3), Convención sobre los Derechos del Niño (arts. 2 y 30), Pacto internacional de Derechos Económicos y Culturales (arts. 3 y7).
2. Derecho a la libertad personal: Art. 1° de la Constitución; Pacto Internacional de Derechos Civiles y políticos (art.8), instrumentos internacionales como la Convención Americana sobre Derechos Humanos (art. 6 y 7), Convención relativa a la Esclavitud (art. 2).

3. Libertad de tránsito y residencia: art. 11; Ley General de Población (art. 7 y 10); instrumentos internacionales como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (art.12), Convención Americana sobre Derechos Humanos (art. 22).
4. Derecho de los pueblos indios: art. 2, art.11 sobre Municipio Libre, art. 3 sobre educación, de la Constitución.

Equiparar estos derechos con los Principios Rectores del Desplazamiento Interno implica deslegitimar acciones internacionales para la protección de figuras como el desplazado, pero es ante todo, un acto instrumental para invisibilizar una problemática nacional: el desplazamiento. Esto no se reduce a cualquier desplazamiento, el caso es que la población desplazada pertenece a los pueblos indígenas.

Pueblos indígenas que han sido oprimidos durante siglos; expropiados sus raíces de su pasado; de sus medios de subsistencia, y de la tierra que les pertenece; pueblos que se quedan —*si* derechos” al ser desplazados.

Superar estos equívocos y lograr legitimar los Principios Rectores coadyuvando a la protección y el respeto de los derechos humanos del indígena desplazado, requiere del desarrollo de propuestas como las de Pisarello, quien considera que:

un amplio deliberativo y dialógico proceso impulsado desde abajo, por los propios colectivos involucrados, puede propiciar un esquema de derechos sociales no sólo para los —*si* derecho” sino con los —*si* derecho”. Es decir, no meras concesiones tecnocráticas, paternalistas y por lo tanto revocables, que conciben a los destinatarios de los derechos antes como objetivos que como sujetos de las políticas sociales, sino apropiaciones plurales y auto-conscientes de la defensa e interpretación de los derechos constitucionales por parte de los potenciales afectados.³⁰³

Esta propuesta es viable sí se desea la construcción de un Estado social como Estado constitucional con la participación activa de los —*si* derecho”. Mientras esto no sea posible, se seguirá acudiendo por parte de los pueblos indígenas a situaciones de hecho, como ha ocurrido con otros caminos o propuestas que permiten la autonomía de los pueblos indígenas y promueven un

³⁰³ Gerardo Pisarello, “El Estado Social como Estado constitucional: mejores garantías, más democracia”, *op. cit.*, p.46.

verdadero reconocimiento de los derechos humanos del indígena desplazado, rescatando el sistema de justicia originario, basado en decisiones colectivas. Así, por ejemplo, tenemos las experiencias de las Juntas de Buen Gobierno³⁰⁴ en Chiapas.

El proyecto de autonomía y con él las Juntas de Buen Gobierno³⁰⁵, han logrado generar cambios de facto que modifican el concepto de nación y exigen el establecimiento de leyes indígenas o reformas constitucionales viables para México.

La práctica jurídica con otra forma de gobernar y hacer justicia, como son las Juntas de Buen Gobierno, los Caracoles y los Municipios Autónomos Revolucionarios Zapatistas (MAREZ) constituyen un acto factible y eficaz en la aplicación de la justicia por medio de la aplicación de acuerdos colectivos, respetando los principios de los pueblos indígenas. Ello implica un acto legítimo y aunque -el gobierno legítimo” quiera deslegitimarlo; puede ser éste una alternativa que sirva de instrumento en la promoción, respeto y ejecución de los Principios Rectores de los Desplazados Internos. De tal forma, los Principios pasarían a ser un acto legítimo, más no Principios equiparables, pues, en esta lógica responderían verazmente a su presupuesto básico: tratar las necesidades específicas de los desplazados internos, determinando los derechos y garantías necesarios para su protección en México.

En términos generales la argumentación de este capitulado nos da acceso a críticas como las de Franz J. Hinkelammerter a la visión de los derechos humanos en Locke, la cual, nos permite considerar que en México la inversión de los derechos humanos es palpable, pues la construcción conceptual y en base a ella, el planteamiento del aparato jurídico y constitucional mexicano, ofrecen una lectura de los derechos humanos de los indígenas desplazados que se remontan al pensamiento de Locke. De igual manera, se puede observar que la base de los supuestos de Locke está presente en la práctica del derecho de ~~los~~ “que huyeron”

³⁰⁴ Es de anotar que las Juntas de Buen Gobierno tiene dentro de sus atribuciones, atender las denuncias contra los Consejos autónomos por violación a los derechos humanos, protesta e inconformidades y derivado de ellos.

³⁰⁵ ---.las JBG mantienen los principios éticos del llamado neozapatismo, sintetizados emblemáticamente en uno, al que las propias Juntas hacen frecuente referencia: el mandar obedeciendo. Este principio representa la expresión más clara del poder popular...” J. Jesús María Serna Moreno, “Autonomías zapatistas en Chiapas”, en Silvia Soriano Hernández (Coord.), *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, México, Eón/CIALC-UNAM, 2009, p.85.

en la realidad del país. Es decir, tanto el concepto del derecho humano basado en la igualdad entre los hombre, en defensa de la expropiación y de los intereses de los grupos que detentan el poder, está vigente en México.

Asimismo, se presente en el país, la defensa del derecho a la propiedad y a la dominación sobre el reconocimiento del sujeto de necesidades que es el desplazado. Pero, este viraje no sólo se da conceptualmente, sino, en la práctica, de tal manera, que ha incidido en la derogativa de acoger los Principios Rectores en la Constitución del país.

La perspectiva de Gerardo Pisarello nos ha permitido repensar los derechos humanos de los desplazados contenida en los Principios Rectores, aportando como solución para ser legitimados dichos Principios, una propuesta basada en generar desde abajo espacios de diálogo con los indígenas —~~que~~ huyeron”. Y, que sean ellos, los proponentes de nuevos esquemas de derechos sociales.

Para lograrlo, los indígenas —~~que~~ huyeron” requieren de un pronunciamiento que sea recogido por el Estado mexicano, que movilice un cambio jurídico y constitucional en la aplicación de los derechos humanos y a su vez, avance en términos de la promoción, el respeto y el cumplimiento de los Principios Rectores del Desplazamiento Interno. Pues, la protección de los derechos humanos consignados en los Principios Rectores resultan ser una felonía en la realidad mexicana.

Para que al interior del Estado mexicano se respeten los derechos humanos de los indígenas —~~que~~ huyeron” y poder subvertir el viraje que estos derechos han sufrido a favor de quien detentan el poder, se requiere de una lucha desde abajo, con los —~~si~~ derechos”: —~~els~~ que huyeron”, rescatando sus voces y sus propuestas. Así, es necesario dar voz a los que —~~h~~yeron” (*jataveletik*), para que sean ellos quienes cuenten sus luchas por los derechos humanos y su significación, ya que

cuando a nivel de los derechos individuales se habla de derecho a la vida, para los indígenas este derechos se traduce en el derecho a la existencia como pueblo; el derecho individual a acceder a la propiedad de la tierra, para los indígenas es el derecho a un territorio; la prohibición de la desaparición forzada de personas, para los indígenas es detener los procesos de desplazamiento y desintegración forzada de las comunidades³⁰⁶.

³⁰⁶ Luis Javier Caicedo, *Derechos y deberes de los pueblos indígenas, op. cit.*, p. 24.

Resaltar las diferencias entre la significación que tienen los indígenas sobre sus derechos humanos, en relación a la concepción de los derechos humanos occidentales; nos lleva a cuestionar: ¿cómo los *jataveletik* elaboran los procesos de significación y qué sentido le dan a los derechos humanos en Chenalhó?, también, nos sugiere llegar a conocer ¿cómo son las representaciones del devenir histórico de los *jataveletik*, durante la década del noventa, en Chenalhó, los Altos de Chiapas? Estas representaciones, a nuestro parecer, requieren de un análisis que vincule el conocimiento socialmente elaborado por los *jataveletik*, con el factor étnico y contextual chiapaneco.

IV CAPÍTULO

JATAVELETIK: ENTRE LO REPRESENTADO, LOS IMAGINARIOS Y LOS DERECHOS HUMANOS



Columna de la Infamia, Acteal, Chenalhó, Chiapas.

Imágenes y representaciones encontradas y quizás ambivalentes de los Altos de Chiapas, caben dentro de los espacios de significación que pueblan la memoria. Me refiero a la lenta y lánguida calma que evoca el contraste del azul profundo del horizonte, el verde espesor que se escapa entre los cerros y la irrupción del paisaje con la guerra que amputa cualquier posibilidad de imaginar los Altos con los ancestros, con los ojos de agua, con la milpa de maíz, de frijol, de chile, con los cultivos de café y con la ausencia del silencio fatigado por el despojo y por el desplazamiento interno de indígenas.

Estas imágenes representativas y simbólicas son la configuración estética de la belleza del paisaje y la guerra, que abren el camino en medio de la lucha

persistente de Las Abejas³⁰⁷ por la defensa de la tierra, del territorio, la lucha por la inclusión de lo diverso, el reconocimiento y la reivindicación de los derechos de los indígenas en los Altos.

Los recuerdos y las imágenes se sitúan entonces entre las guerras de los siglos precedentes, el despojo y el destierro de pueblos indígenas que se dan desde hace ya varios siglos³⁰⁸; las luchas agrarias de siglos recientes en los años treinta y del siglo XX, el desplazamiento interno que atraviesa la historia de los Altos de Chiapas en la década del noventa, especialmente, en el año de 1997. Historia la que no se consume sólo en la relación de dominación étnica y de clases, sino que incluye, también, la resistencia pacífica de Las Abejas.

Por ello, escudriñar los rincones de la historia de Las Abejas —que huyeron” (*jataveletik*) y su particularidad, lleva a preguntarnos qué ha venido pasando en los Altos de Chiapas, allá en Acteal³⁰⁹.



Lo que les pasó a los *jataveletik* pertenecientes a la Organización de la Sociedad Civil de las Abejas en el año de 1997, pareciera un cuento, contado con diferentes historias, imaginadas y recreadas. Y, entre cuento y cuento cada quien

³⁰⁷ Sobre la lucha de Las Abejas en su devenir histórico, véase “El palabrear de José Alfredo”, Entrevista realizada por la autora en el trabajo de campo realizado en Chiapas, del 1ro al 18 de abril de 2010.

³⁰⁸ Al respecto, el devenir histórico del despojo y del destierro que se inicia en Chiapas a partir del siglo XVI, véase a Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, op. cit.

³⁰⁹ “Acteal es una comunidad ubicada al borde de la carretera entre San Pedro Chenalhó y Pantelhó. En esta localidad, a finales de 1997, unas 325 personas provenientes de las comunidades vecinas Quextic y Tzajalucum se habían refugiado, después de sufrir amenazas a sus vidas y la destrucción de varias viviendas, por parte de un grupo paramilitar de filiación priista. Los refugiados eran miembros de la así llamada “Sociedad Civil las Abejas”. CDHFBLC, *Acteal: entre el Duelo y la Lucha*, op. cit., p.6.

abre su camino. Desde el misterioso *Libro Blanco*³¹⁰ que arregla los hechos tan finamente detallados de los títeres en batalla, de los camaleones, los coyotes, las serpientes y Las Abejas; pasando por *Camino a Acteal*³¹¹ de Gustavo Hiraes, quien va hilando el cuento como el problema de la creación grupos –autónomos de Polhó“ y los conflictos intracomunitarios; siguiendo sus pasos está Héctor Aguilar Camín, quien de *Regreso a Acteal*³¹², pasa por un camino lleno de fracturas hasta llegar *El día señalado*³¹³. Es aquí, cuando se propone llegar *Caminando al amanecer*³¹⁴ con los testimonios de los que huyeron, mostrando a Acteal: *entre el duelo y la lucha*³¹⁵. Y para abrir nuevos caminos, Hermann Bellinghausen palabrea sobre lo que pasó en Acteal es un *Crimen de Estado*³¹⁶. Al palabrear suena *La otra palabra*; es la voz de la mujer que da cuenta *del antes y después de Acteal*³¹⁷. Entre tanto cuento, Los *jataveletik* también toman la palabra sumergiéndonos en su mundo, en su devenir desplazado, en sus imaginarios y en las representaciones que tienen sobre los derechos humanos.



³¹⁰ Procuraduría General de la República (PGR), *El libro blanco sobre Acteal*, PGR, México, 19 de noviembre de 1998.

³¹¹ Gustavo Hiraes, *Camino a Acteal*, México, Rayuela Editores, 1998.

³¹² Héctor Aguilar Camín, “Regreso a Acteal I. La Fractura”, en *Revista Nexos*, octubre de 2007, [Http://www.nexos.com.mx](http://www.nexos.com.mx) (consultado el 8 de marzo de 2010).

³¹³ Héctor Aguilar Camín, “Regreso a Acteal III. El día señalado”, en *Revista Nexos*, diciembre de 2007, [Http://www.nexos.com.mx](http://www.nexos.com.mx) (consultado el 8 de marzo de 2010).

³¹⁴ *Caminando hacia el Amanecer*, *op. cit.*

³¹⁵ *Acteal: entre el duelo y la lucha*, *op. cit.*

³¹⁶ Hermann Bellinghausen, *Acteal crimen de Estado*, *op. cit.*

³¹⁷ Rosalva Aída Hernández Castillo (coord.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, 2da. Edición, México, CIESAS, IWGIA, 2007.

4.1. Palabrear entre el Blanco, el Indio y el Negro, desde Camino a Acteal hasta la otra palabra

La palabra como espacio de creación humana, permite conocer los universos de sentido que pueblan nuestro pensamiento, como herramienta tolera intercambiar saberes, construir significados, explorar las profundidades de lo diverso. Allí donde la palabra como tejido de pensamiento, hace posible construir, desde la colectividad, espacios de diálogo.

La referencia al verbo palabrear se detiene, en este sentido, en lo que entendemos como el uso de la palabra. Uso de la palabra que analógicamente la rescatamos del *pütchipü* o *pütche'ejachi*, es decir, el portador de la palabra o "palabrero", quien en la cultura Wuayúu, es el que trata de resolver los conflictos y sirve de intermediario con el uso de la palabra, adornándola.

Al palabrear proponemos un espacio donde fluye el círculo de la palabra, presentado a través del análisis y de la revisión de textos que abordan el desplazamiento de Las Abejas. Es decir, se trata de promover una reflexión, entendida como un ejercicio de intercambio de palabras, donde el palabrero (autor de cada texto) con palabras, arma su argumento.

Pero las palabras no se hacen en el vacío, sino que se construyen como texto en el contexto del devenir histórico, social y cultural determinado. Por ello, antes de detenernos en el intercambio dialógico del saber, en medio del juego de palabrear, es necesario conocer a *grosso modo* el contexto de los Altos, donde ha lugar, en el transcurso de los cuentos contados sobre Acteal.

4.1.1. Los Altos de Chiapas antes de Acteal

En los Altos de Chiapas converge una diversidad de grupos étnicos distribuidos en toda su geografía. Así, encontramos la subregión alta, donde se encuentran tzotziles ubicados en Chamula, Zinacantán, Mitón tic, San Andrés Larráinzar, Chenalhó, Chalchihuitán y San Cristóbal de las Casas; grupos tzeltales que se ubican en el noroccidente de Ocosingo, Tenejapa, Oxchuc, Chanal, Amatenango del Valle y Teopisca; en la Subregión de la Tierra caliente se encuentran tzeltales en Sitalá, Chilón y Jajalón y, grupos tzotziles en Pantelhó, Simojovel, Huitiupán y

El Bosque. El 16.4% de la población en los Altos de Chiapas es de origen Chol, el 31.5% es tzeltal, el 32.5% es tzotzil y el 0.8% es tojolabal.

La presencia de múltiples pueblos indígenas es muestra fehaciente de la diversidad cosmogónica que atraviesa, desde el mundo simbólico, el devenir de los Altos. La historia de los Altos se teje desde lo diverso y se conjuga con el recurrente recuerdo de los conflictos sociopolíticos que se dan a lo largo y lo ancho de Chiapas.

Antonio García de León nos dice que:

En Chiapas el periodo colonial fue un tiempo de revueltas, crisis agrícolas, plagas y motines sangrientos (...). Durante la larga guerra de independencia reinó aquí la paz más soporífera y duradera; en tanto que después, y hasta la llegada de Díaz y su ‘procónsul’ don Emilio Rabasa, la vida cotidiana estuvo salpicada de escaramuzas, golpes de estado, guerras territoriales entre diversas familias de terratenientes liberales o conservadores, ‘guerra de castas’ y motines que encauzaban periódicamente el descontento de los indios, despojos y denuncias de tierras baldías o comunales por parte de los señores de ganados³¹⁸.

La particularidad de los Altos se forja en medio de prolongadas guerras, luchas agrarias y rebeliones indígenas; entre ellas podemos ubicar la guerra civil, que trae consigo movimientos poblacionales no registrados oficialmente y donde prevaleció, de 1855 hasta 1864, la hegemonía liberal.

Durante este periodo se dictaron leyes que favorecían la concentración de tierras y el despojo de terreno de los pueblos indígenas³¹⁹. Así, como también, la hegemonía liberal representó la eliminación del vasallaje, la expropiación de las propiedades eclesiásticas y el cambio de capital del estado de Chiapas, de San Cristóbal de las Casas, a Tuxtla Gutiérrez. El cambio de capital se debió a que San Cristóbal de las Casas era aliada de los conservadores en la guerra. Estos hechos representaron un cambio para la economía de los Altos, pasando a convertirse esta región en reservorio de mano de obra de las tierras bajas para aumentar su producción. Este momento histórico nos muestra un flujo poblacional

³¹⁸ Antonio García de León, *Resistencia y Utopía*, op. cit., p.16.

³¹⁹ En 1856 la ley de Lerdo o Ley de desamortización, la Ley de nacionalización de los bienes de la iglesia en 1859, la Ley sobre Ocupación y Enajenación de Terrenos Baldíos en 1863. Aunque el espíritu de estas leyes fue favorecer la pequeña y mediana propiedad afectando a ‘los bienes de manos muertas’ y las tierras baldías, contrariamente a su propósito provocaron una gran concentración de tierras y el despojo de los terrenos de los pueblos indígenas”, Eugenia Reyes Ramos, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas 1914-1983*, México, UNAM, 1992, p.35.

de indígenas por condiciones de trabajo que migran de los Altos hacia las tierras bajas.

Posteriormente, como reflejo de los conflictos entre ladinos e indígenas, se desata la guerra de castas en 1868. La forma de opresión y dominación sobre los pueblos indígenas no se acaba en esta batalla, prosigue en el porfiriato (1876-1911) con la redistribución de la tenencia de la tierra, convirtiendo las tierras ejidales en propiedad privada. Acto que busca favorecer a las compañías extranjeras y aumenta el latifundio en Chiapas³²⁰.

Tras un largo periodo represivo instaurado por Porfirio Díaz, sobreviene la Revolución, muy apartada de la realidad del Sur de México. Las leyes promulgadas a partir de la Revolución en 1910, las cuales buscaban sustituir las propiedades comunales de los pueblos indígenas no se llevaron a cabo en el Estado chiapaneco.

A continuación de la época revolucionaria, un recuento de lo que implicó el carrancismo en el caso de los conflictos agrarios en los Altos, se debe hacer, como lo señala Luis Alberto del Rey Poveda, a partir de las leyes emitidas en la presidencia de Venustiano Carranza, tales como: la Ley de Dotación y restituciones que trataba de hacer frente al despojo de la propiedad comunal que se había venido produciendo desde la Ley de Desamortización de 1856; y, también, desde la promulgación del decreto Anticlerical y la emisión de Reformas Agrarias; además de la Ley de Obreros, la cual abolía el sistema de servidumbre por deudas. Estos cambios promovidos por Carranza a través de leyes, generan una oposición representada por el movimiento villista en Chiapas. Al correr del tiempo en, 1920, la oposición se robustece, pero con otra lógica. En ese entonces, los terratenientes se organizan para defender sus intereses sobre la tenencia de la tierra, acabando con las reformas agrarias y la ley de Obreros³²¹.

Podría decirse que las reformas agrarias permean cambios en lo social, lo político y lo económico. Como bien lo dice García de León:

La reforma agraria tiene repercusiones en tres niveles; en el económico, la de hacer una redistribución de la tierra; en el político y en el social, al

³²⁰ Véase al respecto la Ley de ejidos de 1892, comentada por Eugenia Reyes Ramos, *Ibid.*, pp. 33-36.

³²¹ Luis Alberto del Rey Poveda, *Las expulsiones indígenas de los Altos de Chiapas, op. cit.*, p. 37.

destruir la clase social de los terratenientes que son quienes ejercen el poder y favorecen la aparición de nuevas clases sociales, burguesía y proletariado³²².

Como derivado de las reformas agrarias en la década del treinta e inicio del cuarenta se genera una migración constante de indígenas en los Altos, quienes dejan su territorio por la escasez de recursos y buscan en el lugar hacia donde se trasladan, mecanismos de sustentabilidad. Así, en —Camula, Tenejapa, Oxchuc, Mitón tic, Chenalhó y San Andrés Larráinzar recurren a la migración temporal fuera de los Altos para garantizar su supervivencia”³²³.

Cuando las fuerzas sociales y políticas marcan un cambio, entra en escena el Cardenismo de 1934 a 1940. Las reformas agrarias introducidas por Cárdenas buscaban mejorar las condiciones de los pueblos indígenas, pero surgen el efecto contrario; ya que se aplican políticas verticales sobre las comunidades indígenas trastocando su estructura, cambiando el sistema de cargos que permitía la igualdad de las relaciones económicas, por la lógica de acumulación del capital. Al comenzar a fungir los escribanos como ayudantes del gobierno, se establecen, de facto, alianzas entre los líderes de la comunidad y el poder central. Este hecho desencadena el control mediático del Estado sobre las comunidades indígenas en los Altos de Chiapas.

Terminado el período cardenista, se comienza a configurar una nueva etapa de gran repercusión en lo que representará más adelante el desplazamiento interno de indígenas en los Altos, principalmente en Chenalhó³²⁴. Esta etapa se caracteriza por la consolidación, a mediados de los años cuarenta, del Partido Revolucionario Institucional (PRI) el cual tiene una forma particular de incubación en los Altos, atravesando la identidad política de las comunidades indígenas.

³²² Antonio García de León, *Reforma Agraria y dominación en América Latina*, Buenos Aires, De Slap, 1973, p. 117.

³²³ Luis Alberto del Rey Poveda, *Las expulsiones indígenas de los Altos de Chiapas*, op. cit., p. 126.

³²⁴ -De acuerdo a cifras oficiales, el municipio de Chenalhó ocupa el décimo lugar en grado de marginación y el cuarto en desnutrición en el Estado de Chiapas. Tiene una superficie de 139 kilómetros cuadrados y una población indígena cercana los 34 mil habitantes; dentro de los que predominan los tzotziles, seguido por un pequeño grupo de tzeltales, dispersos en 101 comunidades. Su cabecera es San Pedro Chenalhó. (...) Su principal centro urbano es el ejido Los Chorros, que cuenta con más de cinco mil habitantes. (...) la fuente principal de ocupación es la agricultura; básicamente se produce café, maíz, frijol, en ese orden y en pequeña escala. En materia de régimen de propiedad, 42 por ciento es propiedad comunal, 26.5 por ciento es ejidal y el resto se divide equitativamente entre propiedad privada y terrenos nacionaleros, con exclusión de las superficies de los fondos legales”. Gustavo Hilaes, *Camino a Acteal*, op. cit., p.19 (Los datos los obtiene del Centro Nacional de Desarrollo Municipal (CEDEM), *Los municipios en México. Informe para el desarrollo*, México, 1997, versión CD-Rom).

A partir de la década del cincuenta, con la implementación de políticas sociales más austeras para los pueblos indígenas por el PRI, se inicia una fragmentación social y un descontento de los pueblos indígenas que van en escalada. A la par, en los Altos, se establecen alianzas entre el poder central priísta (conformado por ladinos acaudalados) y los escribanos indígenas bilingües. Esta unión permite la consolidación de una nueva elite indígena dirigente en Chamula en los años sesenta.

Siguiendo el argumento de Luis Alberto del Rey Poveda, tenemos que esta elite indígena estaba conformada por los escribanos, quienes coadyuvan a la introducción de las funciones y el control, por parte del Estado, sobre el sistema de tradiciones indígenas, debilitando su estructura comunitaria.

Instalada la nueva elite indígena en el poder local en los Altos, trata de mantener el *status quo* a través de la implementación del sistema de cargos religiosos en la vida comercial. Como resultado de ello, se levanta un grupo en resistencia en el año de 1968 con otra identidad religiosa: el protestantismo. El grupo indígena se oponía a la opresión de una hegemonía de escribanos, ganó las elecciones en 1971, pero consecutivamente, deviene nuevamente el poder hegemónico. Esta elite indígena que se consolida como grupo hegemónico en Chamula, fomenta el desplazamiento interno de indígenas opositores (enemigos de la tradición) como mecanismo para asegurar el control político, económico y social local.

Durante esta época, encontramos, también desplazamientos indígenas por proyectos de desarrollo, ya que es en los setentas cuando se incrementa en Chiapas la explotación petrolera y la construcción de presas hidroeléctricas. También, se observan otras formas migratorias en los Altos, como producto de la contratación de mano de obra de indígenas guatemaltecos, afectando la contratación de indígenas de los Altos.

Posteriormente, en la década del ochenta y noventa, se siguen agudizando las diferencias sociales y económicas. Durante esta última, emerge el EZLN como un movimiento social en resistencia que trata de subvertir las formas de opresión y dominación sobre los pueblos indígenas. Es a partir de este momento, cuando

umenta el flujo poblacional al interior de los Altos como producto de una guerra de baja intensidad que se instaura en la región. El desplazamiento interno de indígenas se vuelve una realidad cotidiana en los Altos a partir de 1994 y llega a su punto más álgido en 1997 cuando se agudiza el conflicto. Las comunidades más afectadas en Chenalhó fueron Acteal, Los Chorros, La Esperanza, Yaxgemel, Yaxgemel Ch'uhchtik, Canolal, Polhó, Joveltic, Nueva Aurora, Pechiquil, Tzabalh, Chimix, Naranjaetik Bajo, Tzajalucum, Tzanembolón, Xcumunal, Yibeljoj, Yabteclum, Puebla, Tzajalchen Centro y Poblado Quextic.

El caso más sobresaliente de desplazamiento en esta época, por su magnitud, es el de Las Abejas en Acteal, Chenalhó. Sin embargo, los indígenas que se desplazan en Chenalhó, Altos de Chiapas, durante 1997, no sólo son Las Abejas, también tuvieron que huir las bases de apoyo del Ejército zapatista de Liberación Nacional y, en menor proporción, los priístas.

Al respecto, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas señala que

El número total de desplazados en el municipio de Chenalhó es de alrededor de 10.000 personas. De ellas, el 80% pertenece a las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el 20% restante a la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas. Las bases de apoyo se ubican en 9 campamentos: 6 en la cabecera autónoma de Polhó, otro en Poconichim, uno más en Naranjaetik Alto y el último en Acteal I.³²⁵

En el caso de Las Abejas, los habitantes huyeron de sus propias tierras intimidados por la acción represiva de los paramilitares Máscaras Rojas y los defensores (*Pojwanej*). Los lugares de expulsión fueron: los Chorros, Puebla, Pechiquil, Tzajalucum y Quextic. Los lugares de recepción fueron, en primera instancia, comunidades aledañas y el Municipio Autónomo de Polhó como sitio de tránsito. Los campamentos para las Abejas que huyeron se establecieron en X'oyep donde hubo más de 1300 desplazados, en el centro de Acteal fueron 325 indígenas desplazados, otros lugares de recepción son: San Cristóbal y Tzajalchen. Posterior a la masacre de Acteal, Las Abejas *jataveletik* que estaban allí refugiadas, de nueva cuenta se desplazan hacia X'oyep y San Cristóbal.

³²⁵ CDHFBLC, *Acteal: entre el duelo y la lucha*, op. cit., p. 63.

Sobre este proceso de desplazamiento y lo que constituyó el genocidio de Acteal, considerada como una de las más grandes masacres de la historia de México, se han escrito crónicas que si bien analizan la masacre, muestran sólo a grandes rasgos el desplazamiento. Se avanzará en el recorrido de este capítulo, en el análisis de las lecturas más relevantes sobre esta temática, comenzando de hecho con el *Libro Blanco sobre Acteal*.

4.1.2. Lo indio y lo negro en el libro Blanco sobre Acteal



Plaza donde reposan los restos de los 45 indígenas (Las Abejas) asesinados el 22 de diciembre de 1997

La Procuraduría General de la República (PGR) realizó un informe sobre la masacre de Acteal, titulado el *Libro blanco sobre Acteal* publicado en 1998, cuando fungía como presidente Ernesto Zedillo, quien reprimió las fuerzas de oposición e impulsó estrategias contrainsurgentes en el Sureste del país, que derivaron en desplazamiento interno. En este panorama, no es infundado pensar que el *Libro blanco sobre Acteal* sirvió al mandatario como respaldo y justificación de las acciones gubernamentales ante la violación y la vulneración de los derechos humanos de Las Abejas un 22 de diciembre de 1997, en Acteal, Chenalhó.

En efecto, este libro permite omitir la responsabilidad del Estado sobre los hechos. Aunque el —sugr~~er~~ente” documento de la PGR expresa que no realiza apreciaciones subjetivas ni políticas; el análisis abigarrado y manipulador lo hace a partir de la disputa por el banco de arena de San José Majomut, muy cercano a las poblaciones de Acteal, Polhó y Queshtic. Utilizando como argumento la disputa por un banco de arena, que remite a la causa de la masacre de Acteal, a los conflictos intracomunitarios y familiares. Con ello, trata de minimizar la raíz del problema que, a nuestro parecer, es la guerra de baja intensidad que se vive en Chiapas y la acción directa de los paramilitares, quienes siembran el terror para lograr el control político, económico y social en la región.

La intencionalidad del *Libro blanco sobre Acteal* es evidente. Asimismo, el —sugr~~er~~ente título” permite identificar que existe una lectura racista en el discurso oficial; ya que, lo —Bl~~an~~co” del libro se asocia a lo virtuoso y a lo transparente en el proceso de análisis para realizar el informe. Parece que lo blanco funciona como adjetivo que decodifica lo mejor, lo bueno, los valores positivos de una sociedad circunscrito en la raza Blanca. Al respecto surge la pregunta: ¿por qué no llamarle —libro negro” o —Libr~~an~~dio”?, la respuesta es que, se trata efectivamente de un discurso que encabeza desde una perspectiva racial la causa de la masacre de Acteal. Pues, para el discurso oficial los indios se matan entre sí por pequeñas rencillas, muestra evidente de —la barbarie” y el —atr~~as~~o en el que están”.

Es necesario, resemantizar lo blanco y construir el discurso desde lo indio y lo negro. Así, no se omitiría lo que se esconde en el tema de la vinculación directa de los servidores públicos con los sucesos de Acteal, su participación en delitos con acciones de complicidad en transporte y posesión de armas de fuego, y la procuración de justicia antes del 22 de diciembre de 1997.

Además, discurrir desde lo negro y lo indio permitiría analizar, desde otra perspectiva, el —Di~~á~~logo de Las Limas”, el cual sirvió como mesa de negociación entre los simpatizantes priístas y miembros del Municipal Autónomo de Polhó. Como también, permitiría analizar la planeación, preparación y ejecución del delito

del 22 de diciembre con otro discurso no oficializado. Pues, las fuentes³²⁶ que utilizó la PGR para el análisis son sesgadas y parcializadas a favor del sector oficial y el partido hegemónico en ese momento, el PRI.

A pesar de los errores y la falta de rigor académico y argumentativo, este libro ha servido como fuente de consulta para analizar el desplazamiento interno de indígenas en Chenalhó y la masacre de Acteal. Ha sido la fuente fundamental del tema de Gustavo Hiraes, en el año 1998, hasta en Héctor Aguilar Camín, en el año de 2007.

4.1.3. Acteal en perspectiva: del Camino desdibujado hasta el duelo y la lucha



Ermita donde fueron asesinadas Las Abejas que “huyeron” de los Máscaras Rojas y los *Pojwanej*
Centro de Acteal, Chenalhó, Altos de Chiapas

Gustavo Hiraes, en *Camino a Acteal*, traza como objetivo “indagar sobre las condiciones que propiciaron o precipitaron el evento y, en particular, ubicar la manera en que los diversos actores en la zona contribuyeron por acción u omisión, a que el crimen tuviera lugar”³²⁷. Para lograrlo, realiza un análisis a partir de los datos obtenidos de fuentes como el mencionado *Libro Blanco sobre Acteal*,

³²⁶ Entre las fuentes utilizadas está el Ministerio Público, el municipio oficial de San Pedro Chenalhó (cuyo titular, Jacinto Arias Cruz, está hoy en prisión) y sus seguidores, los paramilitares. Las otras fuentes son informaciones del diario tuxtleco Cuarto Poder, con tendencias claramente priísta y de la Secretaría de la Defensa que siempre respaldó al alcalde Pedrano, aun cuando cayó preso. Además, utiliza una cita ocasional de La Jornada y del diario de la Secretaría de Gobernación: El Nacional.

³²⁷ Gustavo Hiraes, *Camino a Acteal*, *op. cit.*, p. 10.

retoma los informes suministrados por el CDHFBLC para desvirtuarlos y se apoya en las entrevistas a funcionarios públicos, entre otros, para demostrar su hipótesis, la cual desdibuja el verdadero camino a Acteal.

Según Hiraes, el problema no se contextualiza en —~~una~~ guerra de pobres contra ricos³²⁸ en Chenalhó. Es decir, para él no se puede partir de un análisis de clases y mucho menos de un análisis de la relación de dominación de una etnia sobre otra. Más bien, ubica tres causas fundamentales para que sucediera la masacre de Acteal, como para que se presentara desplazamiento interno en Chenalhó. La primera causa es la creación del Municipio Autónomo de Polhó³²⁹, la segunda es la expropiación del banco de arena ubicado en Majomut y la última, es la expulsión de familias e incendio de casas en la comunidad de Yashjemel.

El Municipio Autónomo de Polhó se crea el 16 de abril de 1996, en medio de los Acuerdos de San Andrés. Los municipios autónomos son agrupaciones de comunidades integradas por bases de apoyo zapatistas, que han establecido su propio autogobierno como concreción de su visión de autonomía indígena. Para Hiraes la creación del municipio autónomo no es más que el quebrantamiento del orden constitucional, que implican una pugna por el control del territorio y el ejercicio de la justicia y la legalidad. Para el autor, al crearse los Municipios Autónomos se ubican dos fuerzas que se disputan el poder local, la del municipio —constitucional” de Chenalhó, con un presidente municipal escogido dentro del sistema democrático y del otro lado, los autónomos con un presidente escogido acorde al sistema de tradición indígena y el pensamiento zapatista. Esta divergencia, generan según su argumento, la división de la población entre los priístas y cardenistas en un bloque y, las bases de apoyo zapatistas, perredistas, ONGs y la diócesis de San Cristóbal de las Casas, por el otro, fracturándose el tejido social.

Si bien es cierto que la creación de los Municipios Autónomos permite delimitar los linderos de la identidad ideológica de los actores sociales en la región; ello acentúa la lucha social desde abajo por la reivindicación de los

³²⁸ *Ibid.*, p. 19.

³²⁹ El municipio autónomo de Polhó se encuentra ubicado en el municipio de San Pedro Chenalhó, está conformado por 42 comunidades y se coordina con otros municipios autónomos en la zona de los Altos. Datos tomados de CDHFBLC, *Acteal: entre el duelo y la lucha, op. cit.*, p. 13.

derechos de los pueblos indígenas e incrementa las diferencias de las fuerzas en pugna. La división de la población no se da desde la creación del Municipio Autónomo de Polhó, sino que existía previamente.

En efecto, la división de la población se da desde que existe la desigualdad y la pobreza en Chenalhó y constituye el eslabón que antecede la creación de los Municipios Autónomos. Es decir, la fragmentación social, la división de la población, ya existía previa a 1996, cuando se trató de rescatar las formas de autogobierno y autonomía indígena en Chiapas.

Otro punto asociado es que Hiraes considera que al existir esta división se comienza a presentar desplazamiento interno de priistas y zapatistas en la región, exactamente a finales de 1996. Argumenta: «Lo que comenzó como desalojos con fondos políticos se convirtió en destierro por motivos de seguridad, seguido del saqueo y daños a las propiedades de los expulsados»³³⁰.

El trasfondo del asunto es que la creación del Municipio Autónomo de Polhó conllevó a la reconfiguración territorial y toma de tierras como expresión genuina de una contra reforma agraria que permitiera mayor igualdad en la tenencia y usufructo de la tierra y el territorio. Sin embargo, según Hiraes, se trata de expropiación, de quitar a la fuerza un bien privado. Para el caso de Polhó, en palabras del autor, se da la «expropiación del banco de arena», ubicado en San José de Majomut. Este hecho, según su argumento, representa un acto arbitrario que provocó el malestar en los habitantes de Los Chorros, pues, al expropiar el banco de arena se quita una entrada económica en el ejido. Además, la «expropiación» provocó el desplazamiento de familias priistas (que allí habitaban) hacia Yibeljoj.

Asimismo, toma como razón este hecho para la agudización del conflicto y la identificación de Las Abejas como aliadas al zapatismo. Objeta que Las Abejas al aceptar «al expropiación del banco de arena de Majomut como algo justo e irreversible»³³¹, están tomando una posición dentro del conflicto, definiendo su afiliación y alianza. Así es como Las Abejas se convierten en objetivo militar de los *Pojwanej*. Este hecho aumenta el número de indígenas desplazados, pero en este

³³⁰ Gustavo Hiraes, *Camino a Acteal*, op. cit., p. 23.

³³¹ *Ibid.*, p. 27.

caso, se trata de familias zapatitas y Abejas que huyeron a raíz de la respuesta violenta de los Priístas ubicados en los Chorros. Empero, el desplazamiento interno no se da solamente en los Chorros y Polhó, sino que también se presenta en Yashjemel.

Sobre el caso de Yashjemel Hiraes señala:

El 22 de mayo de 1997, la pugna no se limitó al ejido de Yashjemel. A la quema y saqueo de nueve viviendas por presuntos zapatistas se sumó el desplazamiento de ochenta personas, quienes buscaron refugio en la colonia Puebla³³².

Efectivamente, el conflicto se agudiza, la supuesta acción de los zapatistas desencadena la violencia desenfrenada de los priístas, los cuales responden con el secuestro de perredistas, el terror y llevan la guerra a su punto máximo. La consecuencia no se hizo esperar, se duplicaron las cifras de los números de desplazados de diferentes afiliaciones políticas e ideológicas³³³. Sin embargo, la población en los Altos, consciente de la magnitud de la guerra y sus secuelas, buscan crear una mesa de diálogo para llegar a un acuerdo entre las partes de mantener la paz en la región³³⁴, esto no se cumplió.

Hasta este momento, Hilaes hace un interesante recorrido del desplazamiento interno de indígenas en Chenalhó, cuya causal es un conflicto por una disputa territorial y política con —al expropiación de un banco de arena”, la creación del municipio autónomo y el desplazamiento en Yashjemel. El análisis está desprovisto de los antecedentes del desplazamiento que se dieron en 1994 y de datos sobre el desplazamiento de cientos de indígenas zapatistas en 1995 a raíz de la intensión de Zedillo de capturar al subcomandante Marcos y acabar con la resistencia. La inclusión de estos referentes históricos seguramente permitiría al lector otra mirada sobre la dinámica de —los que huyeron” en Chenalhó.

³³² *Ibid.*, p. 28.

³³³ 2.000 priístas de Yashjemel y Poconichim se refugiaron en el ejido de Puebla en los siguientes días, mientras que cerca de 1.500 perredistas o zapatistas se dirigieron a Naranjatik Alto y otros se quedaron en Poconichim”, *Ibid.*, p. 30 (los datos los toma el autor de Elio Henríquez, —Ghenalhó, pueblo fantasma; tensión y temor luego del enfrentamiento”, *La Jornada*, 28 de mayo de 1997, pp.1-2. Y del Centro de Derechos humanos Fray Bartolomé de las Casas, —Gamino a la masacre”. *Informe especial del Centro de Derechos humanos Fray Bartolomé de las Casas, México*, 1997, p.14).

³³⁴ En este acuerdo participaron el 29 de mayo de 1996, el ayuntamiento constitucional de Chenalhó, la Comisión Nacional de intermediación (CONAI), La comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), la Secretaría para la atención de los Pueblos Indígenas, la subsecretaría general de Gobierno y el Subcomandante Marcos.

Asimismo, otra falencia es que en el primer capitulado no se da cuenta de la acción de paramilitares en la región y su vinculación directa con el priísmo, esto debilita el argumento. Sin embargo, es hasta el segundo capítulo de su libro cuando incluye la acción paramilitar, pero conceptualiza el paramilitarismo no desde su justa dimensión, sino desde una visión sesgada por su posición política. De tal manera que define a los paramilitares como —un sector de la población que, obedeciendo a un impulso de salvaguardar su vida, bienes y derecho, ante los espacios de impunidad generados por la ausencia de legalidad y de justicia, se arman para defenderse³³⁵”.

Hirales trata de justificar lo injustificable, pues presenta la acción paramilitar como una reacción ante las amenazas provocadas por el EZLN y sus simpatizantes. Es decir, justifica la violencia ejercida por los paramilitares como respuesta de la violencia ejercida por el EZLN. Hirales, invierte la dinámica de la violencia, pues, primero se da la violencia estructural refleja en la desigualdad, la pobreza, la injusticia en Chenalhó. Claro está, que en la región, asociada a la violencia estructural se da la violencia masiva que ejercen los brazos de apoyo de los grupos que detentan el poder, como son los paramilitares priístas. Ante estas formas de violencia se desencadena como reacción la violencia derivada, que no es otra cosa más que, el alzamiento de un movimiento social indígena ante la opresión, la dominación y violencia estructural a la que se les ha sometido por más de quinientos años. Sin embargo, el EZLN no ha vuelto a usar las armas después de los doce días consecutivos del enfrentamiento de enero del noventa y cuatro; sus métodos desde entonces, han sido pacíficos.

Otro elemento identificado por Hirales como crucial, para entender el caso de Acteal, es la muerte del priísta Agustín Vázquez Secum, el 17 de diciembre de 1997 en Queshtic. Muerte que conllevó al aumento de la represión, la violencia masiva, la violencia generalizada y el desplazamiento de familias perredista y, de las Abejas que huyen de Queshtic hacia la comunidad de Acteal.

Así,

³³⁵ *Ibid.*, p. 35.

Desde el día del crimen iniciaron las amenazas en contra de quienes se sabía eran simpatizantes y de quienes no definían claramente su alineación. El mensaje iba dirigido a Las Abejas, en especial a los de Acteal Centro, porque ahí se habían refugiado muchas familias de Queshtic³³⁶.

Las amenazas de los paramilitares contra Las Abejas en Acteal, aumentaron al correr del tiempo; se les amenazó para que huyeran de la región. Días después, un 22 de diciembre de 1997 los paramilitares cumplieron sus amenazas, cometieron una masacre en Acteal y Las Abejas desplazadas que quedaron vivas, de nueva cuenta tuvieron que huir.

Este recorrido que nos hace Hiraes, bastante desdibujado en cuanto a las causas de la masacre de Acteal y la dinámica del desplazamiento interno en Chenalhó, está hecho con un trasfondo político, que busca reivindicar la acción violenta de los priista y condenar la oposición al régimen hegemónico en la región.

Empero, el mismo camino a Acteal desdibujado por Hiraes es contado con otras palabras por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. La perspectiva cambia el horizonte de significación de los hechos narrados por el CDHFBLC en el libro *Acteal: entre el Duelo y la Lucha*, publicado un año después de la masacre, cuando Chiapas atraviesa una etapa crítica; caracterizada por la orden, por parte del gobierno para desmantelar el municipio autónomo —Rardo Flores Magón”, con el objetivo de restablecer el Estado de Derecho.

En este contexto donde la represión del Estado aumenta, surge este libro del CDHFBLC como denuncia sobre el desarrollo del caso de Acteal. En él se demuestra a través del análisis de los hechos, los procesos jurídicos y testimonios que, Acteal no es el resultado de un homicidio calificado, sino es un crimen de Estado cometido contra la población.

El CDHFBLC considera que la causa de la masacre y el desplazamiento no es la disputa de un banco de arena o un conflicto intercomunitario por el poder político y económico, estos más bien son argumento que se convierten en cortinas de humo para dilatar la causa fundamental; la cual, obedece a una estrategia contrainsurgente dentro del contexto de la guerra baja intensidad que se desarrolla

³³⁶ *Ibid.*, p. 97.

en Chiapas. La guerra de baja intensidad en Chenalhó, Chiapas, tiene por objetivo lograr el control de la población y el debilitamiento de los grupos en oposición al régimen hegemónico, como es el EZLN y sus simpatizantes o aliados (Las Abejas). Como parte de esta guerra, se utiliza la guerra psicológica, la cual —~~es~~ instrumentada para provocar a nivel comunitario división, polarización, enfrentamiento”³³⁷.

La guerra trajo consigo múltiples violaciones a los derechos humanos de los habitantes de Chenalhó. Estos se dan a conocer en el séptimo capítulo del informe. En él, se parte del análisis de la no configuración del delito de genocidio por parte del Estado a la masacre de Acteal, luego se denuncia las violaciones que se les hicieron a Las Abejas, como son: la violación al derecho a la vida; al derecho a la integridad y seguridad personal; al derecho a la protección de la mujer y el niño en estado de emergencia o de conflicto armado; el derecho del niño; el derecho de la mujer; el derecho de justicia, garantías judiciales y protección judicial; el derecho al bienestar, al progreso y al desarrollo; y el respeto a los demás derecho de los pueblos indios.

A esta identificación que el CDHFBLC hace sobre la violación de los derechos del caso de Acteal, cabría anotar, para complementar el análisis, la falta de reconocimiento de los Principios Rectores del Desplazamiento Interno. Los derechos que reposan en la proclamación de los Principios Rectores del Desplazamiento Interno, son continuamente vulnerados antes y después de Acteal, tanto por el ejército, como por los paramilitares³³⁸. Las evidencias testimoniales, judiciales y cartográficas elaboradas por el CDHFBLC nos ratifican que existe una continua y permanente violación a los derechos humanos de los indígenas desplazados. En el siguiente cuadro se observa es el mapa elaborado por el

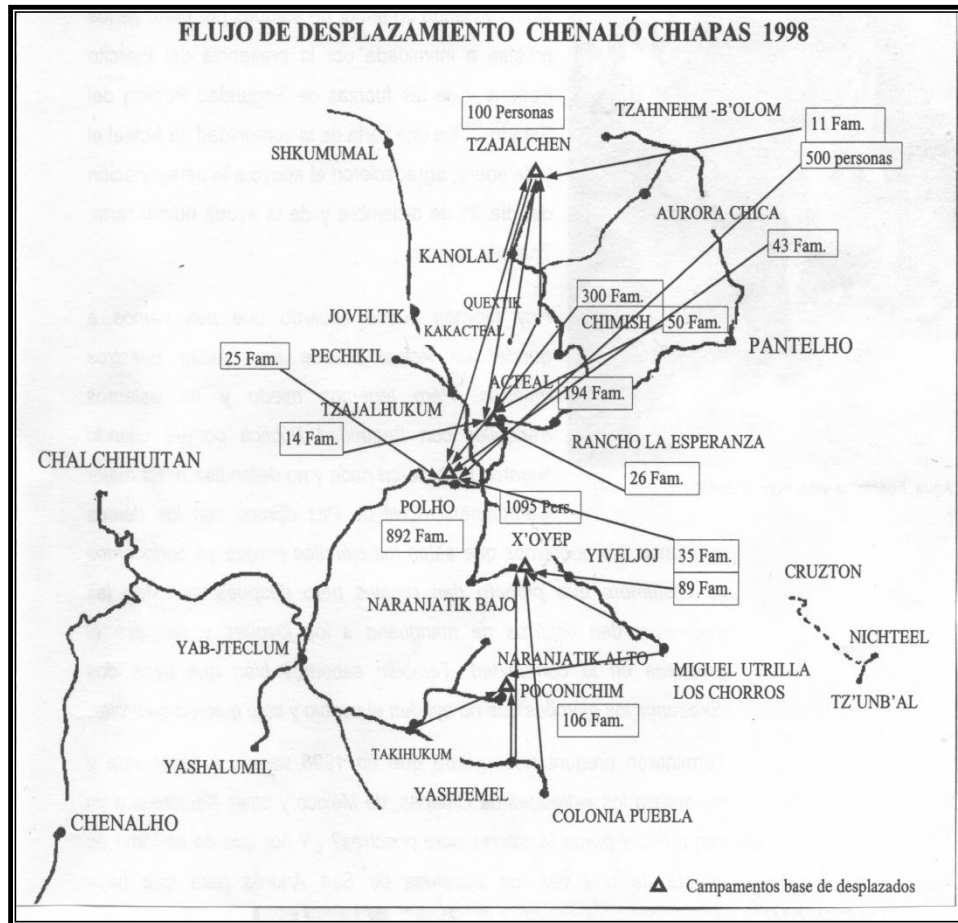
³³⁷ CDHFBLC, *Acteal: entre el Duelo y la Lucha, op. cit.*, p. 123.

³³⁸ En los primeros días de enero de 1998, posterior a la visita que realizan organizaciones civiles y de derechos humanos a las comunidades que han sufrido desplazamiento, se encuentra que: “la comunidad de Oventic se encuentra semidesierta porque la mayoría de los habitantes se fueron por temor a una nueva incursión del Ejército Federal. En Polhó, los miles de desplazados enfrentan todo tipo de carencias: comida, ropa, medicinas. En la comunidad de Acteal, sus habitantes se encuentran atemorizados por las constantes visitas de militares y personas que dicen ser de la PGR. Hay un aumento exagerado de militares en la zona de los Altos”, *Ibid.*, pp.60 y 61.

Con respecto a la acción paramilitar tenemos que hasta el 27 de diciembre de 1997 —unos 400 indígenas miembros de la Organización Las Abejas que se encontraban en la comunidad de los Chorros y Pechiquil en situación de práctico secuestro (...) retenidas y obligadas a cooperar para el desempeño de grupo paramilitar”. *Ibid.*, p.59.

—el 2 de enero, el Ejército Mexicano instaló un campamento militar con unos 50 soldados en las orillas de la comunidad de X’oyep, donde hubo más de 1300 desplazados”, *Ibid.*, p.49.

CDHFBLC que muestra: dónde se concentran los que huyeron, cuál es el volumen de la población desplazada y cómo se da el flujo poblacional de desplazamiento interno en Chenalhó, después de los sucesos de Acteal.



Mapa realizado por el CDHFBLC, *Acteal: entre el Duelo y la Lucha*, p.61

Este mapa muestra la situación de —los que huyeron— en el año de 1997 y se asentaron en campamentos bases de desplazados durante el año de 1998. Al hacer un análisis cartográfico podemos inferir: que el desplazamiento en Chenalhó se concentra en los puntos álgidos del conflicto y, además, son lugares geopolíticamente estratégicos en los Altos de Chiapas; el tipo de emigración no es individual, sino familiar; la inmigración es intrarregional, lo que nos hace pensar que existen posibilidades de retorno porque no se recorren trayectos largos que desvinculen a los desplazados totalmente de sus raíces; el desplazamiento no

sigue la orientación de movimiento hacia la vía del capital o grandes urbes, lo cual implica que existe otra lógica hacia donde huir, para el caso, podría ser la afiliación política y el sistema de creencias de los indígenas desplazados lo que determinaría el sitio de recepción. Los lugares con mayor número de indígenas desplazados asentados, es decir, los lugares de mayor recepción son: los alrededores al Municipio Autónomo de Polhó y X’oyep, ejido con gran afiliación a Las Abejas. El mapa no permite establecer cuáles son los lugares de tránsito y tampoco arroja datos sobre otro tipo o forma de asentamiento diferente a los campamentos donde se ubican los indígenas desplazados.

No se trata de subestimar los alcances de este mapa, sino de reivindicar, como ya vimos, que el CDHFBLC permite a través del mapeo y la excelente recopilación y descripción que hace sobre del desplazamiento de indígenas en los Altos, presentar este análisis. Además, la riqueza de este informe no se queda sólo en esta dimensión; este trabajo aporta un gran rigor analítico en la fundamentación del proceso jurídico sobre la masacre, las acciones y políticas desarrolladas a través de las instituciones de gobierno³³⁹ y el análisis de las repercusiones psicológicas en las víctimas del desplazamiento y la masacre, tales como: la sintomatología física y psicológica, los cambios en la estructura familiar, la elaboración de duelo dentro de un proceso comunitario, el afrontamiento del sentimiento de miedo, la vulneración a la identidad y el sentimiento de impotencia ante la impunidad.

4.1.4. 10 años después: de lo mismo a lo otro

Después de 10 años de la masacre de Acteal, Héctor Aguilar Camín retoma los hechos de la masacre y escribe tres breves artículos en la revista *Nexos*, con los títulos: —Egreso a Acteal I. La Fractura”, publicado en octubre de 2007; en segundo lugar, publica en noviembre del mismo año —Egreso a Acteal II. El

³³⁹ El CDHFBLC denuncia que, lo que se estaba viviendo en Chenalhó durante el año de 1997 fue comunicado con antelación a las autoridades del Estado de Chiapas, haciendo éstos, caso omiso de una posible masacre y del hostigamiento y violación constante de los derechos humanos de las Abejas por parte de paramilitares. El Secretario de Gobernación, Emilio Chuayffet, ante la masacre —siguió insistiendo en que el Gobierno Federal no tenía ninguna responsabilidad en el conflicto de Chenalhó y se negó a reconocer la existencia de grupos paramilitares”, *Ibid.*, p.35.

camino de los muertos”; y, por último, en diciembre publica —Regreso a Acteal III. El día señalado”.

En los tres artículos trata de desviar la verdad de lo que ocurrió en Acteal y de igual manera que Hiraes, utiliza como fuente primaria para su argumentación el *Libro Blanco sobre Acteal*. Sigue siendo inadmisibles recuperar la historia de Acteal desde este trabajo de la PGR y mucho más descabellado es volver al mismo cuento palabreado por Hiraes.

Los artículos de Aguilar Camín, más que textos confiables, son escritos con gran erudición, dan la impresión de ser novelas policíacas, que a través del análisis, pretenden imponer como criterio de verdad, una visión abigarrada y parcializada de los hechos. Asimismo, en ellos, señala que las causas de la masacre de Acteal son: la creación de los Municipios Autónomos, la disputa por el banco de arena y los desplazados en Yashjemel³⁴⁰. En el desarrollo de este supuesto pone el acento en que, el conflicto en Chenalhó se debe a la aparición del EZLN, ¡otra vez de lo mismo! Pero esta vez, a diferencia de la versión de Hiraes, para iniciar su trabajo, toma como corte histórico para el análisis, la muerte del priísta Agustín Vázquez SECAM en San Pedro Chenalhó. Asesinato que irrumpe las reuniones que se venían llevando en los Altos para llegar a un acuerdo de paz entre las partes, durante el año de 1997, cuando en la región aumentaban los secuestros, las emboscadas, los saqueos, las muertes y el número de indígenas que huían.

Aguilar Camín contextualiza esta problemática desde la incursión del EZLN en 1994, momento en que cambia la organización política y social en la zona, como bien lo señala el autor. —Las elecciones presidenciales del veintiuno de agosto de aquel año no habían dejado duda sobre el contagio zapatista de San Pedro Chenalhó, hasta entonces bastión tradicional del PRI”³⁴¹.

Posteriormente, plantea que el EZLN al no creer en el sistema electoral y democrático, llamó al abstencionismo, lo que provocó, aunque no fuese su intención, la victoria del PRI para llevar su candidato a la alcaldía. La respuesta

³⁴⁰ —El veintidós de mayo de mil novecientos noventa y siete, día de Santa Rita de Casia, un grupo zapatista quemó nueve casas en Yashjemel (—Tierra mojada” en tzotzil), provocando la huida de ochenta lugareños hacia la priísta colonia Puebla” Héctor Aguilar Camín, —Regreso a Acteal I. La Fractura”, *op. cit.*

³⁴¹ *Ibidem.*

fue contundente, se alzaron protestas, especialmente en San Pedro de Chenalhó, donde a raíz de este agravio, el cual representaría un gobierno ilegítimo para los zapatistas. El EZLN, responde despojando de sus atributos al presidente municipal de San Pedro de Chenalhó elegido en diciembre de 1995. Acto consecutivo, en 1996, eligen como alcalde a Javier Ruiz, de Polhó. La existencia de dos poderes en la región, uno —ilegítimo” según la constitución (argumento de Camín e Hiraes) y otro, legitimado (según nosotros) porque es desde la misma base que se construye. Camín lo connota como un acto de los zapatistas para proceder a darse autonomía por propia mano, acto consumado con la aparición de los Municipios Autónomos. De acuerdo a esta argumentación que hace el autor, empezarán las divisiones de las comunidades; otra vez aparece el discurso —de lo mismo”.

Siguiendo el relato, se dice que Javier Ruiz influyó decididamente en la expansión del zapatismo (aunque en un principio no reconocía abiertamente su afiliación zapatista) llagando a comunidades como los Chorros, Yibeljoj y La Esperanza; por último, Javier Ruiz llegó con sus familiares a Poconichim, a Puebla, Yashjemel, a Takikum, donde algunos cardenistas oyeron sus palabras y se sumaron a su lucha.

Según Aguilar Camín, la división política en la región y la actitud avasallante del EZLN, al romperse los diálogos de San Andrés, representaron la expansión de la violencia en la región. Violencia que trae consigo el aumento del número de indígenas desplazados, llamados por Aguilar Camín, —prófugos”³⁴².

Pareciera que Aguilar Camín utiliza los conceptos y nociones sobre el desplazamiento interno y los indígenas que huyeron, desde las formas de intimidación y terror utilizadas en Guatemala. Recordemos que en Guatemala a finales de los ochenta se instauraron —aldeas modelos”, que son los lugares destinados para llevar a los desplazados identificados por el gobierno como presuntos —guerrilleros”. Es precisamente en un contexto de guerra psicológica donde se le bautiza o da nombre al enemigo u opositor al régimen, en Guatemala se le llama —subversivos”, —guerrilleros” o —ilegales”; en México, Aguilar Camín les

³⁴² -El trece de abril de mil novecientos noventa y seis, día de San Martín Papa, hubo asambleas en las comunidades y barrios zapatistas aledaños a Polhó, donde se habían refugiado en enero los prófugos de San Pedro”, *Ibidem*.

llama —prófugos”. Al parecer, se ubica desde el sistema de —justicia” al sujeto desplazado zapatista, indicando que se ha cometido un delito, por ello son prófugos. Cuando en realidad son —prófugos” del sistema de injusticia.

Asimismo, una de las estrategias de la guerra psicológica es deshumanizar al enemigo para poder cometer atropellos sobre él y poder llegar a una masacre³⁴³. En el ámbito de los medios de comunicación, el objetivo de la guerra es desvirtuar la imagen del enemigo y difamarle. Eso es precisamente lo que hace Aguilar Camín en sus artículos (retomando para sus citas, el libro de Hiraes, entre otros). Veamos un ejemplo:

—Los ‘autónomos’ eran soberbios, presumían que no había nadie que venciera a los zapatistas, que los guerrilleros zapatistas eran muy poderosos, que uno solo de ellos podía matar a mil soldados y que no le pasaba nada, que eran tan poderosos que podían transformarse en mariposas y huir de sus enemigos, que podían ver sin ser vistos y matar sin ser matados...

Este mismo estilo de argumentación es utilizado por Aguilar Camín en —Egreso a Acteal III. El día señalado”. Aquí, parte de preguntas grotescas que ponen en evidencia el fondo ideológico³⁴⁴ y la intencionalidad desde dónde se posiciona para argumentar una defensa de los priístas, muchos de ellos paramilitares que en el año de 2007 (justamente en este año se publica el artículo) están en la cárcel y buscan ser liberados.

³⁴³ Según Troy Duster (1971), para realizar una matanza con la conciencia tranquila hacen falta varias condiciones. Las más importante es deshumanizar a la víctima, negándole su carácter de persona; no es alguien como nosotros, sino una ‘alimaña’, un ‘subversivo’ un ‘comunista’, y ‘el único comunista bueno es el comunista muerto’. Una segunda condición es una confianza en las instituciones sociales y en su contribución al bien de la sociedad. Una tercera condición es el sometimiento de la persona a las reglas de la organización, que asume toda la responsabilidad. Finalmente, hace falta una justificación que motive a la acción, justificación que por lo general no desborda el nivel genérico del ‘interés de la patria’ o de la ‘seguridad nacional’” Ignacio Martín Baró, *Poder, ideología y violencia*, op. cit., pp.136 -137.

³⁴⁴ “El fondo ideológico sirve para justificar los intereses de clase; para justificarlo mediante argumentos lógicos y éticamente injustificable (la mentira institucionalizada) y para defenderlos eficazmente (valor instrumental de la violencia) contra los vientos y las mareas de la historia, adecuando la organización social a su salvaguarda y definiendo como enemigos (polarización) a quienes se atreven a disentir”, *Ibid.*, p. 74.



Denuncia ubicada en la Plaza donde reposan los restos de los 45 indígenas (Las Abejas) asesinados Centro de Acteal, Chenalhó, Altos de Chiapas.

Ciertamente, algunos culpables de la matanza de Acteal siguen libres, pero esto se debe, no precisamente, a la claridad del proceso judicial, sino al informe que presentó la PGR y a los —elementos artículos” que escribe Aguilar Camín sobre Acteal, sino a la deliberada ineficacia de los organismos judiciales. Indiscutiblemente, también siguen libres los autores intelectuales del desplazamiento y la masacre gracias a la impunidad con que han actuado desde las alturas del poder. Al igual, es condenable que recientemente (desde el año 2009) se hayan dejado en libertad a algunos paramilitares responsables materiales del genocidio y que promueven el desplazamiento interno en Chenalhó como una estrategia de guerra.

Al hablar de genocidio, se hace a expensas de saber que no ha sido reconocido así por la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), posición que Aguilar Camín, efectivamente por sus intereses partidarios, respalda.

El argumento del autor es el siguiente:

Nadie actúa igual en un crimen colectivo. Salvo en una lapidación o un linchamiento tumultuario, es imposible que ochenta y tres personas cometan exactamente el mismo delito de homicidio cuando hay cuarenta y cinco muertos³⁴⁵.

Efectivamente, Aguilar Camín justifica lo éticamente injustificable, adecuando el argumento para amparar a los grupos paramilitares y, de paso, ajustando la historia a favor de los intereses de un grupo político, palabreando la mentira

³⁴⁵ Héctor Aguilar Camín, “Regreso a Acteal I. La Fractura”, *op. cit.*

institucionalizada sobre Acteal, identificando como enemigo y causa directa de la masacre y el desplazamiento a quien se atreve a disentir, estos son los zapatistas y Las Abejas.

Empero, estas palabras tienen una respuesta que pone en evidencia el valor instrumental de la violencia en Chenalhó; es decir, a través del círculo de la palabra aparece otra palabra que, a través de argumentos, revela la mentira que ha defendido eficazmente Aguilar Camín. Se trata en este caso de la otra palabra de Hermann Bellinghausen, que al analizar el caso de Acteal, dice: —~~h~~ algo más que ‘omisión’ del gobierno mexicano, las autoridades judiciales y los cuerpos policíacos³⁴⁶, se trató efectivamente de un crimen de Estado.

Bellinghausen utiliza la crónica como método, sus fuentes son los reportajes, los artículos de opinión, los comunicados del EZLN, el periódico la Jornada, los informes del CDHFBLC e investigaciones inéditas³⁴⁷. En su crónica, recuenta los hechos que condujeron a la masacre de Acteal como resultado de una guerra programada desde el poder. La guerra la define en términos de Guerra sucia impulsada por el gobierno mexicano, utilizando todos los mecanismos a su alcance, como son los brazos armados y ‘civiles’ para debilitar al sistema de autonomía y autogobierno que han asumido las comunidades zapatistas en Chiapas; y para atacar cualquier otro grupo que disienta del orden impérate, como sería el caso de las Abejas. Esta guerra fue conducida por Ernesto Zedillo, el genocida invisible, en términos de Bellinghausen, quien a partir de 1995

Fue extendiendo en la entonces llamada ‘zona de conflicto’ el fenómeno de la paramilitarización de comunidades, simétrica a la masiva ocupación militar decretada el 8 de febrero de ese año, cuando el gobierno salió a la caza de la comandancia zapatista, lanzó una ofensiva de tropas en la selva Lacandona, la zona Norte y los Altos, y prácticamente ocupó las comunidades³⁴⁸

Este suceso constituyó lo que llamaría —al traición de Zedillo”, quien además de ejercer la represión, quebranta la mesa de diálogo entre las partes, consumaba este acto con el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, firmados en febrero de 1996.

³⁴⁶ Hermann Bellinghausen, *Acteal crimen de Estado*, op. cit., p. 9.

³⁴⁷ Véase *Ibid.*, p. 169.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 13.

Acteal crimen de Estado, rescata esta experiencia y comienza a ser narrada desde la ofensiva militar y política que han ejecutado los paramilitares, tropas federales o policías contra el EZLN, las bases de apoyo y otras organizaciones en oposición al gobierno. Estas agresiones se dieron en escalada ascendente, lo cual trajo consigo masacres, robos, el despojo de tierras y el incremento de la cifras de indígenas que se vieron forzados a huir.

Al respecto del desplazamiento, en el texto podemos rescatar datos y cifras que nos ayudan a presentar cómo se da la dinámica de los que huyeron. Así, encontramos que el desplazamiento se registra desde 1995 posterior a —al traición de Zedillo”, en territorio chol de la zona Norte, donde la acción de los paramilitares —Pa y Justicia” dejó decenas de muertos y miles de indígenas desplazados. La violencia y el desplazamiento se va expandiendo en la medida que se van aplicando métodos contrainsurgentes a lo largo del territorio de Chiapas, comenzando en Sabanilla, Tila y Tumbalá, consecutivamente se extiende a Chilón y, posteriormente, otra etapa es registrada por el autor como cúspide del desplazamiento, se trata del año de 1997 en Chenalhó.

Es el 22 de mayo de este año, tras la ofensiva de priístas en las Limas Mucum, Pantelhó, 85 indígenas tuvieron que huir. Según Bellinghausen, en Chenalhó el desplazamiento comienza su curso ascendente exactamente en mayo de 1997, en Yaxjemel, a causa de la ocupación de la comunidad por priístas armados, los cuales provocaron el desplazamiento de unas trescientas cincuenta personas. Asimismo, de acuerdo a las declaraciones del Consejo de Polhó, en Yabteclum, Puebla y Naranjatic Alto —salieron de sus parajes porque no quieren enfrentarse con sus hermanos (...) en Yaxjemel amenazaban a los 534 zapatistas desplazados con no dejarlos regresar al poblado”³⁴⁹.

Se ha podido registra que en lugares aledaños, antes de esta época, se dieron desplazamientos, tal es el caso de, San Pedro Nixtalucum, ubicado en el municipio el Bosque, colindante a Chenalhó. En este lugar el 14 de marzo atacó la policía y el ejército induciendo al desplazamiento forzado de más de ochenta familias. A partir de este acometido perpetrado por los brazos armados, indígenas

³⁴⁹ *Ibid.*, pp.18-19.

tzotziles de filiación zapatista tuvieron que permanecer desplazados por dos meses. El retorno de estos indígenas que huyeron fue muy difícil, no se contaba con apoyo y mucho menos con condiciones que aseguraran sus vidas. Al contrario, sucedió con los desplazados priístas y cardenistas, quienes gozaron de la protección del Estado y las fuerzas federales para su retorno.

La dinámica del desplazamiento, para el mes de junio de 1997, sigue en curso ascendente. En la medida en que se incrementan la utilización de estrategias contrainsurgentes en la zona, aumenta el número de desplazados, registrándose cerca de mil doscientos desplazados zapatistas y simpatizantes. En Saclum y Matzeclum la población es intimidada para que huyan de los Municipios Autónomos de Polhó y Magdalenas la Paz.

Un hecho repercutió en el movimiento poblacional interno: el 19 de septiembre, al ser asesinado Antonio Pérez Pérez, simpatizante zapatista, ciento cincuenta indígenas se desplazaron hacia Naranjatic Altos.

Luego del episodio de Majumut, el cual no obedecía a la recuperación de una mina, sino a ~~la~~ “atacar la cabecera municipal de Polhó”³⁵⁰, se declaró una guerra frontal de los paramilitares de los Chorros. En este contexto, se presentaron a mediados de septiembre desplazamientos de priístas, pero también tuvieron que huir zapatistas y Abejas de los Chorros hacia Naranjatic. Después de la huida, las casas de los desplazados fueron saqueadas e incendiadas.

A finales de septiembre de 1997 siguen los desplazamientos, pero, esta vez se debe a la amenaza inminente de una matanza a manos de paramilitares. Muchos salieron de Yibeljój hacia la montaña, entre ellos también lo hicieron algunos priístas. Pero, ¿qué pasaba con estos desplazados? —El 26 de septiembre, La Jornada reportó el primer retorno de desplazados zapatistas y perredistas de Chenalhó en una marcha de cinco mil indígenas y setenta camiones con destino a Polhó”³⁵¹. A pesar, de los retornos, los reasentamientos de desplazados, siguen en septiembre, al huir los indígenas de Santa Martha, Puebla, atemorizados por no cooperar con los priístas o por apoyar al Municipio Autónomo.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 47.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 53.

En octubre y noviembre ³⁵² se incrementa la cifra de indígenas desplazados. Para el último mes, el Consejo Autónomo de Polhó dio cifras de cuatro mil desplazados. —E20% de la población de Chenalhó se encuentra desplazada, especialmente de Yaxjemel, Los Chorros, Takiukum, Acteal, Puebla, Tzanembolom y Cruztón”. En diciembre, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General (CCRI) del EZLN, informó sobre la existencia de más de seis mil desplazados de guerra ³⁵³.

En lo particular, los indígenas desplazados ubicados en el campamento de Acteal Centro eran trescientos cincuenta provenientes de Tzajalucum, Chimix y Quextic durante el año de 1997. La gran mayoría pertenecientes a la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas.

4.2. El palabrear de los jataveletik



Pintura mural de tzotziles miembros de Las Abejas y velas que representan cada uno de los muertos en el genocidio del 22 de diciembre de 1997, Centro de Acteal Chenalhó.

³⁵² —cuatrocientas familias —priístas y zapatistas —han abandonado Chimix. De acuerdo con la información proporcionada por campesinos del lugar y el propio consejo autónomo, unas 170 familias volvieron a abandonar sus viviendas en Yaxjemel, 54 más se fueron de La Esperanza, treinta familias salieron de Aurora Chica, cerca de trescientas abandonaron Chimix y dos docenas de Puebla”, *Ibid.*, p.70.

³⁵³ *Ibid.*, p. 87.

Los *jataveletik* tzotziles y algunos de origen tzeltal, palabrean su devenir y las significaciones sociales que tienen de los derechos humanos a partir de un elemento unificador en el discurso, el nosotros (*tik*).

Palabrear *desde el nosotros* implica que el portador de la palabra o —*plabrero*” (*pütchipü* o *pütche'ejachi* en wuayúu), construye las significaciones del estar y el ser en el espacio - tiempo, no desde un sentido individual, sino, desde la dimensión de lo colectivo. Es decir, la palabra se adorna como creación de saberes comunes, que adquieren sentido en el reconocimiento del otro como parte de un conocimiento socialmente elaborado.

Este palabrear de los *jataveletik* se rescata en las catorce entrevistas realizadas a integrantes de las Abejas en el Centro de Acteal, X'oyep y los Chorros³⁵⁴. Las entrevistas utilizadas son: entrevistas dirigidas aplicadas a diez personas y entrevistas libres aplicadas a cuatro personas³⁵⁵; la participación en este proceso se dio, en la mayoría de casos (doce) voluntariamente y otra minoría (dos) fue seleccionada por la Mesa Directiva de Las Abejas. La muestra poblacional entrevistada son: Las Abejas *jataveletik* del año de 1997, asentadas en los campamentos de X'oyep y Acteal y otras dos entrevistas se aplicaron a las Abejas que pertenecen a la comunidad receptora del Centro de Acteal y X'oyep, las cuales son miembros de la Mesa Directiva de la Sociedad Civil las Abejas.

Además de las entrevistas, el palabrear de los *jataveletik* se registra en los textos extraídos del diario de campo³⁵⁶, en los videos que muestran los lugares donde se instalaron los campamentos de los que huyeron en el año de 1997, en los testimonios proporcionados por el CDHFBLC y en la compilación que hace Rosalva Aída Hernández Castillo. Estos registros sirven como herramientas para, en un primer momento, describir cuáles son las representaciones sociales del devenir histórico de los *jataveletik* y luego, con estos datos, comprender mejor cómo los *jataveletik* elaboran las representaciones sociales sobre los derechos humanos.

³⁵⁴ Véase en anexos las entrevistas realizadas por la autora a miembro de la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas, dentro del trabajo de campo llevado a cabo en los Altos de Chiapas: Centro de Acteal, X'oyep y los Chorros, del 1ro al 18 de abril de 2010.

³⁵⁵ Estas últimas están consignadas en los diarios de campo, véase anexos.

³⁵⁶ Véase en anexos los diarios de campo realizados por la autora, dentro del trabajo de campo llevado a cabo en los Altos de Chiapas del 1ro al 18 de abril de 2010.

Asimismo, el material fotográfico sobre los murales hechos por los *jataveletik* son imágenes que como texturas están cargadas de figuras, de formas, de contrastes y de colores que contienen recuerdos, saberes, significados y significaciones del devenir del desplazado. Estas significaciones se reproducen en forma de texto a través de las palabras. En este sentido, nos detendremos, en un segundo momento, en los murales para, a través de ellos, poder conocer cuáles son los imaginarios del devenir de los *jataveletik*.

4.3. Representaciones sociales del devenir de los *jataveletik*:

La historia de los *jataveletik* es representada como un conocimiento socialmente elaborado a partir de dos elementos que articulan el discurso. Uno, es el reconocimiento de su devenir desde la lucha y, el otro, es la reconstrucción del proceso de desplazamiento recuperado a través de la memoria histórica del colectivo; relacionando en cada época la vivencia, la cual está cargada de sentido y significaciones, con las relaciones de poder que, en el caso de Chenalhó determinan la historia de opresión y dominación de un grupo sobre otro.

Al referirnos al primer elemento, identificamos varios momentos de la lucha y su reivindicación; los cuales se van modificando en la medida en que los procesos sociohistóricos van marcando diferentes problemáticas en la región y, a la par, también se van transformando Las Abejas como organización. Esta transformación debe ser entendida dentro de un proceso de consolidación y autodefinición de la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas en el contexto de la guerra.

En este sentido, observamos que la lucha de Las Abejas pasa de ser una lucha como pueblo creyente a una lucha por la reivindicación de los derechos humanos, por la defensa de la tierra, el territorio, por la reivindicación de su cultura. Posterior al genocidio de Acteal, se pone el acento en la lucha por la justicia y la paz y, de nueva cuenta, se reivindica la “lucha por la autonomía”.

El segundo elemento, alude a la historia de los *jataveletik* vista desde lo local, desde su mirada íntima del proceso de desplazamiento. De esta manera, se puede decir que los *jataveletik* de 1997, han reconstruido su pasado en la

memoria colectiva, ubicando en diferentes épocas cada estadio del desplazamiento. Este proceso aunque es un continuo, se puede llegar a diferenciar en él, elementos que caracterizan la representación social del devenir *jataveletik* en cada época. Las representaciones del momento histórico se relaciona con la experiencia vital por la que atraviesan los *jataveletik* en un contexto de guerra, donde los que detentan el poder utilizan como estrategia inducir la huida del opositor para lograr tener el control territorial y sostenerse en bastión de mando.

En el palabrear de los *jataveletik*, se identifica que la historia se introduce no sólo como referente o contexto, sino como experiencia vivida, como construcción, como movimiento y como posibilidad. Así, la representación social del devenir de los *jataveletik* se presenta en movimiento, tanto en el pasado, como en el presente y el futuro.

En este sentido, los *jataveletik* reconstruyen el transcurrir del tiempo en varias épocas: 1) época de “~~els~~ que resistieron más fuerte”; 2) época señalada por los *jataveletik* como el inicio del proceso de huida en Chiapas; 3) época de la huida de Las Abejas; 3) época “~~estro~~”, 4) época de “~~ubicación~~ sin justicia”; y por último, 5) la época del retorno: “~~de~~ no se olvide lo que pasó”.

4.3.1. Época de “los que resistieron más fuerte”

En esta primera etapa, los *jataveletik* producen una representación de su devenir histórico que refleja el sustento ideológico del grupo basado en la teología de la liberación. Aquí, la ideología atraviesa la representación social dando pautas para atribuir significado a un momento histórico.

En efecto, los *jataveletik* emplazan en palabras su historia, la cual, no se retoma como conocimiento socialmente elaborado de un pasado reciente, sino, que está enraizada desde la “~~uchar~~ como pueblo creyente”³⁵⁷. Es decir, en su memoria histórica se revive un pasado que se forja cargado del sentido que le dan a la lucha iniciada en Chenalhó como cristianos. Ellos lo dicen así: “~~nos~~otros como

³⁵⁷ Véase en anexos “El palabrear de José”, entrevista realizada por la autora, Centro de Acteal, del 1ro al 18 de abril de 2010.

catequistas y como los representantes allá en mi comunidad, empezó a organizarnos”³⁵⁸

Este palabrear reivindica la lucha de los indígenas cristianos y pobres por la liberación de las cadenas de opresión y dominación. Comprender el elemento étnico, teológico y económico, es esencial para entender la lucha, pues, la reivindicación de los *jataveletik*, no sólo la hacen como pobres, reflejo de la desigualdad social en los Altos de Chiapas, sino también como indígenas católicos.



Capilla ubicada en el Centro de Acteal, sede de Las Abejas

En este sentido, el elemento étnico contenido en lo indígena, va a determinar la significación de la lucha de los creyentes en Chenalhó. Pues, los *jataveletik* hablan desde los valores comunitarios de la lucha indígenas emplazados en el nosotros, en la madre tierra. Como, también, es claro que los *jataveletik* al definirse como pueblo creyente están significando y apropiando el catolicismo desde su visión de mundo. Es decir, que la representación social del catolicismo como expresión de su lucha, es anclada en el grupo.

De tal forma que las ideas y valores nuevos propuestos desde la teología de la liberación son aprehendidos desde el sustento que les da el mundo ya preexistente y significado por ellos como pueblos indígenas. José nos lo refiere

³⁵⁸ Véase en anexos “El palabrear de Francisco”, entrevista realizada por la autora, Centro de Acteal, del 1ro al 18 de abril de 2010.

así: —alrilo católico se le da otra lectura aquí”³⁵⁹. Es la forma en que la representación como proceso de conocimiento permite interiorizar los objetos e ideas exteriores, volviendo lo extraño o ajeno al sentido común de los tzotziles. Esto, también, lo podemos observar en la forma en que visten a sus santos y a la virgen, adornándola con el atuendo tradicional utilizado por las mujeres tzotziles.



Virgen ubicada en la capilla del Centro de Acteal, sede de Las Abejas

De esta manera, se puede decir que en la significación del devenir de los *jataveletik* intervienen para su elaboración ideas, valores y modelos provenientes de lo indígena y de su grupo de pertenencia: Las Abejas como católicos creyentes.

Entre estos valores que van forjando la significación de lucha, cabe resaltar el sentido ético de la lucha transmitido por Jesús. Ellos dicen: —Jesús lucha a muerte contra los poderes, Jesús lucha como hombre revolucionario que busca la justicia, la dignidad y la libertad”³⁶⁰. Asimismo, entienden ellos el camino recorrido y el camino por recorrer: desde una lucha como la de Jesús; por ello, el sentido de la lucha de Las Abejas es desde una posición pacifista.

En tal sentido, el carácter social de la representación del devenir de los *jataveletik* se desprende de la utilización de sistemas de codificación e

³⁵⁹ Véase en anexos —El palabrear de José”, *op. cit.*

³⁶⁰ *Ibidem.*

interpretación proporcionados por Las Abejas y de la proyección de valores y el sentido de la lucha desde los caminos de la teología de la liberación.

Se abre a partir de aquí otro momento de la historia, representada por los *jataveletik* como: —~~ellos~~ resistieron en el 92 resistieron más fuerte”. En este punto, la resistencia es el núcleo de la representación del devenir. Resistir constituye la victoria en la lucha por sus derechos. Y es precisamente cuando logran resistir, cuando se connota en el sujeto social todos los valores positivos que encarnan la fortaleza como la de Jesús. Sin embargo, es necesario aclarar que, se está significando la fortaleza desde las virtudes de un hombre (Jesús), más los *jataveletik* no asignan estas virtudes a un solo individuo, sino a Las Abejas que en el año de 1992 lucharon por sus derechos y lograron vencer. Este hecho permite comprender, además, que los *jataveletik* significan el pasado como victorioso para Las Abejas porque resistieron con fortaleza y significan la época posterior al 97 con el imaginario de unas Abejas que no resisten con tanta fuerza. Así lo dice Don Antonio: —~~señ~~amos que ya no resiste, pensamos si vamos a huir en otra nación, en otro Estado, pero gracias a Dios no fue así”³⁶¹.

El asunto se remonta a historias narradas desde *Balúm Canán*³⁶², donde se recrea como en Chiapas diariamente se reviven episodios de mujeres e indígenas vulneradas en sus derechos, hasta el palabrear de los *jataveletik*, donde se da lugar a la historia de lucha de Las Abejas por los derechos en el año de 1992. Detrás de esta cortina se abre el telón de la lucha invisibilizada de las mujeres chiapanecas que no podían recuperar tierras heredadas y es aquí cuando se entrecruzan historias; la historia de las mujeres oprimidas en Chiapas y la historia del despertar de Las Abejas.

Todo transcurrió como lo palabrean los *jataveletik*, desde el asesinato de un miembro de la asamblea donde se discutía el asunto de la herencia de tierras para una mujer hija de un gran terrateniente en los Altos. Este asesinato fue provocado por el hermano de una de aquellas mujeres chiapanecas que luchan por la igualdad de género y por el derecho que tienen a heredar sus tierras. De este asesinato fueron inculpados miembros de Las Abejas. Tras este episodio de

³⁶¹ Véase en anexos -El palabrear de Antonio”, *op. cit.*

³⁶² Rosario Castellanos, *Balúm Canán*, Lecturas Mexicanas, México, 1983.

injusticia, comienza la lucha de Las Abejas por sus derechos humanos, por el derecho a defender sus tierras y territorios y, es aquí, cuando se constituyen como Organización Sociedad Civil.

La lucha que antes se reducía al sentido adquirido como pueblo creyente, ahora se extiende hacia otras ideas y valores que emplazan lo preexistente. Me refiero a que la lucha va a derivar en el reconocimiento y reivindicación de un contexto más amplio y profundo, que abarca la esencia del conocimiento social de los pueblos indígenas y constituye la base donde transcurre su cotidianidad y donde dan sentido a su devenir: la lucha por la tierra, el territorio y sus derechos como pueblos indígenas.

4.3.2. Época de inicio del proceso de huida

En este momento, la representación social del devenir de los *jataveletik* se va transformando. Se podría decir que el conocimiento social de los *jataveletik* no es estático, sino que está en permanente cambio. El cambio estará determinado por el carácter social de la representación. Es decir, que en la medida en que cambien las fuerzas sociales y con ello se abra paso a la movilización de la dinámica del poder local; así también, va cambiando las construcciones de sentido y significado de cómo los sujetos viven un momento histórico determinado.

En este sentido, el lugar que ocupan Las Abejas a nivel político y social en Chenalhó, influye en la forma en que significan las experiencias vividas en el año de 1994. Esta es la época ubicada por los *jataveletik* como el inicio del desplazamiento. Ellos dicen: —cuando llegó el levantamiento del EZLN todo cambió; empezamos a huir de nuestras comunidades, porque los priístas formaron grupos paramilitares y nos acusaron de ser zapatistas, pero no es así. Nosotros somos pacíficos”³⁶³.

Aquí, podemos encontrar diversas representaciones sociales sobre el conflicto y el desplazamiento. Una primera representación que es la acabada de exponer, es la más generalizada en los *jataveletik*. Este conocimiento socialmente construido alude a que el conflicto se da entre zapatistas y priístas y los *jataveletik*

³⁶³ Véase en anexos “El palabrear de Lázaro”, entrevista realizada por la autora, Centro de Acteal, del 1ro al 18 de abril de 2010.

como Abejas, se ubican en la lucha pacífica. Dentro de la lógica de guerra³⁶⁴, los *jataveletik* al no asumir una parte activa en el conflicto, son identificados como enemigos por los priístas paramilitares. En su palabrear dicen: —como no quieres hacer conflicto tu eres zapatista³⁶⁵.

Al parecer, los priístas significan a los *jataveletik* como los enemigos y por tanto son objetivo militar. De tal forma, esta construcción de conocimiento es utilizada por los paramilitares como si realmente fueran así los *jataveletik*, no como un producto subjetivo; consiguiendo, por ende, el contenido representacional de “los que huyeron”, un status de evidencia. Una vez considerado el significado de este sujeto como adquirido, integra el significado objetivado en los priístas.

Por su parte, los *jataveletik* significan el desplazamiento, como producto de una polarización político social en Chenalhó que adquiere su máxima expresión a partir de 1994. Sin embargo, esta significación coexiste con otras, las cuales son producto de la construcción que se hace desde el sentido común en el tejido social de Chenalhó, pero que representan a una minoría del grupo de Las Abejas.

Dentro de esta minoría, algunos *jataveletik*, significan el desplazamiento y el conflicto como una estrategia del gobierno para dividir a las comunidades, destruir el tejido social y acabar con los grupos en oposición a través del adiestramiento de paramilitares.

Así, los *jataveletik*, en el contexto de la guerra, significan a cada actor social desde la ubicación que tengan en la dinámica del poder en Chenalhó. Adquieren significado, de este modo, el papel del Estado y el gobierno; así como también, los detentores del poder: los priístas y sus brazos armados, los paramilitares y, además, cargan de significado a los que están en resistencia.

Con respecto al gobierno, cuentan lo siguiente: —el gobierno estatal ordenó a los presidentes municipales para que se organizaran cada municipio a los paramilitares. En Chenalhó organizó paramilitares en cada comunidad³⁶⁶. Identifican a los paramilitares como: —no fue su propia idea, fue diseñado por los

³⁶⁴ Los *Jataveletik* significan la guerra sucia como: —se llama guerra sucia porque ahí no más se empezaron a levantar nuestros propios hermanos contra sus hermanos, contra sus papás, contra sus tíos”. Véase en anexos entrevistas.

³⁶⁵ Véase en anexos “El palabrear de Lázaro”, *op. cit.*

³⁶⁶ Véase en anexos “El palabrear de Antonio López”, entrevista realizada por la autora, Centro de Acteal, del 1ro al 18 de abril de 2010.

altos mandos militares, compran la conciencia de los compañeros”³⁶⁷ y por último, los *jataveletik* palabrean sobre las fuerzas en oposición lo siguiente: —el gobierno del Estado y el gobierno federal plantearon cómo atacar o acabar a los zapatistas. Lo ven mal su lucha porque se levantaron en armas (...) la verdad lo aclaro que, los zapatistas no entraron violentamente, sino que había hecho marcha, motín, plantón, huelga de hambre, hasta papeleo para exigir al gobierno que cumpla el respeto de los derechos”.

La ubicación e identificación que hacen los *jataveletik* de los actores sociales en pugna, permite comprender que esta representación es construida desde la ubicación de un núcleo bipolar.

En el núcleo bipolar, hay un espacio ocupado por los que detentan el poder y otro por los oprimidos y dominados que se levantan con la resistencia pacífica y otros con la Digna rabia. Por tanto, hay un lado superior y uno inferior en el transcurso de la historia. Historia que no es vista como una línea continua, sino como una espiral. Se dibuja la imagen de una división y los *jataveletik* en el imaginario son ubicados en la posición espacio temporal inferior al lado de la Digna Rabia del EZLN (palabrear de los *jataveletik*: —nosotros como Sociedad Civil hemos apoyado fuertemente la demanda de los compañeros zapatistas, porque su lucha es de nosotros”).

Por otra parte, está el gobierno, los paramilitares y los que detentan el poder en el espacio de arriba. Es precisamente en el espacio intersticial del arriba y el abajo, donde se generan luchas para que todos quepan en un mismo espacio, más igualitario. Esta estructura gráfica se convierte en guión para interpretar la realidad social de la historia reciente de Chenalhó y confiere el marco de referencia para orientar los juicios y percepciones elaborados socialmente de cada uno de los actores sociales en el contexto de una guerra sucia.

4.3.3. Época de la huida de Las Abejas

La representación social de la huida expresa el sentido que dan los *jataveletik* a su experiencia en el mundo social de Chenalhó desde mayo de 1997 hasta después

³⁶⁷ *Ibidem.*

del fatídico veintidós de diciembre del mismo año, periodo en que las Abejas huyen masivamente. Esto implica que las significaciones sociales de esta época van a estar sustentadas en la misma condición social que comparten los *jataveletik* como grupo étnico, como pobres, como luchadores pacifistas y como católicos. Asimismo, el sustento de las representaciones está en la forma colectiva en que los *jataveletik* han afrontado una misma experiencia psicológica y social en la guerra.

La experiencia de los *jataveletik* en este escenario evoca sentimientos de miedo, dolor, desesperanza, negación de la realidad. El momento de la huida irrumpe en la memoria con un vacío, —no quiero recordar³⁶⁸. El miedo se convierte en un mediador de las relaciones sociales, las cuales van a influir en la construcción del conocimiento común de los *jataveletik* sobre esta época. El miedo media, como intercambio simbólico y material, las relaciones sociales establecidas entre los *jataveletik* y la población de Chenalhó; de tal forma, funciona como eje de ruptura vincular en el tejido social.

El miedo provoca, además, la enfermedad de —sus³⁶⁹. —mucha gente está enferma de =sus³⁶⁹ pero Juan no sabe como curarlos, él es promotor de salud y ya no aprendió los conocimientos de los *iloletik*³⁶⁹. En la huida los *jataveletik* necesitan más que nunca del *j-iloletik*.



J-iloletik (el que cura las dolencias del alma al igual que las del cuerpo) de Las Abejas Centro de Acteal, Chenalhó.

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ Ana María Garza, Juana María Ruiz, R. Aida Hernández, Martha Figueroa, Mercedes Olivera -Antes y después de Acteal: voces, memorias y experiencias desde las mujeres de San Pedro Chenalhó”, en Rosalva Aída Hernández Castillo, *La otra palabra, op. cit.*, p.35

El miedo es una táctica utilizada en la guerra psicológica para provocar un estado de pánico colectivo que lleve a la comunidad a evitar participar en una militancia activa de oposición al sistema imperante, que busca mermar la producción de pensamiento crítico, que paraliza la acción y confunde la mente humana. Se logra generar miedo con la utilización de las amenazas de muerte o con realizar actos violentos como la masacre de Acteal, entre otros; con ello, la población experimenta un estado de terror.

El palabrear de los *jataveletik* lo comprueba:

Dicen que hay amenazas, ya, o sea de muerte, porque el que no coopera dicen que van a matar³⁷⁰, —~~A~~bejas no es tiempo de hablar mal del gobierno, Abejas deben volverse priístas como nuestros abuelos y abuelas³⁷¹, —~~te~~ra miedo, se pusieron guardias en el camino para que nadie entre y nadie salga³⁷².

Así, en Chenalhó se recrea el miedo y el terror como espacio de significación donde el acto de huir adquiere el sentido de —huir para protegerse”. Huir es una forma de salvarse, de asegurar la vida, es la respuesta a la reflexión que los *jataveletik* hacen: —~~dicen~~ que ya no regresamos, que ahí morimos, ¿cómo salvarnos?³⁷³. La única opción que se abre en el horizonte es huir.

También, el huir adquiere sentido ligado a la reflexión que hacen los *jataveletik* sobre la voluntad para habitar el lugar de residencia. Este contenido se instala en el cuestionamiento de la libertad humana como la posibilidad para tomar decisiones sin coacción. Así, el sentido de la huida se expresa por los *jataveletik* como: —~~no~~ica pensamos que nos iba a tocar eso (...) pensé permanecer en el lugar que nací por mi propia voluntad”.

Es interesante como los *jataveletik* a partir de esta experiencia vital en la huida, se cuestionan desde su saber y el sentido común, problemas tan fundamentales debatidos en la historia de la humanidad como son: la postura ética de la libertad; las preguntas ontológicas sobre el sentido de vida y la muerte. Esta

³⁷⁰ Véase en anexos “El palabrear de Sebastián” entrevista realizada por la autora, Centro de Acteal, del 1ro al 18 de abril de 2010.

³⁷¹ Véase en anexos “El palabrear de Antonio”, *op. cit.*

³⁷² Véase en anexos “El palabrear de José”, *op. cit.*

³⁷³ Véase en anexos “El palabrear Francisco”, *op. cit.*

última, está cargada de la producción de un pensamiento mágico religioso en los *jataveletik*.

Adentrarse en la forma en que los *jataveletik* construyen conocimientos sobre la libertad, la vida y la muerte, requiere de instalar en el pensamiento la experiencia de la huida como forma de protegerse ante la posibilidad de ser asesinados. Es en este momento cuando surgen interrogantes sobre el sentido de la vida y de la muerte.

La vida es representada por los *jataveletik* desde la relación que mantienen como indígenas tzotziles y tzeltales con la tierra, el territorio y con la naturaleza, como extensión de su cuerpo y de su ser; también, desde la relación que tienen con la milpa y los sembrados de café como espacios donde se desarrolla su cotidianidad. De tal modo que al huir, pierden la vida porque ya no están en su territorio, les han despojado de sus tierras, de su milpa, del cultivo de café, de los ojos de agua. Es como vivir sin vida; es decir, estar físicamente vivos, pero sin lo esencial y fundamental para ellos en la vida. Expresado en sus términos es: —~~setimos~~ setimos que ya no vivimos ya³⁷⁴.

El sentido de la muerte se construye desde la visión cristiana, la cual asegura la existencia de una muerte corpórea, más no la muerte del alma. Los *jataveletik* lo palabrean: —shos matan que nos maten (...) si nos matan, matan nuestro cuerpo, no nuestra alma³⁷⁵.

Al respecto del alma, los *jataveletik*, en el proceso representacional, objetivan el alma integrándola a su sistema de creencias y valores. De tal forma, el conocimiento sobre el alma se filtra a través de los modelos previos, adoptando lo nuevo, pero de forma resignificada. Es decir, en los *jataveletik* está la idea de un alma compuesta, conformada por la existencia de los tona (existen 13 tonas) que acompaña cada ser desde que nace y se conjuga con la idea del alma trascendente de la religión católica.

³⁷⁴ Véase en anexos -El palabrear de Elena”, entrevista realizada por la autora, Centro de Acteal, del 1ro al 18 de abril de 2010.

³⁷⁵ Véase en anexos -El palabrear de Antonio”, *op. cit.*

4.3.4. Época “es otro ya”

Esta época corresponde a la fase de recepción de los *jataveletik* que duró cuatro años. El punto de inicio es cuando los *jataveletik* son recibidos desde septiembre de 1997 en las comunidades de X’oyep, Acteal, entre otras, hasta el año de 2001.

Durante este periodo se vivieron varias fases del proceso de desplazamiento. La primera fase se reconoce por el reciente impacto psicosocial de los *jataveletik* a raíz del trauma vivido y por la situación de guerra que aún se sigue presentando a finales de 1997, provocando la huida de más integrantes de Las Abejas. La segunda fase está marcada por el genocidio de Acteal y la respuesta ante este acto con la lucha de las Abejas de *-Ta-jk’ankutik lekil chapanel lekila!* (queremos justicia, paz y tranquilidad). Y la tercera fase, está marcada por un proceso de transculturación de los *jataveletik* en las comunidades de recepción.

“X’oyep es otro ya”³⁷⁶, se abre ante la mirada el campo de lo extraño, lo diferente y lo singular de un nuevo espacio para habitar bajo condiciones devastadoras. Al palabrear José lo manifiesta: “fue un cambio muy grande (...) fue un cambio muy fuerte, llegamos a una comunidad de 13 familias, no había agua suficiente, tierra para trabajar”³⁷⁷. Está época se enmarca desde el sentido de lo diferente, lo que cambió en la vida de los *jataveletik*, las ausencias, lo otro.

El imaginario se carga de recuerdos de lo que dejan atrás los *jataveletik* en contraste con lo otro, de lo que extrañan de su vida cotidiana y lo que no pueden hacer en la comunidad de recepción, lo que extrañan de su quehacer en su lugar de origen. Sebastián nos descubre este mundo cargado de imágenes y recuerdo, “*bia* a trabajar en la milpa, en el cafetal (...) cargaba leña (...) íbamos a la iglesia a escuchar la palabra de Dios”.

Es así como la vida cotidiana de los *jataveletik* en los primeros tiempos dentro de las comunidades de recepción transcurre entre las pérdidas y el proceso de duelo; entre lo que se añora de un pasado diferente y la nueva realidad; entre la incertidumbre y la esperanza; entre el miedo y la resistencia; entre la enfermedad de tristeza y sentirse un poco mejor.

³⁷⁶ Véase en anexos “El palabrear de Sebastián”, *op. cit.*

³⁷⁷ Véase en anexos “El palabrear de José”, *op. cit.*

De esta manera, el significado que adquiere el inicio de esta época radica en la concientización del colectivo de lo que no se tiene, lo que se pierde, de lo que son despojados los *jataveletik*. Antonio nos lo refiere: —“queremos sembrar maíz, frijol, pero no podemos trabajar, no podemos sembrar porque no tengo terreno” Así, podemos identificar que el contenido representacional de esta época hace alusión a la pérdida, no sólo de bienes materiales, sino a las pérdidas psicológicas y espacios simbólicos para la cultura tzotzil y tzeltal.

Afrontar las pérdidas colectivas en lo que representó la huida, es causa de que ellos —“sænferman por la tristeza”³⁷⁸, sienten que —“no podemos aguantar la vida”³⁷⁹, estos son síntomas de trastornos depresivos y estrés postraumático. A su vez, se presentan ambivalencia de emociones y pensamiento, al hacerse presente en la memoria imágenes de terror que vivieron en la huida; es entonces cuando el lugar de refugio empieza a representar un aliciente, en palabras de Sebastián: —“será un poco mejor porque ya no hay problemas”.

Asumir las pérdidas, los trastornos psicológicos y lo diferente, requiere de una gran demanda de herramientas de afrontamiento para los *jataveletik*. Esto implica comenzar un proceso de asimilación de nuevas circunstancias y adaptación, que no son fáciles cuando —“será muy difícil porque la casa no es de nosotros”³⁸⁰.

Posterior al genocidio de Acteal se reconfiguran los escenarios de lucha y las representaciones sociales que se construyen de esta época. Pasamos así, de una actitud pasiva en la etapa de duelo, a una más activa con la lucha por *Ta-jk’ankutik lekil chapanel lekilal* (queremos justicia, paz y tranquilidad). La masacre es representada a partir de la posición política que se asume desde la lucha pacífica, la nueva búsqueda para que se haga justicia en el caso de Acteal y desde los referentes que marca la expresión religiosa de los *jataveletik*.

Ellos nos lo dicen: —“¡ll con la fuerza de los cuarenta y cinco mártires de Acteal, hicieron parar la guerra”, —“aquí están los mártires de Acteal, ellos sufrieron igual que Jesús y dieron su vida por el pueblo”

³⁷⁸ Véase en anexos -El palabrear de Antonio López”, entrevista realizada por la autora, Centro de Acteal, del 1ro al 18 de abril de 2010.

³⁷⁹ Véase en anexos -El palabrear de Francisco”, *op. cit.*

³⁸⁰ *Ibidem.*

La construcción de conocimiento de este acto se instala desde una postura ética de los valores cristianos, pues, es a través del dolor, la vida abnegada y el sufrimiento que se puede llegar a un buen camino; por ejemplo, se puede conseguir la paz y, además, los muertos en Acteal son significados desde la vida de Jesús.

Respecto a la posición política, la referencia se manifiesta en la expresión de los *jataveletik*; así: —al lucha pacífica si sirve. Cuando ocurrió lo de Acteal, hubo un cese de acciones violentas, recibimos solidaridad y los desplazados pudieron retornar”.

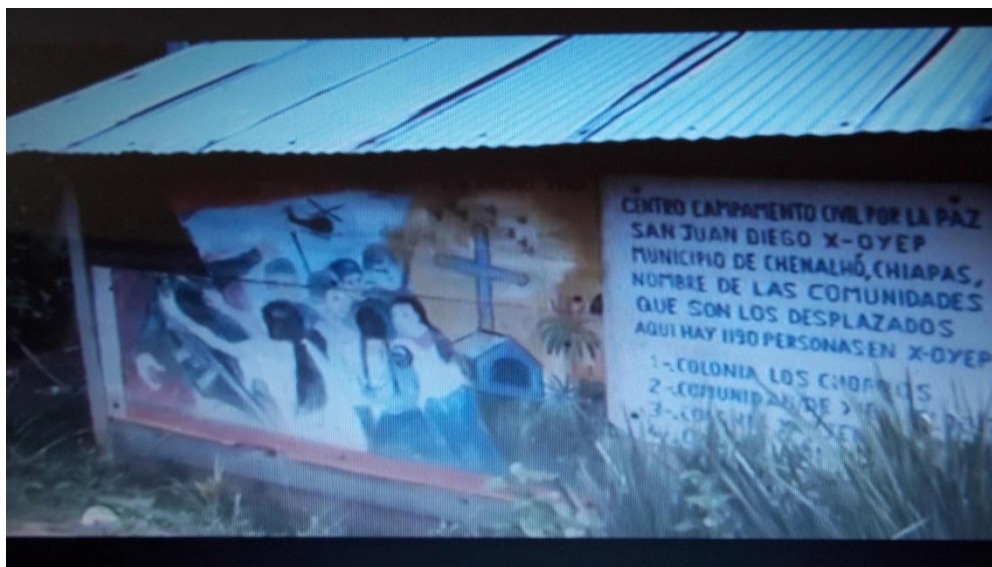
Por último, entendemos que la tercera fase es la expresión de un proceso de transculturación. Se puede observar que los *jataveletik* dejen el lugar donde nacieron, que por lo general se trataba de comunidades alejadas, donde en muchos casos, había poco contacto con los ladinos, de tal forma que su sistema comunitario era más cerrado y no permeaban con gran facilidad otras lógicas de mundo. Posteriormente, al darse el proceso de recepción (como ya lo señalamos) se inicia un periodo de duelo y acomodación a —eso otro ya”. Estos procesos conllevan a que la gran mayoría de hombres y una minoría de mujeres tzotziles y tzeltales al estar en los campamentos de desplazados, en contacto permanente con observadores de derechos humanos y extranjeros, aprendan a hablar y escribir otro idioma, que es el español, el cual es adaptado a su sistema de creencias.

De igual forma, los *jataveletik* quienes se dedicaban por excelencia a la agricultura, aprendan en los campamentos nuevos oficios como el periodismo, manejo de cámaras, entre otras. Los hombres dejan su vestimenta tradicional y comienzan a utilizar trajes de ladinos. Aunque es de anotar que las mujeres siguen con su vestimenta tradicional. Se resignifican ciertos valores en los tzeltales que vienen de los Chorros, al estar en contacto con una mayoría de tzotziles. Sebastián nos dice al respecto: —aprendí en X’oyep, el que es mayor de edad ya tenemos que respetar (...) aprendimos a escribir tzotzil (...) y un poco de español”.

Los campamentos también sirvieron de espacios de intercambio entre Las Abejas pertenecientes a diversas comunidades de los Altos; las cuales abrieron en

los campamentos nuevos espacios de diálogos y motivaciones para seguir en la lucha. Ellos lo dicen así: —aíll agarramos fuerza porque llegaron muchos compañeros y hablamos”³⁸¹.

Al respecto, una gran experiencia importante la constituyó la organización de los *jataveletik* en el campamento de X’oyep, cuando entran las fuerzas militares de México bajo la justificación de —oy vine a dar la seguridad (...) pero no es cierto que dar la seguridad porque ya se dio la matanza, así es”³⁸². Los militares se ubicaron en campamentos cerca del ojo de agua en X’oyep contaminando la única fuente de agua natural que abastecía a la comunidad; la respuesta de los *jataveletik* fue contundente, se organizaron estratégicamente conformando una primera barrera humana de mujeres, mientras los niños quitaban los elementos que sostenían el campamento de los militares y una segunda barrera estaba conformada por los hombre. Los *jataveletik lograron* sacar a las fuerzas militares de X’oyep.



Mural realizado por los *jataveletik* sobre su resistencia al entrar los militares al campamento de desplazados X’oyep, enero de 1998

Este trabajo fue el resultado del esfuerzo mancomunado de los *jataveletik* de la primera y la segunda generación. En cuanto a esta última generación, conformada

³⁸¹ *Ibidem.*

³⁸² *Ibidem.*

por los que en ese entonces eran niños, el proceso de transculturación fue más acelerado, asumiendo e internalizando valores y costumbres de los ladinos.

4.3.5. Época de “reubicación sin justicia”

Al escasear los elementos básicos para la subsistencia en los campamentos, no poder contar con tierra para trabajar ni existir fuentes de empleo y sumado, el aumento de la proliferación de enfermedades por condiciones de insalubridad, los *jataveletik* palabreaban —~~a~~ no aguantamos, tenemos que ver como cambiamos de campamento”³⁸³. Así, la gran mayoría de las familias en el año 2000 decidieron en las Asambleas cambiar de lugar de residencia; sin embargo, —~~de~~ familias se quedaron en X’oyep”³⁸⁴.

Las condiciones de extrema pobreza y la necesidad de mejorar las condiciones de vida provocaron una nueva movilización forzada, pero en este caso se debió a condiciones económicas, a la falta de presencia del Estado en el acompañamiento de los *jataveletik* en su proceso y en el pleno reconocimiento de sus derechos, no a la huida por la guerra. Sin duda, a partir de este hecho, ellos pueden aseverar que: —~~no~~ reubicamos sin justicia, sin condiciones”.

Se desprende de esta consideración que los *jataveletik* representan esta época bajo la consideración ética de lo que es justo. Aquí, el marco de referencia para recuperar el contenido representacional de —~~el~~ que es justo”, es la construcción selectiva subordinada a los valores sociales de Las Abejas. No se trata la lógica de la —Justicia” del aparato estatal, la cual desconoce aún los Principios Rectores del Desplazamiento Interno, sino a la escala de valores de los tzotziles y tzeltales como pueblos indígenas con un sistema de justicia propio, que los regula y, además, está basado en criterios éticos de lo que ellos podrían considerar como justo o injusto.

Otra problemática que surge cuando los *jataveletik* se ven en la necesidad de reubicarse es responder al interrogante: ¿hacia dónde irnos? La búsqueda de un nuevo espacio se viabiliza constituyéndose en el pensamiento de los *jataveletik* desde sus valores de referencia e identificación. Así, el nuevo lugar de reubicación

³⁸³ Véase en anexos —El palabrear de José” *op. cit.*

³⁸⁴ Véase en anexos —El palabrear de Antonio López”, *op. cit.*

debe simbolizar un espacio donde se pueda recrear su mundo; es decir, donde se inserte lo nuevo dentro de los marcos de referencia preexistentes, lo que era antes de la huida su vida cotidiana. De tal manera, los *jataveletik* dicen: —buscamos un lugar para fundar una nueva comunidad, como un nuevo campamento. Pero, la decisión no fue una comunidad fuera de nuestra comunidad de origen, sino dentro del espacio de la comunidad de origen”

Ahora, cuando llega un nuevo conocimiento que, derivado de la vida cotidiana, será asimilada la información a través de lo que simboliza este nuevo espacio, funcionando como filtro de nueva información con el fin de hacer familiar lo lejano. Así es como, al estar de nueva cuenta ubicados cerca de los paramilitares, en su comunidad de origen, se reconstruyen en el pensamiento de los *jataveletik* las vivencias pasadas como posibilidad de lo actual; y, de igual forma, se busca solución a los problemas. Vemos esta construcción de conocimiento reflejada en el palabrear de los *jataveletik* —nopodíamos vivir tranquilos, teníamos que cuidarnos sobre todo en la noche, hicimos guardias”.

4.3.6. Época de retorno: “que no se olvide lo que pasó”

Esta época comienza como lo narra Francisco: —nosotros decimos que queremos justicia, pero los demás dicen que ya están muy cansados, que el gobierno no da justicia; por eso, mejor retornar”³⁸⁵.

Ante la ausencia de una normativa jurídica, constitucional y práctica que salvaguarde las condiciones producidas por el proceso de desplazamiento interno, y garantice el reasentamiento y el retorno en México, la única posibilidad que se vislumbra es que los *jataveletik* retornen a sus tierras sin garantías y mucho menos, con condiciones de seguridad. Por ello, es que —ere el 2001 retornamos, pues ya no hay más árboles para traer la leña”³⁸⁶, —no aguantamos el sufrimiento por eso llegamos al retorno sin justicia”³⁸⁷.

Este proceso de retorno se da durante varios meses del año de 2001; algunos movimientos se dan en caravanas acompañadas por observadores

³⁸⁵ Véase en anexos —El palabrear de Francisco”, *op. cit.*

³⁸⁶ Véase en anexos —El palabrear de Antonio” *op. cit.*

³⁸⁷ Véase en anexos —El palabrear de Lázaro” *op. cit.*

internacionales de derechos humanos, ONGs, el CDHFBLC, la Cruz Roja. Otras, se dan por desplazamiento de núcleos familiares pertenecientes al mismo lugar de origen y, otros *Jataveletik*, no vuelven a su comunidad por miedo, se quedan en la misma situación de desplazados; de tal manera, podemos identificar en la actualidad, que existen muchas Abejas que se encuentran todavía en condición de “los que huyeron”, afrontando los mismo problemas de tierras y añoranza de un pasado. En el caso de los que retornan, los testimonios dan cuenta de un proceso de recepción en Los Chorros de forma pacífica³⁸⁸.

Partiendo de este contexto, se construye la significación de una época a través de la búsqueda de causalidad como un aspecto lógico del pensamiento social. La causalidad del por qué retornan los *jataveletik* se da por atribución; de esta manera, se adjudica la causa de los problemas que viven los que huyeron a la insuficiencia del Estado como garante del ejercicio pleno del sistema de justicia. Al contrario, el Estado mexicano tiene en situación de abandono, desprotección y marginación a esta población indígena.

Teniendo en cuenta esta posición que asume el Estado, los *jataveletik* consideran necesario implementar otra lucha más para reivindicar sus derechos, donde —no se olvide lo que pasó³⁸⁹. De tal forma, se —lucha por una vida nueva o el buen vivir, por un nuevo México con cambio del sistema opresor³⁹⁰.

Aquí, el contenido representacional de los *jataveletik* sobre este momento refiere a la necesidad que, como colectivo, tienen de recuperar su memoria histórica sobre los hechos del genocidio de Acteal; dándole, así, sentido como proceso de concientización (“no se olvide lo que pasó”), que surge dialécticamente de la reflexión de la praxis que va ejerciendo el hombre frente al hombre y frente a la naturaleza.

4.4. Imaginarios del devenir de los *jataveletik*

En las representaciones sociales del devenir de los *jataveletik* se relacionan imaginarios que contienen significados, sentidos y deseos de un colectivo.

³⁸⁸ —cuando retornamos los priistas ya no dicen nada, cuando retornamos, ya está todo callado, ya no escuchamos rumores” véase en Anexos -El Palabrear de Sebastián”, *op. cit.*

³⁸⁹ Véase en anexos -El palabrear de José” *op. cit.*

³⁹⁰ *Ibidem*, *Loc. cit.*

Situados en el cruce de las coacciones sociales que pesan sobre las Abejas y de los deseos o carencias que hacen ecos sobre ellas.

Podemos situar las imágenes del mural elaborado por los *jataveletik* sobre su devenir, en tres fragmentos que nos plasman momentos diferentes. Cada fragmento de las imágenes son constelaciones de carácter concreto o, bien, se trata de sus acepciones que hacen entrar en juego la intervención específicamente de lo imaginario, el conocimiento social y la imaginación de los *jataveletik*.



Primer fragmento del mural pintado por los *jataveletik*, *Los Chorros*

El primer fragmento condensa el imaginario de un espacio tiempo; pensado, no desde un lugar estático, sino recreado desde el movimiento. Movimiento que se inserta desde la recreación de un espacio donde se conjugan las bellezas naturales representadas por la luna, los árboles, las estrellas y la irrupción de hombres vestidos de verde, que corresponden a la imagen de los paramilitares y los militares, quienes siembran la guerra destruyendo todo lo que se encuentra en el lugar. Así, estos hombres de verde dejan sin vida a los árboles y dibujan la figura ausente de las Abejas en el poblado.



Segundo fragmento del mural pintado por los *jataveetik*, *Los Chorros*

En el segundo fragmento se muestran las imágenes de los muertos en Acteal, a su alrededor Las Abejas sufriendo. Además, se observan indígenas vistiendo acorde a su tradición y desplazándose, dejando atrás el lugar —~~do~~de enterraron el ombligo”. También hay imágenes de mujeres y niños —que huyeron”.



Tercer fragmento del mural pintado por los *jataveetik*. *Los Chorros*

En el tercer fragmento se recrea la imagen de los deseos, el mundo soñado, las esperanzas de los *jataveletik*. Se observa la imagen de la comunidad reunida, los niños jugando, Las Abejas volando libremente por el espacio, los árboles frondosos llenos de vida, el tatic (sol) brillando con un rojo incandescente y se dibuja la figura de la paz representada con el color blanco.

Las imágenes del devenir de los *jataveletik* tienen un lado figurativo de la representación que es inseparable de su aspecto significante. Así, la estructura del mural tiene dos caras, la figura y el sentido. Lo que hace que en cada fracción haya una figura que corresponda a un sentido y a cada sentido a una figura. Podríamos decir que, estas imágenes fragmentadas están llenas de significados e ideas del devenir de “los que huyeron” a partir de un tiempo pasado lejano, un pasado próximo y un futuro.

El tiempo se conjuga con imágenes cargadas de sentido, que en el primer fragmento se significa como un pasado tranquilo, plasmado en la figura de la vida cotidiana en los Altos, donde se vive y se goza; un pasado próximo cuyo sentido está arraigado en la guerra y sus secuelas sobre Las Abejas; un futuro que adquiere sentido a través de la proyección de los deseos y esperanzas de un colectivo que busca alcanzar la paz y la convivencia pacífica entre hermanos.

Así, al poner en imagen la noción abstracta del enunciado devenir de los *jataveletik*, da una textura material a la idea. La imagen del devenir está localizada en tres fragmentos o líneas imaginarias que dividen los sucesos que ellos vivieron y adquieren significado como vivencias que evocan momentos diferentes acordes a los cambios y vicisitudes que afrontaron los *jataveletik*. Hay una línea imaginaria que divide de forma diferencial el antes dentro de un período que podríamos considerar como el buen vivir; el antes en la guerra que trajo tristeza, masacres, despojos y huida y; el después, que contiene los deseos de un colectivo que en su tejido social deposita la confianza y sueña con un mañana mejor.

Se dibuja la imagen de una división y los *jataveletik* en el imaginario son ubicado en una posición espacio temporal que abarca el mayor espectro del mural, pues se resalta la historia construida por ellos, por sus luchas, con sus desavenencias, pero también con sus esperanzas. Se da textura a la idea de un

tiempo en evolución, pero la evolución significada desde los proyecto de una comunidad que busca el reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas, que busca que se haga justicia denunciando el genocidio.

El imaginario que busca reconstruir cotidianamente en la intimidad de cada uno de los miembros de la población el perdón, pero no el olvido; porque es desde la memoria que se rescata el sentido dialéctico de una constante praxis de los *jataveletik* donde se funge su pensar, su sentir y su quehacer desde la crítica a cualquier forma de opresión y el rescate del sentido de un proceso emancipatorio. Asimismo, esta estructura gráfica se convierte en guión para interpretar la realidad social vivida por los *jataveletik* y confiere el marco de referencia para pensar e imaginar su devenir como momento que se instala, no solo en un pasado, sino en un futuro cargado de posibilidades.

4.5. Representaciones sociales de los *jataveletik* sobre los derechos humanos

El conocimiento socialmente elaborado sobre los Derechos Humanos por los *jataveletik* explica sus lazos con la cultura tzotzil y tzeltal, así como también, con la sociedad chiapaneca y su entramado político. Este conocimiento implica que en los *jataveletik* los derechos humanos son objetivados a partir de un contexto sociopolítico y cultural que los configura y, a su vez, estas representaciones inciden en las prácticas sociales de los derechos humanos.

Se observa de esta manera, cómo lo social, lo político y lo cultural transforma el conocimiento sobre los derechos humanos en una representación de ellos y cómo esta representación sobre los derechos humanos se transforma en el plano de lo social.

En este sentido, podemos identificar que los *jataveletik* tienen varias representaciones sociales sobre los derechos humanos. Dentro de ellas, podemos encontrar: 1) los Derechos Humanos universales han sido representados por los *jataveletik* como un código de lo escrito y lo lejano; 2) otra representación sobre los derechos humanos contiene el sentido de una reflexión ontológica elaborada por los *jataveletik*; 3) Logramos identificar que las identidades políticas en el

entramado de las relaciones de poder en Chenalhó, va permeando la significación concreta de los derechos humanos y la apropiación que de ella hacen los *jataveletik*. 4) Por último, encontramos en el palabrear de los *jataveletik* que los derechos humanos son construidos desde otra lógica de pensamiento, ya que en el proceso de construcción de la representación se parte del sistema de creencias de la cultura tzotzil (este es el grupo indígena que tiene mayor presencia dentro de Las Abejas); En efecto, hay un enraizamiento de la cosmogonía de los tzotziles en la representación que tienen sobre los derechos humanos.

4.5.1. Los derechos humanos escritos

En el proceso de objetivación de los derechos humanos, la construcción selectiva que hacen los *jataveletik* parte de la apropiación de los Derechos Humanos Universales, reteniendo de ellos, sólo ciertos elementos de la información y rechazando otros que pasan desapercibidos o se olvidan rápidamente.

Los *jataveletik* dicen: -Sobre los derechos humanos no sabemos bien, pero ahorita, ya casi³⁹¹. Este enunciado pone en el relieve cómo los Derechos Humanos se perciben como algo lejano, algo de afuera que todavía no se internaliza. Este extrañamiento es incorporado por el colectivo y significado como un código escrito y naturalizado como una Institución o un hombre que ejecuta y dictamina leyes.

La forma en que los saberes y las ideas de los *jataveletik* entran a formar parte de las representaciones sociales de los derechos humanos como lo escrito, se da mediante una serie de transformaciones específicas, que tiende a redefinir en el lenguaje de los *jataveletik* el lenguaje del objeto: derechos humanos.

Los derechos humanos redefinidos como lo escrito, se da mediante un proceso de construcción selectiva, donde se retienen los derechos humanos que se vinculan con las demandas de los *jataveletik*. Es decir, que en el contexto de guerra que viven los *jataveletik* en Chenalhó, ellos habitan este espacio como indígenas tzeltales y tzotziles trabajando sus tierras comunales o ejidales. De ello se desprende que la demanda de derechos está suscrita a su condición étnica y

³⁹¹ Véase en Anexos -El Palabrear de Francisco”, *op. cit.*

de clase. Por ello, cuando palabrean sobre los derechos humanos, la información que se retiene son los derechos que suscriben sus peticiones: —derecho a la vida, a la tierra, a la seguridad”³⁹² —derecho al territorio a la justicia”³⁹³.

Seleccionados estos elementos de exigibilidad de los derechos humanos, se organiza la información proporcionando una imagen coherente que se expresa en —el escrito”. Es decir, se hace alusión a la letra escrita que plasma en un conjunto de signos todo un corpus normativo del derecho humano, concebido, claro está, desde la visión occidental, la cual es lejana para los *jataveletik*. Así cuando se habla de los derechos humanos como lo —escrito”, implica que —el escrito”, es para ellos la construcción de un pensamiento occidental, que al ser cotejado en el mundo de sus ideas, se distingue como un pensamiento ajeno, con imágenes gráficas que no están en su idioma, pero que al ser traducidos se apropia con otro sentido y recogen algunas de sus demandas. Este esquema figurativo repercute a su vez sobre el conjunto de la representación, dándole su significado global.

Después de esta esquematización estructurante, en la secuencia del proceso representacional se encuentra la naturalización del concepto de los Derechos Humanos en los *jataveletik*. Esto implica la transformación del concepto derechos humanos en seres de naturaleza corpórea como: el hombre que ejecuta y dictamina leyes o la institución: CDHFBLC. Esta naturalización de los derechos humanos pierde su carácter simbólico arbitrario convirtiéndose en una realidad con existencia autónoma. La distancia que separa lo representado; es decir, el hombre que ejecuta y dictamina leyes o la institución: CDHFBLC, del objeto real: Los derechos humanos, desaparece de modo que las imágenes sustituyen la realidad en los *jataveletik*.

4.5.2. Los derechos humanos desde la reflexión ontológica de los *jataveletik*

Hay dos cuestionamientos que surgen en la representación de los derechos humanos construidos desde una reflexión ontológica por los *jataveletik*. El primero

³⁹² Véase en Anexos —El Palabrear de Sebastián”, *op. cit.*

³⁹³ Véase en Anexos —El Palabrear de Antonio”, *op. cit.*

de ellos, subyace en la pregunta intrínseca que surge en su palabrear del *ser como ser*, es la indagación que se ocupa del ser en cuanto ser, como existencia, como trascendencia. Y la segunda, es el cuestionamiento que surge sobre *el ente en cuanto ente*, lo que requiere preguntarse por el ser o el ente por antonomasia; es decir, aquel ser o ente principal del cual dependen los demás entes: Dios.

La profundidad de la reflexión ontológica de los *jataveletik* se recoge desde un lenguaje sencillo y propio, en el cual, la discusión ontológica como el lenguaje empleado son construidos desde su mundo tzotzil.

Ellos dicen:

la verdad es que tenemos que hacer respetar nuestro derecho como persona, como individuos, porque nos cuentan nosotros los indígenas que somos animales, que no sabemos pensar, que no sabemos hacer, ser (...) por eso no nos sueltan este derecho. Gracias a la Diócesis de San Cristóbal, gracias a jtatik Don Samuel Ruiz, el obispo emérito de San Cristóbal, pues él impulsó esta liberación de derechos³⁹⁴

Se recoge en este fragmento el debate sobre los derechos humanos a partir de la indagación del ser indígena en cuanto ser animal o en cuanto ser persona. Discusión que reposa en el análisis de la condición racional e irracional del indígena, en la disputa que pretende hacer una diferenciación entre el ser que está dotado de características humanas y el ser que no posee dichas características humanas; el ser que es capaz de pensar y el que no lo es. Este debate ya se había presentado desde hace muchos lustros entre Sepúlveda y Las Casas, pero desde los *jataveletik* se plantea actualmente como núcleo central de cuestionamiento del ser indígena en cuanto ser, como existencia en el imaginario de la sociedad chiapaneca, donde se niega reconocer el ser indígena como persona humana.

Esta representación sirve a su vez de guía para la acción social; de tal manera que, al existir un conocimiento social del indígena como un ser desprovisto de la capacidad de razonar, pensar y sentir, sirve de justificación para que en la sociedad chiapaneca no se reconozca la existencia de los derechos humanos de los indígenas y por ende se violen tales derechos.

³⁹⁴ Véase en Anexos -El Palabrear de Don Antonio”, *op. cit.*

Por otro lado, a través del fragmento, sale a la luz el cuestionamiento que surge sobre el ente por antonomasia: Dios. Tomás de Aquino ya había iniciado este debate sobre los derechos humanos, cuya explicación se centra en la dignidad humana o —“substancial” basada en el derecho natural; preguntándose por la condición que otorga el ser o ente principal al cual están supeditados los demás entes: Dios. Esta reflexión ontológica también fue promovida en Chiapas desde la Diócesis de San Cristóbal por jtatik Samuel Ruiz, quien impulsó a través de la lucha por los pobres una reivindicación de los derechos humanos de los indígenas como derecho natural.

Así, en el núcleo figurativo de la representación sobre los derechos humanos elaborada por los *jataveletik* convergen reflexiones ontológicas, circunscritas en imágenes y palabras. Al emplazar en imagen la noción abstracta del concepto derechos humanos, da una textura material a la idea. La imagen total de los derechos humanos está compuesta por dos imágenes que se complementan, la imagen del ser indígena en cuanto ser racional, pensante, dotado de características humanas y la imagen del ser indígena supeditado por el ente principal o jtatik.

Por otro lado, está presente el imaginario de los derechos humanos de la sociedad chiapaneca palabreado por los *jataveletik*. En él se dibuja una línea divisoria sobre la concreción material de los derechos humanos como ente abstracto. Aquí las imágenes se dibujan desde la yuxtaposición y diferenciación que hacen entre lo indio, por un lado, y lo blanco, mestizo y ladino, por el otro. En la imagen de lo indígena reposa el ser irracional que no posee la habilidad de pensar. El núcleo es bipolar, hay un espacio ocupado por los de arriba y otro por los de abajo, hay un lado superior y uno inferior. Se dibuja la imagen de una división y el indígena en el imaginario es ubicado en una posición espacio temporal inferior; en lo inferior, en lo de abajo, está lo no humano, lo irracional, lo no deseable para la sociedad chiapaneca. Esta estructura gráfica se convierte en guión para interpretar las relaciones interétnicas en Chiapas y confiere el marco de referencia para orientar los juicios y percepciones elaborados por los ladinos sobre los derechos humanos de los indígenas.

4.5.3. *Derechos humanos como identidad política*

Los *jataveletik* como miembros que integra la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas han representado los derechos humanos desde el sentido que dan a su identidad política.

Al preguntales: ¿qué son los derechos humanos?, han respondido en alguna ocasión: —~~Pa~~ mí, el derecho es: derecho a elegir lo que somos las Abejas³⁹⁵.

De igual manera, cuando se les pregunta: ¿cuáles derechos humanos se les han violado? Responden: —~~violaron~~ el derecho de creer o de fundar organización³⁹⁶, —~~dice~~ que no es bueno la iglesia Católicas, sí violaron nuestro derecho, ya no podemos ir a la iglesia cada domingo³⁹⁷.

En el palabrear de los *jataveletik* podemos observar que los valores de Las Abejas como grupo y como organización política actúan con fuerza sobre los mecanismos de selección de la información sobre los derechos humanos, abriendo los esquemas establecidos de pensamiento para que sean integrados en el conocimiento que elaboran de los derechos humanos. Así es que recuperan su militancia como Abejas e identificación política, desde la lucha pacífica y su práctica como —~~pe~~blo creyente” en Chenalhó para darle significación a los derechos humanos.

Ahora, esta representación tiene un carácter dialectico, en la medida, en que la identidad política permea la representación de los derechos humanos y a su vez, la representación de los derechos humanos expresada en el creer y poder constituirse como Abejas, va a servir de elemento de cohesión grupal, de identidad política y también, sirve para orientar las prácticas de los *jataveletik* sobre los derechos humanos.

En efecto, en el proceso de construcción de esta representación social, el anclaje constituye a los derechos humanos como un valor de referencia para el

³⁹⁵ *Ibidem.*

³⁹⁶ Véase en Anexos -El Palabrear de Francisco”, *op. cit.*

³⁹⁷ Véase en Anexos -El Palabrear de Sebastián”, *op. cit.*

grupo, valor por el cual los *jataveletik* encuentran identificación política y orienta su acción en la vida cotidiana.

4.5.4. Derechos humanos: una construcción cultural

Dentro del conjunto de representaciones sociales que se han descrito hasta el momento, es importante resaltar que en el palabrear de los *jataveletik* se descubre el resultado de la construcción selectiva de los derechos humanos sujeta a sus valores culturales; de manera tal, que los elementos base de la cultura tzotzil están presentes en la mente colectiva de los *jataveletik* como códigos que orientan la significación de los derechos humanos.

La primera distinción desde el aporte cultural es que los derechos humanos no son construidos desde la dimensión individual y privada, sino desde lo colectivo y la noción de pueblos indios; no se reivindica a una persona, sino al nosotros. Los *jataveletik* lo expresan así: —~~de~~nder nuestro derecho es cuando estamos unidos”. Asimismo, en el horizonte de los derechos individuales se habla de derecho a acceder a la propiedad de la tierra, para los *jataveletik* que viven en sus territorios originarios, trabajan la tierra comunal y ejidal, este derecho se significa como derecho al territorio.

Del mismo modo, hay en los *jataveletik* una postura ética que los lleva a significar los derechos humanos integrando la información sobre este objeto de conocimiento, dentro del sistema de pensamiento tal y como está ya constituido. Es decir, los *jataveletik* utilizan las categorías éticas elaboradas desde su cultura, las cuales son ya conocidas por ellos, para interpretar y dar sentido a los derechos humanos.

Se hace tácito de esta forma que, existen categorías establecidas desde su cultura que sirven de filtro para conocer la nueva información sobre los derechos humanos. Desde esta perspectiva es necesario aclarar que los *jataveletik* cuentan con normas y reglas que regulaban el comportamiento social y su relación con su entorno. Por ejemplo, desde antes de la proclamación de los Derechos Humanos, existía el Consejo de Ancianos que regula la convivencia en comunidad basados en una postura ética propia. Por tal razón, no existía la necesidad de utilizar un

corpus teórico de los derechos humanos rescatado desde occidente, ya que ellos contaban desde mucho tiempo atrás, con sus propias leyes e interpretación de lo que podría ser sus derechos humanos en cuanto ser.

Así, encontramos en los *jataveletik* una ética diferente a la occidental, construida a partir de sus valores y tradiciones que permiten significar el derecho humano desde el respeto y el perdón. Ellos lo dicen así: —*Alg* ha pasado que se está perdiendo el respeto³⁹⁸, —*cuado* un señor comete un error con otra persona, va a pedir perdón, lleva el *pox* a pedir perdón³⁹⁹. Asimismo, acorde al sentido que le dan al mundo y su relación íntima con la naturaleza, conciben que: —derechos humanos es vivir dignamente, es vivir en armonía con la naturaleza”.

Ahora, los códigos culturales están permeados también por la dimensión política para conjugarse en la globalidad de la representación de los derechos humanos.

Esta construcción abstracta del concepto de derechos humanos, que materializado en palabras es:

La lucha por nuestros derechos es una lucha pacífica. En tzotzil lucha pacífica es: *jpas k'op ta lo'il no'ox, mauk ta tuk'xchi'uk ta te'*, que quiere decir, hacer la guerra por medio de palabra y no con arma, ni con palo⁴⁰⁰.

A pesar de —Tanta noche, tanto día. Nos han arrincado a un bosque con rejas duras y espantables. Se sube como humo nuestro palpito⁴⁰¹. Ante este digno vivir atropellado, lo imposible se vuelve visible, se construye el sentido y el argumento de la lucha por los derechos humanos desde la idea que encarna en el pensamiento de los *jataveletik*: la lucha pacífica.

Antonio nos habla de esta lucha por los derechos humanos argumentado: —*uestra* legítima arma es la oración y el ayuno, nuestra legítima arma es manifestación exigiendo nuestros derechos legítimos, pero en la vía pacífica⁴⁰².

³⁹⁸ Ana María Garza, Juana María Ruiz, R. Aída Hernández, Martha Figueroa, Mercedes Olivera —Antes y después de Acteal: voces, memorias y experiencias desde las mujeres de San Pedro Chenalhó”, *op. cit.*, p. 21.

³⁹⁹ Véase en Anexos —El Palabrear de Lázaro”, *op. cit.*

⁴⁰⁰ Véase en el diario de campo la entrevista a Patrocinio, realizada por la autora durante el trabajo de campo en el Centro de Acteal, del 1ro al 18 de abril de 2010.

⁴⁰¹ Desplazados de Acteal, —El ciego”, poema elaborado a manera de prefacio en, CDHFBLC, *Caminando hacia el amanecer*, *op. cit.*

⁴⁰² Véase en Anexos —El Palabrear de Antonio”, *op. cit.*

A través de este palabrear de los *jataveletik* podemos concluir que los derechos humanos de “los que huyeron” en Chenalhó se traduce en: *spojel jbatakitik jpaktil xchi'uk spojel jbek'taltik* (nuestra defensa y defensa de nuestro cuerpo).

CONCLUSIONES

Las sombras del pasado se asoman y sucumben en la actualidad chiapaneca como borrascas que llenan los espacios de inquietudes y preguntas. Pensar el tiempo precedente que habita la actualidad, nos lleva a reflexionar sobre la guerra que aún persiste en la región desde los albores de la década del noventa del siglo XX.

Si bien es cierto que en estos tiempos vertiginosos de inicios del siglo XXI no se puede argumentar la existencia de una confrontación bélica en Chiapas, sí se puede demostrar la implementación de otra forma de guerra instalada en territorios originarios, cuyo objetivo ha sido la aniquilación de la fuerza política y moral de los movimientos indígenas en resistencia. Para lograr la victoria, se ha implementado la represión selectiva, se ejerce la violencia estructural y se utiliza la mentira institucionalizada para inculpar a los que disienten frente al poder imperante.

Observar en retrospectiva los hechos que han constituido la guerra en la región, es evocar en la memoria histórica un enfrentamiento armado que se da entre el EZLN y las fuerzas militares mexicanas, durante 10 días, en enero de 1994. Empero, no se podría decir que la guerra acabó aquí, pues ésta continuó bajo otra lógica, combinando estrategias de la Guerra Psicológica y a la par, utilizando tácticas militares y políticas propias de la Guerra de Baja Intensidad.

En Chiapas la guerra vivida durante la década del noventa, conlleva el desplazamiento de indígenas a nivel intrarregional. En este periodo, el desplazamiento interno de indígenas muestra un flujo poblacional que va acorde a la relación de fuerzas.

Una noción clave para comprender la particularidad del sentido que adquiere las experiencias vividas por los indígenas desplazados en su devenir histórico en Chiapas y las significaciones que elaboran sobre los derechos humanos, es a partir de la nominación —*Los que huyeron*—.

Al nombrar a *los que huyeron* (*jataveletik*) se habla desde el mundo tejido por un grupo de tzotziles y tzeltales que habitan los Altos de Chiapas, cuyas ideas

y pensamiento se construye desde la *nosotredad*. En este sentido, “los que huyeron” utilizan la primera persona del plural, el *tik*, para hacer alusión a su problemática como sujetos desplazados desde la pluralidad y el sentido comunitario, sin avistar la concreción de un sentido individual del problema, a la manera occidental. Este hallazgo, constituye uno de los nódulos centrales que aporta este trabajo, pues nos permite distinguir la diferencia sustancial entre un desplazado indígena y otro desplazado que no lo es. El desplazado indígena a diferencia de un desplazado no indígena, confiere un sentido ontológico de su experiencia migratoria desde el nosotros, desde la concepción del ser en cuanto ser social en relación con otros entes.

También, se descubre a través de la investigación que al nominar a “los que huyeron” se hace desde un horizonte de sentido construido a través de la conciencia de Las Abejas como colectivo social y político; desde la concientización que adquieren como sujetos desplazados en su devenir histórico; desde la experiencia de pérdida, de despojo de la Madre Tierra, de la raíz ontológica que les da sustento, arraigada en su cosmovisión indígena. Asimismo, se nombra a “los que huyeron” desde el imaginario de un presente cargado de utopía, orientada hacia un futuro de lucha por la justicia e ideales compartido.

“Los que huyeron” en los altos de Chiapas, los *jataveletik*, de acuerdo a los resultados de la investigación, representan la huida en movimiento. Es decir, el conocimiento socialmente elaborado por los *jataveletik* de la huida se construye desde el pasado (*li vo’ne*), el presente (*li’ k’ak’ale*) y el futuro (*li ta xtaltoe*). El pasado es significado a partir del desarraigo, del despojo de su tierra y territorio, de la ausencia de su espacio vital para recrear hábitos y costumbres. El presente se representa desde la experiencia de huir ante la posibilidad inminente de morir y el futuro, se significa desde su proyecto político como Abejas al reivindicar la lucha por la justicia como pacifistas.

Esta nominación de “los que huyeron” abordada desde la teoría de la representación social nos permite comprender cómo los *jataveletik* construyen un sentido y significado socialmente elaborado de su ser y existir como desplazados al habitar los Altos de Chiapas en la década del noventa, en un contexto de

guerra. Sin embargo, existen también, espacios intersticiales de la problemática en estudio que no pertenecen al campo de la cognición social, por tal motivo se abrió el abanico del estudio desde una perspectiva de análisis Latinoamericanista interdisciplinar, recurriendo al análisis sociohistórico para poder describir cómo se da el desplazamiento indígena en Chiapas durante la década del noventa.

Así, entre los hallazgos investigativos tenemos que a nivel nacional, en México, durante la década del noventa, el desplazamiento interno de indígenas está asociado a los problemas económicos, sociales y políticos que emergen tras la implementación de las políticas neoliberales, con el Acuerdo de Libre Comercio de las Américas y la marginación social de la población indígena. El Diagnóstico sobre la situación de los Derechos Humanos en México para la década del noventa, nos indica una cifra que sobrepasa a los sesenta mil desplazados internos. De los cuales, la mayoría son indígenas ubicados en el Estado de Chiapas, que se autoadscriben como parte de los pueblos: tzeltal, tzotzil, cho’l, tojolabal y mame.

La implementación de políticas neoliberales en México va en detrimento de los sectores más desfavorecidos, lo cual genera un gran descontento social y propicia la reactivación de la lucha indígena en la búsqueda de reivindicar sus derechos como pueblo indio en el sureste del país. De tal manera, en 1994 se da el levantamiento zapatista y, como respuesta, el Estado implementa una guerra contrainsurgente que utiliza, entre otras estrategias, el desplazamiento interno.

En la dinámica del desplazamiento interno de indígenas inducida por el Estado mexicano en Chiapas, los sujetos que desplazan y los sujetos desplazados van cambiando en el transcurso de los noventa, en la medida en que la guerra va perfilando cambios en las estrategias y métodos utilizada por los diferentes sectores en oposición. Así, los indígenas desplazados en 1994, son en su gran mayoría priístas y el lugar de recepción está determinado por la afiliación política. En 1995, posterior a la orden de captura del subcomandante Marcos, el desplazamiento se produce en territorios zapatistas, desplazándose los que componen este movimiento hacia la montaña y hacia otros lugares donde tienen vínculos políticos.

En esta lógica, específicamente en Chenalhó, Altos de Chiapas, durante el año de 1997, a diferencia de otras regiones de nuestra América, de acuerdo a los hallazgos investigativos, el desplazamiento interno de indígenas se da en medio de la lucha por la autonomía indígena. Esta lucha se cristaliza con la creación del Municipio Autónomo de Polhó, el 16 de abril de 1996, en medio de los acuerdos de San Andrés.

La creación del Municipio Autónomo representó la lucha por los derechos de los pueblos indios en la región. Es de anotar, que la historia de “los que huyeron” contada desde otra mirada, rescata este momento como un elemento constitutivo de un segundo periodo en la historia del desplazamiento indígena en Chiapas, “el después”, que se particulariza por la lucha de liberación de los pueblos indígenas, el rescate de sus derechos y de la contraofensiva implementada por el Estado y los grupos en el poder para detenerlos.

El acento de la lucha por los derechos de los pueblos indígenas y sus derechos humanos, en este momento, radica en la demanda de la autonomía, la autodeterminación y el autodesarrollo. Se instala, en este sentido, la lucha por los derechos humanos con un carácter emancipatorio.

La lucha de los indígenas por sus derechos humanos y derechos como pueblos indígenas, en especial, la lucha por su autonomía, implicó el aumento de la tensión política y social en la región, entre quienes detentan el poder: los priístas y quienes se resisten a la forma de dominación y opresión, el EZLN, simpatizantes y otros grupos como la Organización de la Sociedad Civil de Las Abejas. La disputa radica en la obtención del control de la tierra y el territorio; pero también, en la forma de gobernar, autodeterminación y hacer justicia en un espacio geopolíticamente estratégico.

De tal forma, la creación del Municipio Autónomo representó una afrenta al poder establecido y la respuesta de los grupos hegemónicos fue utilizar a los paramilitares para poder restablecer el orden político, social y económico en la región. Entre las estrategias utilizadas por los paramilitares, estuvo generar desplazamiento interno y cometer masacres y genocidio como el ocurrido el 22 de diciembre de 1997, en el centro de Acteal, sede de Las Abejas. En este momento,

en Acteal se encontraba un campamento habitado por trescientos veinticinco (325) indígenas desplazados integrantes de Las Abejas, procedentes de: los Chorros, Puebla, Pechiquil, Tzajalucum y Quextic. El lugar de recepción de los indígenas desplazados no sólo se reducía a Acteal, también se ubicaron en X'oyep mil trescientos (1300) indígenas desplazados y otros, se movilizaron hacia San Cristóbal de las Casas y Tzajalchen. En el municipio de Chenalhó, de acuerdo a los datos suministrados por el CDHFBLC, aproximadamente durante el año de 1997 el número de desplazados es de diez mil (10000). De ellos, el 80% pertenece a bases de apoyo del EZLN y el otro 20% restante a Las Abejas.

Los resultados investigativos nos muestran que en Chenalhó “los que huyeron” en el año de 1997, se concentran en los puntos álgidos del conflicto, estos lugares se caracterizan por ser geopolíticamente estratégicos en los Altos de Chiapas. El tipo de emigración que se presenta en esta época es familiar; la inmigración es interregional, lo que nos hace pensar que existe en los *jataveletik* la posibilidad y el deseo de retornar, pues no se recorren trayectos largos que los desvinculen de sus raíces.

En efecto, el desplazamiento indígena en Chenalhó en el año de 1997 no sigue la orientación de movimiento hacia la vía del capital o grandes urbes, lo cual implica que la decisión hacia donde huir está dada por su cosmovisión indígena y su filiación política. Este supuesto se corrobora al observar que los *jataveletik* al buscar un lugar de reasentamiento o recepción, escogen ubicarse cercanos a los ojos de agua (caso de X'oyep), en los alrededores de su comunidad de origen y donde tienen vínculos con Las Abejas.

Posteriormente, en el año de 1998 se incrementó la represión hacia “los que huyeron” pero esta vez el objetivo político-militar son los *jataveletik* zapatistas. En este año se buscó acabar con los Municipios Autónomos; pero no se hace de forma encubierta, sino directa. Tal es el caso de la orden para dismantelar el Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón, con el objeto de restablecer el Estado de Derecho.

Teniendo claridad de los resultados específicos de la dinámica de “los que huyeron” en Chenalhó, a nivel local, consideramos que un aporte de este trabajo

es que permite analizar el desplazamiento interno de los *jataveletik*, no sólo desde una mirada meramente focalizada de un Estado o municipio, sino que permite observar Chenalhó desde su relación como particularidad del engranaje de la dominación neoimperial del capitalismo globalizado y de lo que pasa en nuestra América con los pueblos indígenas. De tal manera, se puede decir que el desplazamiento interno de indígenas está íntimamente vinculado con la aguda crisis económica, el problema políticosocial que se vive al interior de los Estados-nacionales y la influencia de los cambios económicos externos que obligan a ajustar las economías nacionales del sistema mundo. En esta dinámica se generan guerras que buscan por parte de los grupos hegemónicos la obtención del control y monopolio de las economías nacionales del sistema mundo y grupos que resisten a dicha expansión, como es el caso del EZLN.

A partir de este planteamiento podemos concluir que, el desplazamiento interno de indígenas en nuestra América, en el periodo que va de finales del ochenta al noventa del siglo XX, es utilizado como estrategia político militar para ganar la guerra. De tal manera, el desplazamiento interno es parte de la estrategia para mantener el control político, social y económico del territorio, de la tenencia de la tierra y de los recursos naturales de un grupo hegemónico sobre otro subalternos confrontados en la guerra.

Este es el núcleo fundamental desde donde entender el por qué se presenta el desplazamiento interno de indígenas en Centroamérica, Suramérica y el Caribe. A partir de este planteamiento podemos señalar que existen generalidades del desplazamiento indígena en los países que integran la región, como también, hay especificidades arrojadas en los resultados del estudio.

De lo anteriormente señalado a lo largo del trabajo, tenemos como generalidades que los indígenas, como grupo vulnerable en nuestra América, son afectados desproporcionadamente por el desplazamiento. Su marginalidad social, se amplía a los riesgos y vulnerabilidad que enfrentan durante la huida, el retorno y el reasentamiento. Asimismo, encontramos que a los indígenas desplazados se les vincula a grupos insurgentes o partidos políticos en oposición al poder imperante, o se le estigmatiza como inferiores o como una amenaza.

Los países de la región que cuentan con mayor volumen de indígenas desplazados son: El salvador, Guatemala, Nicaragua, México, Colombia y el Perú.

En Centroamérica el flujo de indígenas desplazados internamente se incrementa en los ochenta. En Suramérica a finales de los ochenta y principios de los noventa y en el Caribe Insular, aunque los indígenas desaparecen desde el siglo XVI, se puede escatimar un desplazamiento de población (sin distingo étnico) en los años cincuenta, los sesenta y los ochenta.

Al afinar el análisis del proceso de huida tenemos como hallazgo que los indígenas en Guatemala y El Salvador son víctimas de una escalada de violencia que va de la aplicación de la violencia selectiva a la violencia masiva. Este espiral de violencia es desencadenado como parte del programa contrainsurgente que busca eliminar los grupos guerrilleros y cooperativas fomentadas por teólogos de la liberación. En México, la huida se da dentro del rango de la violencia selectiva, como parte de los programas contrainsurgentes que buscan acabar con movimientos sociales indígenas como el EZLN y otros que se oponen al régimen como es el caso de Las Abejas. En el Perú la huida es guiada en una primera instancia por la acción violenta de Sendero Luminoso, con la idea de establecer otra estructura social en el país, pero sin tener en cuenta el factor étnico para desarrollar su nueva propuesta de Estado; posteriormente, la huida se forja tras las acciones de violencia masiva implementadas por el Estado con el objeto de acabar con los senderistas y con el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, siendo los indígenas asháninkas los más afectados. En Nicaragua la huida es incitada por los sandinistas hacia quienes mantienen una posición contrarrevolucionaria, como la asumida por los indígenas miskitos. Por último, en el caso de Colombia, la polarización político social durante la década del noventa se recrea en el escenario geográfico; de tal manera, en el norte del país los indígenas huyen de los paramilitares que fungen como brazos armados del Estado y que ayudan a mantener en el poder a los grupos hegemónicos; mientras que en el sur del país, quienes incitan la huida de los indígenas son las FARC-EP.

La asistencia humanitaria suministrada durante el desplazamiento y en el lugar de recepción estará determinada por la afiliación política del indígena

desplazado. Esto es una concomitante para los países de El Salvador, México y el Perú.

En el proceso de retorno y reasentamiento o reubicación encontramos que en los países de Guatemala, El Salvador y el Perú se fomentaron estos procesos, pero con un carácter antisubversivo; por ejemplo, en Guatemala se establecen las Aldeas Modelo como parte de un plan político-militar para reprimir a la disidencia y obligar a cambiar ideológicamente a los indígenas desplazados que son reasentados en este lugar. Es interesante observar que en este país, los indígenas desplazados también se reubicaron conformando Comunidades de Población en Resistencia como la del IXCAN y de la Sierra. En cambio, en México, el reasentamiento está dado por la filiación política de los indígenas desplazados; mientras que en Colombia los indígenas en su mayoría se desplazan a las cabeceras municipales, departamentales y otras comunidades ancestrales. Este hecho está relacionado con las redes de parentesco y acuerdos políticos, culturales y económicos con arreglo a la capacidad de absorción comunitaria de las comunidades receptoras. En otros casos, los indígenas desplazados en Colombia se acogen a los planes y programas de desplazados para ser reubicados.

Ante la demanda de asistencia y protección de los derechos humanos de los indígenas desplazados en México, poco se ha avanzado en materia legislativa. A nivel nacional acoger los Principios Rectores de los Desplazados Internos han resultado ser una felonía. Asimismo, los intentos del proyecto de decreto presentado en 1988, ante la Cámara de Diputados del Honorable Congreso de la Unión, por el cual se propone adicionar un párrafo noveno al artículo 4 de la Constitución Política de Los Estados Unidos Mexicanos, en materia de desplazamiento Interno fue desechado.

El hecho escueto es que en México no se han reconocido los derechos humanos de los indígenas desplazados; aunque existen convenios acogidos por el país o que cuentan con pleno reconocimiento de su normatividad y validez en las naciones, como son: el Convenio 169 de la OIT; la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas, del 13 de septiembre de

2007; la Declaración Universal de los Derechos Humanos; la Convención de Ginebra de 1949 y sus protocolos facultativos de 1977; la Declaración de Cartagena sobre Refugiados de 1984; la Declaración de San José sobre Refugiados y Personas Desplazadas de 1984; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. No existe en el país una práctica jurídica y constitucional que dé el pleno reconocimiento y sustento a un sujeto con derechos políticos, sociales, económicos y de necesidades, que requiere el reconocimiento jurídico y de la ayuda humanitaria, como lo es el indígena desplazado.

En México, este posicionamiento jurídico y constitucional que niega a reconocer los derechos humanos de los indígenas desplazados, no es fortuito; subyace en que en el país hay una inversión del sentido estricto de los derechos humanos de “los que huyeron” y del sujeto de necesidades, pero solamente puede realizar esta inversión que desvirtúa el sentido de tales derechos y el reconocimiento de garantías a dichos sujetos, quien detenta el poder. Poder que legitima la guerra en defensa del sistema imperante. Así, tanto el respeto, la promoción, la viabilidad de lo que se debe considerar como derechos humanos de los indígenas desplazados se filtra de acuerdo a los intereses de quienes detentan el poder y a su vez, permea la derogativa en el país de acoger los Principios Rectores de los Desplazados Internos en la Constitución Mexicana.

Hasta este momento, reconocemos que el análisis los derechos humanos de “los que huyeron” nos lleva a conclusiones sobre la fundamentación *iuspositivista* versada en la utilización de normas jurídica y éticas en México, como también, en la fundamentación *iusnaturalista*, rescatada en la dignidad humana que tienen *los jataveletik* por el hecho de ser personas. Sin embargo, no podemos dejar de lado la dimensión subjetiva de los derechos humanos de los indígenas que huyeron, la cual se instala como mayor aporte de este trabajo, en la producción de conocimiento socialmente elaborado por la subjetividad de Las Abejas, quienes, en el año de 1997, tuvieron que huir en Chenalhó de los paramilitares.

A partir de las entrevistas realizadas a Las Abejas *jataveletik* y a los registros elaborados en la práctica de campo, pudimos comprender cómo los *jataveletik* elaboran las representaciones sociales sobre los derechos humanos.

Dentro de los hallazgos encontramos que los *jataveletik* como grupo indígena no tienen solamente una representación de los derechos humanos, sino múltiples representaciones sociales de los derechos humanos compartidas por muchos miembros del grupo, pero al igual, existen otras representaciones opuestas entre los mismos integrantes de Las Abejas, lo cual indica la relación dialéctica en la construcción del conocimiento social sobre tales derechos.

Entre las representaciones sociales sobre los derechos humanos elaboradas por los *jataveletik* encontramos las siguientes: 1) la representación social de los derechos humanos como “el escrito”; 2) la significación de los derechos humanos desde la reflexión ontológica; 3) la construcción de conocimiento sobre los derechos humanos como identidad política; 4) por último, la representación de los derechos humanos en los *jataveletik* como parte de su sistema de creencias y cultura: *spojel jbatakitik jpaktil xchi'uk spojel jbek'taltik* (nuestra defensa y defensa de nuestro cuerpo).

Para llegar a identificar estas cogniciones sociales sobre los derechos humanos hay que, primero, intentar comprender cómo las construyeron. Un resultado palpable del cómo los *jataveletik* elaboran conocimiento social sobre los derechos humanos es que, el cómo está influido por su cultura *tzotzil*, el lugar que ocupan como grupo dentro de la sociedad chiapaneca y su posicionamiento político como Las Abejas.

Ahora esta elaboración del conocimiento social sobre los derechos humanos en los *jataveletik* se da como un proceso. En el proceso ubicamos:

1. La construcción de conocimiento pasa primero por una fase donde los *jataveletik* seleccionan la información para ser apropiada. Este proceso transita por las siguientes etapas:
 - a) Primero se da un extrañamiento donde los *jataveletik* perciben los Derechos Humanos Universales como algo ajeno a su cosmovisión,

algo que no pueden entender fácilmente, pues está alejado a su sistema de creencias y códigos morales.

- b) Más tarde, los *jataveletik* incorporan la nueva información de los derechos humanos como un código escrito.
- c) Acto seguido, transforman el concepto derechos humanos en seres de naturaleza corpórea como la institución o el hombre que ejecuta y dictamina leyes. De tal manera, se naturaliza el conocimiento. Esta naturalización de los derechos humanos pierde su carácter simbólico arbitrario convirtiéndose en una realidad con existencia autónoma. La distancia que separa lo representado; es decir, el hombre que ejecuta y dictamina leyes o la institución CDHFBLC, del objeto real derechos humanos, desaparece de modo que las imágenes sustituyen la realidad en los *jataveletik*.

El resultado de este proceso conlleva un nuevo conocimiento donde se redefine en el lenguaje de los *jataveletik* el lenguaje del objeto derechos humanos bajo el constructo: lo escrito. Es decir, se alude a una imagen gráfica que no está en su idioma, producto, claro está, de una visión occidental que se apropia de acuerdo a sus demandas como pueblos indígenas.

- 2. En el proceso de objetivación del conocimiento, los derechos humanos se construyen desde la reflexión ontológica de los *jataveletik*. La reflexión ontológica supone cuestionamientos de los *jataveletik* del ser como ser y del ente en cuanto ente.
 - a) El ser como ser: ellos cuestionan el ser indígena en cuanto ser animal o en cuanto ser persona. Controversia que reposa en la humanidad del indígena, cuya esencia se basa en el debate sobre la racionalidad de los *jataveletik*, la capacidad que tienen de pensar y, por extensión, el cuestionamiento a cerca de los derechos humanos desde la dimensión ontológica. Los *jataveletik* al reconocerse como seres humanos, se explican sus derechos desde la afirmación de la dignidad humana basada en el derecho natural.

- b) El ser cuanto ente - ente principal: la influencia de la Diócesis de San Cristóbal fue crucial, tanto para la lucha de los derechos de los indígenas, como para la socialización del conocimiento de los indígenas como sujetos de derechos. De tal forma, las ideas pregonadas por la Diócesis de San Cristóbal sobre los derechos humanos entran a formar parte de las representaciones sociales de los *jataveletik* sobre este objeto, mediante la incorporación de la concepción de Dios como ser supremo que reconoce en ellos(as) seres humanos con derechos naturales. Además, esta iglesia promueve la lucha por los derechos de los pobres creyentes; lucha que se encuentra en el palabrear de los *jataveletik* e integra las representaciones sociales que ellos tienen sobre los derechos humanos.
3. Derechos humanos como identidad política: aquí el anclaje se da a partir de integrar la información que se tiene de los derechos humanos dentro del sistema de pensamiento ya constituido en los *jataveletik*. El sistema de pensamiento ya constituido alude al conocimiento construido históricamente por los *jataveletik* a través de su filiación política como Las Abajas. De tal modo, los *jataveletik* en la representación social de los derechos humanos reivindican la lucha como pueblo creyente y como organización pacifista. En el último caso, expresan: *jpas k'op ta lo'il no'ox, mauk ta tuk'xchi'uk ta te'*, que quiere decir, hacer la guerra por medio de palabra y no con arma, ni con palo. Además, al palabrear los *jataveletik*, manifiestan que sus derechos humanos se rescatan desde:
- a) -El derecho a elegir lo que somos Las Abejas”; B) —Ederecho a creer y fundar organización”.
4. Derechos humanos una construcción cultural: para los *jataveletik* el sentido que adquieren los derechos humanos se establece desde lo colectivo como pueblo indígena, pues, no sustentan sus derechos humanos en la concepción del derecho del sujeto individual de necesidades, sino que reconocen el sujeto colectivo de necesidades.

Aquí se instala un sentido arraigado desde su visión de pueblos indios. Asimismo, la información que circula sobre los derechos humanos de acuerdo al lugar que habitan, refiere a su quehacer como indígenas que laboran la tierra y reclaman al provocarse la huida el derecho al acceso a la tierra y al territorio. Por otro lado, acorde a su postura ética tzotzil resarcen el derecho al respeto, al perdón y el derecho a vivir en armonía con la naturaleza. La naturaleza para los *jataveletik* es un sujeto que merece respeto al igual que ellos. Al palabrear los *jataveletik* expresan: *Spojel jbatakitik jpaktil xchi'uk spojel jbek'taltik*, que quiere decir, nuestra defensa y defensa de nuestro cuerpo. La construcción de este conocimiento pone en relieve, primero, la existencia de una dimensión de la defensa de los seres naturales que han sido creados por Dios y que refieren el mismo derecho, entre ellos está la naturaleza y, otro derecho, que se construye a partir de su reconocimiento yoico como seres corpóreos que se integra en una colectividad y demanda defender sus derechos colectivos a partir del reconocer sus necesidad como pueblos indígenas con cuerpo.

Otro de los objetivos alcanzados en la investigación es que se consigue conocer cómo son las representaciones sociales del devenir histórico de los *jataveletik* en Chenalhó, Chiapas, en el año de 1997 y también, se logra describir cuáles son los imaginarios de este devenir histórico.

En relación a los imaginarios encontramos que adquieren sentido y significado en los *jataveletik* a través de sus vivencias de un pasado lejano, un pasado próximo y un futuro. Pero también, en los imaginarios plasman su imaginación, sus sueños y deseos.

Estos imaginarios se revelan en las figuras pintadas en los murales por los *jataveletik*, las cuales contienen un lado figurativo y un aspecto significante. Es decir, que a cada figura contiene un sentido. El sentido de la figura del pasado lejano es concebido a través del buen vivir en la comunidad, con una vida apacible y tranquila en los Altos de Chiapas. El sentido del pasado próximo se recupera ante la vivencia y las secuelas de la guerra y la huida. El imaginario del futuro

contiene los deseos colectivos como son: la esperanza de un mejor mañana, del perdón pero no el olvido del genocidio, la guerra y las injusticias a las que han sido sometidas Las Abejas.

Así, el tiempo se piensa en evolución acorde al proyecto de vida comunitaria y los imaginarios del pasado lejano, el pasado próximo y el futuro dan una textura material a las ideas y confieren el marco de referencia para pensar la realidad en los Altos y sirve de guía para la acción en la lucha por un futuro cargado de posibilidades.

En este sentido, al pensar el tiempo, los resultados nos muestran que las representaciones sociales del devenir histórico de Las Abejas que huyeron están determinadas por el reconocimiento del devenir desde la lucha y la reconstrucción del proceso de desplazamiento. En este devenir los *jataveletik* ubican varias épocas así:

- 1) Época de “los que resistieron más fuerte”: en ella se redime los antecedentes de lucha de Las Abejas como pobres e indígenas creyentes, influenciados por la teología de la liberación. Los fundamentos ideológicos de la teología de la liberación atraviesan la representación social del devenir en la huida, dando pautas para atribuir significado a un momento histórico. Momento que para ellos es significado como el punto álgido de la lucha donde resistieron con mayor fuerza.
- 2) Época de inicio del proceso de huida: el lugar que ocupan Las Abejas a nivel político y social en Chenalhó, influye en la forma en que significan las experiencias vividas en el año de 1994. Año que es considerado por ellos, como el inicio del proceso de huida en Chiapas, incitado por los paramilitares priísta y el Estado mexicano. De tal manera, al construir un conocimiento sobre este tiempo, se crea la estructura de un núcleo bipolar, donde se ubican los de arriba (PRI) y los de abajo (EZLN, Las Abejas) en la escala social y en las relaciones de poder. Así, podemos decir que las relaciones de poder en Chenalhó están presentes en la psiquis colectiva determinando la construcción y reconstrucción del

tiempo y el espacio de los indígenas que huyeron. En este sentido, podemos decir que el poder atraviesa el mundo íntimo del Las Abejas, sus emociones y representaciones; así como también, el poder atraviesa el tejido social y el conocimiento socialmente elaborado del devenir de “los que huyeron” almacenado en la psique colectiva de los *jataveletik*.

- 3) Época de la huida de Las Abejas: el sustento de las representaciones está en la forma colectiva en que los *jataveletik* han afrontado una misma experiencia psicosociales del miedo, el sentido que adquiere la vida y la muerte en la guerra y las reflexiones que añaden sobre el alma y la guerra. A partir de estas experiencias palabrean este período, con síntomas del estrés postraumático y otras psicopatías que trae la Guerra Psicológica como son: la experiencia de duelo, la paranoia, entre otras.
- 4) Época —estro ya”: en esta época se reconocen tres momentos que van transformando no sólo la idea del tiempo, sino del sentido de vida y del ser de los *jataveletik*.
 - a) El primer momento se da el impacto psicosocial a raíz del trauma vivido en la guerra.
 - b) En el segundo momento, la memoria histórica refiere el genocidio ocurrido el 22 de diciembre de 1997 como una brecha que cambia el rumbo de los *jataveletik* como organización y redefine su lucha. La cual, a partir de este momento se expresa como: *—Fa-jk’ankutik lekil chapanel lekila’*.
 - c) En el último momento de esta época, ellos reconocen que han experimentado un proceso de transculturación en la zona de recepción o reasentamiento, asimilando elementos culturales de Las Abejas que aquí convergen, como son: los grupos tzotziles y tzeltales que huyeron, como también, el contacto que tienen con los ladinos.
- 5) Época de —ubicación sin justicia”: en este tiempo, a partir de su postura ética como Abejas, definen —el que es justo”. Teniendo claridad sobre el sistema de injusticia de la nación, ellos deciden que se reubican sin ayuda

del gobierno, buscando un espacio donde puedan recrear su pasado, sus hábitos y costumbres.

6) Época de retorno —~~que~~ no se olvide lo que pasó”: en esta época hay una mayor conciencia de los *jataveletik* como colectivo sobre su proceso de huida y toman la decisión colectiva de retornar a sus tierras sin que hayan las garantías suficientes para salvaguardar sus vidas. En este momento, los *jataveletik* forjan la ~~lucha~~ por una vida nueva o un buen vivir, por un nuevo México con cambio del sistema opresor”.

Pensar estas épocas, reconstruir el tiempo, el devenir histórico de ~~los~~ que huyeron” a partir de las representaciones sociales que hacen los *jataveletik*, nos lleva a plantear que la historia construida con mayúscula en los Altos de Chiapas sobre el desplazamiento puede ser subvertida, dejando atrás los discursos institucionales e institucionalizantes, o en el mejor de los casos, dejando de lado los convencionalismos, los criterios duros y avasalladores de los historiadores. Forjando, más bien, la reconstrucción histórica de ~~los~~ que huyeron” desde el sentido y significado que tiene un colectivo, los *jataveletik*, sobre su devenir. Quiénes más que ellos nos pueden hablar sobre su pasado, presente y futuro; quiénes más que ellos pueden palabrear la experiencia de lo vivido y reconstruir la historia desde abajo.

De igual modo, pensar los derechos humanos en culturas diferentes como es la tzotzil y la tzeltal, con una lucha particular como la de Las Abejas en los Altos de Chiapas, nos lleva a replantear las ideas y pretensiones universales de los derechos humanos, los cuales distan de las construcciones culturales particulares de los *jataveletik*.

¿Será qué no cabe en este mundo la posibilidad de construir nuevas aproximaciones de conocimiento sobre los derechos humanos desde la especificidad cultural y psicosociales, más nuestroamericana?, ¿no existirá la posibilidad de subirse al tren de la historia desde la subjetividad de un colectivo?

Estas preguntas incitan a impensar los presupuestos teórico-metodológicos al estudiar el indígena desplazado; como también, promueve la creación de espacios donde se recreen los saberes y conocimientos particulares, no con la intención de plantear la universalidad del conocimiento, sino con el propósito de crear un lugar de reflexión sobre el conocimiento socialmente elaborado por sujetos sociales como son los *jataveletik* en nuestra América.

No se trata de hablar del conocimiento como mero sentido común de los *jataveletik*, sino de hablar del conocimiento del devenir —delos que huyeron”, de la significación de los derechos humanos como procesos de construcción psicosocial y cultural del indígena desplazado en contacto con las vivencias de la guerra; de comprender y explicar los hechos históricos e ideas sobre los derechos humanos que conforman el universo de vida de los *jataveletik* que, a su vez, les permite tener un sentido de la acción en pos de la lucha por sus derechos, situarse respecto a la problemática sociopolítica como desplazados y responder a las preguntas que plantea el sistema mundo en un rincón de nuestra América: los Altos de Chiapas.

Así, los míticos rincones de nuestra América hablan asomando los pensamientos de hombres y mujeres de maíz que huyeron, arrastrando las sombras de los que resistieron más fuerte, desterrados y despojados, pero luchando.

Luchando, —~~haciendo~~ la guerra por medio de palabra y no con arma, ni con palo” (*jpas k’op ta lo’il no’ox, mauk ta tuk’xchi’uk ta te*)⁴⁰³.

Otra vez la rueda anda, —~~tata~~ noche, tanto día. Nos han arrincado* a un bosque con rejas duras y espantables. Se sube como humo nuestro pálpito”⁴⁰⁴.

⁴⁰³ Véase el Palabrearde Patrocinio, *op. cit.*

⁴⁰⁴ Desplazados de Acteal, “El ciego”, poemas colocados a manera de prefacio en *Caminando hacia el amanecer*, *op. cit.*

* arrinconar

BIBLIOGRAFÍA

REFERENCIAS DOCUMENTALES

III Simposio Internacional Sobre la Autonomía de la Costa Atlántica en Nicaragua. Desafíos de la Autonomía de las regiones de la Costa Caribe de Nicaragua, Centro de Convenciones Olof Palme, Managua 15 de octubre de 1997.

Consejo Económico y Social, Grupos e individuos Específicos, *Éxodos en Masa y Personas Desplazadas, Informe del Representante del Secretario General sobre los desplazados internos, Sr. Francis M. Deng*, presentado de conformidad con la resolución 2002/56 de la Comisión de Derechos Humanos.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, México, FCE, 2006.

Grando, Luigi y Ferrando, Giuseppe, *El fenómeno del desplazamiento en Colombia. Atención humanitaria integral y perspectivas de desarrollo social en Medellín*, documento presentado en la reunión celebrada por el Departamento de ayuda Humanitaria de la Comunidad Europea (ECHO), Bruselas, 9 de febrero de 1999.

Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), —Colombia, desplazamiento indígena y políticas públicas: paradoja del reconocimiento”, en *Consulta regional especializada sobre migración indígena*, San José de Costa Rica, IIDH, Mayo 17 de 2006.

_____, *Consulta regional especializada sobre migración indígena*, San José de Costa Rica, IIDH, Mayo 17 de 2006.

_____, —Programa de refugiados, repatriados, desplazados y Derechos Humanos. Reunión técnica de consulta permanente sobre desplazamiento en las Américas” *Memorias*, San José, 1993.

INEI, —Censos nacionales 1993”, *Perú: resultados definitivos. Comunidades indígenas* No 3, Tomo I, INEI, 1994.

Memorias del Seminario sobre Desplazamiento Interno en América, Ciudad de México, México 18-20 de febrero de 2004.

Mesa Regional del Centro: Informe al Taller sobre el Proceso de Desplazamiento, Huancayo, abril de 1997.

OACNUDH, *Diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos en México*, México, Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas, 2004.

OIM Consultoría, *Protección y Asistencia a los desplazados internos del Perú*, Lima, 1993.

Principios rectores de los Desplazados Internos. E/ CN.4/1998/53/ Add.2, de 11 de febrero de 1998.

Procuraduría General de la República (PGR), *El libro blanco sobre Acteal*, México, PGR, 19 de noviembre de 1998.

República de Honduras, —Documento de la República de Honduras. Diagnóstico, estrategias y propuestas de Proyecto”, *Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos (CIREFCA)*, Ciudad de Guatemala, 29 al 31 de mayo de 1989.

República de Nicaragua, —Documento de la República de Nicaragua. Diagnóstico, estrategias y propuestas de proyecto”, en la *Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos (CIREFCA)*, Ciudad de Guatemala, 29 al 31 de mayo de 1989.

República del Salvador, —Documento de la República de El Salvador. Diagnóstico, estrategias y propuestas de proyectos”, *Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos (CIREFCA)*, Ciudad de Guatemala, 29 al 31 de mayo de 1989.

The Un Refugee Agency (UNHCR), *Los Desplazados internos, preguntas y respuestas*, ACNUR, especial 1, Ginebra, septiembre 2006.

Sánchez Vázquez, Adolfo, —La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”, Ponencia presentada en el *IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Caracas, Venezuela, Junio, 1977.

REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

AVANCSO, *Política institucional hacia el desplazamiento interno en Guatemala*, Cuadernos de investigación No 6, AVANCSO, Guatemala, enero de 2008.

_____, *¿Dónde está el futuro? Proceso de reintegración en comunidades de retornados*, Cuadernos de investigación No 8, AVANCSO, Guatemala, enero de 2008.

Herazo González, Katherine Isabel, —E desplazado en la guerra: representación y exclusión en nuestra América, Montería (2005-2007)”, Les Cahiers de Psychologie politique [En ligne], Université de Caen, número 16, Janvier 2010.

Martí, José, —Nuestra América”, en Revista ilustrada, Nueva York, 1ro. de enero de 1981 y consecutivamente en El Partido Liberal Mexicano, México, enero de 1981.

Miranda Pacheco, Mario, —Sobre las migraciones y el exilio”, en Evohé Revista Literaria, México, Autobús Cultural Bacanales, 2002.

Morquecho Escamilla, Gaspar, —Vinte años de expulsión en los Altos de Chiapas”, en Cuadernos Agrarios, núms. 8 y 9, 1994.

Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando, —La cuestión étnico nacional y derechos humanos: el etnocidio”, Cuadernos Constitucionales México- Centro América, No 23, Instituto de investigaciones Jurídicas-UNAM/Corte de Constitucionalidad República de Guatemala, 1996.

REREFENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguayo Sergio y Patricia Weiss Fagen, *Central American Refugees in the United States*, Center for Immigration Policy and Refugees in the United States, Center for Immigration Policy and Refugee Assistance (CIPRA), Georgetown University, Washinton 1987. Apéndice: —Refugees and Displaced Persons in and from Central America: a statistical profile”.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de Refugio El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, Fondo de Cultura económica, 1991.

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), *La situación de los refugiados en el mundo*, Barcelona, Icara, 2006.

Álvarez, Julia, *En el tiempo de mariposas*, Madrid, Punto de Lectura, 2003.

Anaya, Federico, —Comentarios y preguntas”, en Emilio Zebadúa González (coord.), *Desplazados internos en México*, México, Centro de producción editorial, 2004.

Aramoni, Dolores, Gaspar Morquecho Escamilla, *La otra mejilla... pero armada. El recurso de las armas en los expulsados de San Juan Chamula*, México, Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas, 2002.

Arendt, Hannah, *L` Impérialisme*, París, Fayard, 1982.

Barrueta Ruiz, Gabriela C., —¿Para qué pensar América Latina?”, en Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga, *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, UNAM/ Siglo XXI editores, 2004.

Bastos, Santiago y Camus, Manuela, *Sombras de una batalla. Los desplazados por la violencia en Guatemala*, Guatemala, FLACSO, 1997.

Bellinghausen, Hermann, *Acteal crimen de Estado*, México, los Nuestros, La Jornada Ediciones, 2008.

Benjamín Medea y Mendoca Maisa, Da Silva, Benedita, *Vida política y amores de una mujer afrobrasileña*, México, Siglo XXI, 1998.

Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, 6a edición, México, Siglo XXI editores, 2008.

Blanco Amalio, Darío Páez, *La teoría sociocultural y la psicología social actual*, Madrid, Colecciones Cultura y Ciencia, 1996.

Bobbio, Norberto y Matteucci, Nicola, *Diccionario de Política*, Vol. 1, México, Siglo XXI editores, 1981.

Bonfil Batalla, Guillermo, *Pensar nuestra cultura*, 2ª ed. México, Alianza, 1992.

Caicedo, Luis Javier, *Derechos y deberes de los pueblos indígenas*, Colombia, San Pablo, 1996.

Calle Noreña, Sergio, —Principios rectores de la ley sobre el tratamiento de los desplazados en Colombia", Carlos Tassara (comp.), *El desplazado por la violencia en Colombia*, Medellín, ECOE ediciones, 1998.

Castellanos, Rosario, *Balúm Canán*, Lecturas Mexicanas, México, 1983.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, A.C., *Caminando hacia el amanecer .Informe especial sobre desplazados de guerra en Chiapas*, México, Edt. Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 2002.

_____, —Ómino a la masacre". *Informe especial del Centro de Derechos humanos Fray Bartolomé de las Casas*, México, 1997,

_____, *Acteal: entre el duelo y la lucha*, Edt. Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, México, 1998.

Cepeda Castro, Iván y Claudia Girón Ortiz, —Laguerra sucia contra los opositores políticos en Colombia", en Rubén Ruiz Guerra (coord.), *Entre la memoria y la justicia. Experiencias Latinoamericanas sobre guerra sucia y defensa de Derechos Humanos*, México, CCYDEL-UNAM, 2005.

Cohen, Roberta y Gimena Sánchez Garzoli, —El desplazado interno en las Américas: algunas características distintivas", en ACNUR e IIDH (Comp.), *Derechos Humanos y Refugiados en las Américas: lecturas seleccionadas*, San José C.R., Editorama, 2001.

_____, Francis M. Deng, *Masses in Flight: the Global Crisis of internal displacement*, Washington, D.C, The Brookings Institution, 1998.

Coral, Isabel, *Desplazamiento por violencia política en el Perú, 1980 – 1992*, Lima, CEPRODEP – IEP, 1993.

Cruz Burguete, Jorge Luis, —Las condiciones del desplazamiento interno en Chiapas", en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (coord.), *XV Jornadas Lascasianas Internacionales*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, UNAM, 2007.

De Vos, Jan, *Historia de los pueblos indígenas de México Vivir en Frontera La experiencia de los indios de Chiapas*, México, CIESAS, 1994.

Del Rey Poveda, Luis Alberto, *Las expulsiones indígenas de los Altos de Chiapas: consecuencias no anticipadas de la modernización*, Tesis de maestría en población, México, FLACSO, 1997.

Antonio Díaz Martínez, Antoni, *Ayacucho: Hambre y Esperanza*, Lima Perú. Mosca Azul Editores, 2ª Edición 1985. pp. 177-200.

Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1996.

_____, (comp.) *Etnia y nación en América Latina*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.

Diez Hurtado, Alejandro, *Los desplazados en el Perú*, Perú, Comité internacional de la Cruz Roja, 2003.

Emanuelli, María Silvia y Omar Gómez, *Derechos Humanos, proyectos de desarrollo y desalojos. Una guía práctica*, México, Oficina del Alto comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Fundación Rosa Luxemburgo, enero de 2009.

Faro, Pedro, —“Los desplazados internos por el conflicto armado en Chiapas y sus consecuencias sociales y jurídicas”, en Emilio Zebadúa González (coord.) *Desplazados internos en México*, México, Centro de Producción Editorial, 2004.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Tomo I, Barcelona, Edit. Ariel, 1994.

Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970 (c 1969).

_____, *Microfísica del poder*, 3ª Edición, Ediciones de la Piqueta, España, 1991.

_____, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 7ª. Edición, España, Pre-Textos, 1997.

Gálvez, Xóchil, —“Los otros desplazados”, en Emilio Zebadúa González (coord.), *Desplazados internos en México*, México, Centro de Producción Editorial, 2004.

Galtung, J., *Tras la violencia 3R: reconstrucción reconciliación, resolución, afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bilbao, 1998.

García de León, Antonio, *Fronteras interiores Chiapas: una modernidad particular*, México, Océano, 2002,

_____, *Reforma Agraria y dominación en América Latina*, Buenos Aires, De Slap, 1973.

_____, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, Era, 2002.

Garza, Ana María; Ruiz, Juana María; Hernández, R. Aida; Figueroa, Mercedes Olivera, Martha, —*Antes y después de Acteal: voces, memorias y experiencias desde las mujeres de San Pedro Chenalhó*”, en Hernández Castillo, Rosalva Aida, *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México, CIESAS, IWGIA, 2007.

Gispert, Carlos (director), *Diccionario Ilustrado Océano, Diccionario de la lengua española*, España. Océano Grupo editorial.

González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, 2a edición, México, Ediciones Era, 1967.

González Pérez, José Miguel, *Estado Nacional y Autonomía Regional en la Costa Atlántica-Caribe de Nicaragua*, Tesis de licenciatura, México, INAH, 1995.

González Reyes, Olga, —*Edesplazamiento, todavía una crítica realidad*”, *Hechos del Callejón*, Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo, marzo de 2007.

Guzmán Böckler, Carlos, —*Los colonialismos interno y externo en la Guatemala de hoy*”, en Carlos Guzmán Böckler, Jean- Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico social, I*, 7ª Edición, Guatemala, Cholsamaj, 2002.

_____, —*El nacimiento de la situación colonial*”, en Carlos Guzmán Böckler, Jean- Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico social, I*, 7ª Edición, Guatemala, Cholsamaj, 2002.

Herazo González, Katherine I., *Representaciones sociales del desplazado en la población receptora. Estudio de caso*. Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 2008.

Herbert, Jean – Loup, —Expresiones ideológicas de la lucha de clases; de la discriminación racial institucional a su mixtificación; el indigenismos”, en Carlos Guzmán Böckler, Jean- Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico social, I*, 7ª Edición, Guatemala, Cholsamaj, 2002.

_____, —Las clases sociales en Guatemala”, en Carlos Guzmán Böckler, Jean- Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico social, I*, 7ª Edición, Guatemala, Cholsamaj, 2002.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (coord.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México, CIESAS, IWGIA, 2007.

Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera, (Comps.), *Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 1998.

Herrera Villatoro, Cristina Ruth Elizabeth, Cuauhtémoc Romero Villagómez, Yareni Montes Cruz, *Las Comunidades de Población en Resistencia CPR del Ixcán guatemalteco: una forma inédita de organización para la vida*, Tesina, Chiapas, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM/CIMECH/ Diplomado en Etnicidad, Etnodesarrollo y Derechos Humanos, 1997.

Hidalgo, Onécimo y Gustavo Castro, *Población desplazada en Chiapas*, México, Centro de Investigaciones Económicas y políticas de Acción Comunitaria, 1999.

Hirales, Gustavo, *Camino a Acteal*, México, Rayuela Editores, 1998.

Hinkelammert, Franz J., —La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en *Pasos* 85, Sep-Oct 1999, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, San José de Costa Rica, 2002.

_____, —El socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual: la crisis de poder de las burocracias privadas:”, en *El asalto del Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, Colección Economía-Teología, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 2003.

Ibáñez, Tomás, *Ideología de la vida cotidiana*, Barcelona, editorial Sendai, 1988.

Instituto Interamericano de Derechos humanos, *Éxodo en América Latina. La migración por violencia en Centroamérica 1980-1990*, San José Costa Rica, IIDH, 1992.

_____, *Las mujeres indígenas de América Latina en los procesos migratorios*, Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2009.

Jodelet, Denise, —"La representación social: fenómeno, concepto y teoría", en Serge Moscovici, *Psicología social II*, Barcelona, Paidós, 1986.

_____, Alfredo Guerrero, *Develando la cultura*, México, Facultad de Psicología-UNAM, 2000.

Kompass, Anders, *Desplazados Internos en México*, Emilio Zebadúa González (coord.), México, Centro de producción editorial, 2004.

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Prólogo de Aníbal Quijano, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.

_____, —"Un programa de estudios sociales y económicos", en *Peruanicemos al Perú*, Perú, 1970.

Martín Baró, Ignacio, Blanco Amalio, Luis De la Corte, *Poder ideología y violencia*, editorial Trota, Madrid, 2003.

_____, —"Elemento de conscientización socio-política en las curricula de las universidades" en Horacio Cerutti Guldberg (coord.), *Universidad y cambio social (Los jesuitas en El Salvador)*, México, Magna Terra Editores, 1999.

Martínez García, Carlos, —"D otros indios y otras resistencias: los protestantes en Chiapas", en Horacio Cerutti Guldeldberg, Carlos Mondragón González, J. Jesús María Serna Moreno (coords.), *Resistencia, democracia y actores sociales en América Latina*, México, Ediciones Eón, 2008.

Marx Carlos, —"El trabajo asalariado y capital", en Marx y Engels, *C. Marx y F. Engels Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú. Tomado de la *Nueva Gaceta del Rin*, 1984.

Megchún Rivera, Rodrigo, —"El éxodo: reconfiguración territorial indígena a raíz de los procesos de desplazamiento", en Margarita Nolasco, Marina Alonso,

(coords.), *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del estado de Chiapas, INAH, 2008.

Miranda Pacheco, Mario, —“Los exiliados bolivianos y el exilio Latinoamericano en México”, en Carlos Véjar, Pérez – Rubio (coord.), *El Exilio Latinoamericano en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Coordinación de Humanidades, UNAM, 2008.

Molano, Alfredo, *Desterrados Crónicas del desarraigo*, Bogotá, El Áncora editores, 2001.

Moreno, Camila, —“Desplazamiento interno de indígenas en Colombia”, *Migración indígena en las Américas*, Costa Rica, IIDH, 2007.

Moscovici, Serge, *El psicoanálisis su imagen y su público*, Buenos Aires, Departamento de Arte ANESA-HUEMUL, 1979.

_____, *La psychanalyse: son image et son public*, París, Presses Universitaires de Franc, 1961.

_____, *Psicología social II*, Barcelona, Paidós, 1986.

Muñoz, Miro, *La discriminación laboral del indígena desplazado a la ciudad capital*, Tesis de licenciatura, Guatemala, Universidad Rafael Landivart, 1992.

Negrete, Víctor, *Los desplazados por la violencia en Colombia –El caso de Córdoba-*, Barranquilla, Editorial Antillas, 1995.

Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando, —“Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, en *Reflexiones Lascasianas*, México, Posgrado de la Facultad de Derecho-UNAM, 2007.

_____, *Derecho indígena en Mesoamérica, Características epistemológicas y axiológicas*, México, Maestría en Etnicidad, Etnodesarrollo y Derecho indígena, 2007.

_____, (coord.), *XV Jornadas Lascasianas Internacionales*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2007.

_____, Tesis Doctoral *Derechos humanos y etnocidio en Mesoamérica. El caso de Guatemala*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1996.

Ortega Hegg, Manuel, —Autonomía regional y neoliberalismo en Nicaragua”, en González Casanova, Pablo y Marcos Roitman Rosenmann, (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada ediciones y C.I.I.C.yH./UNAM, 1996.

Pécaut, Daniel, —Especio a los desplazados en Colombia”, en Carlos Tassara (Comp.), *El desplazado por la violencia en Colombia*, Medellín, ECOE ediciones, 1998.

Pineda Camacho, Roberto, —Colombia y el reto de la construcción de la multiculturalidad en un escenario de conflicto”, en *La Pluralidad étnica en los países en vías de desarrollo*, Munich, Institut Fédéralisme Fribourg Suisse, 2001.

Pisarello, Gerardo —EEstado Social como Estado constitucional: mejores garantías, más democracia”, en V. Abramovich, M.J. Añon, Ch. Courtis (comp.), *Derechos Sociales instrucciones de uso*, Fontamara, México, 2003.

_____ , —Ederecho a una vivienda adecuada: notas para su exigibilidad”, en V. Abramovich, M. J. Añon, Ch. Courtis (comps.), *Derechos Sociales instrucciones de su uso*, México, Fontamara, 2003.

Ramírez Boscán, Karmen, —Migraciones, desplazamiento interno y pueblos indígenas en Colombia: algunas breves interpelaciones sobre el lugar de las mujeres indígenas”, Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), *Las mujeres indígenas de América Latina en los procesos migratorios*, Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2009.

Rebón, Julián, *Conflicto armado y desplazamiento de población Chiapas 1994-1998*, México, Porrúa, 2001.

Reimaann, Elisabeth, Rivas Sánchez, Fernando, *Derechos humanos: ficción y realidad*, Madrid, Akal editorial, 1979.

Reyes Ramos, Eugenia *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas 1914-1983*, México, UNAM, 1992.

Ribeiro, Darcy, *Las Américas y la civilización. Procesos de formación problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, México, Editorial Extemporáneos, 1997.

Rodríguez, Pedro Pablo, —*Nuestra América como programa revolucionario*", en en J. Jesús Serna Moreno y Ma. Teresa Bosques Lastra (Coords.), *Panorama de Nuestra América. José Martí a cien años de Nuestra América*. México, UNAM, 1993.

Roldán Ortega, Roque (Comp. y comentador), *Fuero indígena colombiano*, 2ª edición, Bogotá, Presidencia de la República, Plan Nacional de Rehabilitación, 1990.

Ruiz García, Samuel, —*Desplazados internos en Chiapas*", en Emilio Zebadúa González (coord.) *Desplazados internos en México*, México, Centro de Producción Editorial, 2004.

Scharding, Roger, —*El movimiento de repoblación en el Salvador*", Servicio de consultoría para la Consejería de proyectos para Refugiados Latinoamericanos, octubre de 1990.

Serna, Moreno, J. Jesús María, —*Autonomías zapatistas en Chiapas*", en Silvia Soriano Hernández (Coord.), *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, México, Eón/ CIALC-UNAM, 2009.

_____, *México un pueblo testimonio - Los indios y la nación en nuestra América*, México, Plaza y Valdés editores, 2001.

_____, —*Religiosidad popular en los procesos de construcción de nuevas utopías en algunas comunidades chiapanecas*", en Horacio Cerutti Guldberg, Carlos Mondragón González (coords.), *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México CCYDEL-UNAM, 2006.

Sierra, María Teresa, —*Los indios en el Brasil de hoy*" en Héctor Díaz-Polanco (compilador), *Etnia y nación en América Latina*, México, CONACULTA, 1995.

Stavenhagen, Rodolfo, *Conflictos étnicos y Estado nacional*, México, Siglo XXI Editores/UNRISD/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, 2000.

_____, —~~es~~ escollos de la etnicidad y los conflictos étnicos”, en Stavenhagen, Rodolfo, *Conflictos étnicos y Estado Nacional*, México, Siglo XXI, 2000, pp. 23-46.

Véjar Pérez – Rubio, Carlos (coord.) *EL Exilio Latinoamericano en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Coordinación de Humanidades- UNAM, 2008.

Viezzler, Moema, “*Si me permiten hablar...*”. *Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*, México, Siglo XXI, 1997.

Villapolo, Leslie, —~~Lo~~ caminos de la mujer Asháninka para afrontar las secuelas de la guerra”, *Las mujeres indígenas de América Latina en los procesos migratorios*, Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2009.

Wallerstein, Immanuel, *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, México, Siglo XXI, 1988.

Weinberg, Liliana Irene, —~~N~~uestra América en tres tiempos”, en J. Jesús serna Moreno Y Ma. Teresa Bosques Lastra (Coords.), *Panorama de Nuestra América. José Martí a cien años de Nuestra América*. México, UNAM, 1993.

Zebadúa González, Emilio (coord.), *Desplazados Internos en México*, México, Centro de producción editorial, 2004.

Weiss, Judith A., —~~Co~~llo: definición y matices de un concepto” en, Judith A. Weiss, Silvia Marina Arron, *De donde crecen las palmas*, Hispania, vol. XXXIV, no. 2, Baltimore, mayo de 1995.

Zuluaga Nieto, Jaime, —~~A~~ntecedentes y tendencias del desplazamiento forzoso en Colombia”, en Carlos Tassara (comp.), *El desplazado por la violencia en Colombia*, Medellín, ECOE ediciones, 1998.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Aguilar Camín, Héctor, —~~R~~egreso a Acteal I. La Fractura” en *Revista Nexos*, octubre 2007, <http://www.nexos.com.mx> (consultada 8-05-2010)

_____, —~~R~~egreso a Acteal II. El Camino de los muertos” en *Revista Nexos*, octubre 2007, <http://www.nexos.com.mx> (consultada 8-05-2010)

_____, -Regreso a Acteal III. El día señalado” en *Revista Nexos*, octubre 2007, <http://www.nexos.com.mx> (consultada 8-05-2010)

Asociación Consejo Nacional de desplazados de Guatemala (CONDEG), <http://www.cnoc.org.gt/condeg.html> (consultado el 25 de enero de 2010).

Ávila, Diana, -América Latina: desplazados en el Perú, ¿concluyendo su proceso?”, en *Migración Forzada*, <http://www.migracionforza.org/RMF16-17> (consultado 22-06-07).

Baltodano, Mónica —Maragua posrevolucionaria. La traición de Daniel Ortega y la dirección del FSLN y un análisis de la política de las elecciones de noviembre”, en *Sur y Sur*. <http://www.surysur.net/?q=node/2472> (consultado 30/06/2006).

Bolívar, Simón, *Carta de Bolívar al general Juan José Flores*, Barranquilla, 9 de noviembre de 1830. [http://www.es.wikisource.org/.../Carta_de_Bolívar_al_general_Juan_José_Flores_\(1830\)](http://www.es.wikisource.org/.../Carta_de_Bolívar_al_general_Juan_José_Flores_(1830)), (consultado el 6 de agosto de 2008).

Declaraciones, Convenciones y Pactos Internacionales sobre los Derechos Humanos, <http://www.un.org/es/documents/udhr/> (consultado el 20 de agosto de 2008).

Faro, Pedro —Los desplazados internos en Chiapas y la aplicación de los Principios Rectores”, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, México, <http://www.fisanim.org.mx/desplazados.htm>. (Consultado el 10 de enero de 2009)

Fideicomiso para la salud de los niños indios en México, México DF., 26 de noviembre de 2003. <http://www.fisanim.org.mx/desplazados.htm> (consultado 10-01-2008)

Hidalgo, Onésimo y Gustavo Castro, Los desplazados internos de la guerra en Chiapas: <http://www.ciepac.org/boletines/imprimir.php>. (Consultada 3-12-2008)

Ley 387 de 1997, 18 de julio, Por la cual se adoptan medidas para la prevención del desplazamiento forzado; la atención, protección consolidación y estabilización socioeconómica de los desplazados internos por la violencia en la

República de Colombia. Poder Público- Rama Legislativa Nacional, República de Colombia.

http://sjrcol.com/site/index.php?option=com_phocadownload...ley... (consultado el 07-02-2007).

Ley de Justicia y Paz, (consultado el 07-02-2007)
http://www.cnrr.org.co/ley_jus_paz.htm.

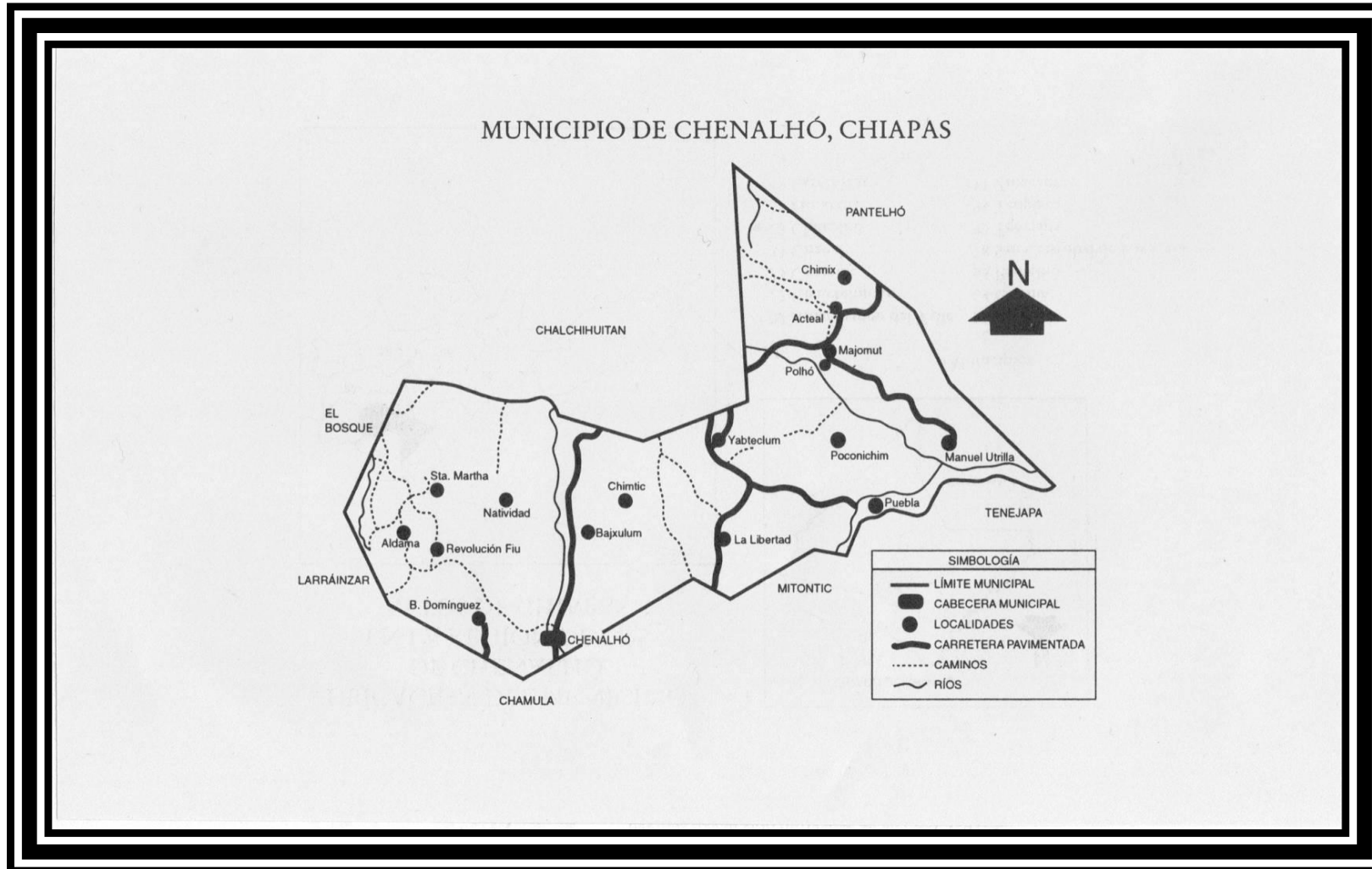
Ley No 28 del Estatuto de Autonomía de las Dos Regiones de las Costa Atlántica de Nicaragua, en Constitución Política de Nicaragua, Nicaragua, Talleres Nacionales, 1995. <http://www.manfut.org/RAAN/autonomia.html>, (consultado el 8/03/2009).

Programa de Apoyo al reordenamiento,
<http://www.mimdes.gob.pe/par/index.htm>. (consultado el 10-10-2010).

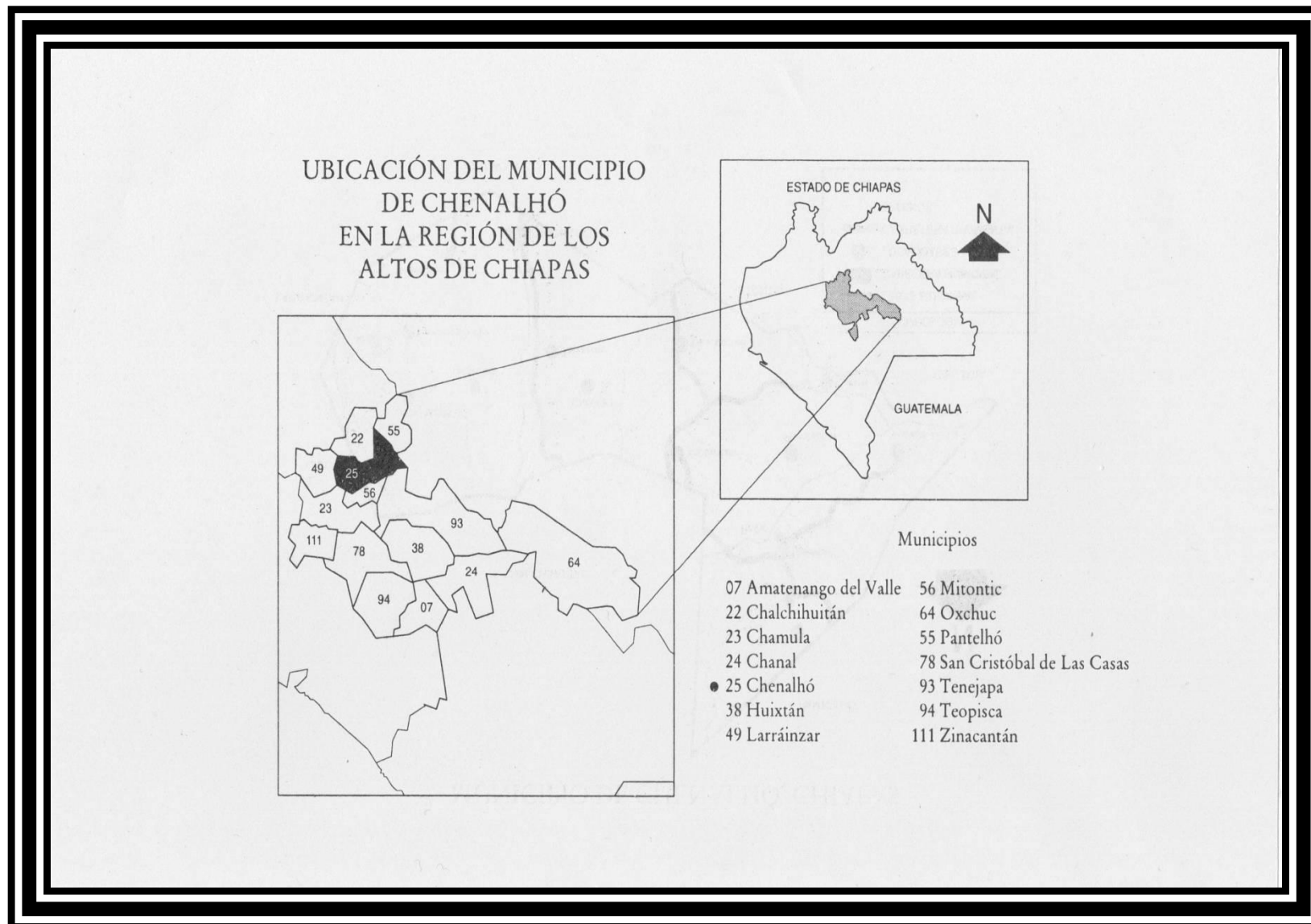
<http://acteal.blogspot.com> (consultada el 8-08-2009).

ANEXOS

I. ANEXO. Mapa del municipio de Chenalhó, Chiapas



II. ANEXO. Mapa de la ubicación del municipio de Chenalhó en la región de los Altos de Chiapas



III. ANEXO. Diario de Campo

Chiapas, México, 24 de marzo de 2010

Por la vía todo parecía estar en calma, los paisajes contrastaban con lo que en mis sueños parecía una odisea por mundos inhóspitos, la incertidumbre era parte de mi pensamiento. Me preguntaba: ¿cómo sería aquel lugar?, ¿cómo serían las personas que lo habitaban?, mil preguntas pasaban por mi mente.

El verde espeso de las montañas, el aroma a hiervas frescas, el sol como lanza hiriéndome la piel, los gallos cantando, el cacarear de las gallinas y de muchas aves que, aunque no se sus nombres, conozco sus cantos que alegran el día.

Atravesamos un pequeño pueblo, Yabteclum, en él la central de los taxis estaba en la carretera; desde este lugar se podía observar una cancha de básquet un poco deteriorada, la existencia de mucha vida comercial. Aquí, al parecer, las personas que transitan son en su gran mayoría indígenas.

Nos acercamos a un lugar donde las casas se distinguían por la originalidad de los grabados, los colores e imágenes de mujeres y hombres indígenas sobre los muros, indudablemente se trataba de territorio zapatista. El tramo de la carretera donde ellos se encuentran ubicados, se recrea por los múltiples espacios de pequeños negocios: hay venta de frutas, verduras, materiales de uso doméstico, entre otros.

¡Que sorpresas nos depara este camino! De repente observamos alambres y barricadas que se ubicaban a orillas de la carretera, de repente irrumpe en el paisaje un aviso que decía: por favor no tomar fotos, ni grabar. Se trataba de un retén militar, la sensación de tranquilidad y paz cambió por el desasosiego y las preguntas: ¿qué hace un retén militar al lado de territorio zapatista?, ¿cómo pueden sobrevivir las comunidades en resistencia con esta situación?, ¿cómo pueden sobrevivir enemigos acérrimos viviendo tan juntos?

La distancia entre uno y otro escenario distan, son dos mundos diferentes, son dos mundos en oposición. Son la experiencia, el contraste de luchas y fuerzas

en oposición. Son el legado de Zapata que vive en la historia de los colectivos en resistencia quienes se liberan de las cadenas de opresión.

Continuamos nuestro recorrido, el taxista hace señales en el camino a la gente, el verde espeso del paisaje nuevamente irrumpe con su alegría de enamorada y persigue con hazaña cada especie, coqueteando con la pupila a las flores, a los árboles, los cafetales y las milpas.

Se asoma una curva, una de las tantas que están en el camino. Una gran escultura con rostros humanos que gritan con dolor, hablan del sufrimiento de la comunidad, de su larga historia de injurias; se trata de la Columna de la Infamia. En la parte inferior de la escultura está la consigna: –el caduco no podrá eternamente aplastar la nueva hierba”. En efecto, estábamos en Acteal, territorio de Las Abejas; aquí, en un mural se expresa toda la furia que puede sentir un pueblo cuando es azotado por la masacre y el desplazamiento. En el mural hablan de su experiencia:

–El día 22 de diciembre de 1997 mientras se encontraban orando y ayunando por la paz, fueron masacrados en este lugar 49 personas por paramilitares, entrenados, dirigidos y protegidos por el Estado y este año de 2009 excarcelados y absueltos por el Estado a través de la llamada Suprema Corte de Justicia de la Nación, desde entonces ésta es la tierra sagrada de Acteal.

Y a partir de hoy 22 de diciembre de 2009 ha sido designado sitio de conciencia de la humanidad.

Para inspiración de todos los que luchan por la paz y memoria imborrable para las generaciones futuras”.

Al lado del mural encontramos la Tienda de Mujeres. Aquí, dos mujeres tejían mientras veían la carretera y dos niños jugaban a sus alrededores; sus pies descalzos, sus caras alegres, sus sonrisas y miradas esquivas nos recibían. Mientras preguntábamos dónde estaba la autoridad, divisaba en la iglesia de Acteal la imagen de la virgen de Guadalupe y Jesucristo con espinas. En lo alto de la iglesia estaba la bandera de México y la bandera blanca que simboliza la paz. El

terreno en Acteal no es uniforme, el centro de la comunidad de Las Abejas se ubica en una bajada montañosa, los alrededores tienen relieves con montañas empinadas y una espesa vegetación.

La señora Elena es quien se hace cargo de la Tienda. Ella nos indicó que debíamos bajar hacia el lado de la iglesia donde estaban las autoridades. Bajando las escaleras encontré un recinto techado al pie de la iglesia, éste no lo podía divisar desde arriba, pero abajo se impone como un gran mirador. Allí hay tres cruces en la mitad del recinto de color azul, ordenadas en forma tal que la de la mitad es la más alta. A sus lados, otras cruces de diferentes tamaños, ellas representan los 45 muertos en Acteal, caídos el 22 de diciembre de 1997.

En el recinto contrasta la belleza del paisaje con el dolor que representan las imágenes que se configuran detrás de la representación de cruces. Asimismo, encontramos varias frases escritas:

1. No a la liberación de paramilitares.
2. Frente al imperialismo de la muerte. Resistencia y vida.
3. Cuando se llega al límite de la mentira la esperanza abre nuevos caminos.
4. Pintura de una pareja tzotzil en medio de montañas, flores, ríos, una cruz de fondo y una paloma de la paz bajando del ojo derechos de Dios: el sol.
5. Con la fuerza de nuestros abuelos y abuelas honramos a nuestros mártires, trabajamos por la justicia, la verdad y la paz.
6. Tenemos derecho a soñar.
7. Bienvenidos a Acteal sede de la Organización de Las Abejas.
8. Bienvenidos al foro de conciencia y esperanza construyendo la otra justicia.
9. Aquí estamos Los nadie. Marcha de las mujeres de Las Abejas.
10. Encuentro Latinoamericano por la verdad y la justicia. Ningún pueblo que se niegue a enfrentar críticamente su pasado de violaciones a los D.D.H.H. podrá garantizar en el futuro la justicia.

Luego, dirijo la mirada hacia el otro extremo y me encuentro con la oficina de Las Abejas. Nos recibió un hombre muy simpático, es el señor Andrés, integrante

de la junta directiva de Las Abejas. Don Andrés nos da la bienvenida y nosotros le entregamos nuestro documento de presentación.

En la pared de la Oficina de Las Abejas podemos observar algunos carteles y letreros. Además, la pared está decorada con un mural sobre la figura de mujeres indígenas, el maíz y un niño sonriendo. En la parte inferior de la pared están los nombres de todos los mártires de Acteal. Así mismo, aparece el lema: "JUN O'NTAL LEQUITL CHAPANEL LEKILAL" (queremos justicia, paz y tranquilidad).

1. Sólo después de que el último árbol haya sido cortado
Sólo después que el último río haya sido envenenado
Sólo después que el último pez haya sido pescado
Sólo entonces entenderás que el dinero no se puede comer
2. La búsqueda de bienestar
Sa'el junontal
3. No, no puedo callar, no puedo pasar indiferente ante el dolor de tanta gente
No, no puedo callar
No, no puedo callar
Me van a perdonar amigos míos, pero yo tengo un compromiso y tengo que cantar la realidad

El señor Andrés nos lleva al lugar donde dormiríamos. Caminamos un corto trayecto encontrando una iglesia con la imagen de la virgen de Guadalupe y Jesucristo agonizando con una corona de espinas en las manos. Arriba la bandera de México y una bandera de la paz, una cruz y una campana. El cuarto que se nos asignó es pequeño, con cuatro tablas sobre el piso que sirven de camas para colocar las bolsas de dormir; está recubierto de plástico y cartón para evitar que entren animales, las paredes están hechas de tablas. En el cuarto contiguo una palabra escrita como grafiti: somos Los nadie.

Al lado de las habitaciones encontramos los baños de hombres y mujeres, por un lado las letrinas y por otro las duchas. Afuera de los baños se encuentran las llaves de agua, tinajas y baldes para recoger el agua. Seguido, encontramos un local grande con el aviso de radio 96.7 FM. Y en frente una casa de madera bastante deteriorada, aquí, algunas veces se realizan reuniones para discutir problemas comunitarios.

El señor Andrés me palabrea, como ellos dicen: —~~Yo~~ era del EZLN, pero ya no, desde 1996. No me gustó su forma de lucha con armas, por eso ingresé en 1998 a Las Abejas. Yo no viví lo del 97, por eso no puedo hablarle de ello. José sí sabe bien la historia. Ahora, nuestra historia cambió porque desde el año 2008 nos dividimos. Algunos se vendieron al gobierno, se llevaron la radio comunitaria; ya lo tenían planeado todo.

Antes éramos muchos, ahora somos pocos, por eso salió una comisión con el presidente. Debemos unirnos, él está visitando cada comunidad para explicarles nuestra situación y escuchar las dudas.”

Quedé, en cierta medida, muy asombrada con la conversación que sostuve con don Andrés; pero, aún más, cuando me di cuenta que muchas mujeres y hombres habían sido convocados para resolver un problema de la comunidad por el consumo de alcohol. La reunión fue muy larga, no sé cuántas horas duró. Sólo escuchaba las voces en tzotzil, la comunidad salió mostrando un rostro satisfecho. Mientras tanto don Andrés, acompañado de otros integrantes de la organización, seguía sentado en las afueras de la oficina de Las Abejas, desde allí divisaban toda la comunidad.

Regresé a seguir conversando con don Andrés, a su lado estaba Luis, quien tejía sobre el telar su mochila de trabajo, me dijo —~~ahí~~ llevamos el pozole para aguantar el trabajo, es una red. Los hombres tejemos la red, las mujeres tejen blusas”, —~~y~~ está todo tranquilo, no hay rumores como antes, no tenemos miedo”.

Los niños se reunieron en la plaza como a las cinco de la tarde, comenzaron a jugar fútbol. Ninguna niña se integró al juego. Sólo había una niña, quien aislada jugaba con su vara. Pregunté si las niñas juegan, ellos me respondieron: —~~no~~ ellas no les gusta eso”.

Llegaron los de la comisión de Las Abejas y estuvieron charlando un rato en tzotzil. Por fin pude presentarme con el presidente, le expuse mi necesidad de hacer trabajo investigativo con su comunidad y él aprobó la propuesta.

Posteriormente nos fuimos todos a comer, las mujeres de la comunidad habían preparado frijoles, arroz y tortilla. Esto es lo que siempre comen en la mañana, en la tarde y en la noche. Los hombres llegaron de último al comedor, ya se habían ido las mujeres; ellos se sirvieron su comida y lavaron los platos. En medio de la comida dialogaban. Los hombres que hablaban español se vestían como ladino, mientras las mujeres utilizaban su vestimenta tradicional. Intercambiaban algunas palabras y nos sonreían. Ante mis preguntas respondían asintiendo con la cabeza.

Nos despedimos para dormir, ya eran las 8:30 de la noche. El presidente José Alfredo duerme a un lado de nuestra habitación, en las mismas condiciones nuestras.

Acteal, Chiapas, 25 de marzo de 2010

La vida en la comunidad comienza muy temprano, las mujeres se levantan a hacer la tortilla desde las 3:30 de la mañana. El presidente y su comitiva salieron muy temprano de visita a las comunidades. El canto de los gallos, la neblina y las aves adornan el amanecer. Llené un balde de agua con la idea de bañarme con agua fría y comenzar con ánimos el día. Margarita, una mujer de la comunidad de Las Abejas pasaba a mi lado con su hijo colgado detrás de su espalda dentro de un trapo, ella me saludó muy amablemente mientras los niños pasaban jugando.

Los hombres encargados de la oficina estaban afuera; al parecer, lo común es que los hombres estén reunidos en la plaza principal, pero no en compañía de mujeres.

En la cocina las mujeres de la comunidad se reparten el trabajo en días diferentes. De tal manera, que hoy son otras las mujeres que preparan los alimentos. En este espacio a una pequeña le sacan las liendres con agua de maíz y las madres cargan a sus hijos mientras cocinan. Algunas de ellas hablan

además del tzotzil el español, pero esto no es muy común. El español lo aprendieron después de haber sido desplazadas.

La solidaridad y el trato amable hacen parte de Las Abejas. Los niños se acercaban a mí para verme escribir y jugar conmigo.

Subí a la tienda de mujeres a hablar con Elena. Ella me palabrea que tiene dos hijos. Le pregunté: ¿tendrás más hijos? Ella me respondió: —~~po~~ por mi enfermedad no, pero en mi comunidad la costumbre es que tengamos muchos hijos, aunque tengan poco dinero, pero ustedes tienen más dinero pero no les gusta tener muchos hijos”. Además, Elena me explicaba cómo funciona la tienda: —~~hae~~ tiempo éramos muchas mujeres trabajando en la tienda, ahora ya no, las mujeres se fueron porque los hijos piden mucho. Yo me levanto temprano, le doy café y el pozole a mi esposo y me vengo con los niños. Los niños quieren todo, piden y piden y el papá no tiene tanto. La tienda no da mucho, es de nosotros Las Abejas, ya las mujeres no quieren trabajar acá, sólo quedamos tres”.

De nueva cuenta, siguieron durante el día las juntas y reuniones; en este caso, estaban sentados para discutir los problemas de tierras. En esta reunión participaron las mujeres, aunque en su gran mayoría eran hombres; no se escuchaban alegatos fuertes, solamente conversaciones donde todos participaban y dialogaban. Luego, a la hora de la comida, todos tomaban refresco. Una mujer salió y me ofreció de tomar. Terminada la reunión todos salieron rápido a sus casas, no sin antes despedirse.

Ch’ixilton, Chiapas, 26 de marzo de 2010

El día comenzó desde muy temprano. En la cocina estaban como siempre las mujeres preparando la comida: un rico té de limón, huevos revueltos, frijoles y tortilla. Las mujeres en la comunidad se levantan entre las 3:30 am. Y 5:00 am.; luego de hacer el quehacer en sus hogares se desplazan hacia el centro sede de Las Abejas. Aquí se turnan el trabajo en la cocina para atender a la Mesa directiva y a los invitados, sin cobrar un centavo.

Las Abejas siempre están acompañadas por un grupo de observadores de derechos humanos, trabajo que se realiza en coordinación con el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas.

Mientras comía platicaba con don Andrés. Me comentaba que se había salido de su casa a los 12 años a trabajar hacia Tabasco; luego se aburrió y regresó a su tierra. Él se dedica al cultivo del frijol y, también, ha cultivado yuca en baja escala. Según cuenta, la yuca y el plátano lo utilizan para el consumo personal, mientras el café lo exportan.

Pronto se sumaron a la mesa otras personas de la comunidad, las mujeres servían el alimento y ellos comenzaban a comer. Se acercó el presidente José Alfredo, le preguntamos a cuál comunidad nos dirigiríamos hoy, él respondió: ~~a~~ Ch'ixiltón”. José Alfredo explicaba: ~~a~~ este lugar sí pueden ir porque son conocidos; en cambio, en los otros lugares apenas vamos a incursionar y no sabemos cómo está la situación”.

Elena, la observadora internacional de derechos humanos, comentó:” yo veo que aquí la gente ha perdido su religión, al parecer todos son católicos”. José Alfredo respondió: ~~el~~ rito católico se le ha dado otra lectura aquí, además, nuestra identidad no está en la ropa que llevamos, sino en la lengua, la escritura, en este aspecto es importante rescatar la labor de monseñor Samuel Ruiz como representante de la iglesia católica en Chiapas, pues, él ayudó a rescatar nuestra cultura e identidad por la escritura. Entre otras cosas, la identidad yo la llevo en mis creencias. Entre nosotros hay diferentes tzotziles, por ejemplo, son diferentes los tzotziles de Chamula a nosotros”.

Al terminar el desayuno nos dirigimos hacia la camioneta que nos llevaría a Ch'ixiltón. Cuando subíamos las escaleras los hombres caminaban delante y las mujeres detrás. Las mujeres mayores de la comunidad se fueron en la parte delantera de la camioneta y las menores, atrás.

Pude ver durante el camino que lleva de Acteal a Yabteclum que hay dos escuelas contiguas. Una es la escuela rebelde zapatista y otra la escuela bilingüe del gobierno. Me preguntaba cómo pueden coexistir dos mundos diferentes tan juntos. ¿Cómo vive la gente de esta forma? Más adelante encontramos una

patrulla. El presidente de la Asociación Civil Las Abejas, José Alfredo, recogió a unas mujeres en el camino y las dejó en Yabteclum. Luego subió un joven, quien me observa y me comenta su historia.

—Nos llamamos Las Abejas porque las abejas trabajan unidas y tienen una reina. La colmena representa el pueblo donde todos trabajamos unidos para el reino de Dios y la reina viene siendo Dios. Nuestra historia comienza en diciembre de 1992, desde la lucha de tierras (120 hectáreas) que dejó un terrateniente, quien murió y su herencia entró en disputa entre las dos hijas mujeres que tenía (Catarina y María) y un hijo hombre (Agustín). El hombre, quería las tierras para sí, no quiso dejarles nada a sus hermanas. Sus hermanas interpusieron el caso ante la Asamblea de la comunidad y, al hacerlo, viendo que se estaba reconociendo el derecho de las mujeres a recuperar la tierra, su hermano mató a uno de los de la asamblea, Lorenzo. Sin embargo, quienes fueron inculpados por el crimen, fueron miembros de Las Abejas: Mariano Pérez Vásquez, Sebastián Pérez Vásquez, Felipe Hernández Pérez, Antonio Pérez Gutiérrez y Manuel Pérez Gutiérrez.

A partir de esta injusticia los habitantes de Tzajalchen iniciaron una protesta para pedir la liberación de los presos. Una de esas noches que hacíamos plantón para la liberación de los presos, el Fray-Ba nos sugirió configurarnos como Organización Sociedad Civil Las Abejas.

Luego, cuando llegó el levantamiento del EZLN todo cambió, nos empezaron a desplazar de nuestras comunidades. Los priístas formaron grupos paramilitares y nos acusaron de ser zapatistas, pero no es así. Nosotros somos pacifistas.”

Seguimos el camino que nos llevaría a Ch’ixiltón, la neblina crecía y las pendientes eran cada vez más empinada. Llegamos a un punto de la carretera donde debíamos bajar; caminamos cuesta arriba por una trocha y en la cima del cerro encontramos una capilla. Nos recibió la comunidad con mucha alegría y nos guiaron a la escuela donde se celebraría la reunión. Los siete hombres que asistieron a la reunión se sentaron a la derecha y las mujeres que eran 21, se sentaron a la izquierda. Entre las mujeres había jóvenes, ancianas y niñas. En la

parte del frente se ubicaba la comisión conformada por cinco hombres, tres mujeres y tres observadores de derechos humanos (extranjeras).

La orden del día fue: 1. Presentación; 2. Oración; 3. Reflexión bíblica; 4. Jeremías 17 5-8; 5. Memoria histórica —Las Abejas”; 6. videos; 7. Análisis de la realidad; 8. Texto bíblico Marcos 7. 21-28; 9. Trabajo en grupo; 10. Plenaria/exposición; 11. Acuerdos y compromisos; 12. Agradecimiento; Oración final. *Kolavalik*.

Me pareció muy particular el ritual que da inicio a la oración; en él, utilizan velas, una colocada en el centro de la capilla y las otras son tomadas en la mano de cada integrante de Las Abejas. Las mujeres utilizan una pañoleta que les cubre el cabello y deja asomar levemente el rostro.

La dinámica de la reunión fue muy participativa, todos hablaban y exponían sus problemas, respetando la palabra. El tono de la voz que utilizaban era muy plano, no se observaba personas exaltadas.

Presentaron un video muy conmovedor donde se exponía la historia de violencia y desplazamiento sufrido por Las Abejas. Se recupera de esta forma la memoria histórica. Para el caso, el video presenta relatos de la historia de la opresión que sufren Las Abejas y los que huyeron; además, se introduce el relato del padre Miguel, de origen francés, quien fue deportado de México por su actividad comprometida con los pueblos indígenas, pobres y oprimidos. En el video enfatizaron en el desplazamiento de los Chorros.

Los testimonios manifestaban cómo llegan los paramilitares a la zona. N.n: —~~no~~ quitaron nuestro dinero, nuestra casa, nuestra tierra”. Nos decían: ~~nos~~ que no quieren cooperar son zapatistas y tuvimos que cooperar para salvarnos”. —~~no~~ nos podemos matar entre indígenas, somos hermanos”, ~~no~~ sé por qué nos matan, pagamos un precio muy alto”.

Según el relato, las autoridades estatales hacían parte de este crimen. El alcalde de Chenalhó en un discurso público manifiesta que el padre Miguel habría organizado a los catequistas y civiles. Los seguidores del alcalde se reunieron con pancartas alusivas: ~~no~~ queremos extranjeros en Chiapas”.

El padre Miguel en medio de su relato evoca el recuerdo de su estancia en México y cuando se le preguntó qué pasó en Acteal, él respondió a sabiendas que lo que diría sería un suicidio: —es un plan del gobierno para destruir las bases de apoyo zapatista”. Esto conllevó a la expulsión del padre Miguel de México. En el video se dejó ver la gran aceptación que tiene el padre Miguel en la comunidad y el dolor compartido que los identificaba con las experiencias vividas.

Posteriormente, pasamos a comer y, luego de regreso a la reunión. En la reunión retomó la palabra la mesa directiva; acto seguido, al dar la palabra a la comunidad, fueron las mujeres quienes hablaron prolongadamente. Ellas expresaron mucho dolor, se asomaron lágrimas en sus rostros. Aunque no entendía su idioma, podía saber que hablaban del dolor ocurrido por la masacre en Acteal. Luego de la intervención de las mujeres, los hombres tomaron la palabra y, de igual forma, también lloraron. Al terminar la reunión dimos las gracias y nos devolvimos de nuevo a Acteal.

Al llegar a Acteal le comenté a Elena que deseaba hacerle una entrevista sobre su experiencia. Puso muchas barreras para responderme, me dijo que le daba mucho dolor de cabeza los sucesos y que ella no hablaba bien el español. Además, prefería que estuviera el presidente acompañándola para la entrevista.

Terminada la conversación con Elena, me fui a cenar en compañía de la comitiva. En Acteal, la cocina es un lugar de encuentros, de pláticas, de risas y de menguar un poco el cansancio que trae consigo el trabajo diario.

Pantelhó, Chiapas, 27 de marzo de 2010

Este día fui a Pantelhó, me levanté muy temprano y observé que en el centro de la plaza pasaba una anciana con incienso esparciéndolo por todo el lugar; la saludé y me respondió con una sonrisa. Cada rincón de Acteal donde están sepultados los mártires quedó impregnado de olor a incienso.

Afortunadamente hay agua para bañarse, no todas las veces hay. Fui con mis otras compañeras observadoras a desayunar al comedor y allí estaba el presidente; nos comentó: —Yo no soy católico, la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas aunque en su gran mayoría son católicos, el objeto que nos convoca

no es unificado por un criterio religioso, el anterior presidente, por ejemplo, era presbiteriano. Sin embargo, yo me pongo en los zapatos de los otros y respeto su religión compartiendo muchos de sus ritos. Las Abejas somos una Organización Civil con fines políticos y sociales”.

Luego del pequeño encuentro, José Alfredo se despidió para irse a visitar a las comunidades, el objeto de la visita era trabar el fortalecimiento de las comunidades para restablecer la armonía y ganar adeptos, luego de la división que se presentó en el año 2008.

Tomamos el camión para llegar a Pantelhó, el camino estaba bordeado por muchas casas humildes hechas de madera. Las casas tienen un sólo cuarto que se utiliza como sala, comedor y alcoba. La distancia entre una casa y la otra es considerable, también hay pequeñas tiendas en el camino. Las calles de Pantheló están ubicadas en pendiente, hay mucho comercio, internet y tiendas muy surtidas.

Fuimos al mercado de Pantheló donde hay muchas especies, en especial se puede encontrar frijol y maíz. Pantheló cuenta con variedad de restaurantes, central de transportes que se dirigen a San Cristóbal, Yabteclum y pueblos cercanos.

Al regresar a Acteal encontramos un grupo de chavos que hacían parte de un proyecto Jesuita y venían para jugar con los niños. En este momento llegó la comisión de Las Abejas, entre ellos venía Elsa. Elsa llegó a mi lado y comenzó a contarme que también había sido desplazada. Ella me dijo: —~~Si~~ a caballo con mi familia en una caravana hacia X’oyep. Dejamos todas nuestras pertenencias sin saber qué nos esperaba en el sitio de llegada. Allí vivimos 4 años y fuimos a la escuela. Pero la vida fue muy dura, sufrimos mucho”.

Elsa me platicó también sobre su vida sentimental, me dijo que su mejor amigo era Patrocinio. Elsa descubría todo su mundo interior ante mí; yo le daba gracias por eso. Me decía que su deseo era aprender bien el español, que en este momento estaba aprendiendo de la no violencia.

Terminada la conversación salimos, pues don Antonio estaba afuera esperándome. De hecho, era cierto, afuera estaba parado esperando para

decirme que no podía recibirme al día siguiente. Cambiamos la fecha del encuentro. Al instante, Sebastián comenzó a tocar la marimba y se unió a él [...], juntos cantaron la cumbia de Las Abejas, pronto se sumaron muchas personas. Se hizo de noche, los músicos se despidieron, nos fuimos a cenar y luego a acostarnos.

Acteal, Chiapas, 28 de marzo de 2010

El domingo no transcurría como los otros días de la semana, la principal diferencia era que el lugar se veía vacío. La junta directiva no se reúne este día, pues, lo toman para descansar, estar con su familia e ir a la iglesia. Claro está, siempre hay un encargado de la oficina. Esta vez le tocó a Don Francisco. Aproveche la ocasión y a las 8:30 de la mañana le hice la entrevista. Respondió de forma muy amable y colaboró sin miedo y con muchas ganas de compartir su experiencia. Concluida la entrevista, Francisco me comentó sobre las dificultades que sufrían en su comunidad, en especial por el dinero. —Estamos haciendo un comedor comunitario, pero nos hace falta un dinerito. Usted podría ayudarnos con algo”. Un nudo atravesó mi garganta, tenía muchas ganas de colaborar, pero le dije que podía ayudar con mi trabajo profesional.

En la noche al llegar Patrocinio entablamos una conversación, él me dice: —y también soy desplazado de [...], estuve en el campamento cerca de X’oyep y participé en la contención que se hizo al ejército. Yo estaba de 8 años, vine con mi familia (papá, mamá y hermanos) de [...] Me es difícil hablar de esto [...] No se [...] Cuando lo recuerdo me da mucho coraje y ganas de vengarme. No quiero recordar”.

Le pregunté si le podía hacer una entrevista y me dijo que lo iba a pensar. Sin embargo, siguió hablando conmigo. Patrocinio me dice: —nosotros en el campamento de desplazados sufrimos mucho. No había agua, nos teníamos que repartir las tortillas contaditas. No teníamos terreno para sembrar, pasamos muchas dificultades, dormíamos en un campamento y luego hicimos divisiones del espacio para cada familia con lona y cartones.

Yo cambié desde que viví lo del desplazamiento. Recuerdo que en X'oyep toda la comunidad nos organizamos cuando quiso entrar el ejército; los niños íbamos adelante y sacábamos las estacas del campamento de los militares, las mujeres iban detrás y luego los hombres. Yo recuerdo que sacaba una estaca y me devolvía, luego sacaba otra. En el campamento duramos viviendo 4 años, fueron muy duros. Yo también estuve en la lucha zapatista un tiempo, pero no me gustó. Pienso que el camino de la lucha no es ese; por ejemplo, Zapata luchó con armas y ¿cuánto duró en el poder? –Nada- . Yo creo en la solución pacífica al conflicto. Creo en la no violencia. Aunque cuando veo las imágenes de lo que nos pasó en Acteal, me da mucha rabia. Y no sé si pueda quedarme callado y sin responder, porque yo tengo con qué responder. En verdad no entiendo. Pero pienso que si no me hubiese pasado esto, yo no estaría en lo que estoy, en la lucha pacífica. Estaría haciendo otra cosa. Lo que me pasó como desplazado me ha servido para tener la fuerza y el valor que ahora tengo para luchar por mi pueblo. Duramos 4 años viviendo en los campamentos como desplazados, fue una situación difícil”.

Patrocinio me proyectó un video sobre Acteal y al ver las imágenes de los desplazados caminando por la carretera, con pocas cosas sobre sus hombros, la mirada triste, los rostros desgarrados por el dolor, Patrocinio cerró su puño y exclamó: “cuando veo esto, me duele mi pueblo, y no se...”

Hablamos durante la noche de muchas cosas, me comentaba que para los tzotziles no existe el yo, sino el nosotros. Todo es en plural. No existe la palabra te amo para expresarlo al hijo, al hermano, al padre o a la madre. El amor se expresa por el cuidado que se nos da. Sin embargo, sí existe una palabra para referirle el amor a una mujer, es: [...]

A partir del relato pude reflexionar sobre las relaciones familiares tzotziles. Las parejas no se dan besos y abrazos, no hay una proximidad entre los cuerpos, cada quien establece un límite de distancia. El hombre trabaja y provee económicamente a la familia, las mujeres hacen las labores domésticas y tejen. Los tzotziles se casan a temprana edad y por acuerdo familiar, el trabajo está distribuido acorde a la asignación de género.

Patrocinio prosiguió con la conversación: —un hombre cuando le gusta una mujer debe pedirla a sus padres y ellas pueden decir no, pero en nuestra cultura no existe el cortejo. Uno de hombre puede pedir una mujer sin haber cruzado una palabra con ella, sólo con el hecho que la vea y le guste. Ahora, yo sé como son los mestizos, es diferente. Ellos se dan besos, caricias y pueden salir con mujeres”.

Cambiando un poco de tema, nuevamente retomamos la conversación sobre el desplazamiento. Le pregunté que si existía una palabra en tzotzil para denominar a los desplazados. Él me dice: —sí, es *Jataveletik*, pero literalmente al hacer la traducción al castellano significa: los que huyeron”. Le pregunté, cómo se decía en su idioma —derechos humanos”. Él me responde: —no existe una palabra exacta que conceptualice este término. Lo podemos argumentar a través de la realidad, de lo que nos ha pasado. Pero, el término exacto no está en nuestro vocabulario. Para mí el derecho es: derecho a elegir lo que somos Las Abejas, el derecho a la justicia. Ahora, cuando hablamos desde la comunidad Las Abejas, la lucha por nuestros derechos es una lucha pacífica. En tzotzil lucha pacífica es: *pask'op ta lo'il noox, mauk ta tuk mi ta te'*, que literalmente quiere decir: hacer la guerra por medio de palabras y no con arma, ni con palo”.

Pronto se hizo de noche y oscureció, nos despedimos deseándonos tener buenas noches y un hasta mañana.

Acteal, Chiapas, 29 de marzo de 2010

Durante este día hizo mucho frio y estuvo lloviendo, me dediqué a trabajar en la iglesia, no habían integrantes de Las Abejas en el centro de Acteal, solamente salía a compartir con las observadoras del FRAYBA la comida.

Acteal, Chiapas, 30 de marzo de 2010

El día amaneció bastante nublado, no sabía todavía a ciencia cierta quién me acompañaría a Los Chorros. El presidente me dijo que él sería quien me llevaría a los Chorros, pues allí era la casa de los líderes paramilitares. Desayunamos juntos, durante el camino fuimos conversando, me comentó que estaba en la

organización, primero, porque sus padres eran catequistas y había aprendido la lucha de ellos y, luego era por convicción. Me explicó que Las Abejas eran pacifistas y que su acción se basa, por ejemplo, en la cooperación al no pagar la luz debido al atropello que han sufrido los del SME. Además, dice: —aunque en su gran mayoría somos católicos, pues la organización nació del trabajo de los catequistas, estamos seguros que nuestra lucha es social y política. En especial, la lucha por la justicia. No se trata de perdón y olvido, sino de hacer justicia”.

Pronto nos acercamos a un pequeño pueblo llamado Majumut. Este pueblo queda a la mitad de camino de los Chorros. Según comenta José Alfredo, el pueblo en un principio era zapatista, luego pasó a ser priista y paramilitar. En la zona tienen una cooperativa cafetalera. Le pregunté a José Alfredo: ¿por qué consideras que sucedido ese cambio político en la región? Me respondió: —primero se debía a la necesidad de la gente y otra es que la gente se deja engañar y convencer rápido”.

En cuanto a su vida familiar, me comentaba que alguno de sus integrantes hacía parte de la comunidad zapatista. Le preguntaba cómo vivir con la diferencia política, José me explicó que la lucha de Las Abejas es la misma de los zapatistas, lo que cambia es el método. José me dice: —No creemos en las armas, sino en la lucha pacifista. La familia se puede sentar en la mesa y hablar de política sin necesidad de disputar quién tiene más poder”.

En el camino nos encontramos con su abuela y una prima. Las saludamos, pasamos por su casa, cuando me bajaba me dijo que su compañera no estaba. —E ha ido con mi mamá a recoger el maíz, yo solamente voy a entrar al baño y a dejar un número telefónico”.

Divisé una escuela, José me dice que todas las escuelas de la zona son públicas. Le pregunté: ¿cómo haces con la educación de tus hijos? Él me respondió: —en alguna ocasión los dejé fuera de la escuela, pues la escuela es una forma de control y de cooptación que tiene el gobierno. Además el neoliberalismo es el que trae estas formas y ha generado fractura del tejido social y pérdida de nuestra identidad. Pero la presión social es muy fuerte, los niños regresaron a la

escuela, yo trato de transmitirle lo bueno y les oriento las tareas, aunque sé que algunas tareas que les dejan no tienen sentido”.

Le pregunté: ¿han contemplado un proyecto educativo para las Abejas?, él me responde: —cuando fuimos desplazados se inició un proyecto de educación, pero éste duró poco por el retorno. Pero sí, nos gustaría tener un proyecto de educación para nosotros, así como lo tenemos para la salud”.

José Alfredo estudió la primaria en su comunidad, parte de la secundaria cuando fue desplazado, pero no pudo culminar; él explica que su formación es autodidacta.

Por el camino nos encontramos a su suegra y cuñadas, no bajamos a saludarlas. Llegamos a los Chorros y en la entrada se observó el mural que denuncia lo ocurrido en la comunidad, la historia de violencia de los paramilitares hacia las víctimas desplazadas. Este mural se hizo sobre las paredes de tablas de una pequeña casa que funcionó como escuela, al lado se encuentra una iglesia grande donde estaban muchas mujeres de la comunidad. El pueblo se divisaba cuesta abajo con un gran número de casas construidas de material y vidrios polarizados; sin embargo, hay otras hechas de madera y con piso de tierra. Bajando la carretera a la derecha ya estaba Sebastián esperándonos debajo de la sombra que le proporcionaba una casa muy humilde. Me alegré al verlo, me acompañó a tomarle fotos al mural. Me comentaba Sebastián que al parecer las mujeres priístas que estaban en el sitio se molestaron cuando yo tomaba las fotos. Al respecto, José me explicó que como ya no hay hostigamiento, pues la estrategia del gobierno ha cambiado, ellos se preguntan: fotos para qué, si ya no hay hostigamiento y violencia.

Sebastián nos invitó a su casa a tomar un café. Nos recibió su mujer, estaba lavando los platos, su hija comía galletas y se asustó al verme. Seguimos a su casa, era un cuarto donde tenía su cama de madera, una mesa pequeña con tres sillas y calabazas en un rincón de la casa. Pronto nos sirvieron unos ricos huevos revueltos con pasta, frijoles y una taza de café. Sebastián, ante la presencia del presidente se tornó nervioso y hablaba en tzotzil, el presidente le traducía algunas cosas. Conversamos un poco, el papá de Sebastián salió a

despedirnos, nos daba las gracias por haber venido y por querer saber de Acteal, nos comentó que era catequista y nos habló de su familia. De igual manera, yo le di las gracias. Pronto partimos.

Le dije a José que veía muchas cualidades en Sebastián, pero que él no las valoraba. Hizo una breve reflexión del asunto, —~~no~~ nosotros los tzotziles somos así, se trata de que somos muy sencillos, aunque alguno de nosotros sepa de carpintería, agricultura, te puede decir que sabe poco o nada”.

Me habló un poco sobre los derechos humanos diciéndome que en la cultura tzotzil se podía decir que derechos humanos es: —vivir dignamente, tratando de vivir en armonía con la madre naturaleza respetando a la tierra y respetándose entre todos”. También, indagué sobre la forma de lucha de las Abejas.

José me dice: —~~al~~ lucha pacífica sí sirve, cuando ocurrió lo de Acteal, hubo un cese de acciones violentas, recibimos solidaridad, los desplazados pudieron retornar”. Recogimos pronto a su suegra y cuñadas por el camino, me subí atrás de la camioneta para cederle el puesto a su suegra, quien estaba de edad avanzada. Atrás, estaban conmigo sus cuñadas, se sonreían y tocaban mi cabello, les parecía extraño. Se bajaron en Polhó, la señora sacó dos mangos de su mochila, los entregó a José y otros dos los entregó a sus hijas, quienes me los obsequiaron.

Pronto llegamos a Acteal, José se bajó de prisa porque iba para San Cristóbal. En la noche le hice una entrevista a Elena y José fungió como traductor.

Acteal, Chiapas, 2 de abril de 2010

El día de hoy nos recibió sin agua, por lo cual tuvimos que arriarla en baldes, tampoco había luz. Nos bañamos con un agua muy fría, llegamos a la cocina y ya estaban dos mujeres cocinando el alimento, nos brindaron frijoles, tortilla y té. Nosotros llevamos galletas para compartirlas con todos los niños.

Era Semana Santa, se celebraba la caída y muerte de Jesucristo. Participamos en la actividad de la iglesia, durante el culto nos presentaron a la comunidad, reflexionaron sobre la palabra de Dios y salimos a recorrer las 13

estaciones que había recorrido Jesucristo. Salimos de la iglesia, las mujeres iban del lado izquierdo en dos hileras y los hombres iban del lado derecho. La procesión comenzó en la iglesia antigua donde ocurrió la matanza, de allí tomaron la cruz que estaba diagonal al sitio. Se turnaron para cargarla en su espalda, en cada estación alzaban una imagen que representa la estación y rezaban un Padre Nuestro y un Ave María. La última estación era en el recinto donde estaban sus muertos. Cuando llegaron al lugar reivindicaron la muerte de los que allí estaban sepultados. Decía el catequista: —~~ahí~~ están los mártires de Acteal, ellos sufrieron igual que Jesús, y dieron su vida por el pueblo. Ellos son mártires como Jesús”. Todos se unieron en una gran oración. Las Abejas nos dijeron: si tienen preguntas pueden hacerlas. Ninguna pregunta surgió. Íbamos saliendo, las niñas pequeñas cargaban a sus hermanas menores, las mujeres tenían cubierto el rostro con una pañoleta y utilizaban su vestido tradicional, mientras los hombres vestían como ladinos. La liturgia siguió en el templo, mientras nosotros nos fuimos a Polhó a comer y encontramos que el único restaurante abierto sólo tenía carne en día de vigilia.

El regreso de Polhó hacia Acteal estuvo muy complicado, no había transporte. Unas personas se dirigían en una camioneta hacia San Cristóbal y cuando les pedimos a favor de llevarnos a Acteal, nos respondieron que no podían llevarnos, se trataban de chamulas priístas. Luego de dos horas encontramos un camión que nos llevo hasta Acteal, con nosotros venían tres borrachos que sólo hacían preguntas.

Al llegar a Acteal, mis compañeras de campamento me comentaban que un borracho había maltratado a su mujer e hijos, luego fue a la cocina a molestar a la mujer que estaba allí. Nuevamente salieron en la escena los borrachos, observábamos de lejos que discutían con la junta directiva, pronto se acercó uno de ellos a nosotros, nos dijo que era representante de Acteal. —~~a~~ mesa directiva nos está robando, le damos dinero y ella se lo come todo, yo soy carpintero, mire como está la iglesia, no invierten nada, la licenciada Adriana ya lo sabe todo, yo firmé unos papeles. Mi papá fue víctima de Acteal y no se vendió al gobierno cuando hubo la división”.

La noche se tornó llena de incertidumbre ya que no estaban Las Abejas con nosotras, el miedo nos poseía, pues temíamos que volviera el borracho. Cerramos la puerta con tranca y con una piedra, nos propusimos que si alguna se levantaba en la noche al baño, sería acompañada por otra.

Acteal, Chiapas, 3 de abril de 2010

El día sábado trascurrió muy tranquilo, no había casi gente en la comunidad, nos sentíamos muy aburridas, hacían falta Las Abejas. Tenía cita con don Diego y subí a su casa pero ya no estaba; su mujer me atendió, estaba un poco mal del estómago, al parecer las mujeres y los niños padecen de este mal y frecuentemente les da diarrea. Llegó el presidente de Las Abejas a recoger un cañón, le comenté lo que había sucedido el día anterior con el borracho, me dio las gracias por platicarlo, se despidió y se fue. Como no había mucho que hacer, nos dedicamos a lavar la ropa y a prepararnos de comer, pues en ese día sólo vino en la mañana una mujer y un niño a traernos tortillas y a prender el fuego.

En la mañana nos fuimos después de lavar a la tienda, la gran mayoría del comercio estaba cerrado y había poco transporte. Encontramos una tienda zapatista abierta, allí encontramos fruta, verduras, pan, agua, refresco, galletas, entre otras. Compramos pastas, jitomate y fruta. Bajamos a prepararnos el alimento, comimos y de nueva cuenta cada quien se dedicó a una actividad diferente.

En la tarde se congregó un grupo de hombres en la plaza central, estaban tratando de ponerse de acuerdo en cómo solucionar el problema del agua, pues había poca en la comunidad, aunque cuentan con un arroyo que pasa en la bajada del centro de Acteal. La reunión, como siempre, trascurrió con un tono bajo donde todos complementan lo que dice el otro. Allí se encontraba don Diego, le pregunté si podía hacerle la entrevista, me dijo que en una hora, tan pronto se desocupara, pero la reunión continuó hasta la noche. También, estaban reunidos el catequista y su auxiliar con un grupo de mujeres y hombres celebrando la Semana Santa.

Acteal, Chiapas, 4 de abril de 2010

El domingo fue un día muy especial, arriamos agua para bañarnos y luego fuimos a preparar un poco de alimento. Al terminar de desayunar llegaron muchas mujeres con alimentos en sus manos y los hijos en la espalda, sonreían mientras preparaban alimentos para celebrar la resurrección de Jesucristo.

Llegó don Agustín y don Diego, me explicaron que sería un día muy especial para ellos, pues se congregarían las mujeres y hombres a comer agua de chile. El agua de chile la preparan con masa de maíz, chícharos y chile. Don Agustín me explicó además, que hoy vendría un anciano de la comunidad a bendecir el día, se trataba de su padre. Yo me disculpé por no poder asistir, pues tenía una cita con don Antonio a las 9:30 de la mañana para realizar la entrevista a su compadre y, además, tomar unas fotos del lugar donde había funcionado el campamento de desplazados.

Nos fuimos en la camioneta, cuando llegamos a la cuchilla de X'oyep nos bajamos pero aún no llegaba don Antonio. Nos fuimos a la tienda y compramos algo para picar. Al regresar me asomé a la carretera, ya había llegado don Antonio, nos saludamos y fuimos caminando alrededor de 50 minutos hasta llegar a X'oyep. Por el camino me comentaba que cultivaba maíz y frijol dos veces por año, me preguntó sobre el incidente del borracho y además refirió que se había reunido con el presidente de Las Abejas y tomaron una cerveza, querían saber qué logros había tenido y qué estrategias implementaría en adelante.

Pronto se divisó el pueblo, eran pocas casas pero lucían diferentes, unas eran hechas de material y con colores fuertes, otras eran de tabla. Antonio me decía que allí vivía un hombre que fue desplazado y relató un poco su historia. Ese hombre cuando llegó a X'oyep, con lágrimas en sus ojos comentaba que había sido desplazado, pasado el tiempo, se vendió al gobierno por la casa que ahora tiene. Pasamos por la casa del compadre de don Antonio, lo saludamos y nos fuimos a recorrer el pueblo [...] contiguos una letrina comunitaria y una gran cruz, al pie estaba escrito lo que ocurrió con los desplazados. Al fondo un mural que denunciaba con una pintura todo lo que habían padecido los indígenas desplazados. Al otro margen estaba la comunidad congregada orando, entramos

un rato y me presentaron, todos nos dieron la bienvenida. Salimos antes de que acabara la ceremonia realizada en tzotzil, me explicaron que ahora se reunirían los hombres por un lado y las mujeres por otro para comentar la palabra, aprovechamos la coyuntura y don Antonio me presentó a su mujer, hija y nuera.

Seguimos caminando a casa del compadre de don Antonio, mientras me explicaba que al llegar los desplazados a X'oyep la tierra se empobreció, que ya el maíz no salía igual, por lo cual había que comprar abono para fertilizarlo. Me dijo: —Xoyep es un pueblo muy chico y yo albergué a los hermanos desplazados en el territorio”. Llegamos a la casa de su compadre y le hice la entrevista, al terminar nos invitó a comer y su mujer nos acompañó. Prepararon caldo de gallina, era la primera vez estando en la comunidad que comía carne, era un gran honor ser recibida así. De postre nos dieron helado de guayaba. Tan pronto terminamos, las hijas del entrevistado nos acompañaron hasta la carretera, durante el camino las niñas recogieron flores y con una sonrisa nos las dieron. Tomamos un camión de vuelta a Acteal. Cuando llegamos comentamos nuestra experiencia.

Ya en la tarde preparamos una pequeña cena y llegaron unas niñas indicándome que me esperaba don Diego para realizarle la entrevista. Llegué a su casa, estaba dividida en tres compartimentos, una era la cocina, allí estaba su mujer preparando arroz y sus hijos; el otro compartimento estaba destinado como cuarto de sus hijos y el último, era el cuarto matrimonial; allí hicimos la entrevista. Al terminar regresé, me encontré en la escalera con Elena, me dijo que Diego era su hermano, que a su padre y a 6 familiares los habían matado en Acteal y sus cuerpos reposaban en el centro, también me refirió que nos habían guardado comida; yo le agradecí.

Acteal, Chiapas, 5 de abril de 2010

El lunes no llegó la mesa directiva, pero sí llegó Patrocinio, quien tiene su cuarto contiguo al nuestro, nos comentó que la mesa llegaría hasta el martes y que él sólo venía por unas cosas que tenía que recoger pero que pronto se iría. Margarita nos informa que no había café, ni frijol para preparar. Entonces, nos pusimos a preparar otra comida, se trataba de lentejas y avena, mientras tanto Margarita

teja. Terminado, subimos a comprar agua y frutas en la Tienda de Mujeres, saludamos a Elena y le compramos, lo que no conseguimos lo encontramos en la tienda zapatista.

Nos encontramos con mucha gente de la comunidad, entre ellos, con la familia de Elena, don Agustín, Margarita y sus hijos. Hablamos sobre las experiencias del día y cuando comenzó a llover cada quien se fue a acostar.

IV. ANEXO. Entrevistas⁴⁰⁵

El palabrear de José Alfredo

1. ENTREVISTADOR
 2. ENTREVISTADO
2. Mi nombre es José Alfredo Jiménez Pérez, soy originario de la comunidad de Tzibelhó del municipio de Chenalhó, Chiapas, México. Bueno, yo fui desplazado en enero, año de 1997. Salí de mi comunidad un día 18 de noviembre del año de 1997, casi un mes antes de la masacre de Acteal, bueno, aunque mi familia salieron un poquito antes que yo porque vi que era muy difícil para los míos vivir en un ambiente de dolencia, que la vida ya no era normal. Entonces, a mí me fue muy difícil entender eso que estaba pasando, yo nunca me imaginé que a los 23 de edad me iba a tocar eso, yo siempre pensé o imaginé que la vida iba a ser bonita, iba hacer una familia, permanecer en el lugar donde nací, por mi propia voluntad, convivir con mis amigos, jugar con mis amigos y todo. Pero, después del desplazamiento cambió totalmente mi vida. Fue muy triste experimentar eso porque cuando sales de un lugar, o sea, de tu comunidad a otra comunidad que no conoces. Cuando me dicen: José Alfredo, nuestros compañeros, compañeras ya salieron todos porque ya no se puede aguantar más esta vida, porque diario ya es como una tormenta, pura tristeza, pura aflicción y todo. Y dije, pero a dónde vamos. Vamos a una comunidad que se llama X’oyep. Pues yo no conocía, bueno sí había escuchado, pero yo no conocía ni el camino para llegar a esa comunidad. Entonces, yo recordaba que de niño había pasado a esa comunidad, a ese lugar, pero años atrás; entonces, pues, a ver a quién le pregunto. Pero cuando me avisaron no salí pronto porque pensé si salía o no, pensé en mi casa, en lo que tenía, en mi cafetal, en mis pertenencias, yo pensaba: lo dejo o no. Entonces cuando decidí a ver cuándo regreso, y cuando salgo va a ser unos días. Bueno, finalmente salí con un tío y con otro vecino de él, tres personas, salimos a las 4 de la mañana. Pero no era una caminata de noche como cuando uno camina de madrugada con las estrellas en el cielo o que disfrutas el ruido de los grillos, sino era algo diferente, era como un sueño, pero un sueño como de tragedia. Entonces fue cuando salí y estaba esperando

⁴⁰⁵ El Palabrear se transcriben textualmente de las entrevistas realizadas.

el momento, algún punto donde pudieran salir paramilitares con armas, porque nos dijeron es muy difícil salir de la comunidad. Varios caminos o puntos estratégico se han puesto los paramilitares o guardias para vigilar que nadie entre y que nadie salga. Entonces estábamos esperando y con miedo, cualquier ruido que se escuchaba entonces ya nos asustábamos muy rápido y finalmente no encontramos nada en nuestro camino. Llegamos bien a la comunidad donde me he quedado a vivir 3 años. La verdad, nadie se imaginaba, nadie había experimentado un desplazamiento de esa naturaleza. Y yo dije, pero cuántos días serán. Nadie había planeado; yo no tenía dinero, comida, nada, yo no había llevado nada, nada. Dije: esto va a tardar como dos días, una semana. Después pasó una semana, después una semana más y esas semanas más se convierten en meses, luego los meses se convierten en años. Cuando llevamos ahí un año me preguntaba cuándo vamos a regresar, si ya llevamos un año. Entonces fue muy difícil, un cambio muy, muy fuerte, pues para mí que trabaja para ganarme la vida, llegar a un campamento, a una comunidad pequeñita de trece familias y nosotros éramos 95 familias y llegamos a una comunidad. Me preguntaba cómo íbamos a trabajar, a sobrevivir, pues no había agua suficiente, no había tierra para trabajar, no había leña para cocinar y todo. Entonces llegamos ahí, me dije: esperemos que pase la violencia o la tempestad, sino, no podremos vivir tranquilos; teníamos que cuidarnos sobre todo en la noche, hacíamos guardias, salíamos en las noches a vigilar, a ver si nadie entraba a matarnos y entonces, así pasábamos las noches, eran muy largas para nosotros, teníamos que aguantar frío y lluvia –porque ese tiempo era tiempo de lluvia-. Entonces, mucha gente empezó a enfermarse y luego yo. Llevaba como un mes ahí y que me enfermo de tifoidea, empecé a bajar de peso, a ponerme pálido, ya no tenía ganas de comer, me empecé a preocupar y lo que hice fue salirme un rato e ir a San Cristóbal de las Casas a buscar medicina con mi familia. Cuando llegué a San Cristóbal se siente el ambiente diferente al de allá, es como si uno se saliera de un agujero o de un incendio o de una tormenta y entonces te vas a otro lugar y encuentras todo diferente y se ve como que si fuera un sueño. Me dije, aquí está todo tranquilo, la gente caminando en la calle, el mercado y allá es como un infierno. Empecé a ver eso, será que ya me quedo acá, y bien hubiera decidido quedarme ahí porque tenía familiares, pero no, yo sentía que estaba conectado y tenía una responsabilidad o una obligación de estar con los compañeros y si empezamos juntos tenemos que estar juntos, en las buenas y en las malas. Entonces me quedé como, no recuerdo muy bien, como 15 días o 20 días en San

Cristóbal y luego ya se me pasó la tifoidea y me regresé al campamento y otra vez, así pasó el tiempo.

Empezamos a sufrir, pues ya no había agua, empieza la sequía, ya no hay leña, empezaron a surgir enfermedades y luego no teníamos casas. Compartimos una casa como de este tamaño y estábamos como, qué será, como 10 familias. Yo muchas veces pensaba: desearía que esto no fuera cierto, que volviera a ser como antes, pero claro, era necesario explicarse uno, pues no puede ser así, esa es la realidad; pero fue muy difícil entender. Y después de la masacre estábamos ahí, llega hasta ahí la noticia, pues, qué va a pasar, y dicen que el siguiente ataque de los paramilitares va a ser X'oyep. Bueno, pues ya no podemos vivir tranquilos. Entonces fue muy, muy fuerte, un cambio totalmente muy grande en mi vida y que empezamos como a separarnos de la familia, de los papás, de mi compañera. Ella, mi compañera, también empezó como a preocuparse porque no podía visitar a sus papás, sus papás son zapatistas y se desplazaron a Polhó. Y hasta que se dio un poco de... la situación sí nos permitió ir a visitar a los papás de mi compañera, entonces fuimos. Fue como algo bueno para ella ver a sus papás que están bien, están vivos. Ellos también recibieron amenazas de que iban a llegar a Polhó a matarlos. Y bueno, veía también como mis hijos sufrían y, yo dije, porque yo veía que era muy triste o muy difícil para los niños. Es por eso que primero decidí con mi compañera que, saliera ella con mis hijos a vivir a San Cristóbal y yo decidí quedarme en mi comunidad para ver qué pasaba. Si me mataban, pues yo ya entiendo, pero que se mueran ellos, pues no. Los niños no entienden lo que pasa, entonces no es justo que mueran sin saber lo que pasa, entonces fue que tomé esa decisión. Pero después en el campamento si veía que no había suficiente recurso –bueno, si nos apoyaban con comida- pero de todos modos sí se necesitaba algo de más libertad y allí ya era difícil vivir libre, como una familia. Fue muy, muy difícil. Y también como entre familias empiezan a pelearse por cualquier cosa. Y eso, bueno si no estuviéramos, no hubiera pasado esto, pues estuviéramos tranquilos en nuestras casas, haciendo lo que cada quien le gusta hacer en su casa y libremente. Bueno, eso es como la parte de las consecuencias, pero también quiero compartir que hay cosas aparte de lo negativo que también hay que hablar y es de lo positivo, ¿cuál es esa parte positiva? Porque bueno, llega mucha gente al campamento donde estábamos, gente de fuera, de todas partes del mundo que yo nunca me imaginaba conocer a gente de otras partes del mundo. Entonces ahí empecé a tener amigos, a platicar con la gente, a contarles del desplazamiento, de la

paramilitarización, de cómo era antes nuestra vida y cómo era ahora en el campamento. Entonces, ahí empecé también a aprender el español, empecé a interesarme por leer libros, empecé a interesarme en el periodismo y al final muchas cosas. Entonces fui encontrando ese apoyo personal, aunque no haya ido a la escuela, pero aprendí muchas cosas, conocí a mucha gente y finalmente hice lo que tocaba hacer. Pero, también ahí me eligieron representantes de la comunidad por la Organización Las Abejas y hubo también cosas muy bellas. Ahí estaban los *jataveletik*, pero también en la comunidad de Tzibelhó, X'oyep porque vino mucha gente de otras comunidades. Allí se desplazaron como cinco comunidades, en esa pequeña comunidad. Entonces, empecé a hacerme amigo de personas que venían de otras comunidades; jugábamos, platicamos, caminábamos, íbamos al ríos cuando se podía ir a traer la leña y a contar cuentos e intercambiar experiencias de vida. Pero bueno, entonces empezamos poco a poco a ver por la necesidad de cambiar, aunque había apoyo, nos apoyaban con comida, nos mandaron ropas, cobertores, pero no bastaba eso, pues nosotros teníamos que seguir buscar la manera de cómo retornar, pero veíamos que no había condiciones de retorno. Sin embargo, empezamos a promover el retorno porque mucha gente empezó a cansarse por la enfermedad y por todo eso. Decían: No, yo ya quiero ir a ver, a recuperar mi tierra, mi casa. Entonces era muy difícil tomar la decisión de salirnos de regresar a nuestras casas, fue así de repente que tomamos la decisión, pero ya en el retorno vimos que ya era muy difícil porque no había condiciones, no había seguridad, pues ahí seguían los paramilitares, ahí seguían las armas a pesar de que seguíamos denunciando y pidiendo que se desarmaran los paramilitares, que se castiguen a los otros autores intelectuales de la masacre de Acteal, en fin, muchas cosas. El gobierno no hizo nada, lo que el gobierno respondió fue: Ah bueno, se quejan, les doy apoyos y esto. Entonces empezamos ahí a platicar, a decidir con los representantes, con los hombres y mujeres de Tzibelhó qué íbamos a hacer. No, pues es que ya no podemos, ya no aguantamos más aquí, ya hay que regresar pero no hay comisiones, qué vamos a hacer. No sé, pero hay que presionar al gobierno. Pero por más que se hacía la lucha, el gobierno no, no había respuesta de parte de él. Y finalmente cuando ya llevábamos casi 3 años: dijimos, no pues, lo que hay que hacer es ya no aguantarnos, tenemos que ver cómo. Pues ha habido experiencias con otros desplazados. Lo que se puede hacer es cambiar de campamento, buscar otra tierra, otro lugar donde haya agua, donde haya leña, donde haya un poco de tierra para trabajar y así podemos aliviar un poco estas pérdidas,

dificultades y también, así podemos manejarlo políticamente y decir que nos cambiamos de campamento, o sea, nos reubicamos. Decimos públicamente ante los medios de comunicación que nos reubicamos, pero sin justicia, sin condiciones de seguridad y que si nos pasara algo el responsable iba a ser el gobierno, como lo que pasó en Acteal cuando mataron a nuestros compañeros. También nosotros nos hacíamos preguntas: y, ¿si nos pasa algo?, pero ya no aguantamos más en el campamento donde estamos.

Finalmente retornamos, así pasó, buscamos un lugar para fundar como una nueva comunidad, un nuevo campamento, pero la decisión no fue una comunidad fuera de nuestro territorio, la idea era conseguir una comunidad dentro de la comunidad de origen. Entonces compramos entre todos un terreno y dijimos: bueno, aquí vamos a levantar un nuevo campamento porque aquí hay río, porque ahí ya la gente tiene su tierra, de ahí somos, ahí pertenecemos, es nuestra comunidad de origen, [Xibelhó]. Entonces así sucede, regresamos e hicimos la reubicación, nos acompañó la Asociación Civil e Internacional con el apoyo de la Cruz Roja Nacional e Internacional. Pero fue como volver a rehacer la vida, no teníamos casas, llegamos a hacer unas casitas pequeñas como una tienda de campaña o con unos techos de cinco láminas y ahí estamos todos arrinconados. Entonces ahí fue también difícil, no llegamos a estar tranquilos porque empezaron a salir rumores. Se decía: no, ahora que ya están solitos, que ya están pegaditos con los paramilitares, entonces pueden entrar los paramilitares porque hemos denunciado a los paramilitares; ahora que ya están acá solos entonces pueden venir. Igual empezamos a preocuparnos y a montar vigilancia, nos turnábamos y pasó así como meses, hasta que ya sentimos que se tranquilizó un poco, aunque los rumores sí seguían. Entonces hubo momentos en que me preguntaba: entonces qué va a pasar, y si vienen, pues no, pues yo ya no me quiero salir, si vienen pues ya ni modos, ya que me maten acá. Y otras familias dijeron: no, pues por qué venimos acá, estamos más seguros allá. Entonces allí hubo como estas discusiones, pero finalmente nadie se dividió, entonces permanecimos ahí un buen tiempo, todos unidos y organizados, Y bueno pues, qué más puedo decir, todo esta experiencia ha sido como muy difícil, el desplazamiento ha sido para mí una etapa muy, muy difícil de mi vida pero también reconozco que hubo cosas importante y oportunidades que ayudaron a formar lo que soy ahorita, ayudaron a capacitarme en la realización de documentales, aprendí a usar la cámara de video y muchas otras cosas. Entonces también hubo, o sea, no lo niego, también hubo cosas muy bonitas pero nunca voy a

olvida lo que pasó, lo que causó todo esto. Bueno pues, después de 12 años aquí estoy ahorita donde me tienes, pero bueno son experiencias muy buenas también, aunque claro está, viví momentos difíciles, pero bueno, yo creo que como ser humano hay que convivir, aprendiendo un poco, pero también al ir absorbiendo de alguna manera lo que pasó a veces me quiebro y otras veces, entiendo lo que pasa. Pero bueno, la vida tiene que ser también dura, pero entre lo difícil tiene que haber alegría, así tiene que ser. Así tiene que ser la vida, hay que buscar lo bueno, aunque claro, nunca encuentras todo bueno. Eso es lo que te puedo contar.

El palabrear de Sebastián

1. ENTREVISTADOR
2. ENTREVISTADO

1. Hola

2. Hola

1. Sebastián, quisiera que me comentaras sobre lo que viviste en Los Chorros cuando fuiste desplazado.

2. ¿Antes del desplazamiento?

1. Si, cómo vivías antes.

2. Si. Cuando yo era muy chiquito...

1. ¿Cuántos años tenías?

2. Como de 8, 9 años, yo estudiaba y cuando terminé de estudiar o sea, yo jugaba más a la canica, jugaba con la canica y el básquet; ahora ya no juego pero antes sí, jugábamos cuando terminábamos la clase, a las doce, o sea diario, y así pasamos tiempo, o sea como en viernes y sábado como no hay clases iba acompañar a mi papá a trabajar en la milpa, en el cafetal. Cuando terminábamos de trabajar en la milpa, en el cafetal cargábamos leña. Y en los domingos también íbamos ir a la iglesia a escuchar la palabra de Dios.

1. ¿Qué pasó en la época en que se desplazaron?

2. Antes del desplazamiento, allá vivíamos en Los Chorros, cuando eso empezó, ese problema.

1. ¿Por qué eran los problemas?

2. O sea el de la guerra sucia

1. ¿En qué consistía esa guerra?

2. Cuando empezó eso como, o sea en septiembre, como el 15, creo.

1. ¿De qué año?
2. Del 97, ahí empezó y nosotros ahí quedamos, o sea con mi papá todo, algunos salieron primero, son 6 personas que salieron primero que es de Las Abejas y nosotros ahí quedamos, y así paso cuando empezó esa guerra. Es muy, muy difícil porque quemaron las casas, y robaron lo que hay, comieron las gallinas...
1. ¿Quiénes?
2. Los guajolotes, el que tiene caballo lo vendieron.
1. Y ¿quiénes hicieron eso?
2. Los priistas y los paramilitares fueron, pero así pasó el tiempo en septiembre; o sea porque salieron primero los zapatistas y quemaron sus casas también. Y como en octubre, creo el 2 de octubre salió también mi tío José Israel se empezó a desplazar, creo que en 2 de octubre y a mi papá no dijo nada porque es, mi papá es el hermano mayor, mi tío es el menor, pero no dijo nada. Sí iba a salir, dijo que ahí iba quedar: -y si me matan, pues aquí estoy”, dijo mi tío, pero nada más, fue un poco de mentira porque salió y no avisó a mi papá. Y los paramilitares preguntaron si mi papá sabe dónde llegó mi tío, por qué se salió. Buscaron, cuando salió en la mañana muy temprano y no sabemos dónde se fue, pero o sea los paramilitares porque tienen un plan, o sea cuando salimos a trabajar como a las 6 o 7 de la mañana y tenemos que estar en nuestra casa como a las 3 de la tarde, a las 4; si no llegamos a las 5, 6 de la tarde dicen que ya no regresamos, que ahí morimos, o sea si llegan los zapatistas a matar, porque priistas contra zapatistas, o sea así es el conflicto, no es de priistas y otro partido, sino que es priista contra zapatistas; así dicen. Cuando vieron que mi tío ya no regresó lo fueron a buscar, porque mi tío tiene su parcela allá más lejos, allá lejos donde se colinda con el municipio de abajo, allí tiene su parcela, ahí abajo, allí lo fueron a buscar pero mi tío ya no está ahí porque llegó a San Cristóbal en la tarde, creo. Y así quedamos y los priistas dijeron que mi papá se iba salir también, y así están pensando y no quieren salir ya; porque mi papá es el catequista también y ya no quieren que salga en la reunión, ya no, mi papá ahí está; aunque hay reunión, pero ya no va ir. Así pasó y no sabemos qué va a pasar, o sea porque cuando salió mi tío lo quemaron también sus casas
1. ¿Tu tío también vivía ahí en Los Chorros?
2. Sí
1. ¿Tu papá tuvo que salir con todos ustedes?
2. Si, pero hasta el 27 de diciembre después de la masacre

1. ¿Le tocó salir?
2. Sí, ahí resistimos, ahí resistimos.
1. ¿Cómo hicieron para resistir?
2. O sea, es muy duro, muy difícil ya porque hay más, muchas amenazas ya, de muerte ya. Porque el que no coopera dicen que van a matar, así dicen, porque hay un señor que se llama Antonio Sánchez López el que encabezó, o sea el que compraba las armas el que tiene un poco de dinero. Él compra las armas, se dan a los guardias, o sea los paramilitares, porque salen en guardia cada día, o sea rodean la colonia para que no entre nadie, dicen que van a ir los zapatistas a matar a todos nosotros.
1. Debe sentirse mucho miedo vivir así, ¿Cómo te sentías tú?
2. Muy mal, muy mal.
1. ¿Qué sentías?
2. O sea, sentimos que ya no vivimos ya, pensamos que ahí vamos a morir ya porque hay muchas amenazas de muerte ya, cosas muy malas, por eso nos sentimos muy preocupados ya. Y ahí resistimos hasta cuando hubo la matanza aquí en Acteal; o sea cuando llegaron dijeron que ya: ~~matamos~~ a zapatistas”. Dijeron; no dicen que si es la asamblea o así, no dicen, o sea los creyentes, no dicen, dicen que son zapatistas, que son tan malos y así, pero nosotros no pensamos que eran zapatistas porque dicen que están encerrados en una iglesia, así dijeron cuando llegaron, así amarramos en una iglesia, siempre están orando. Pero ~~ya~~, ya matamos, pero creo que vamos a acabar hoy o pasado mañana”, dicen, cuando ahí estamos; ~~porque~~ tenemos que matar aquí los que son Abejas”, dicen. Porque mi papá sólo está ahí y un señor que se llama don Pedro Jirón, es el primer catequista, el que trajo la semilla de la palabra de Dios ahí en Los Chorros, sí es el primer catequista
1. ¿También de Las Abejas?
2. Sí, de Las Abejas también. O sea, ellos se resistieron, son tres, uno que se llama Sebastián Jiménez, es el primer representante también del año 92 que fue de la organización también; los que resistieron más fuerte. Dicen que, o sea los tres, ~~si~~ matamos a los tres así se acaba el conflicto”, dicen; ~~porque~~ ellos son Abejas”, así dicen. Por eso sentimos muy preocupados, sentimos que ya no vivimos ya; en el año 97 así pasó; pero gracias a Dios aquí estamos vivos todavía, y así pasó el tiempo, ya hasta en el veinte.
1. ¿Cómo se desplazaron el 27 de diciembre?

2. Hasta el 22 y 23 no pasó nada, el 24, decían que nos iban a matar el 23, el 24 pero no, el 25. Ya escuchamos rumores que los que murieron son de Las Abejas. Y en 26 sólo esperamos porque es un día sábado, pero no hay aviso, no hay nada, sólo confiamos en ellos los que salieron primero, las 6 personas y también a mi tío. Ahí quedamos encerrados, ahí en la colonia, porque no nos dejan salir ya, pero hasta en 27 llegaron los de la seguridad pública junto con los del ejército mexicano. Llegaron muy temprano, como a las 7 de la mañana porque es un día domingo, estamos comiendo ya para ir a la iglesia, pero cuando llega dijeron que ~~vamos~~, llévense sus costales si tienen ropa, métenlos en los costales y cárguenlos”. —¿Por qué?” dice mi papá, preguntó: —~~Er~~ qué van a salir, porque si no los van a matar los paramilitares”. O sea salieron a la calle y así formaron, y en cada esquina estaban armados los de seguridad porque cuando empezó el conflicto llegaron los de seguridades, porque cuando hubo aquí la masacre o sea aquí en 22 dicen que ahí están cumpliendo con la seguridad y los de los militares y así llegaron también los Chorros. Y cuando preparamos nuestros costales y salimos.
 1. ¿Qué se llevaron?
 2. O sea costales pero sólo nuestra ropa, sólo y la comida ahí quedó todo, o sea no llevamos nuestra comida. Ahí salimos y llegamos en la iglesia, pensamos que íbamos a salir pero no, tuvimos que esperar una hora o dos horas más para salir los demás, creo que salimos como 40 familias ya desplazadas
 1. ¿Hacia dónde?
 2. Pero vino, o sea llegó el camión grande pero es de seguridad, de seguridad pública y tuvimos que subir, creo que ya son las diez cuando salimos, diez, once de la mañana ya; porque primero comimos allí en el parque, dieron un poquito de desayuno los de la seguridad y cuando terminamos de comer, o sea de desayunar, tuvimos que subir el camión y venimos así, y llegamos en Polhó, ahí quedamos en Polhó, y cuando llegamos en Polhó sólo quedamos en la noche; y en la mañana tuvimos que salir muy temprano hasta llegar a X’oyep.
 1. ¿En Polhó con quién se quedaron y dónde durmieron?
 2. En Polhó hay una casa, creo que es una casa de reunión, es un poco grande
 1. De reunión ¿para quiénes?
 2. Para los de, o sea de la paz, así le dicen, y ahí dormimos. En la mañana salimos muy temprano y llegamos a X’oyep
 1. ¿luego se fueron para X’oyep?

2. Sí
1. ¿En X'oyep quién los recibió?
2. Los nativos allá en X'oyep; pero no llegamos hasta X'oyep, llegamos un poco abajo, porque en X'oyep ya están los de Yaxgemel, los de Puebla y Yibeljoj y Chuchtic, por eso ya nos quedamos y llegamos un poco abajo, o sea caminamos en pie como media hora
1. ¿Por qué llegaron ahí y no a otro lado?
2. Ah porque son, creo que son Abejas también, los que viven ahí son de Las Abejas, por eso ahí quedamos en su casa
1. ¿Cómo se sentían ustedes?
2. Nos sentimos muy preocupados
1. Tú como niño ¿cómo te sentías, qué pasaba por tu cabeza y por tu corazón?
2. O sea, siento muy preocupado porque donde salimos ahí estamos muy acostumbrados de jugar, de todo, pero como salimos ya después de este conflicto y como pasamos 2, 3 días allá en X'oyep ya sentí un poco mejor porque ya no hay problemas, así pasó. Y cuando salimos algunas personas que no conocemos y pasamos ahí con ellas y ahí jugamos y olvidamos el peligro, o sea la preocupación, ya no estamos muy preocupados ya, porque allá jugamos y todo y ya nos dieron un poco de comida allá por que llega la ayuda de otros países, sí llega. O sea y nos da un poquito de comida la Cruz Roja; por eso ahí quedamos como un año allá abajo, y después subimos a X'oyep también, cerca de X'oyep ahí construyeron 3, 4 casas grandes como de 20 metros.
1. ¿Quién ayudó a construir esas casas?
2. Creo que es de la Cruz Roja que construimos
1. ¿Ahí viviste un año?
2. Sí, ahí.
1. ¿Cuánto tiempo vivieron ahí con tu familia?
2. ¿Dónde, en X'oyep o donde llegamos primero?
1. No, en X'oyep
2. En X'oyep yo creo que vivimos como 4 años
1. ¿4 años?
2. Sí, porque algunos, o sea retornaron la mayoría de los grupos en 2001, pero nosotros quedamos otros 6 meses, o sea como hasta marzo.
1. ¿Por qué retornaron? y ¿qué hizo que no retornaran con los otros?

2. Primero, o sea nosotros decimos que queremos justicia, que queremos justicia, pero los demás dicen que ya –están muy cansados ya”, que –el gobierno no da justicia por eso mejor retornemos”, así dijeron. Por eso nosotros pensamos que queremos justicia, por eso quedamos otros 6 meses, nos refugiamos con ellos.
1. ¿Cómo fue...?
2. O sea en X’oyep ahí cuando llegamos ahí terminé mi primaria, porque cuando salimos estoy en la primaria.
1. ¿En X’oyep tenían las mismas costumbres y trato de donde tu naciste?
2. ¿De allá en X’oyep?
1. Sí
2. Es otro ya
1. ¿Por qué?
2. Porque cuando llegamos allá en X’oyep ya es otro ya, sí ya es otro porque yo estudié en 99 parece, 98 fue, creo que 99 inició, o sea se llama nueva educación autónoma ahí enseñaron algunos compañeros eligieron pero los educadores salieron de la comunidad, sí, enseñaron. Ahí terminé mi primaria. En la escuela aprendimos a escribir lengua tzotzil y un poco de matemáticas, y un poco de español porque no sabíamos muy bien también y aprendemos cultura.
1. ¿Cambió la lengua o es la misma en Los Chorros?
2. No, no. Es otra lengua porque ahí donde vivimos en Los Chorros hablamos tzeltal, pero en cambio cuando llegamos en X’oyep ya es otro porque donde llegamos son puros tzotziles y ahí aprendí más el tzotzil, ahí aprendimos tzotzil los que somos tzeltal aprendimos más tzotzil.
1. ¿Tú eres tzeltal?
2. Sí, antes sí. Cuando vivimos en X’oyep ya
1. ¿Era diferente la alimentación, la forma de relacionarse o era igual?
2. Sí, es otro. Cuando estamos allá donde vivo es otro, pero en cambio ya estamos en campamento ya es otro también, ya es otra la cultura.
1. ¿Qué cambió, dame un ejemplo?
2. No sé, yo no sé muy bien, porque cuando salí yo era como de 11 años
1. Pero, como niño ¿sentiste cambios en tu vida?
2. Sí sentí, pero, o sea, aprendí un poco de respeto ya, sí, cuando crecí ahí o sea vi cómo hablaban cuando se encontraban en camino, se aprende un poco, o sea el que ya es mayor edad ya tenemos que respetar ya cuando lo encuentras en camino, o

sea como por ejemplo yo que soy un poco joven todavía y si él está un poco viejo tengo que [...] los que ya están más un poco viejo ya.

1. ¿Así no eran los Chorros?
2. No, no era exactamente, es otro
1. ¿Es otra forma?
2. Es otra forma también
1. ¿Qué pasó con los amigos con quienes jugabas en Los Chorros?
2. ¿Cómo, antes del conflicto? Cuando empieza o sea el conflicto jugamos, no importando si el niño es priista o perredista jugamos así, pero cuando empezó el conflicto ya no jugamos.
1. Y después de ser desplazado ¿qué pasó con tus amiguitos de juego?
2. ¿Mis amigos que tenía de Los Chorros?
1. Sí, ¿Llegaron desplazados al mismo lugar o se fueron desplazados para otros lugares?
2. No, quedaron ahí porque son puros priístas ahí donde vivimos; somos como [tzeltal] donde vivimos salimos como 3, 4 familias allá, porque ahí donde vivimos son puros priístas, cuando llegamos allá a X'oyep aprendimos tzotzil porque ellos son la mayoría allá y como nosotros tzeltal somos 3, 4 familias nada más.
1. ¿Fue muy difícil para ti como niño esa experiencia?
2. Sí
1. ¿Cómo vivieron tus padres el ser desplazado?
2. A mi papá preocupaba mucho, para mi papá fue muy difícil porque en X'oyep no hay donde podemos conseguir dinero porque en Los Chorros teníamos cafetales, pero cuando queda abandonado ya no se da la cosecha, ya no da muy bien, por eso está muy preocupado mi papá porque no tiene dinero ya.
1. ¿Cómo hicieron para sobrevivir?
2. Por que los de la [...] dan derecho como un mes, o sea dan permiso a la cosecha, pero sólo como un mes nada más, pero el café no vamos a sacar todo el fruto sólo los que ya son maduros, como rojos ya, hay verde, o sea del café tenemos que cortar como tres veces cada mes, cada mes, como tres veces, empieza la cosecha en diciembre y terminas en febrero; por eso los de la [...] sólo van a dar permiso en diciembre y regresamos en enero, sólo vamos a cortar como un mes.
1. ¿Cómo consiguieron dinero?

2. Es muy difícil conseguir el dinero porque ahí no hay dónde podemos trabajar porque en X'oyep son como 10 familias y somos muy pobres también, y no hay trabajo donde podamos trabajar.
 1. ¿Qué hicieron para sobrevivir?
 2. Mi papá trabaja un poco ahí, pero es muy difícil; mi mamá y mi hermana bordan sus blusas y vende poco de ahí.
 1. ¿Tú qué hacías?
 2. Pues como soy joven todavía estoy estudiando
 1. ¿No trabajabas?
 2. Sólo cargo leña
 1. ¿Qué fue para ti ser desplazado?
 2. Para mí cuando [...] sentí un poco mejor también porque ahí aprendí, estudié la primaria y terminé la secundaria y también ahí aprendí un poco o sea cómo se toca la guitarra, todo; para mí eso fue un poco mejor ya, aprendí tocar guitarra, el guitarrón, también la guijuela y el acordeón y aprendí a cantar, o sea ya me olvidé cuando o sea cuando salimos que sufría ya no, ya no porque así aprendí un poco, sentí un poco mejor, aprendí algunas cosas
 1. ¿Cómo te sentías por haber sufrido el desplazamiento?
 2. Así recordamos nos sentimos un poco mal porque el sufrimiento que tuvimos que resistir más, es muy difícil, porque es muy difícil de vivir ahí, la comida, no hay agua, o sea, como aquí también en X'oyep no hay agua, tenemos que cargar, y por eso es muy difícil el desplazamiento, es muy difícil.
 1. ¿cómo fue esta experiencia para tus papás?
 2. Mi papá sintió así también, porque cuando llegamos, o sea en la cosecha de café, algunas matas donde ya no da la cosecha por eso, porque -dice mi papá- porque salimos desplazados, por eso el cafetal ya no da bien la cosecha, por eso el desplazamiento es muy difícil, no es bueno, dice, no es bueno el conflicto, es muy difícil. O sea mi papá se sentía muy mal también.
 1. ¿Qué sentía por vivir en una casa ajena que no era de ustedes?
 2. Sentimos muy difícil también porque la casa no es de nosotros, o sea donde dormimos en X'oyep es muy difícil porque en cada casa que construyeron dormimos allá como 6, 8 familias, estamos muy pegados, así dormimos. Por eso es muy mala la guerra, es muy difícil.
 1. ¿Cómo fue el retorno?

2. Cuando retornamos, los priístas ya no dicen nada cuando retornamos, ya está todo callado, ya no escuchamos más rumores; por eso seguimos trabajando cuando llegamos, ya no hablamos más con los de priístas ya, quedamos un poco, o sea casi dividido aunque, porque allá en Los Chorros vivimos por cuadro. Por cuadro también, como en la ciudad, casi así está nuestra colonia, tenemos calle por calle, cuadro por cuadro, las calles están muy bien, cuadro por cuadro ya, pero aunque, hay algunos que hablaban también los priístas, pero hay unos que no hablaban muy bien; pero nosotros también no nos animamos a hablar con ellos sólo los que son retornados quienes hablamos.
 1. ¿Crees tú que te violaron los derechos humanos por ser desplazado?
 2. Creo que sí, sí violaron.
 1. ¿Qué derechos te violaron?
 2. No sé, porque no se bien los artículos. Para mí creo que violaron los derechos porque violaron que, aunque tenemos el derecho de creer o de fundar organizaciones, de creencias, pero ellos violaron. O sea Las Abejas no es bueno, dicen que es lo que provoca la división, así dijeron. Creo que violaron las creencias, nuestras creencias, es lo que creemos. O sea porque Las Abejas son católicos, dicen que no es buena la Iglesia católica, sí violaron nuestro derecho, ya no podemos ir a la iglesia cada domingo.
 1. ¿Para ti qué son los derechos humanos?
 2. O sea nuestros derechos que es como “yo”, o sea tengo derecho de hacer, o sea de qué hago, si trabajo, si voy a una reunión, así, así tenemos derecho, o sea nosotros tenemos derecho de hacer lo que quiere hacer, lo que crea. Pero ellos no quieren
 1. Muchas gracias Sebastián.

El palabrear de Francisco

1. ENTREVISTADOR
2. ENTREVISTADO
 1. Buenos días señor Francisco
 2. Bueno días
 1. Quiero que me diga cómo fue su experiencia como desplazado.
 2. Sí, está bien, si quiere saber sobre la situación de nuestro desplazamiento en el año del 97. Bueno, nosotros como la Sociedad Civil Las Abejas, allá en mi comunidad,

pues nosotros como catequista y como los representantes allá en mi comunidad empezó a organizarnos, a platicar con el representante porque cuando empezó a organizar como la Sociedad Civil siempre necesita dos representantes. Así fue, pero en el año 97 los priísta no quieren que haya organización Sociedad Civil Las Abejas, empezó a molestar, o sea las autoridades en la comunidad de Puebla, agente y comisariado, comités, porque cada día porque hicieron así como Las Abejas, así dijeron las autoridades; bueno, así fue de maltratar el agente cuando ya escuchamos un poco disparo pero allá en –se llama una comunidad colonia Los Chorro- allá empezó a quemar nuestras casas. Allí ya formaron unos grupos paramilitares, allí en Los Chorros donde estaban mis compañeros pero allá en mi comunidad donde estuvo los otros así empezó a formar unos paramilitares también. Empezó atacar a nosotros como las Abejas, así cuando llegó la matanza aquí en Acteal el 22 de diciembre y más después nosotros allá en mi comunidad pues ya casi siento miedo, pero lo qué vamos a hacer, lo que hicimos nosotros coordinamos también con el representante de la Sociedad Civil, pero ya surgió un masacre allá en Acteal. Pero, cómo podemos hacer, cómo salvarnos de nosotros con mis compañeros, así platicamos con el representante. Ellos dos representante pensaron que más mejor vamos a comunicar con Fray-Ba para, o sea o querían saber también la situación aquí, o sea cómo salvarnos, cómo vivimos más mejor vamos a platicar con un teléfono. Bueno, cuando pasó así ya escucharon, pues, este Centro Derechos Humanos Fray Bartolomé. Bueno, fue como 3 días, llegaron los hermanos de Fray-Ba, hay unos me conocen allí en Fray-Ba, se llama abogada Cecilia, allí fue a colonia Puebla, allí así me salí en la tarde, cuando salí ya llegó unos cuantos camioneta, así me salieron ahí llegaron ahí en Polhó

1. ¿Cuando salió de Puebla se pudo llevar todas sus cosas?
2. Sí, pero no totalmente me llevaron todas mis cosas allí en mi casa, no. Na- más trajimos mi ropa; pero cuando en mes de diciembre ya es el tiempo de cosecha, pero ya casi como 2 costales o 2 bultos de café está en mi casa, nada más lo llevó, lo llevaron, así es; aquí ya casi como a las seis y media llegamos aquí en Polhó
1. ¿Cómo se sintió usted cuando dejaba todas sus cosas, todo su cultivo?
2. Bueno, me siento, me siento muy triste, siento muy triste, pero por qué, bueno pensamos que porque así pasó muy grave; bueno, mi esposa siento triste, siento dolor, lloran mucho, también mis hijos, mis hijas, no saben lo que hacer, lo que pasó en 97, pues así es. Aunque no queremos salir a la otra comunidad, pero por la

situación muy grave, así siento mucho miedo, no dormí bien por miedo, no dormí bien dentro de mi casa por la participación de los paramilitares, porque ya escucharon, pues cuando ya llegó la matanza aquí, aquí en Acteal, pues allá en mi comunidad de Puebla las autoridades ya sabían que ya surgió la matanza. Pues vas a ver tú Francisco que ya mañana o pasado mañana si quieres pertenecer como Las Abejas o no, o quieres cambiar tu postura, así como nosotros como partido oficial”, así dice él gente. Pero no, no quiero pertenecer como partido oficial porque nosotros no queremos hacer conflicto, así pensamos. Como no quieres hacer conflicto, tú eres zapatista, tú eres, ya sabemos que tú eres zapatista”, así dice él gente. Pero ya vimos que está muy enojado el agente, bueno gracias. Si nosotros como trabajemos, yo trabajé allá en la iglesia, yo soy el catequista, yo prediqué un poco la palabra de Dios, que Dios no quiere que compramos las armas, Dios no quiere que matar un hermanos como nosotros mismo como hijo de Dios, así dije. Bueno, el agente nunca contesta, así fue.

Bueno, así es que ya siento triste cada noche, siento miedo, pues así es; que él maltrataba las autoridades con los paramilitares, cada noche fue a dar seguridad. Hay cuatro caminos allá en mi comunidad, ya en cada noche se fue a seguridad, a repartir, fue unos 30 paramilitares; allá otro camino fue como 40 personas, así es. Pero nosotros como ya sabemos, ya un poco siento miedo, con mi esposa, ya nos dormimos con ella, pues nomas hacemos una oración en cada noche, día y noche. Ya no se puede ir a trabajar también en el día, nomas estamos ahí en mi casa, pero así es. Cuando salí el 29 de diciembre, allí en el 30, el día 30 estuve allí en X’oyep. El 1º, o sea 2 de enero llegó los militares allí en campamento X’oyep, pero no sabemos qué va llegar los militares, pero ya estamos como cinco comunidades, así como Puebla, Yaxgemel, Chulstic, Los Chorros, X’oyep, bueno ya como cinco comunidades estamos desplazamos allí.

1. De su comunidad ¿cuántas familias vinieron a X’oyep y Acteal?
2. Como mil, mil cinco.
 1. ¿De Puebla cuántos vinieron?
 2. Como 12 familias.
 1. ¿Cuántas familias eran en el campamento?
 2. Como mil cinco personas
 1. ¿Todas eran Abejas?
 2. De las Abejas, son las Abejas, sí, así es. Así pasó en 97.

1. ¿Llegó ahí la policía o las autoridades al campamento?
2. Autoridad ya no, nada más hubo los militares pero empezó a organizar hombres y mujeres y niños también. Así cuando vino, bueno dijo que los militares: “yo vine a dar la seguridad”, así dice el policía. Pero no es cierto que dar la seguridad porque ya se dio la matanza, así es. Por qué le llamamos paramilitares aquí mismos compañeros, por qué, porque allá en Puebla hay tres ex militar, allí empezó a enseñar los paramilitares; el primero se llama Guardia Blanca. Cuando ya está el Guardia Blanca buscó o eligió a tres, quién van a enseñar, quién; pero allí como están ex militar, así empezó a formar bien, a enseñar bien. Cuando salieron a dar la seguridad en cuarto camino él va a enseñar todo el jóvenes, o sea son puros jóvenes lo organizaron. Así hay tres ex militar y un personas ex seguridad, pues así es que ya tenían mucha fuerza por las armas pero nosotros no, dijo que no quiero tomar las armas, ni cooperamos para las compras de arma, ni cooperamos para la compra de balas de municiones; así empezó a golpear en el medio de la cancha, hay seis personas de mis compañeros lo golpearon ¿por qué? Porque no estoy de acuerdo de cooperar para las compras de armas. O sea los priístas, los autoridades, hicieron una reunión con toda la gente, hay como 260 personas o 260 familias o los cooperantes, dijo el agente, pues ya es la hora de conflicto, pero no qué piensan ustedes si quieres así quedamos callado. Así quedamos sin arma o cómo piensan, cómo opinan ustedes, así dijo el agente. Y la gente están reunidos en una casa, una casa grande donde estamos cada vez así, donde reunimos, bueno dijeron el agente más mejor, compramos las armas, los que tienen más cafetal así van a comprar un cuerno de chivo cada persona, así dice.
1. ¿Qué es un cuerno de chivo?
2. Cuerno de Chivo así le llaman ellos pues, los prisita, pero nosotros no conoce, no sabemos, no conoce cómo, o sea el arma no conoce. Pero ellos ya saben cómo se llama el cuerno de chivo, dijo otro que ahí se llama R-15, y dijo otro arma que se llama como 16. Bueno así, así pensaron, allí quedó un acuerdo de comprar las armas, hay como 150 personas, y el agente pusieron un relación, relacionaron todo los paramilitares, así fue. Ya quedó más fuerza allí dentro de la red, pero como nosotros como 12 familias no estoy de acuerdo. Cuando participé allí dentro de la comunidad a la hora de la reunión yo: “bueno, mira agente, yo no quedo de acuerdo de tomar, de comprar las armas, ¿por qué?, porque no tenemos el dinero, no tenemos la paga para comprar las armas, para compra el munición, cómo piensan

ustedes si quieres comprar arma, pues hazlo que quiera”. –Bueno vas a ver, mañana vas a ver y tus compañeros ¿cuántas personas están perteneciendo como las Abejas?”, así dijo el agente. –Pues yo solito, yo como pertenecemos a Las Abejas, yo tenemos una Organización como Sociedad Civil Las Abejas”. –Está bien, vas a ver mañana”. Bueno, a la hora cuando ya está una relación de 150 personas va a comprar las armas, pues ya quedó contento, quedó más tranquilo ya. Pero nosotros empezó a dar un poco miedo, triste, pero –cómo vamos a hacer”. Bueno poco a poco así pensaron los paramilitares y autoridades de los prisitas, ya empezó a amenazar, a amenazar a nosotros, a contra de nosotros; pues están allá en seguridad pública los paramilitares si quieres dejar como Las Abejas los hermanos católicos, pues van a salvar, si no quieres dejar como Las Abejas pues más mejor, vamos a ver cómo le vamos a hacer 12 familias. Llegaron a un acuerdo, pusieron un acuerdo así; y platicaron con seguridad pública y pidieron 60 litros de gasolina. En la noche, o sea las 11, 12 de la noche vamos a quemar el 12 familias, o sea Las Abejas, ¿Por qué? Porque no quieren dar cooperación para la compra de armas, así dijeron, así dijeron pues, los paramilitares; así fue. Pero ya cuando escuchamos ya empezó a dar un poco miedo, ya no se puede organizar que a platicar con mis hermanos de católica, con mis hermanos de Las Abejas; ya no se puede porque dar cada rato seguridad los paramilitares, nada más comunicamos, pero cómo lo hacemos así. Un niño fue a platicar con mis hermanos Antonio, Pedro, Felipe. Aquí en la noche, dijo Francisco, que vamos a hacer la oración, las 10, a las 12 de la noche vamos a terminar la oración. Nada más comunicamos con un niño a avisar cómo vamos a hacer, si ya no se puede reunir a dar un pequeño reunión ya o se puede, así pasó. Cuando ya estuvimos en campamento X’oyep, ya casi más, ya no hay más miedo porque ya estamos con cinco comunidades, ya somos bastantes ahí, pero no totalmente, no estamos contentos, no estamos alegres porque no tenemos la casa donde cocinar, donde dormimos, ya no es igual como en nuestras casas. Pero por la situación, por la amenaza pues cerca de 4 años estuvimos allá en campamento X’oyep, sí, así es.

En el año 2001, 28 de agosto, pues ya vimos que ya hay sufrimiento, ya no hay más árboles para traer las leña, porque nosotros siempre usamos las leñas para cocinar, pero si ya se acabó todo el árbol allá en campamento, empezó a organizar allá en campamento de los desplazados todos los representantes, los catequista empezó a platicar cómo vamos a hacer, más mejor vamos a platicar con la mesa directiva si hay trabajo, no hay más trabajo y quieren pensar cómo vamos a retornar, así

pensaron los representantes de los cinco comunidades. Pues allí vino hasta acá el representante a platicar, a coordinar cómo van a retornar los desplazados y el directiva también en el año 2001, pues, yo estuvo aquí también como la mesa directiva, yo pasé un periodo como la mesa directiva y pasé como el secretario, sabemos un poco cómo va a platicar. Cómo van a retornar de los desplazados; buscamos una fecha, qué fecha van a retornar de los desplazados hombres, mujeres y niños. Bueno pues, ya quedó así. Pues ya fui a las comunidades y ya regresaron a las comunidades.

1. ¿Los acompañó la seguridad pública, alguna ONG o se retornaron solos?
 2. Sí, porque el gobierno, así como dijeron mis compañeros allá donde fuimos a visitar, pues como entró la debilidad aquí en la organización pues elegimos 12 personas, comisión, se llama, comisión de negociación. Pues, a negociar con el gobierno, pues el gobierno: bueno, señor gobernador aquí venimos a platicar por la situación, todos los desplazados de Las Abejas querían regresar a sus comunidades, quieren retornar ya, querían regresar a cada su comunidad. -Está bien, está bien”, así dijo el gobernador. Después buscamos una fecha, qué fecha querían regresar a sus comunidades los desplazados. Las comisiones de negociaciones, pues así confirmaron la fecha, así buscaron una fecha; allí quedó. Bueno, a la hora del retorno vino también el gobernador, vino el gobernador y también.
1. ¿Cómo se llama el gobernador de ese entonces?
 2. Él se llama Pablo Salazar
1. ¿De qué partido?
 2. PRD. Así es, el seguridad pública no vinieron no pedimos con lo seguridad pública fueran a regresar a cada comunidad los desplazados, no; nada más pedimos protección civil, así se llama un grupo, protección civil. Y también vinieron los compañeros de ONG, vinieron las organizaciones y también vivieron todas las comunidades que no son desplazados, los que están en las comunidades, porque el año 97 casi hay Las Abejas que salieron totalmente, pero hay comunidades Las Abejas que salieron la mitad y quedó la mitad, pues así empezó a trabajar. Pero, los que salieron, pues, llegaron en cada campamento, allí están a la hora del retorno y así todas las comunidades. Y también vinieron unos cuantos párrocos.
1. ¿Todas las comunidades que estaban en los campamentos retornaron o algunas familias se quedaron?
 2. Sí, como allá en campamento X'oyep hay unas dos familias que quedaron allí

1. ¿Ya no volvieron?
2. Ya no volvieron
1. ¿Cómo fue su vida allá en X'oyep?
2. Bueno, es diferente allá en mi comunidad por que ya están, hay mucho miedo, pero cuando ya estamos allá en campamento, porque ya es campamento civil por la paz, es un campamento; cuando llegaron los visitantes, los hermanos solidarios a dar su visita, cuando platicaron cada vez así cuando llegaron, pues siento bien, fortalecen nuestros corazón, a dar la lectura como Evangelio, con el Antiguo Testamento, yo escuché como un cambio. Pero cuando estamos allá en mi comunidad, pues no hay, casi no hay derecho de organizarnos, no hay derecho de entrar la iglesia, porque nosotros como iglesia católica, pero la autoridad no quiere que entrar la iglesia, pues así es que cuando ya estamos allá en X'oyep cada tarde me fui a la iglesia a hacer la oración a platicar con los representantes cómo se van la organización o cómo trabajemos.
1. ¿La gente cómo recibió a las familias desplazadas en X'oyep?
2. Bueno, pues, como hay allá en X'oyep un pequeño lugar pero está muy reducido, estamos muy pegados en la casa, hay lugar donde hacemos otra casa pero donde está hay un poco triste porque quiero sembrar un poco, aunque queremos sembrar maíz, frijol, pero no podemos trabajar, no podemos sembrar porque no tengo terreno.
1. ¿Qué pasó con los cultivos que tenía en su comunidad?
2. Bueno, 98, 99, año 2000 no podemos entrar a ver mi derecho a mi comunidad; pues hasta el 2001, creo, ya fui a ver mi derecho.
1. ¿Cómo hacían para sobrevivir?
2. Bueno, pues hay, los hermanos de Cáritas dan un poco despensas, así comemos allí. Llegó el maíz, frijol, arroz, azúcar; pero donde podemos cultivamos, ¡no hay lugar, no hay más terreno!; hay un poco cuando ya conocemos todas las personas pusimos un acuerdo, hacer una hortaliza, hortaliza común, trabajemos juntos allí, como 4 comunidades de los *jataveletik*. Cuando ya se sale repollo, rábano, zanahoria, bueno allí empezó el de vender, hay algunas personas vinieron a compara los repollos, así es.
1. ¿Qué hacían las mujeres?
2. Sí
1. ¿Cómo hacían para cocinar, se organizaron las mujeres para esta labor?

2. Un año casi trabaja junto allí en la cocina, así como una casa, entran como dos, tres familias con sus hijos, pero un año. Más después, ya empezó a hacer una casa cada familia, pero las mujeres siempre trabajan. Pero cómo trabajan ellas: ellas saben tejer la blusa, así como la ropa, siempre tejen, pues las mujeres, algo un poco para vender la blusa, así trabajan las mujeres; pero hay las mujeres vinieron a reunión aquí en Acteal, fueron al taller a la otra parroquia, hay como mujer del [Colimar], hay mujeres de [Colimar]; siempre hay reunión en cada municipio, en cada parroquia, así fueron, pero hay mujeres que no tiene cargo, que no tienen trabajo pues así trabajan como tejedoras. Hay dos cosas que así lo hacen, tejido, bordado como la blusa, pero hay tejido como telares, sí así es.
1. ¿Su familia quería regresar a sus tierras?
2. Sí
1. ¿En X'oyep hablan el mismo idioma?
2. Sí, son la misma idioma, son tzotzil
1. ¿La gran mayoría son Abejas o existen diferentes organizaciones en X'oyep?
2. No, son puros Las Abejas.
1. ¿Fueron solidarios con ustedes cuando llegaron a X'oyep?
2. Sí
1. ¿Algunos de ustedes, reubicados en el campamento de X'oyep, participaron en la oración que se hizo cuando sucedió la matanza de diciembre del 97?
2. Sí
1. ¿Qué pasó ese diciembre en Acteal?
2. Cuando ya pasó en 22 de diciembre pues cada semana venimos a la reunión, cuando ya es el tiempo cuando pasó el matanza de Acteal vinieron catequistas, representantes, no sólo representante venimos a la reunión con todo los catequista
1. ¿Alguno de ustedes estuvo o fue víctima de la matanza de Acteal?
2. Sí, hay 27 víctima aquí en cuando pasó en Acteal, cuando pasó en la matanza de Acteal hay 27 víctimas así como Catalina, se llama Catalina Méndez, quebró la pierna, así ahorita está en México a la hospital; así como, se llama un niño, un joven, Jerónimo, es muy grave.
1. ¿Murió algún familiar suyo en la matanza de Acteal?
2. No, de mi familia allá en Puebla no hay víctimas, no hay; sólo aquí vinieron los *jataveletik* aquí, se aliaron otra comunidad se llama Quech'tic poblado, Quech'tic centro, Chimix, C'anolal, Esperanza, Tzajalucúm, así. Aquí quedó otro campamento

1. ¿Otro campamento de desplazados?
2. Sí, otro campamento. Pero allá en X'oyep otro campamento.
1. Y los desplazados de Acteal ¿Dónde están ahora?
2. Ya fueron a regresar.
1. ¿A dónde regresaron?
2. A sus comunidades
1. ¿Qué comunidades?
2. Así varias como: C'anolal, Chimix, Quech'tic centro, Quech'tic poblado, Tzajalucúm, así es.
1. ¿Cuántos desplazados había en ese momento?
2. Bueno, yo no muy sabemos.
1. ¿Cuántas familias?
2. Yo creo que 1200 *jataveletik* más o menos, más grande como en X'oyep 1005.
1. ¿Por qué llegaron a Acteal y X'oyep?
2. Porque igualmente como pasó allá en mi comunidad, pues así también el Quech'tic centro, Quech'tic poblado, allí salieron los paramilitares, los que tienen un partido como PRI, partido oficial.
1. ¿Sacaron igual a la gente?
2. Así es.
1. ¿Los que llegaron a Acteal, eran Abejas?
2. Sí, sí.
1. ¿Qué pasó cuando ocurrió la matanza? ¿Se quedaron los que sobrevivieron aquí o se fueron para otros lados?
2. Salieron un día y luego aquí quedaron.
1. ¿Quedaron?
2. Sí, aquí. Ya no salieron a otra comunidad, ya no, cuando pasó en la matanza aquí en el Acteal pues aquí quedó, cuando ya pasó un, dos, tres viernes, un semana, un mes ya vinieron los obispos, sacerdote a hacer una celebración cada mes, así empezó a hacer oración en cada mes, pues los hermanos visitantes llegaron aquí, pues allí ya no salieron a la otra comunidad.
1. ¿Cómo te sentiste por ser desplazado?
2. Bueno, me sentí, yo me sentí muy triste, sí, pero porque nosotros caminamos en el medio de la palabra de Dios, pues así me conté un poco historia, la historia de las israelita, pues así es, cuando caminamos en el medio de la palabra de Dios pues es

muy difícil, pero por la situación, el gobierno, gobierno federal, estatal, también municipal, pues yo vi, yo conoce lo que pasó en el 97 como *jataveletik*; pero en este tiempo estoy, tenemos un esperanza, sí así es.

1. ¿Sientes que violaron tus derechos humanos?
2. Sí, sí. Hay muchas mujeres que violan los derechos humanos, también el hombre porque no, bueno, pues, el presidente municipal no quiere que ver como las organizaciones Las Abejas, así es; yo vi, yo lo sé bien que así pensó también el presidente municipal don Jacinto Arenas. Don Jacinto Arenas vive ahí también en la Puebla, pero don Jacinto, el presidente municipal no está, está en Amate ahorita.
1. ¿Qué son para ti los derechos humanos?
2. Bueno, hay derecho a la vida, derecho a la tierra, derecho a la seguridad; hay muchas cosas así como nosotros como ciudadanos, hay muchos derechos, sí, así es.
1. ¿Sientes que se te violaron esos derechos como desplazado?
2. Sí. Bueno así es que estamos ahorita ya casi cuando vine a dar un servicio como un año, pues, ya, o sea, quiero más conocer para que haya más experiencia, para que consigamos otra más experiencia. Sobre los derechos humanos, cuando pasé ahí en la mesa directiva en el 2001 casi no sabemos bien, pero ahorita ya casi, poco a poco, va aumentando la experiencia, así como el presidente José Alfredo, ya casi platican muy bien y platican bien de español y todo, todos los historia sabe, sí.
1. Muchas gracias Francisco.

El palabrear de Antonio

1. ENTREVISTADOR
2. ENTREVISTADO
1. Buenos días don Antonio
2. Buenos días
1. Quisiera que me hablara sobre cómo se dio el desplazamiento en Chenalhó?
2. Pues sí está bien. Pues sí, es un gusto platicar Katy, porque la verdad somos los de Acteal porque ya muchas personas han venido a saber, pero no para saber, sino que para comunicar y para hacer publicidad para que sepan todo el mundo, para que los compañeros los que no han escuchado todo esto, para que se aclare, la verdad es dolorosamente.

Antes del 97 el presidente municipal de Chenalhó y junto con el gobierno del Estado y con el gobierno federal de la ciudad de México, pues plantearon cómo atacar o acabar a los zapatistas, directamente a los zapatistas porque lo ven que, lo ven mal su lucha porque se levantaron en armas; pero la verdad los aclaro que los zapatistas no entraron violentamente, sino que ya habían hecho marcha, mitin, plantón, huelga de hambre, hasta papeleos para exigir el gobierno que cumpla el respeto de los derechos. Pero lo que pasa, lo ve mal el gobierno, lo empezó a organizar paramilitares para que pueda decir el gobierno que entre pobres, entre pueblos lo están matando y yo no tengo la responsabilidad –así lo dice el gobierno–, pero él lo pensó, él lo impulsó y él lo organizó a través del gobierno estatal, y el gobierno estatal ordenó a los presidentes municipales para que se organizara cada municipio los paramilitares, y por fin el presidente municipal aquí en Chenalhó, pues organizó paramilitares en cada comunidad. Pues la verdad hay jóvenes que no quieren trabajar en el campo, no quieren sembrar y no quieren trabajar para tener su ganancia de recurso económico y lo que pasa aceptaron esta invitación a matar a su prójimo. Pero, lamentablemente, pues, la verdad, nosotros como la Sociedad Civil por que hemos apoyado fuertemente la demanda de los compañeros zapatistas porque su lucha es de nosotros, su visión, su mirada, su punto de vista es lo que vemos, es lo que miramos, es lo que queremos, es lo que pedimos y el gobierno que lo cumpla tal como está mencionado en el convenio 169 de la OIT. Pues, la verdad es que tenemos que hacer respetar nuestros derechos como personas, como individuos, porque aunque nos cuentan –nosotros los indígenas– nos cuentan que somos animales, que no sabemos pensar, que no sabemos hacer, ser, somos como animales, nos cuentan, por eso no nos sueltan este derecho. Pero gracias a la diócesis de San Cristóbal, gracias a *jtatik* Samuel Ruíz, el obispo emérito de San Cristóbal, él impulsó esta liberación de derechos. Pues la verdad, pero los paramilitares nos ven mal porque apoyamos los compañeros zapatistas, hicimos marcha, hicimos peregrinación, hicimos oración y ayuno para que logremos tener la paz porque le decimos –por eso le llamamos Sociedad Civil Las Abejas– porque nos unimos con otra sociedad civil nacional, internacional; hicimos marcha, hicimos peregrinación, hicimos otras actividades para decir ¡alto! a la guerra, que se bajen sus armas los ejércitos, pero que cumplan los acuerdos de de San Andrés. Pero, la razón cuando lo ven los gobiernos y los presidentes municipales, la razón, y ahí se empezó la guerra sucia. Le llamamos la guerra sucia porque ahí nomás se empezaron a

levantar nuestros propios hermanos contra de sus hermanos, contra de sus papás, contra de sus tíos.

Pero lamentablemente, pues la verdad porque nosotros sostuvimos nuestra postura como Sociedad Civil porque somos zona neutral y no queremos responder a la violencia porque no tenemos visión de usar las armas, nuestra legítima arma es la oración y el ayuno, nuestra legítima arma es usar nuestra palabra, nuestra legítima arma es manifestación exigiendo nuestros derechos pero en la vía pacífica. Pero, la verdad, nosotros cuando nos empezaron a contar que somos los mismos zapatistas, nos pasaron esta guerra encima de nosotros. Por eso muchos compañeros, los que salieron primero, son los de Yibeljoj, Los Chorros, Puebla, Yaxgemel, Chultsic; y después cuando salieron los *jataveletik* esto pues hemos pensado cómo para salvar, cómo para defendernos, y cómo para dónde vamos a poner los *jataveletik*, empezamos a buscar campamentos. Pues se quedó el campamento de la comunidad de X'oyep donde yo vivo, donde yo nací, donde está sembrado mi ombligo, allí recibimos 1105 gentes; pero la verdad somos muy poquitos nosotros los que vivimos, somos 35 casas, casas chiquitas, casas sencillas y tratamos de acomodar a 70-80 persona cada casita, pero lamentablemente –porque no cuentan con su alimento, no cuentan con su cobija, no cuentan con sus suficientes ropas- empezamos a promover, gracias por la solidaridad de los otros compañeros y otros municipios, pues otros compañeros de la nación y nos mandaron ropa, nos enviaron alimentos, nos enviaron cobijas, así pudimos sobrevivir con ellos. Y nosotros porque empezamos, porque nosotros los que vivimos allí, pues sentimos parte del de los *jataveletik* aunque no fuimos desplazados porque somos los que recibimos, pero sentimos parte del desplazamiento y salimos en las comisiones, tocamos puertas, pues hablamos a los obispos, a los padres, a la Cárita, al [...] pues para buscar apoyos de alimentación, de ropas y de todo; hasta comisionamos para exigir al gobierno que se castigue la verdad porque, pues, es un crimen lo que habían hecho los paramilitares, quemando casas, robando pertenencia y expulsando a sus propios hermanos, la razón llegamos a la ministerio público, llegamos a la procuraduría del estado, pero lo que pasa los gobiernos no tienen interés porque la verdad es un ejemplo, es un muestra que sí ellos habían plantado esta situación tan dolorosa, la razón, pero no sabemos porque antes del 97 aquí están también los d *jataveletik* porque habían desplazado los C'anolal, Quech'tic, pues Esperanza, Tzajalucúm y otros

comunidades aquí están concentrados pero lamentablemente llegan a la orilla de este campamento pues mucho tiroteo, ruido de armas.

En días anteriores el hermano Alonso Vázquez Gómez es el jefe de catequista y ahí, pues, no tiene intención de huir ni tener miedo, pues, gracias por el acompañamiento de nuestro padre Dios le dio la fuerza y el valor para animar a su hermanos: ~~no~~ teman porque sabemos que Dios no nos deja morir, sabemos que Dios nos defiende, nuestra legítima arma es mejor”. Y se prepararon ya van de dos días de ayuno y oración, están ayunando, pero sin tomar alimento desde la mañana hasta ocultarse el sol, llevan dos días de ayuno, pero, y lamentablemente llegaron – bueno les decimos los hermanos paramilitares-, por qué les decimos hermanos paramilitares, porque somos de la misma sangre, somos del mismo humano, somos hijos de Dios todos; pero la verdad lamentamos porque muchos de los paramilitares porque sí tienen religión, la mayoría son presbiterianos, son de pentecostés, son de mormón, son de sabáticos y se confundieron en contra de sus prójimos. Pero la verdad violaron la ley de Dios donde ha dicho a Moisés: no matarás. Aunque la ley de Dios lo ha dicho que no matarás, pero violaron este mandamiento, rebelaron en contra de sus prójimos por eso lamentamos mucho, aquí se cayeron 45 hermanos nuestros, la mayoría son mujeres, la mayoría son niños. Pues, la verdad lamentamos mucho y nunca lo olvidaremos, es decir, qué culpa tienen los compañeros que está en el vientre de su madre, fueron abiertos del vientre y sacaron forzosamente acuchillado en la vientre de pobres inocentes niños. Por eso lamentamos mucho, nunca, pues gracias a la solidaridad nacional, internacional, gracias por el apoyo de muchos hermanos solidarios y gracias por el apoyo de los que creen en la palabra de Dios hemos podido caminar fuertemente

1. Dentro de las personas que murieron en la matanza de Acteal ¿algunos eran desplazados?
2. Sí, los que cayeron aquí son *jataveletik* porque aquí están concentrados, porque es el campamento aquí Acteal, porque aquí están reunidos estas comunidades diferentes aquí están, pero cuando llegaron los paramilitares entraron en varias partes.
1. ¿Después de la matanza, para dónde se fueron los desplazados que sobrevivieron?
2. Pues la verdad, cuando llegaron a matar aquí, porque se trataron de salvarse, se metieron aquí donde está construido, pues, donde está el sepultura de los mártires, allí se cayeron porque aquí lleno de montaña, es montañoso, porque aquí hay monte aquí; se metieron de salvarse allí, pero los paramilitares los siguieron, ahí lo hicieron

caer, pues ahí cayeron. Algunos quedaron bañados de sangre, abajo de los muertos, algunos fueron impactos de balas, pero no se quedaron muertos, sino quedaron vivo, pero lamentablemente algunos se salvaron, se metieron en el arroyo, trataron de salvarse y se metieron en el hoyo, en el —hay un agujero de rocas— ahí se trataron de salvarse. Y después de esa matanza, porque después cuando fueron destruidos de vida los 45 mártires, pues pasaron a X’oyep; ahí concentramos todo, todo, todo porque cuando fueron levantado del cuerpo de los 45 caídos fueron llevados hasta ciudad de Tuxtla Gutiérrez. La Procuraduría del Estado, pues, enviaron las personas quienes vinieron a levantar pero fueron llevados hasta ciudad de Tuxtla y pues los sobrevivientes llegaron X’oyep ahí sobrevivimos, ahí concentramos, platicamos, meditamos, planteamos qué vamos a hacer, porque la verdad sentimos que ya no podemos vivir, sentimos que ya no se resiste, pensamos si vamos a huir en otra nación, en otro estado, pero gracias a Dios no, no fue así. Allí con la fuerza, con la sangre de los 45 mártires de Acteal hicieron parar la guerra, hicieron parar la guerra, pues se logró tranquilidad a los otros compañeros porque han sufrido los mismo priistas, han sufrido los mismo zapatistas y hemos sufrido nosotros la Sociedad Civil Las Abejas, allí, pero cuando se regresó tardó un días en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez cuando regresó el cuerpo de los 45 hasta allí venimos en caravana todos, se concentró una fuerza aquí porque llegó compañeros de otros países, de otros municipio y a nivel mundial llegaron personas con el entierro de los 45, así se quedaron nuevamente los *jataveletik* aquí, pero ya empezamos a exigir que se castigue la verdad, los que violaron la ley de Dios y los que usaron sus armas para matar a su hermano y allí fueron llevados al penal de Amate en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez; ahí sobrevivieron casi 4 años, cuatro años aquí estuvieron los *jataveletik*, allá cuatro años en el campamento X’oyep.

1. ¿Volvieron a Acteal los desplazados?
2. Volvieron nuevamente
 1. ¿A cuánto tiempo después de la matanza?
 2. Pues unos tres, cuatro días después de la matanza se empezaron a volver porque allí quedaron los observadores de la Cruz Roja, se quedaron observadores de la Comisión Nacional de Derechos Humanos y quedaron observadores internacionales para apoyar y para sostener que no temen a los sobrevivientes por los paramilitares, porque ya los paramilitares ya no volvieron a entrar, sino que escondieron sus armas,

sino que huyeron, se escondieron, porque en ese matanza, pues es muy lamentable, mucho.

1. ¿Fue difícil la situación para los desplazados?
2. Pues la verdad porque cuando está, pues reciente, esta pues brutal tristeza y pues, muy apenados porque la verdad, pues, la familia, porque hay familia que se acabó totalmente, ni se quedó una casa, destruidos sus casas y destruido totalmente la familia, pero hay familia que se –por ejemplo María Vázquez y familia Juan Vázquez Luna– se cayó 9 de su familia, 9 de su familia y además hay algunos se quedaron sin papá, sin mamá, sin hijos y sin hijas pues la verdad día y noche, día y noche puras lágrimas, tristeza, preocupación, pues hasta se enfermaron mucho por el dolor, se enfermaron del corazón, se enfermaron de calentura; pues, poco a poco, ahí vamos buscando cómo forma, cómo vamos a aliviarse, cómo para alegrar su corazón; buscamos formas cómo ayudarle para salvar y allí buscamos porque los compañeros psicólogos, ahí en la plática empezaron a consolar, empezamos a curar ahí, pero sigue todavía este proceso porque la verdad todavía se lleva presente en su corazón a la hora de las celebraciones porque allí empezó la celebración; celebramos los mártires de Acteal en cada 22 del mes. Además de una gran celebración que hacemos en cada 22 de diciembre, le decimos Aniversario de los Mártires de Acteal. Allí en este celebración, allí sale nuestra palabra qué es lo que queremos decir al gobierno, qué es lo que queremos denunciar, por eso la verdad, éste, todavía en este momento siguen las celebraciones, ahí sale la palabra. Pero aunque los paramilitares la verdad y el gobierno nos quería acabar con la lucha, pero ellos no pudieron. Como un dicho han dejado nuestros abuelos, gracias por la sabiduría de nuestros abuelos y abuelas mayas que han dejado un dicho que si: somos un árbol, aunque nos quieren acabar pero sólo nos cortan nuestra raíz, nos cortan nuestra rama y nos cortan nuestro tallo pero nuestra raíz no pueden arrancarla. Es muy real, es muy verdaderamente, porque la verdad el gobierno lo está tratando de acabar Acteal, pero no podrá. Por eso decimos una consigna: cuando los pobres unidos, jamás serán vencidos; pero cuando los pobres divididos, fácil se destruye, así es.
1. Dentro de todo lo que ha comentado, evidentemente se evidencia que han sido vulnerados los derechos humanos de ustedes. Sin embargo, antes de comentar esto más afondo, quisiera saber: ¿para un tzotzil qué son los derechos humanos?
2. Bueno, la verdad que están violado los derechos humanos porque no sólo se ha molestado nuestra persona, nuestro cuerpo, porque también, la verdad, porque ya no

está tomado en cuenta el respeto, porque la verdad nosotros como indígenas, aquí como los tzotziles, tenemos un respeto ritualmente diferente a la ciudad en el campo, pero lo están perdiendo ese sentir del respeto porque tenemos respeto a nuestros ancianos, tenemos respeto a las mujeres, tenemos respeto a los niños, no pueden ser maltratados, no pueden ser desorientado y además, también, porque tenemos respeto de la naturaleza, porque nuestro padre Dios, el Dios Todopoderoso quien creó esta naturaleza, porque dejó los cerros, dejó los árboles, dejó las aguas y por el momento también estamos violado también porque lo están perjudicando. Tratan de destruir los cerros, tratan de destruir las aguas, la contaminación, por eso vemos que sí nuestra lucha como Sociedad Civil Las Abejas, no sólo estamos defendiendo nuestro cuerpo, nuestro físico sino que lo estamos defendiendo también a la naturaleza porque la naturaleza es parte de la vida de las comunidades, si se acaba la naturaleza quiere decir se acaba la vida. Por esto y por el otro, porque verdad porque la tortura, la violación, porque también los soldados, los militares han dado cuenta que cuando quisieron entrar los militares en campamento X'oyep por eso las mujeres se rebelaron para impedir a los militares que entraran, porque son ellos los que siembran la violación de las mujeres, son ellos que siembran la amenaza, el miedo, el odio; por esa razón, gracias por la valentía de las mujeres, hombres, niños, pudieron impedir a los militares, pues por el momento es una violación de derechos humanos, pues es la razón, ahí si no se si esté claro.

1. ¿Existe alguna palabra para decir derechos humanos en tzotzil?
2. Ah sí, sí, porque bueno, el derechos humanos quiere decir que como un término *spojel jbatakitik jpaktil xchi'uk spojel jbek'taltik*, así le decimos, [*spojel*] quiere decir defensa, [*jbatakitik jpaktil*] en nuestro cuerpo. Como que habla en lo general, no sólo de nuestro cuerpo sino habla en los árboles, en el bosque, en el agua, todo por eso decimos [*spojel jbek'taltik*]
1. ¿Quisiera agregarnos algo más sobre su experiencia con los desplazados?
2. Sí, sí quiero platicar otro más porque la verdad cuando están desplazados durante ese 4 año, pues lamentablemente, pues mucha pena de decir que aprendieron muchas cosas, allí surgió trabajos colectivos, surgió trabajos comunitarios, pues empezó a pensar cómo para sobrevivirlo porque empezamos a reflexionar, si sólo pidiendo limosnas y pidiendo ayudas puede ser que nos quedamos flojos –le decimos– porque como que no queremos ya trabajar, pero para dejar eso se empezó a promover proyectos, pero no del gobierno, sino que trabajos colectivos, trabajos

comunitarios. Pero por otro lado, cuando los *jataveletik* ya a los cuatro años decidieron retornar, porque la verdad un retorno no puede ser incondicional tiene que ser condicionado, por eso empezamos a promover al gobierno del estado con el apoyo de los Derechos Humanos, con el apoyo de la Cruz Roja, con el apoyo de la CONAIE, con el apoyo de la Concordia de la Pacificación y se promovió el retorno de los desplazados. Sí, la verdad logramos tener el retorno, hasta el gobierno exigimos a indemnizar los daños, y perdidos los daños y quemados los casi todos, utensilios, casas y todo. sí logramos tener la indemnización, pero lamentablemente el gobierno porque tiene intención de acabar las organizaciones y además porque lo ven mal las organizaciones, lo ve como un obstáculo de sus planes porque los gobiernos habían planteado, pues proyectos para acabar la vida de las comunidades por el Tratado del Comercio, Plan Puebla-Panamá y otros proyectos neoliberales, pues es que el gobierno trata de comprar los líderes y las organizaciones; aquí en la vida de Las Abejas, pues, trató de comprar los dirigentes de Las Abejas y logró sus planes; por eso la división de Las Abejas, porque no fue una división dentro de las Abejas. La división fue convocada por el gobierno, es su instrumento del gobierno porque se dio cuenta que no puede acabar así al [...] matar, también pensó de [...] para que no dar cuenta el mundo entero, por eso, es un arma crear la división como uno de sus proyectos.

El palabrear de Antonio López

1. ENTREVISTADOR
 2. ENTREVISTADO 1
 3. ENTREVISTADO 2
-
2. Yo me llamo Antonio López Hernández, yo nací allá en colonia Miguel Utrilla Los Chorros, municipio de Chenalhó, entonces en 97. En septiembre 97, ahí donde se empezaron a organizar a los paramilitares, yo de por sí pertenezco a la Sociedad Civil Las Abejas, entonces, en mi colonia. No estoy de acuerdo lo que hacen a los líderes paramilitares, donde empezaron a organizarse fue en 14 de septiembre de 1997. Entonces, cuando ya han salido los zapatistas, ya abandonaron sus hogares, sus casas, pertenencias, todo; entonces el líder de los paramilitares, entonces, empezó a organizar a la gente, entonces empezaron a amontonar en una casa grande, entonces las láminas empiezan a vender de nuevo; el dinero es para la compra de

armas, cartuchos a los paramilitares, pero a los zapatistas ya han salido antes del septiembre.

1. ¿Por qué?
2. Pues fíjate que, o sea lo odian a los zapatistas y a los priístas porque son cómplices del gobierno a los priístas porque el gobierno lo quiere acabar a los zapatistas, porque a los zapatistas son también defensores de la tierra, entonces Las Abejas somos también defensor de la tierra, entonces el mal gobierno no quiere a los zapatistas entonces ahí donde empezó la manipulación. Entonces organizó a los paramilitares para que entremos campesinos a la guerra; entonces ahí en 16 de septiembre, ahí donde empezaron quemar las casas, robar todas las pertenencias a los zapatistas
1. 16 de septiembre ¿de qué año?
2. Del 97, año de 1997. Entonces ahí aunque queremos no queremos cargar las cosas lo que robaron pero son obligatoriamente, las que no quieren, las que no aceptan entonces lo multan de \$5,000, de \$10,000; quién no quiere cargar las cosas lo que robaban, así hacen a los líderes de los paramilitares. Entonces cuando llegan a robar en cada casas entonces disparaban, disparaban, disparaban a los paramilitares, entonces ahí, donde lo espantan la gente, así fuimos amenazados de muerte, hay algunos que no quieren aceptar, pero obligatoria toda la gente. Entonces unos cuantos líderes que lo compraron sus armas cuernos de chivos, son puros altos poderes de las armas que utilizaron, ahí donde un señor se llama Antonio Sánchez López que lo organizaron a los paramilitares, entonces el líder tenía dos cuernos de chivo, entonces ahí donde empezó a amenazar toda la gente: -quién no quiere aceptar lo que digo, entonces lo mato, lo mato”, dice. Así fue en septiembre como hay rumores vienen los zapatistas entonces empiezan a bloquear el camino, empiezan a bloquear el camino respaldos de guardias blancas a los paramilitares, entonces ahí siempre que, o sea, nos obligan a cooperar, \$100 pesos cada vez la cooperación
1. ¿Cada cuánto?
2. Cada semana. Entonces como es una colonia muy grande Los Chorros, es una colonia muy grande, entonces cooperaba \$100 pesos cada gente, entonces son mucho lo que juntan la cooperación, hay veces que no sé cuántos miles se junta la cooperación; entonces ahí la cooperación es para la compra de armas, compra de municiones
1. Y ¿qué pasaba si alguien no cooperaba?

2. Bueno, hay algunos zapatistas que no salieron en sus casas entonces empezaron a amarrar del poste amenazando de muerte; entonces hay un zapatista que ~~no~~ me maten pero cumplo lo que quieren, voy a cumplir lo que quieren”, ~~pero~~ no hables más”, lo amenazaron y lo echaron pistola en la boca, lo agarraron acá (el cabello) y entonces lo echaron pistola su boca, ahí quedó temblando el pobre gente. Pues, ahí donde era yo, ahí policía auxiliar de las autoridades en mi propio colonia, entonces ahí donde no estoy de acuerdo lo que hacen. Son once personas que fueron amarrados en poste, encadenados de cada mano; entonces el mandón, el líder de los paramilitares reunió toda la gente, entonces: ~~en~~ la tarde lo vamos a matar los once personas”, decía el líder. Pero le dije: no, no es bueno matar porque no era un animal, no, es gente. Pero en cambio ya confesó que ya lo va salir como algunos de los zapatistas ya han salido, entonces él ya está arrepentido, mejor no matamos gente le dije, entonces nada más vamos a multar entonces. Ahí pidieron su multa, \$10, 000 cada persona, son once personas, más de \$110, 000, sí, lo multaron. Entonces así fue, entonces ahí donde encontraron más dinero para el compra de armas y cartuchos, entonces en ~~fue~~ en septiembre eso, donde organizaron más-, entonces así fue. En el diciembre del 22, entonces llegaron unos cuantas personas, son de Acteal Alto, lo llaman, eran de los priístas, eran priístas, pero la verdad lo desconozco porque no es de mi pueblo, nada más... yo vine de Acteal Alto, entonces como yo vine a pedir a los guardias blancas que vayan a Acteal porque hay mucho disparos, dicen, pero son puro mentiras nada más quieren, o sea ya han formado un campamento, es decir, Sociedad Civil por la Paz, cuando estaban en la jornada de ayuno, en la oración; entonces el líder de los paramilitares ahí donde aceptó: ~~Bueno~~, si me cooperan, como son muchos municiones que lo van a tirar a los ~~lo~~ llaman mis perros-, mis perros, dice, lo van a tirar muchas balas entonces ahí va a desperdiciar, si lo cooperan ahí estoy de acuerdo lo voy a mandar a mis elementos”, dice. Está bien lo vamos a pagar, dicen los de Acteal Alto, entonces ahí donde fueron el día 21 en Acteal, llegaron en una comunidad que se llama Buena Esperanza, ahí donde... entonces cuando aceptó el líder entonces lo reunió todo, todo a los paramilitares: ~~saben~~ qué van a ir en Acteal, dicen que hay zapatistas”, dice hay zapatista, ~~te~~ van a matar de una vez”. Ahí pues está bien, dicen los paramilitares, está bien. Entonces yo los vi lo amontonaron las armas y los cartuchos en una mesa, entonces ahí donde lo conocí quien la persona que fueron a matar a las gentes inocentes en Acteal; estaba yo detrás de ellos de los autoridades, estaba yo atrás, y escuché todo lo que

planearon, cómo entrar a Acteal y dónde van a llegar a organizarse pero son de varias comunidades: Esperanza, Quech´tic, Acteal Alto de los priístas y Los Chorros, son varias comunidades que formaron los paramilitares que llegaron a matar a Acteal. Entonces ahí donde lo quedé callado; entonces fue en 21, entonces en 22 me dijo don Tomás, el líder de los paramilitares también; los mandones eran don Antonio Sánchez López y Tomás Pérez Méndez. Entonces: -sabes qué Toño”, me dijo don Tomás, -sabes qué, los cabrones a los perros que le mandé son bien chingones, lo mataron hasta ancianos, niños, mujeres, no lo importaron la edad, así fue, son bien chingones los cabrones que fueron. Estoy muy contento -dice—. ¿Apoco, será que son zapatistas lo que mataron?”, le dije. -Sí, son zapatistas”, me dijo. Pero no era cierto, era la Sociedad Civil de Las Abejas. Cuando acaban de ayunar y orar a Dios para que no haya más derramamiento de hermanos, entonces ahí donde salieron los paramilitares en Acteal, el 22.

Ahí pocos días entonces reunió su gente otra vez, entonces toda la Sociedad Civil lo vamos a acabar. ¿Quién?, a las personas que están aquí con nosotros son traidores, son traidores, dice, lo vamos a acabar de una vez, nada más esperamos que regresen a los hombres que fueron en Acteal, dice. Pues, así ahí donde ya estamos temblando de miedo, nos conoce que somos de la Sociedad Civil de Las Abejas, entonces el día 27 llegó la PGR a rescatarnos porque no podemos salir. Si ven una persona caminando con costal y con mochila lo matan, lo matan. Entonces allí donde ya pasó la masacre en Acteal el día 27 fuimos rescatados con la PGR

1. ¿Dónde estaban ustedes?
2. Ahí en Los Chorros, ahí estamos en Los Chorros
1. ¿Todavía secuestrados?
2. Sí. Ninguna persona puede salir
1. ¿Ninguna persona? O sea ¿Cuántos estaban secuestrados?
2. Bueno, es que la colonia está respaldado de guardias blancas, si lo ven que una persona anda cargando su costal lo matan, ahí donde no podemos salir, ahí estamos adentro de la colonia. Entonces ahí donde llegaron los elementos con el padre Pablo Romo, era sacerdote en el 97 Pablo Romo; entonces ahí qué va pasar padre, le dije. Entonces saben qué, si no están de acuerdo con la guerra mejor salgan, vamos a salir aquí porque aquí en la comunidad ya había mucha oscuridad, dice. Está bien entonces. Así fui rápido a sacar a mi familia ahí donde nos vio, bueno ya estamos acompañados de la PGR, fuimos a sacar las cobijas así venimos a refugiar. Primero

llegué en Polhó, entonces como son bases de apoyo zapatista y yo de la Sociedad Civil entonces ahí, quién son zapatista ahí quedó en Polhó y los otros de Las Abejas entonces ya han formado un campamento civil por la paz aquí en X'oyep, fue en 27 de diciembre ya ha pasado 5 días de la masacre, entonces fuimos así acompañados de la PGR con Pablo Romo

1. ¿Quién es Pablo Romo?
3. Un abogado que trabajó en el Centro de Derechos Humanos
2. Exacto. Entonces ahí así llegué aquí en la comunidad X'oyep, no tenemos casa, no tenemos casa; porque somos varias familias que salimos de Los Chorros
1. ¿Cuántas?
2. Aproximadamente como 45 familias sí, 45 familias. Entonces ahí aunque hay pocas personas que son nativos aquí en X'oyep, pero no cabemos en una casa sino que somos varias. Entonces en diciembre era tiempo de las lloviznas, no tenemos casa, algunos hay casas pero no cabemos todo, entonces empezamos a construir con un nylon como si fuera techo y ahí dormimos abajo, así fue en diciembre. Entonces son muchos sufrimientos que vivimos en 97, y sufrimos mucho de hambre, de frío. Como mi familia, bueno estamos acostumbrados en el lugar donde nacimos pasear donde quiera, no es igual, no es igual. Entonces así fuimos desplazados 3 años y medio, sí 3 años y medio.
1. ¿Cómo hacían para sobrevivir?
2. Así de varios, como... entonces después buscaron forma a los líderes de Las Abejas, entonces empezaron a buscar forma ¿cómo? pero ya son muchos días, muchos meses y año entonces mejor vamos a pedir apoyo a Cáritas, entonces, ahí donde nos apoyó de láminas, construyendo una casa, pero bien grande como de 20 metros, 15 metros, ahí donde entraron a vivir las familias; entonces no es igual como la familia, una familia que anda aquí en la casa, no, somos en una casa somos varias familias entonces ahí a veces se enferman niños, mujeres como estamos bien apretados en la casa. Entonces ahí, así fue apoyo de la Cárita, nos ayudó de maíz, frijol, ahí donde nos apoyó. Aunque nosotros estamos acostumbrados de buscar trabajo de limpieza de café, de milpa donde existe trabajo rápido lo acabamos, entonces el trabajo se acaba, no hay dónde conseguir dinero, ni alimentos, nada; es mucho sufrimiento que llevamos aquí en X'oyep. Entonces así paso de los 3 años y 6 meses que fuimos desplazados. Entonces yo quedé a vivir acá porque a los líderes paramilitares, a los mandones; pero me conocieron que fui a que yo di mi testimonio a su contra de ellos,

entonces allí donde me odian, me han amenazado de muerte con mi familia, entonces mejor ya no regresar a Los Chorros, entonces ahí donde empecé a buscar lugar para quedar a vivir no sé cuántos años nos preste la vida, en Dios.

1. ¿Usted allá en Los Chorros en qué trabajaba?
2. Yo en Los Chorros sembraba café, tengo mi cafetal pero...
1. ¿Pudo volver a sacar alguna de sus pertenencias o recuperar la cosecha de su cafetal?
2. Sí, fuimos acompañados con brigadas, vinieron de diferentes lugares, vinieron de otros estados de la nación, entonces ahí donde fuimos acompañados para nuestra seguridad en corte de café. Entonces como ya a quedar vivir aquí, allí quedó mi cafetal ya no fui a ver porque ya no tenemos brigadas que nos acompañen a cortar café, ya no. Entonces así dos años que fuimos acompañados
1. ¿Acá a qué se dedica?
2. Ahorita ya no tengo mi tierra, no tengo tierra; nada más rento terrenos para sembrar milpas y frijol para conseguirlo mi familia; entonces mi situación es dura, no tengo terreno, leña, no tengo árboles dónde tumbar, tengo que comprar todo el tiempo ya, sí, así está mi sufrimiento. Aunque ya tengo mi casa propia o terrenito propio donde tengo construido mi casita, pero sigo siendo como *jataveletik* no tengo tierra, no tengo cafetal, no tengo nada; entonces tengo que hacer esfuerzo con mi telar, donde estoy trabajando para sacar un dinerito para mantener a mi familia, así es mi trabajo.
1. ¿Cómo vivieron esta experiencia sus hijos y su esposa?
2. Pues fíjate que mucha tristeza, lo extraña su familia, lo extrañamos nuestros padres, ahí están tristes, llorando casi toda la gente que cuantas familias que venimos da vivir aquí a X'oyep a desplazarnos casi toda la familia lloran día, noche.
1. ¿Ustedes son tzotziles?
2. Sí, bueno yo en mi familia yo tengo dos idiomas hablo en tzeltal y tzotzil.
1. Pero ¿usted es tzotzil o tzeltal?
2. Soy tzeltal
1. Y ¿su esposa?
2. Tzotzil
1. ¿Hay diferencias culturales, en la forma de ser entre tzotziles y tzeltales que hayan dificultado la convivencia como desplazados?
2. Sí, sí porque entendemos los dos idiomas, los tzeltales hablan de tzotzil y los tzotziles también entienden lo que dicen los tzeltales

1. la forma de ser de la familia en los tzotziles y tzeltzles ¿es igual o hay diferencias?
2. No, son iguales
1. ¿Sus hijos qué idioma hablaban cuando llegaron acá?
2. De por sí tzotzil hablaban porque habla así la mamá también
1. ¿Por ese lado no hubo dificultad?
2. No
1. ¿Todas las personas que se congregaban acá eran tzotziles y tzeltales o había también de otras comunidades indígenas?
2. La que vivimos aquí en el 97 en desplazados, *jataveletik* fuimos 5 comunidades: Puebla, Yaxgemel, Chulstic, Yibeljoj y Los Chorros,
1. Pero ¿todos eran tzotziles?
2. Puros tzotziles
1. ¿La gran mayoría tzotziles?
2. Sí
1. ¿Cómo hacían para convivir, se colaboraban entre ustedes o cada quien hacía su trabajo?
2. No, colaboración.
1. ¿Cómo era eso? Dame ejemplos por favor.
2. Sí, fíjate que en el tiempo de desplazamiento pensamos que somos una familia nada más, no somos varios. El maíz entonces lo cuecen igual de cuántas familias hay en la casa, entonces en una tinaja grande, grande, grande; entonces los mujeres empiezan a cocer el maíz, lo muelen; los hombres también llegan a, o sea antes que 97 había muchos árboles aquí todavía entonces los nativos empezaron entonces a regalar sus árboles para que cociera el frijol, el maíz a los *jataveletik*. Entonces ahí, los hombres es el cargar leña, cortar leña; las mujeres torteando en la casa, así es los usos y costumbre en el tiempo del desplazamiento.
1. ¿Fueron muy solidarios?
2. Sí
1. ¿Se generaron algunas cooperativas y proyectos comunes?
2. No, no
1. ¿No se generó nada, ni escuelas para los desplazados, centros de salud para desplazados?
2. Bueno sí, centro de salud vinieron otros doctores a médicos del mundo, bueno, vino a vivir aquí como dos años. Ahí donde si se enferma un desplazado, como no tenemos

dinero para comprar medicamentos, entonces nos apoyó mucho. Si se enferma una nada más se va al botiquín para que da un diagnóstico el doctor; entonces los medicamentos son regalados

1. ¿Tus hijos podían ir a la escuela?
2. En el tiempo de desplazamiento formamos aquí nuestros –educadores le llaman–, educadores: entonces lo enseñan a escribir, a leer a los niños. Así fue en el tiempo del desplazamiento
1. ¿Era gente de la misma comunidad o venían de otros lados?
2. Sí, de la misma comunidad. Las personas que ya terminaron su primaria entonces como ya sabe escribir, leer y todo, entonces así lo enseñan a los niños.
1. ¿Ese proyecto cuánto duró?
2. Duró por ahí dos años
1. Dos años ¿no continuó? Y ¿después de los dos años qué hicieron?
2. Fíjate que, bueno, un año casi no estudiaron los niños, entonces ahí donde empezamos a organizarse, mejor vamos a formar a maestros de educación, pero así suelto, no es igual como el gobierno que tiene maestros pero con sueldo cada quincena, cada mensual; entonces no, es una colaboración nada más lo ayudamos si no tiene su leña tenemos que cooperar, así nada más.
1. ¿Hicieron milpas colectivas o algo así para poder subsistir?
2. No, no. El problema como no hay mucho tierra para rentar para la siembra
1. ¿Cómo hicieron para vivir tantas personas aquí, si es un poblado pequeño?
2. Bueno, de los alimentos nos ayudó a la Cárita y también a la Cruz Roja Internacional
1. Y ¿con el agua?
2. Sí, con el agua
1. ¿También?
2. O sea, no me acuerdo dónde vino las tuberías entonces hay pipas que cargan el agua y en motobomba lo jalan para acá, llegar a X’oyep, así fue para el agua.
1. ¿tú participaste en la experiencia de resistencia frente a los militares que organizaron campamento aquí?
2. Sí, tenemos que apoyar las mujeres porque a los hombres lo maltratan, lo torturan los soldados; pero a las mujeres que no pueden meter su mano a los soldados, entonces las mujeres van adelante
1. Perdón, primero quisiera saber ¿qué objeto tenía la ubicación de campamentos militares aquí?

2. Bueno, no queremos a los soldados porque en el tiempo que fueron masacrados en Acteal ahí está la seguridad pública, pero espantando la gente, no para que nos de seguridad, no. Sino que a los paramilitares están acompañados, respaldados con seguridad pública y a los soldados. Entonces en los Chorros llegaron en el tiempo que ya pasó la masacre en Acteal llegan a los militares, entonces el líder paramilitar preguntó: si es prohibido usar las armas; le respondió el comandante que no, que no, así pueden usar armas para su [...], dice. Entonces la seguridad pública entonces, bueno ya enteró el mero mandón, entonces hazme el gran favor tráeme si saben dónde conseguir las armas. Sí, cómo no, dice el comandante, sí como no; se llama Felipe Vázquez Espinosa el comandante. Entonces ahí donde no queremos ver la seguridad pública a los soldados, sino que no es verdad lo que dice el gobierno -es para bien y para el respaldo del pueblo”, no, no, al contrario; cuando terminaron a matar Acteal entonces la seguridad pública fueron a hasta en Acteal a cargar a los paramilitares a regresar a Los Chorros. Ahí donde lo odiamos a la seguridad pública, a los soldados, sí, así es.

1. Y ¿entonces cuán llegaron ellos acá a formar el campamento?
2. Unos, ya no me acuerdo qué fecha
3. Tres de enero, el tres de enero del 98
2. Sí
 1. ¿Tres de enero del 98?
 2. Sí
 1. ¿Con qué objetivo venían o poner un campamento aquí?
 2. A presentar su labor porque quieren dar seguridad, lo que han pensado dar seguridad a los desplazados, pero no es cierto, no es cierto porque cooperaron junto con los paramilitares
1. ¿Cómo respondió la comunidad de desplazados antes este atropello?
2. Fíjate que, o sea cuando quieren entrarse aquí en el campamento también de los desplazados, pero se ha organizado la gente de los *jataveletik* a empujar
1. ¿Cómo se organizaron y quién los organizó?
2. Pues hombres y mujeres no queremos soldados, dicen. Mejor vamos a atacarlos pero no con armas también, así nada más, cuando ya estamos cerca con los soldados empezaron a orar, sí, porque de por sí para pedir a Dios que no vuelve otra vez la matanza. Entonces ahí donde empezó a organizarse los hombres y mujeres, mejor

vamos a hacer una cosa entonces, vamos a empujar a los soldados. Pero van adelante las mujeres, los hombres atrás

1. Y ¿los niños?
2. Los niños también, los niños también. Así, empezamos a empujar a los soldados, pero los soldados se defienden también, entonces así fuimos a sacar a los soldados. Se fueron, pero no se fueron tan lejos, sino que formaron su campamento allá, allá donde se ven las planadas, aquí nada más, ahí donde se formaron su campamento
1. ¿Cuánto tiempo duraron ahí?
2. Más de un año, creo. Uno, dos años. Llegaban tres de enero, salieron –parece- que tardó tres años.
1. Y ¿los hostigaron?
2. Sí, exacto, sí. O sea, ofrecen medicamentos también pero son caducados. Ahí donde vimos que no es cierto que vino a colaborar o laborar. Entonces ahí vimos que son puros engaños que hacen los soldados, medicamentos caducados o empiezan a ofrecer comidas, pero no eran del carne sino que, como ya llegó, o sea, los desperdicios las comidas de los soldados llegan a los perros y ahí se engordaron a los perros y ya no se regresan a su casa, entonces ahí se engordaron, entonces empezaron a amarrar, entonces lo matan; si alguien –gente viene de Tzajalucúm o [...]– llegan a pedir la comida pero son perros la que dan de comer los soldados
1. ¿Hubo enfrentamientos luego de esta resistencia que ofrecieron ustedes con los militares?
2. No, no
1. ¿No hubo ningún enfrentamiento?
2. No
1. ¿Cómo respondieron ellos cuando se enfrentaron para sacarlos de aquí?
2. ¿A la sociedad civil?
1. Sí, ¿cómo respondieron?
2. Pues de por sí ahí lo tienen cargado sus armas porque era soldado, entonces ahí donde... bueno, pero de por sí no tenemos miedo ya, ya pues si nos matan otra vez qué bueno, estamos dispuestos a morir.
3. Llamaron a muchas de las, bueno a seguridad pública y policía militar, policías militares y hasta enviaron un helicóptero encima de la gente que lo está impidiendo a los militares y ahí para desalojar la gente, hicieron varios desalojos, amenazas de muerte, hasta que buscan al líder de Las Abejas para secuestrarla

1. ¿Quién era en ese momento el líder de Las Abejas?
3. Pues, porque no había un dirigente no más, sino que entre todos se dirige la Organización, por eso no pudo ver quién lo dirige Las Abejas, no pudo encontrar, porque todo lo dirige hombres y mujeres, por eso no lo encontró. Además, lamentablemente porque también los militares la razón que impiden a los *jataveletik* porque se posicionaron junto con el ojo de agua donde consumen los sobrevivientes, los *jataveletik*, por eso no es conveniente porque la ensucian y la perjudican la naturaleza, por eso se impidió. Pero cuando fueron posicionados, porque fueron, o sea se salió como distancioso de un kilómetro nomás, un kilómetro, y ahí pero presentando su labor ofreciendo alimentos; pero no de buena calidad y además se hizo sembrar, o se hizo crear, la prostitución; vienen de afuera, vienen de la ciudad. Por ejemplo, vienen de San Cristóbal, de Pantelh'ó o de [...] pero ahí se cogió la onda, hasta mismas mujeres indígenas aceptaron vender sus propios cuerpos, aceptaron el salario de \$50, es una... pues la verdad lamentamos mucho porque se hizo crecer una vida que no, no tan como queremos vivir, contra el plan de Dios. Pero gracias por el apoyo de muchos compañeros solidarios vienen de fuera, como le llamamos *ekap*, son compañeros solidarios que nos apoyaron y así hicimos varias acciones contra los militares. Hicimos bulla frente de ellos, oración frente de ellos, rogándole a Dios que salgan; sí la verdad logramos salir, pero duraron casi tres años viviendo aquí. Pero ese plan, estrategia del gobierno no para dar la seguridad, sino para vigilar, para espiar qué es lo que están haciendo los zapatistas, qué es lo que están haciendo Las Abejas; no para una seguridad, sino para una vigilancia.
1. ¿Los que estaban aquí desplazados eran de las Abejas o también habían zapatistas?
3. No, no, no, porque lo está concentrado aquí son Las Abejas, porque los zapatistas fueron concentrados en Polhó, ahí se concentraron porque por eso ahí se creó el Municipio Autónomo. De cuando se impidió los militares sí nos aliamos con los compañeros zapatistas porque nos apoyamos mutuamente, unimos nuestra fuerza, hicimos una coyuntura muy planeada porque primer fila niños –los niños que entraron primero, niños y niñas, destruyeron sus chozas de los soldados porque habían construido sus chozas de plástico– pero los niños entraron primero, ahí estaban acostados los militares, ahí estaban descansando, pues le quitaron todas sus chozas y ahí se enojaron los soldados, los militares. Pero primera valla las mujeres y segunda valla a los hombres, por qué los hombres, porque si se empiezan a meterse primero los hombres se pueden atacarse fuertemente porque contra hombres y

hombres, pero los militares no pudieron atacarlo porque las mujeres son lo que se metieron primero, pero bien planeado. Pero vemos que no es una fuerza que tenemos nosotros los mismos Las Abejas, sino, que la verdad se presentó su fuerza de Dios, sólo fuimos como un instrumento, pero Dios lo hizo acción, actuar esta acción en contra de la maldad. Porque la maldad es de los militares, porque la verdad se lamentan mucho porque a la hora del desplazamiento, porque la verdad los militares y la seguridad pública acompañaron los paramilitares; por eso le decimos paramilitares porque fueron entrenado por los militares y fueron entrenados por la seguridad pública; cuando van a la quema de casa hacen su tiroteo y van en un camión junto paramilitares y seguridad pública, dan la seguridad a las de paramilitares. Pues la razón tenemos muy claro en nuestra mente, en nuestra visión que no es una seguridad, lo está dando amenaza, lo está dando un espía. Qué es lo que está haciendo Las Abejas, qué es lo que está haciendo los zapatistas, en contra directamente a la lucha de Las Abejas, porque nuestra lucha es justa, exigiendo el derecho, exigiendo el respeto, exigiendo que tengamos vida digna, que tengamos salud, educación; pero los gobiernos, por ejemplo gobierno federal y estatal, no nos suelta, no nos sueltan. Pero gracias por la lucha de los compañeros zapatistas y compañero Abejas que nosotros somos los que lo integramos, sí logramos tenerlo, sí logramos tenerlo. Pues, gracias a Dios es lo que completé al compañero Toño

1. Gracias
3. Pero qué bueno que ahí el compañero Antonio pues fue desplazado, pero ya no decidió regresar, ya no decidió retornar a su lugar de origen de los Chorros, por qué, porque fue un retorno injusto, no en condición, sigue impune, sigue los paramilitares, ahí lo tiene guardado sus armas. Aunque el gobierno federal y estatal se comprometieron a desarmar, pero es vano, al contrario lo mantienen, le dieron su mantenimiento de las armas; por el momento sigue, ahí lo tienen guardado, ahí están oculto los paramilitares, quiere decir, no hay seguridad para el retorno, decidió quedar aquí. Se quedaron dos familias, pero lástima se rebelaron también los compañeros aquí en el X'oyep lo corrieron uno de los compañeros que quedó, decidió quedar aquí, fue molesto. Y por el momento tristemente por aquí, porque fue un campamento, pues es un admirable que se concentró 1095 personas, pero todos lo saben al mundo entero, pero lamentamos mucho llegó una maleza de división. Quién llegó a refugiarse aquí, aquí llegó el señor Agustín Vázquez Ruíz, aquí llegó porque

ese a no lo [...], aquí llegaron a refugiarse. Cuando hizo la denuncia pública, újale con lágrimas, con lágrimas llorando lamentó, pero por el momento de sonrisa, aceptó el llamamiento del gobierno, aceptó la invitación del gobierno y ya están aliando con el gobierno, apoyando. Pero, su decisión del gobierno porque su coyuntura, su estrategia es para debilitar las organizaciones por que los quiere [...], no lo ve bien los organizaciones por eso lo culpan hostiles, lo culpan, así fue. Por eso se ve que estamos peleando entre indígenas hermanos, pero su lanza viene del gobierno, la flecha es de él sólo porque el gobierno hizo igual que el Pilatos en el tiempo de Jesús cuando lo mataron, porque yo no soy responsable de la muerte de Jesús, igual lo está haciendo ahora los gobiernos federales y estatal; ellos lo organizan, pero se deja de ver que son los mismos indígenas los que se están matando, pero la idea viene de allá. Es lo que menciono.

1. ¿Como desplazado cuáles derechos se le violentaron?
2. Para mí fue una violación que me exigieron de cooperar para la compra de armas. También del despojo de tierra, entonces ahí donde fui violado mis derechos
 1. ¿Qué significado tiene para usted los derechos humanos?
 2. ¿Los derechos humanos?
 1. ¿Qué son?
 2. Para mí los Derechos Humanos nos defienden nuestros derechos, nos guía cómo defendernos tanto a la injusticia y a la tierra, así Centro Derechos Humanos es nuestro defensor
1. Bueno, pero dentro de la cultura tzotzil y dentro de la cultura tzeltal hay alguna forma de nombrar derechos humanos
2. No, no
 1. ¿Cómo dirían derechos humanos?
3. Es que lo que pasa que aquí en la cultura indígena para defender nuestro derecho es cuando estamos unidos, todos, unidos todos hombres y mujeres; no se permite la injusticia, no se permite el engaño. Cuando uno, porque siempre el gobierno manda a sus representantes para destruir la comunidad, pero cuando una comunidad unida no lo permite, es el sentido de defender el derecho; además antes pues querían destruir totalmente los bosques, el agua, la tierra porque le decía el sentido principal la tierra es nuestra santa Madre Tierra. Por qué le decimos Madre, porque la Tierra es ella que nos da de comer, allí nace los alimentos, allí sale y allí crecemos, y allí vivimos; por eso le decimos santa Madre Tierra. Y la naturaleza, porque la naturaleza vemos

que, la verdad, lo están perdiendo el sentido de la vida, porque nuestros abuelos lo están dando un sentido muy profundo y muy respetuoso, porque siempre hay rezo de los cerros, hay rezo del ojo de agua y hasta en las casas hay rezo tres veces a la vida, lo siembran su vela, muy ritual, muy ritualmente, así. Pero vemos que los que vienen de afuera, por eso les decimos externo, que vienen de las ciudades, que viene gentes del gobierno lo destruyen esa vida; por eso lo estamos defendiendo, lo estamos rescatando la vida de nuestros pasado, de nuestros abuelos para que germen nuevo la vida, porque vemos que cada vez lo están destruyendo. Por ejemplo, están buscando el petróleo, lo están destruyendo la naturaleza; y además la energía de luz eléctrica es nuestro, pero lo que pasa es que lo están vendiendo al otro mundo, al extranjero, por eso lo estamos defendiendo porque es nuestro, es parte de la vida de la comunidad. Esto es lo que yo agregué.

1. Gracias.

El palabrear de Lázaro

1. ENTREVISTADOR
2. ENTREVISTADO

1. Buenos días Lázaro
2. Bueno días, ¿qué tal?

1. Quisiera que nos hablaras cómo ha sido tu experiencia como desplazado.
2. Sí. Yo fui desplazado en 1997, en un diez y veintiocho de diciembre. Primero fuimos secuestrados por los paramilitares allá en mi comunidad. Por qué fuimos secuestrados, porque no estamos de acuerdo lo que hacen los paramilitares; porque allá en mi comunidad hubo primero un enfrentamiento el 24 de mayo, antes de la masacre de Acteal, y allí enfrentaron los paramilitares con los simpatizantes del EZLN, el 24 de mayo. Entonces nosotros como Sociedad Civil Las Abejas allí participamos también, no es mejor camino enfrentar como hermanos, el mejor camino es dialogar. Entonces los paramilitares se enojaron con nosotros porque quieren que acabemos los zapatistas, pero no, nosotros no estamos de acuerdo de enfrentar con el grupo, con otro grupo. Nosotros, nuestro pensamiento es trabajar pacíficamente como pueblos, como hermanos. Entonces los paramilitares nos dijeron que no, vamos a pelear con los zapatistas porque si no nos gana los zapatistas, mejor vamos con los otros y vamos a comprar más armas y cooperamos para tener más armas;

entonces nosotros no aceptamos, todos estos no aceptamos y ahí fuimos obligados. Bueno, algunos compañeros cooperaron para compra de armas y municiones, pero algunos de nosotros no. Pero allí nos obligaron, pero allí nosotros defendemos que no se puede solucionar el problema en vía mala, sino que se puede en vías pacíficas; entonces yo como representante allí de la comunidad, entonces allí estuvimos como 6,7 meses, allí no podíamos salir. Después cuando llegó la masacre aquí en Acteal, después de la masacre nos salimos, nos desplazamos porque ya no aguantamos la presión.

1. ¿En qué región ocurrió?
2. Eso fue en Yaxgemel, pertenece a Chenalhó. Entonces allí, después de la masacre salimos, tenemos 31 de familias que pertenecemos la Sociedad Civil Las Abejas y todas esas 31 familias salimos, pero no salimos así juntitos, sino que salimos buscando la manera para que no nos vieran los paramilitares. Algunas familias salieron con sus canastitos porque es tiempo de cosecha de café, así nomás para salir. Algunos llevaban [azadones] y así, llegamos en una comunidad, se llama X'oyep. Allí estuvimos y bueno, fue un poco difícil la vida ahí porque no traemos nada, no traemos comida, ropa, nada; allí sufrimos bastante. Bueno, las mujeres, los niños que sufrieron más, no aguantaron más el frío, el hambre; pero nosotros los hombres aguantamos un poquitos más, pero los niños –veo- que sí sufrieron bastante. Entonces allí empezamos a organizar en ese campamento ya después la masacre y allí formamos varios grupos. Bueno, nos salimos, pero ahí no dejamos de luchar, nos empezamos a organizar ya con los otros comunidades que estamos en el campamento. Y todo lo que sucedió fuimos a declarar al Ministerio Público y yo fui a declarar ante el Ministerio Público también y sí, llegamos varias veces en el Ministerio Público. Sí, así fue el desplazamiento, porque no queremos meter en problema, enfrentarnos con otros grupos, así fue.
1. ¿Representó un cambio grande venirse de la comunidad donde vivías hacia X'oyep?
2. Pues sí, allí cambió un poquito. Lo económico sí, sí nos afectó bastante porque allí dejamos nuestros cafetales, allí dejamos, y se quedó todo, los cafetales, los animales; allí se murieron todo. Bueno, tanto como político, allí nos agarró más fuerza, allí nos tomamos muchas ideas, porque allí llegan muchos compañeros de otros lugares, pues sí, cómo vamos a hacer, cómo vamos a defender y cómo vamos a retornar; allí discutimos varias cosas. Pero, sí pudimos retornar, pero el retorno le llamamos: retorno sin justicia.

1. ¿Por qué?
 2. Porque los paramilitares siguen allí en las comunidades, el gobierno no hizo caso a nuestra declaración, no tomó en cuenta. Pero, vimos que nosotros ya no aguantamos el sufrimiento por eso decidimos retornar a nuestra comunidad, por eso le llamamos retorno sin justicia.
1. ¿Cuántos años tenías tú cuando fuiste desplazado?
 2. Cuando fui *jataveletik* tenía 19 años, pero empecé como organización, empecé en 17 años, cuando cumplí mis 18 años y me nombraron como representante de la organización.
1. ¿Hubo alguna gestión hecha por los *jataveletik*, lograron organizarse como comunidad de desplazados?
 2. Pues sí, nosotros nombramos comisiones y fueron a hablar con el gobierno; pero una parte sí, nosotros cuando fuimos desplazados los paramilitares agarraron nuestro terreno, allí se empoderaron con nuestro terreno, pero nosotros empezamos a denunciar con el gobierno, con las autoridades municipales, bueno, sí, sí pudimos quedar en nuestra mano nuestro terreno, sí pudimos hacer algo y así cada familia llegaron en sus propia casa, en su propio terreno.
1. ¿Me podrías ampliar un poco más cuáles fueron las condiciones de vida allá en X'oyep, en el campamento?
 2. Sí. Bueno, allá donde estuvimos los *jataveletik* hay mucho sufrimiento, pero y también allí llegó mucha enfermedad también, porque tanta gente reunido en una casa, dormida en una casa así juntos, pues allí los niños se enfermaron de calentura, de tos, allí se enfermaron los niños, las mujeres por la tristeza. Lo que hicimos empezamos a formar promotores de salud. Allí recibieron capacitaciones muchos de nuestros compañeros, jóvenes, hombres, mujeres; allí recibieron capacitaciones de cómo podíamos prevenir la enfermedad; allí llegó la Cruz Roja Internacional, él capacitó a los promotores y médico mundo, sí médicos del mundo, Francia allí llegó a capacitar a los jóvenes para promotor de salud. Eso estuvo muy bien y sí trabajaron los promotores, sí aprendieron algo de salud y sí pudieron hacer algo sobre la enfermedad.
1. ¿Qué derechos humanos se te violaron a ti como desplazado?
 2. Pues, es un gran violación para nosotros, como violación individual, tanto social, sí es una gran violación porque los paramilitares, bueno, no fue en su propio idea de ellos, sino que fue otra idea, porque la guerra que pasó en Chenalhó está diseñado por los

altos funcionarios o los gobiernos federales y estatales. Eso porque nuestros compañeros fueron engañados por el dinero, aquí el gobierno lo controla la conciencia de los pobres compañeros, fueron así, sí, así paso. Vimos que es una gran violación de derechos humanos porque mujeres salieron en sus casas y muchos hombres.

1. ¿Tú viviste lo de Acteal?
2. Sí, sí, porque pertenecemos aquí a la Organización y sí. Como que los que se murieron son nuestros hermanos, son de la misma organización, pues, es para mí una gran tristeza porque murieron hombres, niños, mujeres y qué culpa tienen las mujeres, los niños, no, sino que también estando en una iglesia orando y ayunando, sí todos están completamente sin armas por eso es muy difícil y es muy triste para recordar eso de la masacre de Acteal.
1. Cuando ocurrió esa masacre ¿aquí estaban ubicados campamentos de desplazados?
2. Sí.
1. ¿Conoces sobre ello?
2. Sí, este lugar o esta comunidad de Acteal aquí concentraron también las comunidades, aquí formaron un campamento y llegaron 4 comunidades, uno se llama Tzajalucúm, Quech´tic poblado, Quech´tic centro y Acteal. Aquí se concentraron porque ya fueron amenazados con sus comunidades y salieron con sus familias y aquí está concentrados. Bueno, en ese tiempo de la masacre aquí hay un jefe, jefe de zona, de los catequistas, es una persona muy amable y muy buena. El jefe de zona empezó a organizar oración y ayuno, pero sí, la gente tuvieron miedo, porque hay muchos disparos alrededor de esta comunidad, allá, más allá en otra comunidad también hay disparos, diario día y noche, Pero la gente están con miedo pero un compañero del jefe de zona no tuvo miedo: ~~v~~amos a organizar bien y vamos a orar. Si Dios quiere que nos vengán a matar, pues adelante, pues nosotros no tenemos ni un delito, no hemos hecho nada, vamos a hacer oración”, así dijo el jefe de zona de los catequistas.
1. Y bueno, ocurrió la matanza, lamentablemente fue un hecho doloroso para toda la comunidad, verdad. Nuevamente los que llegaron, los *jataveletik* fueron de nueva cuenta desplazados, ¿verdad? Los que lograron huir.
2. No, bueno sí. Cuando la masacre sí se huyeron, aquí la comunidad se quedó sin personas, sin hombres ni mujeres, todos se huyeron; pero después de 3 días entonces, o sea el siguiente día de la masacre ahí llegaron muchísimas personas a

ver todos los cadáveres, los llevaron en Tuxtla Gutiérrez. Y después cuando regresaron todos los cadáveres llegaron en Polhó, dijeron que iban a sepultar allá en Polhó, pero unos compañeros que no, no, no vamos a sepultar aquí en Polhó, vamos a sepultar en Acteal donde murieron. Entonces pudieron traer todos los cuerpos de los 45 y llegaron a sepultar aquí. Al sepulcro llegaron muchas personas, muchísimas personas de otros países, otros hermanos de otras organizaciones; entonces los que se huyeron regresaron en el entierro y aquí se quedaron ya y con observadores internacionales de derechos humanos y Comisión Nacional de Derechos Humanos, la Cruz Roja internacional. Allí hicieron sus campamento, aquí se quedaron después del sepulcro.

1. Sin embargo, estas personas ¿tuvieron la posibilidad de retornar?
2. No, nosotros nos quedamos allí casi cerca de 4 años en una comunidad. Salimos en diciembre de 97, nos regresamos en 28 de agosto de 2001; allí regresamos, allí hubo muchos encuentros con la Comisión Nacional de Derechos Humanos, con otras organizaciones porque nosotros no queremos retornar así sin garantías. Si siguen las armas allá, no queremos retornar, queremos retornar cuando ya esté desarmado todos los paramilitares, pero como el gobierno no hizo caso entonces lo que se hizo, se hizo un Acta de Acuerdo de pacto de no agresión, algo así se llama. Entonces el gobierno invitó al presidente municipal, todos los agentes municipales, entonces firmaron ese documento; entonces cuando firmaron allí pudimos retornar, en donde se comprometieron que ya no nos van a agredir o amenazar, se comprometieron todas las autoridades, así pudimos retornar. Llegamos bien en las comunidades pero ahí empezamos a organizar otra vez, sí, hasta la fecha seguimos organizado.
1. Hacía un rato estábamos hablando sobre los derechos humanos y me comentaba que evidentemente se habían violentado muchos de esos derechos, tanto sociales como individuales, al respecto quisiera saber desde la cosmovisión de los tzotziles, desde su cultura ¿cómo podríamos interpretar lo que es el Derecho Humano?
2. Pues, ese es un poco difícil porque hablando de derechos humanos no tiene traducción en tzotzil, pero así nosotros decimos [...], pero no sé muy bien, nuestros antepasado pues que no han hecho problemas así como pasó en 97, que aquí en Chenalhó, pues, dicen que son buenas gentes, los que son muy provocadores son de, según me han contando mis antepasados, que son los de Chalchihuitan, de Chamula, son muy provocadores. Cuando los chenalhoenses se van a vender a San Cristóbal, pues, ahí se roban dinero, ahí se matan las personas pero los de aquí de

Chenalhó dicen que son buena gente, saben respetar, cuando encuentran un problema saben dialogar, saben conciliar. Cuando un señor se comete un error con otra persona tiene que ir a pedir perdón, llevar su aguardiente o su [...] a pedir perdón que si cometió un error, así han hecho nuestros antepasados. Así me contó mi abuelito, bueno lo vi, así hizo, cuando comete un error con otra persona se va ir en la casa de la otra persona a pedir perdón, así se quedan allí ya tranquilo, sin problemas, pero aquí veo que no se por la idea de gobierno o no sé cómo vino esta idea que ya no se soluciona así de vía pacífica, sino se soluciona ya en arma los problemas, no sé, pero nosotros decimos que viene desde allá, de altos funcionarios.

1. Sin embargo me decías que no hay una palabra exacta para la traducción de qué es Derechos Humanos.
2. [...]
1. ¿Qué traduciría literalmente al castellano?
2. Pues no sé cómo se traduce, pues así, como derechos humanos, bueno es que no se, a un centro allá en San Cristóbal y le decimos [...] como centro de derechos humanos Fray Bartolomé de las Casas pues le decimos [...] pero no sé cómo se traduce
1. La traducción literal
2. No, no sé cómo
1. ¿Ustedes como Sociedad Civil Las Abejas qué derechos reivindican para el caso de los desplazados?
2. Pues, la lucha de las Abejas es defender el derecho, defender el territorio y eso es lo que está haciendo la organización, defender su derecho como pueblo originario, defender su territorio, sí, así estamos haciendo. Todo el que nos viola nuestro derechos tenemos que denunciar, denunciar ante la opinión pública que no es justo que nos violen nuestro derecho porque somos humanos, somos mexicanos.
1. ¿Quisiera agregar algo más?
2. Pues un poco para agregar, pues sí. Nosotros aquí de la Organización seguimos organizados y seguimos luchando aunque el gobierno, bueno hace como más de 2 años, pues, nos quiere dividir, sí dividió una parte de la organización, fueron comprados unos líderes de nuestra organización, fueron comisiones de negociadores desde el 2000, si desde 2000 hasta 2008. Entonces, el gobierno poco a poco compró la conciencia de nuestros compañeros, pero así se fueron, pero nosotros, la mayoría, aquí nos quedamos, seguir organizando y seguir luchando y exigiendo la justicia sobre

el caso de Acteal. Porque si dejamos así sin justicia puede volver a suceder otra vez más allá, para que no vuelva a suceder es necesario seguir gritando, gritando para que no vuelva la masacre, eso es lo que estamos haciendo nosotros y seguimos hasta donde se puede. Los hombres, las mujeres seguimos organizados, organizando y también las mujeres están organizando, ya hay un grupo de mujeres aquí que el pasado 8 de marzo hicieron una marcha para denunciar todas las violaciones de las mujeres. Y que la organización sigue creciendo, sigue creciendo y que hay muchos hermanos solidarios que nos están apoyando, nos están consolando, dicen que no estamos solos y vimos que sí, no estamos solos, hay varios grupos, varias organizaciones a nivel nacional que están organizando, que están luchando como nosotros. Es todo y muchas gracias.

El palabrear de Elena

1. ENTREVISTADOR
2. ENTREVISTADO

2. [Traductor] Ella empieza a relatarnos lo que pasó con su papá, quien murió aquí en la masacre. Dice que empezaron a desplazarse desde octubre de 1997. Primero fueron a Pantelhó. ¿ya conociste Pantelhó?

1. Sí. ¿De dónde venía?

2. [Traductor] De allá de su casa, ella no es originaria de Acteal, hay una comunidad que se llama Acteal Alto de donde viene Fernando el que se acaba de [morir] y de ahí se fueron a Pantelhó; después regresaron y posteriormente se fueron a la casa de su hermano que está acá abajo. Luego decidieron cambiarse, su papá y ella tenían otra casa en una comunidad que se llama Tzajalucúm. Pero ya se estaba poniendo muy fea la situación, su papá no quería juntarse con ningún grupo, quería nada más vivir en paz, pero los agresores, los que empezaron a amenazar a la gente eran sus propios primos y en una ocasión llegaron a buscar a su papá para invitarlo a unirse con los priístas, con los paramilitares, pero no aceptó. Luego Alonso Vázquez, que fue masacrado acá, es uno de los catequistas principales de acá, entonces fue a Tzajalucúm a hablar con el papá de Elena y el papá sí aceptó, se dejó convencer y fue así cuando se vinieron para acá. Bueno, Elena no quería venirse porque ya de por sí su familia estaba dividida, unos se hicieron zapatistas y sus hermanos estaban

en otro grupo, entonces Elena quería irse a donde estaban sus hermanas, claro como mujer. Pero ya su papá decidió venirse para acá a Acteal.

1. ¿Qué significó para ti ser desplazada?
2. [Traductor] Bueno, recuerda que cuando llegó acá a Acteal con su papá, días después le quemaron su casa y Elena le dijo a su papá que se le estaba quemando su casa, y bueno ella no entendía la violencia se estaba suscitando. Ella empezó a decirse a ella misma: pues yo nunca me imaginé que en mi vida iba a pasar esto o que iba a vivir lo que está pasando, entonces por qué, y ahora nos están quemando la casa, ahí tenía su ropa, todo. Ella salió sin tanta pertenencia y entonces empezó a llorar y a decirle a su papá y su papá le dijo: No, no llores, vamos a recuperar nuestra casa, después vamos a construir otra casa. Pero a Elena le dolió que le quemaran su casa, ya después fueron a ver si quedaba algo, el resto de sus pertenencias. Cuando llegó allí todo estaba hecho cenizas, la casa estaba hecha de zacate, de paja; ahí tenía sus animales domésticos, ganado y todo. Pudieron recuperar la vaca y algunos pollos ya golpeados o con sus pies quebrados y algunas cosas que habían ahí tirado en el monte, así pudieron recuperar algunas cosas. Pero ahí estaban los que quemaron las casas que eran como sus propios vecinos, algunos familiares de su papá y bueno, ver eso empezó a molestarle pues en un momento le dio ganas de reclamarle, de gritarles a los que hicieron todo, pero no. Pero ahí la gente empezaba a gritar, a burlarse, a gritarles a las señoras diciendo cosas malas, machistas. Y sí fue muy fuerte, muy doloroso lo que pasó. Y eso fue antes de la masacre.

1. ¿Cómo vivió ella en el lugar que la reciben después de ser desplazada?
2. [Traductor] Bueno, habla, cuenta cómo el desplazamiento era en ese momento. En esa época tenía que ir a cosechar el café, pero ya no podía quedarse en su casa, entonces regresaron a Acteal y para secar el café era muy difícil.

1. ¿Aquí en Acteal?
2. [traductor] sí. Bueno, les prestaron una casa, les dieron una casita allá arriba de la carreta, pero ya no era igual, no era una vida normal donde podían hacer las cosas de antes, trabajar, porque vivía en una casa prestada. Entonces ya no podían hacer lo que quería, todo lo que habían en la casa no es de ella, entonces tiene que pedir permiso, o sea era ya muy diferente, cualquier cosa que necesitaran tenían que pedir permiso, o sea dependían ya de otra persona. Entonces fue muy difícil como todo ese tiempo que tienen que ir a trabajar para preparar el café, cosecharlo y todo, entonces fue eso muy duro para ella y bueno, pues su papá, él no tenía miedo de lo que estaba

pasando, consolaba a Elena; pero Elena sí estaba muy preocupada porque ya no vivía su mamá, no más vivía con su papá y sus hermanas. Y cuando ya a pocos días, o se ya faltaba pocos días de la masacre, un día antes comenzó a platicar con sus papá. Su papá le dijo a ella que el dinero del café empezaran a repartirlo. El papá dijo: bueno, mejor hay que dividirnos el dinero o sea, repartirnos entre varias personas para que si me matan a mí entonces el dinero no se pierda conmigo, entonces te doy una parte; y si te matan entonces yo me quedo con el dinero, algo, y así a otros hijos le dieron su parte. Entonces, ahí empezó a pensar: será que va a pasar algo malo, por qué está pasando así. La mujer de la casa también empezó a decir: voy a preparar mucha comida por si vienen los asesinos. Empezó a decir, yo como que presiento que me van a matar. Entonces, ya al amanecer, al día siguiente, o sea el día 22, o sea ya les habían dicho, avisado que sí iban a venir acá, pero bueno a lo mejor no es cierto. Y su papá - él nunca tuvo miedo- si me matan pues está bien, y si no pues sólo Dios sabe. Entonces él nunca tuvo miedo, pero Elena sí tenía miedo, estaba muy triste, muy afligida de todo. Y amanece el día 22 y les habían dicho a qué hora iban a llegar los paramilitares y pasó esa hora y no llegaron. Entonces Alonso, el catequista, dijo: bueno, como ya estaban aquí reunidos haciendo oración, pues ya no vinieron, entonces vamos a rezar para agradecerle a Dios por cuidarnos. Y entonces, en eso, cuando se disponían a ponerse de rodillas y no sé cuántos minutos pasaron cuando empiezan y salen los paramilitares.

1. ¿Ella interpreta que ente proceso se le han violado sus derechos?
2. [Traductor] Bueno, ella dice que le violaron varios derechos, le violaron derecho a la libre asociación, no respetaron, violaron el derecho a la seguridad a pesar de que un día antes de la masacre vino, no sé si...bueno aunque no haya venido directamente el gobierno, pero bueno algunos medios de comunicación como afines al gobierno. Entonces, le dijeron que hay armas, que están los priístas y que en algún momento podían venir a matarlos a pesar de que hayan denunciado. Elena misma habló, dijo que había armas acá, que el mismo presidente municipal mandaba las armas. Entonces dijeron, bueno nosotros vamos a llevar su palabra, vamos a ir, pero que no va pasar nada. Y entonces pues, no tomaron en cuenta, no respetaron la palabra de ella como mujer. Son varias cosas que no respetaron y bueno pues, lo que pasa aquí el 22, ella nunca lo esperaba. Y también le duele mucho porque le mataron a su papá, ella pensaba que iba a cuidar a su papá hasta que su papá se muera

naturalmente, pero no pasó así. Fue un cambio muy, muy fuerte para ella, nunca ella se imaginaba lo que le quitaron, le cambiaron totalmente como su plan de vida.

1. Muchísimas gracias Elena por darme este espacio para escuchar tu testimonio porque sé que no es fácil, pues esto ha dejado muchas heridas en ti.
2. [traductor] Bueno sí, sí estuvo fuerte lo que vivió, muchas cosas no las puede sacar pero sí sabe que nunca va a olvidar lo que pasó el día 22. Ella es testigo y lo puede decir, nadie le puede decir que es mentira. Ella puede afirmar y sostener todo su testimonio; pero sí, lo que pasó aun le duele.
1. Muchas gracias.

El palabrear de José Alfredo

(Presidente de la Organización Sociedad Civil Las Abejas)

1. ENTREVISTADOR
 2. ENTREVISTADO
-
1. Estamos con José Alfredo, él es el presidente de la Sociedad Civil Las Abejas. José Alfredo me gustaría que nos hablaras un poco ¿cómo surge la organización y en qué contexto socio-político?
 2. Bueno, la Sociedad Civil Las Abejas nace en el año de 1992, al calor de una violación de derechos humanos en una comunidad que se llama Tzajalchen en donde cinco compañeros nuestros fueron acusados falsamente de cometer un delito, un asesinato. Este hecho se dio porque nuestros compañeros ya son identificados como enemigos políticos del municipio de Chenalhó. Pero en el año de 1992 no empieza la lucha contra la opresión, ya había una lucha más atrás como pueblo creyente dentro de la iglesia católica que pertenece a la diócesis de San Cristóbal. Por ello, muchos compañeros nuestros son catequistas y han recibido capacitación, formación y hacen profundos análisis sobre los derechos humanos, como también hacen análisis de la realidad, de lo que estaba pasando en ese entonces. Lo que sucedió en el año de 1992 fue una injusticia, ahí es cuando se convocó al pueblo creyente de la parroquia de Chenalhó, se les invitó a hacer una peregrinación de Chenalhó hasta la ciudad de San Cristóbal, pues fueron encarcelados injustamente nuestros cinco compañeros. Y bueno, pues como no había pruebas que los acusara que de ser los verdaderos responsables de los crímenes imputados; las autoridades inventaron pruebas, testigos y todo. Sin embargo, luego de muchas luchas, acompañamiento solidario y plantones,

finalmente salieron libres nuestros compañeros. Este hecho marcaría lo que ahorita son Las Abejas, con esto se demuestra que una comunidad, un pueblo organizado puede lograr muchas cosas para bien del pueblo y claro, antes te decía que la lucha de Las Abejas comenzó no como una organización social, sino como un pueblo creyente, ahora ya puedes entender por qué.

1. Ese “pueblo creyente” se remonta a ¿qué época?
2. Desde los finales de los 80’s hasta principio de los 90.
1. ¿Fue impulsado por los cristianos, por catequistas, por una lucha dentro de lo que llamaríamos la corriente de la teología de la liberación, o es algo de lo que podríamos leer desde otra perspectiva?
2. Bueno más como creyentes católicos, como cristianos. Los catequistas empiezan a estudiar más, a meterse más a analizar y reflexionar la vida de Jesús, entonces se empiezan a preguntar: ¿por qué mataron a Jesús? Y se responde reflexionando que Jesús lo condenan a muerte porque lucha contra los poderes, contra el gobierno. Y qué es lo que hizo Jesús, – nos dimos cuenta que Jesús no es simplemente el hijo de Dios y ya, sino que él luchó como un hombre revolucionario que buscaba la justicia, la dignidad, la libertad y todo eso. Entonces, fue así que nos llamó, nos inspiró esa vida de Jesús, ese trabajo; y lo que más nos inspiró es que luchó por la vía pacífica, fue un pacifista, entonces dijimos bueno, entonces ser creyente, ser cristiano no puede ser que nomás escuches la palabra de Dios cada domingo o que leas la Biblia, sino, hay que analizar más allá de lo que es la Biblia o la religión simplemente. Fue eso lo que nos marcó, nos moldeó lo que tendríamos que ser. Pero vimos que tampoco –bueno según nosotros- vimos que no sirve nada más luchar como pueblo creyente, sino que lo importante era convertirse en una organización social, o sea que era necesario ser independientes de la iglesia. Claro, nuestra formación la debemos en parte gracias a la diócesis de San Cristóbal, por ello no podemos decir que la iglesia católica no aportó nada, por el contrario, la diócesis a cargo de Don Samuel Ruíz García promovió la defensa de los derechos humanos sobre todo los derechos indígenas. Fue eso lo que nos hizo surgir, nacer; sin embargo, no basta como dice la canción, no basta rezar, sino, hay muchas cosas que hay que hacer para lograr la liberación de un pueblo. Por ello dijimos: hay que ponerle nombre a la organización, como cualquier organización que tiene un nombre. Y lo que acordamos nosotros fue: hay que ponerle un nombre que pueda identificar lo que somos, nuestro objetivo, nuestra visión y todo eso. Entonces después de varias propuestas se decidió que fuera el nombre de Las Abejas

porque nos llama la atención cómo son las características de las abejas, cómo trabaja, cómo producen la miel, cómo se distribuyen el trabajo, cómo se organizan, cómo se defienden de cualquier otro insecto que quiere comer la miel y todo eso. Entonces fue por eso que dijimos: pues tenemos que ser así, tenemos que trabajar organizados.

1. Entiendo que en el devenir histórico de Las Abejas han cambiado los objetivos. En este momento ¿qué objetivo se plantea la Sociedad?
2. Quizás no se cambian los objetivos totalmente, se van modificando y adecuándose a la situación, a las necesidades que se van presentando. El objetivo desde que nacen Las Abejas es la lucha por la reivindicación de los derechos indígenas, la defensa por la tierra y territorio, la lucha por el reconocimiento o el respeto de nuestra cultura. Cuando hablamos de cultura entra la lengua, las fiestas, etc. Ahora seguimos luchando por eso y sí han existido quizás un poco de modificaciones, son agregados, algunas cosas que no estaban dentro de nuestro plan de lucha. Por ejemplo, la masacre de Acteal no estaba contemplada, o sea, no lo habíamos pensado, nadie se lo imaginaba. Cuando sucede este hecho funesto se agrega para la organización otro reto, que es la lucha por la justicia; sin embargo, sigue siendo nuestro objetivo la lucha por el reconocimiento de nuestros derechos indígenas, o sea, es la lucha por la autonomía, la lucha porque haya una vida nueva o el buen vivir, por la construcción de un México diferente, eso significa cambiar el sistema opresor y represor que ya nos tiene cansados.
1. Cuando hablas del sistema opresor, represor, me gustaría que afinaras más esta parte, ¿cómo ven las Abejas la realidad socio-política, no solamente de México, sino más específicamente de Chiapas?
2. Pues desde años atrás hemos venido sufriendo represión, persecución, despojo de nuestras tierras, de nuestros recursos naturales y bueno, todo esto. Se nos agrede, se nos reprime a través de la utilización de la fuerza policial a lo largo de la historia de Chiapas; esto también tiene que ver con la discriminación, el racismo, todo eso. Por ejemplo: nos contaban los abuelos que antes al ir a la ciudad de San Cristóbal los indígenas no podían caminar en la banqueta o cuando llevaban sus productos a vender en el mercado se los quitaban a fuerzas y la gente, los mestizos, les pagaban con lo que ellos convenían. Entonces todo esto y junto con el despojo de tierra de los terratenientes, los finqueros que nos han despojado y que a nuestros abuelos los convirtieron en esclavos en sus propios tierras, en su propia casa los hicieron sirvientes. De todo esto nace la lucha, llega un momento en donde los indígenas

dicen: hasta acá nomás, tenemos que levantar la voz porque hay una Constitución que nos debería proteger y respetar, hacer valer nuestro derecho. Y qué pasa cuando se levantan los pueblos, las comunidades, pues el gobierno manda policías a desalojar a la gente, a agredir, a intimidar y a matarnos. Cuando las comunidades, los pueblos empiezan a organizarse y empiezan a defender su tierra, a defender sus derechos y quieren acabar con la discriminación y todo eso; qué es lo que hace el gobierno, pues, bueno, manda policías; al igual, cuando hacían marchas de igual modo mandan policías y retenían las marchas. Y bueno, pasan varios años, determinado tiempo en donde las organizaciones, los pueblos cansados de tanto exigir y de que no se les cumpla, se rebelan. El gobierno no tenía oídos para buscarle solución a las demandas y es cuando el grupo de compañeros nuestros se levantan en armas en el 94, porque ellos dijeron: es que nosotros ya no vimos otra opción que con las armas porque nosotros estuvimos exigiendo durante varios años, entonces ahora decidimos mejor con las armas. Y bueno pues el gobierno, bueno la respuesta pues obviamente era con las armas y lo que buscaba el gobierno era eso. Luego se arma una buena estrategia para reprimir a las organizaciones, pero después cuando se firman los Acuerdos de San Andrés, luego de dos años de diálogos el gobierno traiciona su palabra, de tal manera que muchas organizaciones, o sea nosotros como Las Abejas teníamos la esperanza de que sí se cumplieran los Acuerdos, los derechos y se respetara la cultura indígena. Esto sería como el proceso de nuestra liberación, tener control en nuestro propio territorio, tener libre determinación, autogobierno y todo eso, pero no fue así; el gobierno traicionó los Acuerdos de San Andrés porque tenía tratos con las empresas nacionales y transnacionales de poner, de construir presas hidroeléctricas, carreteras o autopistas, de sacar minerales que existen aquí en nuestro territorio. Y bueno, si el gobierno cumplía y lo hacía ley todos esos acuerdos, pues automáticamente las empresas internacionales o el TLC ya no tendrían lugar en nuestro territorio. Entonces empieza el gobierno a formar paramilitares porque eso es una estrategia como para dividir los movimientos, a las organizaciones, al EZLN que junto con otras organizaciones ya eran como una fuerza muy, muy grande que podía exigir cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés. Por ello era necesario para el gobierno acabar con esas fuerzas para ello se paramilitarizan los lugares y las comunidades donde había fuerte presencia de las bases zapatistas y de la Sociedad Civil Las Abejas, aquí en Chenalhó. Entonces ahí se ve cómo el gobierno desde antes y en año de 1997, cuando sucede la masacre de Acteal, utiliza estrategias

contrainsurgentes, de desarticulación de las organizaciones y busca romper el tejido social de las comunidades, o sea acabar con la vida comunitaria, con la colectividad. Ese era el plan y sigue siendo el plan del gobierno, de acabar con nuestra manera de organizarnos comunitariamente, de que tenemos que compartir un mismo territorio, de que tenemos que cuidar los ríos, los árboles, los cerros, lugares sagrados, etc. Entonces eso es lo que quiere el gobierno porque somos un enemigo para su proyecto neoliberal y capitalista.

1. ¿Me podría narrar qué sucedió antes y después del 22 de diciembre?
2. Pues bueno, la masacre de Acteal no se dio de repente, sino que la masacre de Acteal fue consecuencia de una guerra de contrainsurgente bien planeada, o sea diseñada desde el poder, desde el Estado. Primero desde el 95, 96 se experimenta la paramilitarización de la zona norte de Chiapas, pero después, en el 97, una vez que ya experimentaron, empiezan también aquí a promover la paramilitarización. Desde mayo de 1997 se empieza ya a ver, a sentir la semilla de la paramilitarización, poco a poco nos fuimos dando cuenta –nosotros no sabíamos realmente qué estaba pasando como Las Abejas- pero el gobierno es muy astuto, su objetivo es dividir a las organizaciones, más bien destruir las organizaciones, que es un obstáculo para su política, su proyecto. Entonces lo que hace el gobierno, nosotros cuando vimos lo que estaba pasando con esta situación empezamos a denunciar públicamente y empezamos a, o sea encontramos rechazo de que el gobierno no tomaba en cuenta nuestra denuncia. Entonces, poco a poco se fue dando y cuando ya se empezó a hacerse más visible lo que estaba pasando fue que con algún pretexto, un problema aquí en Chenalhó entre los zapatistas y los priístas, con ese pretexto empiezan a buscar la manera de resolver. De tal manera, el gobierno toma este hecho, aprovecha esa situación y no hace nada. Y como Sociedad Civil Las Abejas, como pacifistas le dijimos a los hermanos, a los priístas, que este problema se arreglara por la vía pacífica, pero los priístas empezaron a usar varios argumentos para armarse y empezaron a decir que: los zapatistas nos molestan porque tienen armas, entonces nos quitan tierras, nos echan pleito y muchas cosas. Entonces fue así como el gobierno ya estaba actuando debajo de la mesa impulsando a los priístas de que llegaran a una conclusión de comprar armas y de atacar a los zapatistas, y fue así. Nosotros insistíamos en la denuncia y el gobierno nunca hizo caso. En septiembre y octubre del 97 fue cuando se hizo más fuerte la presencia de los paramilitares, disparaban sus armas en la escuela, aquí en Acteal, en los Chorros, en [...] -de donde yo soy- y aquí en varias

comunidades. Los paramilitares iban y se paseaban en carros como si fueran militares, patrullando con sus armas y disparando sus armas al aire y nosotros nos empezamos a preocupar, qué está pasando aquí. El gobierno por su parte mandó policías, después fue a finales de octubre cuando nos dimos cuenta que los policías se hicieron amigos de los paramilitares; les apoyaban a robar las casas, las tiendas y todo. Entonces qué va a pasar, empezaron a quemar las casas de varios zapatistas, a robarles sus ganados, sus animales, su maíz y todo. Y lo que decían es: si ustedes no renuncian a su lucha zapatistas pues a van a perder todos sus derechos de tierras, viviendas y todo. Y claro los zapatistas nunca renunciaron a su lucha entonces tuvieron que desplazarse irse a las montañas durante meses. Después nosotros creímos que el problema era nomás porque los zapatistas tenían sus armas, pero no. Nos dimos cuenta que no era por eso el problema, que según ellos, era un problema de terrenos, que había un banco de arena y todo. Pero nos dimos cuenta que nomás era un pretexto, entonces nosotros que no teníamos nada que ver con; eso entonces nos dijeron: ustedes son de Las Abejas pero también hablan mal del gobierno, eso no está bien; ahorita no es tiempo de hablar mal del gobierno, tienen que renunciar a su organización, tiene que hacerse priístas como nosotros porque es el partido de nuestros abuelos y abuelas. Entonces, dijimos qué iba a pasar, pero nosotros insistíamos, fuimos a la subprocuraduría de justicia indígena a denunciar lo que estaba pasando, ahí no encontramos respuesta favorable o protección de las autoridades, nos trataron ahí con discriminación, no nos atendían, pues la verdad fue muy difícil; si nos atendían, nos atendían muy mal, de muy mala calidad sin seriedad, un trato indigno y todo eso. Parece que nos dijeron: ah, ustedes son indígenas, pues arreglen allá sus problemas, algo así interpretamos nosotros. Estuvo muy, muy difícil ese momento, la gente, los hombres ya no podían salir a trabajar, comenzó a cambiar la vida, a enfermarse los niños, a ponerse muy tristes, ya no había una vida agradable o tranquila; entonces, lo que generalmente pasó, pues bueno nos decían: si siguen hablando igual que los zapatistas o si alguien decide salir que lo piense muy bien, si alguien decide salir o huir es porque es amigo de los zapatista, entonces vamos a quitarle todo lo que tienen.

La paramilitarización empieza a verse siete meses antes de la masacre de Acteal. Así, durante siete meses estuvimos denunciando, vinieron periodistas, reporteros locales y nacionales y a pesar de todo eso el gobierno no hizo nada, entonces fue muy, muy difícil, sufrieron más las mujeres, los niños fue muy difícil; pero

todo esto es por la política contrainsurgente del gobierno y bueno, pues eso es lo que pasó. Claro, aquí los compañeros de Acteal no sabían si los iban a matar, aunque ellos pidieron auxilio, advirtieron que nos van a matar, vengan acá a través de los periodistas, que el gobierno haga algo y no pasó nada, y así se estaba dando todo los días. Como la organización Las Abejas es una agrupación pacifista, nuestras armas principales son el ayuno, la oración, el dialogo y todo eso, entonces aquí los compañeros de Acteal decidieron hacer una oración y ayuno por tres días. Como en su mayoría son católicos que confían en Dios, entonces uno de los catequistas dijo: pues bueno, si nos matan, que nos maten, si Dios nos entrega a manos de los asesinos, pero si nos matan nomas matan a nuestro cuerpo a nuestras almas no podrán matarlas nunca. Entonces, es muy fuerte la fe que tenían, así muchos confiados empiezan la oración y el ayuno; llevaban dos días de ayuno el 22 de diciembre del 97, cuando llegan aquí los paramilitares. Pensaron que no iban a venir aunque les advirtieron un día antes, el 21 de diciembre, uno de nuestros compañeros que quedó secuestrado aquí en la colonia [...] por los paramilitares logró escapar porque ahí ya planearon la masacre, cómo iban a entrar, qué iban hacer, comentaban que tenían apoyo de la policía, del gobierno, que se juntaron varias comunidades y que se reunían entre doscientas y trescientas personas. Entonces, todo eso vieneron a avisar aquí a los compañero, pero bueno, como ya se hizo ese como casi costumbre, que diario pasan aquí disparando sus armas, pensaron que a lo mejor mañana va a ser igual. Llegan como a las ocho de la mañana allá arriba y entre los árboles empiezan a disparar sus armas, entonces dijeron, bueno, ya vinieron pero hay que rezar, pedirle a Dios que no nos pase nada y empiezan a acercarse. Entonces, hay que mantener la calma -decía uno de los catequistas que se llama Alonso, pues no va a pasar nada, hay que rezar - y comienzan a rezar, pero poco a poco empezaron a entrar y entrar, un grupo se quedó hasta afuera y otro grupo se acercó un poquito más, ya el último grupo, que es el que entró hasta acá, sorprendió a la comunidad rezando. Pues, el plan era rezar cada hora por tres días y cuando llegan, entran por varios lados los paramilitares, bajan por allá como 4 grupos, es algo así como que rodearon como en media luna esta parte, entonces llegan disparando acá a la vieja capilla donde se ven los agujeros de las balas pero la gente empieza a correr, se va para allá donde está construida esta capilla abierta; pues cuando la gente corre todo, como las mujeres siempre son las que andan con los niños, entonces las mujeres corren más

lento que los hombres, entonces les empiezan a disparar en las espaldas, empezaron a caer las primeras personas.

Alonso que era uno de los catequistas, cuando todavía no estaban cerca dijeron: miren pues ya llegaron a ver qué va pasar, pero lo que podemos hacer es que vengan por acá, bajemos por acá, de una vez nos escondamos por acá a ver qué pasa. Así se fueron y bajaron para allá y entonces primero le disparan a Alonso, a su esposa que andaba con sus hijos, ahí mataron a siete personas de su familia. Y la mayoría van como corriendo hacia abajo y entonces, veían los paramilitares, estaban cerca disparándoles como de 3 a 5 metros de tal manera que fueron cayendo, según testimonios de los sobrevivientes. Fueron cayendo y como era un terreno abandonado, entonces ahí van como amontonándolos, vienen los cuerpos y ahí quedaron amontonados todos los cuerpos. Y de los cuerpos que quedaron amontonados, debajo quedaron enterrados varios ilesos, ellos son los que narran cómo vieron. Quedaron varios sobrevivientes y cada quien vio lo que pasó desde el punto donde estaba.

Y bueno, la policía del estado estaba como a 200 metros y sin hacer nada. Entonces llega la gente, unos que se escapan que logran salir rápido, van, salen y llegan ahí donde están los policías y les dicen: oigan ayúdennos, ayuden a mis compañeros ya los están matando. -No, no esperemos que calme, sino nos van a matar también a nosotros” (dijo la policía). En fin, no hicieron nada, sólo estaban ahí escuchando los disparos. Y los paramilitares seguían disparando, disparaban para luego continuar hasta que vieron que ya no había sobrevivientes. Se fueron como las 4:30, 5 de la tarde, ya se regresaron porque ya estaba todo en silencio y se fueron. Y entonces las familias, las personas que se salvaron regresaron ya muy noche a buscar si había sobrevivientes, entonces ya empezaron a gritar y a hablar pero estaban muy asustados, no respondieron luego porque pensaron que eran los agresores que seguían ahí, hasta que ya dijeron: somos nosotros, somos los compañeros. Entonces, fue ahí cuando comenzaron a hablar, salieron unos que estaban heridos de las piernas, en los brazos, la cabeza, en todas partes del cuerpo y otros ilesos, pero bañados de sangre.

Y bueno, así ya el gobierno con los policías como a eso de las doce o una de la madrugada vienen a sacar todos los cuerpos, o sea a mover todo para que no hubiera evidencia. Decía uno de los funcionarios públicos, que es el subsecretario, estaba muy alterado: ¡apúrense! tienen que sacar rápido los cuerpos antes que venga y llegue la prensa. Así sacaron y se llevaron los restos. Por ello, nosotros no sabíamos nada

hasta el siguiente día, más bien hasta la noche del siguiente día, el 23 nos enteramos a las 7 de la noche. Nos enteramos que habían muerto, no, miento, en esa misma noche que nos enteramos que mataron a todos. Con tal noticia nos pusimos a llorar, no había un dato exacto de cuántos muertos eran; fue un susto terrible que ya nadie podía como mantener la calma. Fue un hecho muy, muy doloroso, nadie esperaba eso y que nosotros somos pacifistas, por qué no nos respetaron, eso no es justo. Desde ahí empezamos a ver qué hacer, porque todos nos quedamos dolidos, tristes. Y bueno, ya poco a poco se difundió la noticia, al siguiente día la prensa vino; se organizó derechos humanos, gente solidaria, se vinieron no acá en Acteal, porque hasta el día 25 fue que se regresaron los cuerpos y se decidió enterrar en fosas comunes. Desde, ahí fue duro tanto para los sobrevivientes como para el resto de Las Abejas llegar a entender por qué pasó eso, qué pasó. Estábamos realmente sorprendidos, pero ya no podíamos evitarse, ya no se podía cambiar ese suceso, el mundo, el tiempo, ya no. Entonces lo que fue es. Aunque la idea del gobierno era la de masacrar a compañeros nuestros y meter terror en las comunidades para que no se organicen. Así, el que habla mal de la política de Estado, pues le va a tocar esto, fue como un mensaje claro de muerte; sin embargo, no fue así. Con el tiempo fuimos levantándonos, consolándonos los unos a los otros con el acompañamiento de mucha gente solidaria de muchas partes del mundo, entendimos por qué pasó, pero lo importante fue que a pesar de la muerte nunca pudieron apagar el fuego de nuestra lucha, de nuestra esperanza y de mantenernos firmes en nuestra lucha y que nuestra lucha es un proceso muy largo y que fue el precio, el costo que encontramos en el camino. Pero esto no significa que se acaba allí nuestra lucha, sino que tenía que seguirse, ahora convertidos nosotros en los voceros de nuestros compañeros masacrados, ahora sí, luchar por la justicia, que no se olvide lo que pasó y luchar para que nunca jamás se repitieran estas masacres. Fue así ese momento, ese suceso; bueno claro, fue muy, muy fuerte, pero bueno ahora también se tiene que entender.

1. Muchas gracias.

El palabrear de Don Agustín Gómez

1. ENTREVISTADOR
2. ENTREVISTADO

2. Yo me llamo Agustín Gómez Pérez, de comunidad de Acteal y soy nativo de [C´abh]. Yo voy a expresar un poco lo que pasó en 97 como mis compañeros que murieron,

45 de [Can] pero después como vienen acá, vienen de desplazado [...] del centro Quesch'itic poblado, ahí. Y después de 97 vino de Tzajalucúm y de C'anolal, aquí vivían en Acteal. En Acteal como no hay más campo, no hay más parcela acá yo los llevé como unos 28, 30 familias, los llevé en mi parcela, ahí vivía con mis compañeros *jataveletik*. Por qué salieron de desplazados, porque en sus comunidades como ahí están los paramilitares por eso no les [dejan] sus parcelas, en su paraje en su comunidad los paramilitares, por eso llegan, viene acá como unos 4 años a vivir acá. Pero como vienen como desplazados, no tienen fuerza, su alimento y no tienen más leña y nada más lo buscaron en su [...] de acá o lo compraron su leña de las comunidades, pues así paso el 98, 99 el 2000 como retornaron en 2000 de Quech'itic centro, Quech'itic poblado, C'anolal y Tzajalucúm como de 2000 retornaron en su comunidad.

1. ¿Quisiera comentarme cómo vivieron los desplazados aquí en los campamentos?
2. Ellos no salían a trabajar ni podían salir a trabajar en su parcela en su comunidad, como el Cruz Roja Mexicana él dio un poco ayuda, Cruz Roja española, pero no sé cuántos años dieron, así vivieron los *jataveletik*.
 1. ¿Ellos se vinieron en familia o se vinieron uno por uno?
 2. No, por familia vinieron, por familia.
 1. ¿Se pudieron traer sus pertenencias?
 2. Sí, algunos los trajeron, algunos no. Hay quienes se trajeron sus cosas
1. ¿Qué pasó en Acteal durante el 97?
2. [silencio prolongado] Polhó y después llegamos X'oyep y después regresamos cuando el 24 cuando regresaron los muertos.
 1. ¿Llegaron acá?
 2. Llegaron acá
 1. ¿Qué estaban haciendo?
 2. No más lo enterraron
1. Antes de que los enterraran el 22 de diciembre ¿qué sucedió en Acteal?
2. Ah! Sí, eso sí que sí, algunos ya están aquí, otros está en la capilla, están orando, como ya van dos días de ayuno, allí están los compañeros, como yo no estoy como estaba enferma mi esposa pues no, no estoy acá donde murieron los compañeros, estoy acá en la zanja paseando ahí. Ahí estaban ayunando mis compañeros.
 1. ¿Qué sucedió cuando estaban ayunando?
 2. Vinieron los paramilitares.

1. ¿tenía usted familia allí?
2. No
1. ¿Murieron familiares suyos?
2. No, no murió mi familia, nada más mi primo Alonso, Manuel, murió su mujer de Manuel y murió su mujer, Lorenza, es mi primo; también mi primo Gabriel, se murieron todos.
1. Entre ellos habían personas desplazadas que murieron.
1. No, nada más de Quech'itic siete desplazados, de centro Quech'itic, de poblado siete desplazados que murieron acá.
1. ¿Sabe el número de personas de Quech'itic que murieron acá?
2. No lo sé bien eso, no lo sé.
1. ¿Qué pasó con el campamento de desplazados que había aquí?
2. Como murieron, salieron todos, salieron todos en la noche que son como las 9, 10 de la noche y nos fuimos en Polhó.
1. ¿Cuántas personas aproximadamente había aquí?
2. Más como de 300, 400 gentes estaban aquí
1. ¿Cuántas se fueron hasta Polhó?
2. Fueron como de 300, 400
1. ¿Algunos salieron antes de que llegaran los paramilitares o todos se habían quedado?
2. No, no salieron algunos antes, no. Hasta que vinieron los paramilitares se salieron. Llegamos aquí en la escuela [Yibeljó], a donde está la base, ahí llegamos en primero y después fuimos en Polhó. También yo me fui en Polhó
1. ¿Con su familia?
2. Con mi familia
1. ¿Usted también fue desplazado un tiempo?
2. Sí, un tiempo, como unos 3, 4 días, creo.
1. ¿Cómo se vivieron esos 3, 4 días allá en Polhó?
2. Allá como ahí está en Polhó o de otras comunidades, como ya lo escucharon que ya hubo muerte acá, cooperaron para tortillas, pozoles ahí, de traer en Polhó como ya sabemos que ya no tenemos nada ahí por eso cooperaron de traer tortillas, pozoles ahí lo traen en Polhó. Y pasé otros tres días ahí en Polhó, yo me fui hasta X'oyep también.
1. ¿Llegaron con comunidades Abejas o comunidades zapatistas?

2. Sí
1. Dentro de la cultura tzotzil ¿cómo podríamos entender lo que son Derechos Humanos? ¿Hay alguna palabra para decir Derechos Humanos en tzotzil, cómo se dice?
2. [...]
1. ¿Qué traduce eso en español?
2. Que hay una vida, a aquí en municipio, en otros estados, en otros países.
1. ¿Usted piensa que se violentaron los Derechos Humanos a los desplazados?
2. Sí
1. ¿Qué derechos se violentaron?
2. Derecho a organizar, nadie puede ocultar ese derecho para organizar, ser libres.
1. ¿Ustedes han seguido en la lucha por esos derechos?
2. Sí, estoy siguiendo la lucha. Como yo lo vi lo que pasó en el 97, 92, 94, yo lo vi todo, por eso estoy acá en la lucha.
1. ¿Qué vio usted en 92?
2. En 92 mis compañeros en [Tzajalchen] entran a la cárcel, cinco personas entran en cárcel. Como varios murieron allá en [Tzajalchen], cinco personas culparon por ese muerto, pero no eran a los que llevan al bote, a la cárcel, no. En 94, el levantamiento de los zapatistas, allá están ya Organización Abejas; en el 97 [...], por eso estoy en la lucha
1. ¿En qué consiste su lucha? ¿Por qué luchan?
2. Porque hay vida desde ahorita hasta mis hijos, mis nietos; por eso estoy luchando para que haya tranquilidad, haya paz en el municipio.
1. ¿Ustedes creen en la lucha pacífica?
2. Sí
1. ¿En qué consiste la lucha pacífica?
2. Pues con el gobierno como estaban entrando aquí, quitando la tierra [...] por eso la lucha pacífica [...]
1. ¿Quisiera agregarme algo más sobre los desplazados?
2. Pues, como desplazado [...] viví cuatro años acá pues como *jataveletik*, pero no estamos contentos, no es igual como estar en su lugar, en su parcela, su comunidad, no es igual. Estaban sufriendo pobres desplazados. Como no tiene nada, como nosotros que somos indígenas que estamos trabajamos en el campo, al rato estamos sembrando maíz, frijol, todo; pero pobre desplazado están acá, no, no tiene, nada.

Nosotros comemos verdura, todo, plátano; pero pobre desplazado no tiene nada y no puede ni entrar, pobre de ellos, a su parcela. No tiene su dinero también.

1. Muchísimas gracias señor Agustín. ¿Sabe si de los desplazados que estuvieron aquí se formaron algunas cooperativas?
2. Yo creo que sí se formaron algunas cooperativas de artesanías de las mujeres, como ellas no tienen nada, ni las mujeres, ni los niños y quieren comer algo.
 1. ¿Se formó otra cooperativa más o sólo la de mujeres?
 2. Se formó otra cooperativa de café, surgió en 2001, creo.
 1. ¿Estaba conformada por personas desplazadas?
 2. Sí.
 1. ¿Surgieron proyectos de educación de salud en esa época de desplazamiento?
 2. Sí, [...] para que haya medicina allá para los desplazados, van a atender a los enfermos
 1. Y ¿proyectos de educación?
 2. También. De educación ese sí, como los desplazados aquí están sus hijos pusieron, eligieron a quienes van a enseñar un poco.
 1. Y ¿ese proyecto ha seguido o se acabó?
 2. Pues se acabó ya
 1. ¿Cuándo se acabó?
 2. No sé cuándo, creo en 2008, 2007
 1. Muchísimas gracias Don Agustín